



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

Renata Andriolo Abel

Cuidar, sonhar, cantar a *tekoa*:
modos guarani mbya de compor (com) o território

Florianópolis

2023

Renata Andriolo Abel

Cuidar, sonhar, cantar a *tekoa*:
modos guarani mbya de compor (com) o território

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

Orientadora: Profa. Dra. Evelyn Schuler Zea
Coorientadora: Profa. Dra. Ana Ramo y Affonso

Florianópolis

2023

Abel, Renata Andriolo

Cuidar, sonhar, cantar a tekoa : modos guarani mbya de compor (com) o território / Renata Andriolo Abel ; orientadora, Evelyn Martina Schuler Zea, coorientador, Ana Maria Ramo y Affonso, 2023.

211 p.

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

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Guarani Mbya. 3. Território. 4. Tradução. 5. Canto. I. Schuler Zea, Evelyn Martina. II. Ramo y Affonso, Ana Maria . III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Renata Andriolo Abel

Cuidar, sonhar, cantar a *tekoa*: modos guarani mbya de compor (com) o território

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 29 de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Maria Eugenia Dominguez
UFSC/PPGAS

Profa. Dra. Maria Dorothea Post Darella
UFSC/MARQUE

Profa. Dra. Valéria Macedo
UNIFESP/ PPGCS

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

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profa. Dra. Viviane Vedana
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profa. Dra. Evelyn Schuler Zea
Orientadora

Florianópolis, 2023.

Dedico esse trabalho a todas *xejaryi kuery* e todos *xeramõi kuery*,
também a todas *kyringue 'i kue 'iry*.

AGRADECIMENTOS

Ha'evete vaipa xeru tenonde, xexy tenonde, ha'evete xerape pemoexakan re, opamba'e ete aexa aendu tein pende gui meme va'e kue xepy'aguaxu. Ha'evete xemombaraete xemompy'aguaxu ko mba'eapo ajapo aguã. Ha'evete mbya kue'iry vaikue'i tekoa Ygua Porã pygua, penderataypi rupa xemova'e pendepy'a mborayu reve, ndaxerexarai mo'ãin va'e rã. Ha'evete katu xejaryi Para Yva, ha'evete xembo'ea gue re, ha'evete pytun nhavõ remonhendu tarova'i, repita ndepetyngua'i py, reguerojapyxaka'i, reporandu nhanderu ete pe nhandexy ete pe penderekoa re, kyingue'i kue'iry ha'e javi re, neretarã kue'iry ha'e javi re. Tove katu nhanderu nhandexy tanemombaraete tandembopy'aguaxu jevy jevy. Ha'evete voi xamõi Kuaray, xema'endua riae rã xamõi oma'etya re omba'eapoa gue re. Ha'evete vaipa voi Kerexu ha'e gui Kuaray Xondaro, pendevy pe xeyu rive "sem palavras" Kuaray ijayua rami. Ha'evete havi Para Rete ha'e gui Karai Mirim pende mborayu re. Ha'evete kyingue'i kue'iry, ha'e javi araa xepy'a py riae rã, xe equipe ma Para'i, Kerexu'i, Poty'i. Xee ma aarõ kova'e mba'eapo pendepytyvõ pendekuai porã aguã penderekoa py, pende guaimi peve.

Depois de tanto, esse que soa como o começo é, na verdade, o ensaio para o final de quem há tempos estava se dedicando ao que se sucede nessas páginas e o que vai além delas. Como é bom, então, terminar – ou começar – agradecendo. Agradeço às causas e condições que me permitiram desenvolver essa pesquisa da melhor maneira que pude. São tantos os seres envolvidos que soa desafiador nomear, mas por quê não? A meu pai e minha mãe, Fúlvio e Fátima, agradeço por apoiarem e encorajarem minhas escolhas e caminhos e em especial à minha mãe, que está seguidamente nas coxias torcendo sem hesitar para o êxito daquilo que me proponho, com todo o coração, a fazer. Agradeço a meu irmão, Fernando, que apoiou de inúmeras maneiras esse trabalho. Agradeço a Tia Ede, tia materna querida que acompanha a caminhada desde muito.

De les mbya, agradeço imensamente aqueles da *tekoa* Ygua Porã por me receberem na sua aldeia e vidas, por confiarem no trabalho que eu poderia fazer e no meu desejo sincero de aprender junto a vocês e de contribuir com suas lutas e vidas. Agradeço a Dona Rosa Rodrigues e Seu Carlito Pereira pela confiança; a Adriana Moreira e Santiago Oliveira, que me receberam na sua casa com todo o coração; e a Elizete e Marciano Pereira, por todas conversas, reflexões e apoio crucial que ofereceram a esta pesquisa.

Agradeço a todes aqueles que encontrei e sigo encontrando nesses anos caminhando pelas aldeias. De les mbya, meu coração sorri ao lembrar de Silvana Minduá, agradeço pelas

conversas, trocas, poesias, *petyngua*, por todo afeto. Agradeço à *xejaryi* Fatima por toda ajuda que me ofertou com seus conhecimentos das plantas da mata. Agradeço à toda comunidade da *tekoa* Yynn Moroti Wherá, aldeia que segue sendo um lugar de felizes encontros, e assim também ao *xeramõi* Alcindo Wherá Tupã e à *xejaryi* Dona Rosa Poty Dja (*in memoriam*), pois sei e sinto que essa parte de minha trajetória nesta terra que encontra les mbya é também reverberação de seus rezos. De les *jurua*, devo um agradecimento especial a Marcelo França, beija flor que soprou a brisa que me levou a encontrar os caminhos até a *tekoa* Ygua Porã. Também a Tainá Orsi, uma verdadeira irmã que *tata endy rekove* me ofereceu. A Teodoro Botelho, pela parceria, companhia, amizade, compartilhamento. De vislumbre, muitos rostos passam em minha mente: Rafaela Herran, Rafael Coelho, Guilherme Freitas, Ritinha, Karina Figueiro, Livinha...

Agradeço imensamente à Evelyn Schuler Zea, querida orientadora com pensamento de sonho, agradeço pelo acompanhamento sincero e sensível ao longo de todo o processo. Também a Ana Ramo, co-orientadora, agradeço por todos compartilhares a partir de um lugar de percepção vívida e luminosa. Agradeço a Maria Dorothea Darella, que me recebeu em sua casa, compartilhou comigo suas memórias sobre o início da *tekoa* Ygua Porã, e expressou seu apreço e entusiasmo sobre o trabalho que eu estava fazendo. Agradeço a les professorus do PPGAS que tive a oportunidade de conhecer e estudar junto, ainda que de modo remoto. Ao CNPQ, pela bolsa de pesquisa que me ofereceu condições para melhor dedicação. Ao Instituto Brasil Plural, pelo apoio à realização do curta metragem que constituí essa pesquisa, e assim também ao GESTO, com quem tive trocas férteis sobre esse mesmo material. A meus e minhas colegas de Programa, les quais infelizmente a maioria não conheci pessoalmente, agradeço a Daniel Kuaray e Mariana Furtado, pelas trocas e desabafos. A les colegas acadêmiques para além do PPGAS, teço um querido agradecimento para Gustavo Godoy e todas as instruções precisas que me passou, as quais ajudaram a fazer as transcrições e traduções dessa dissertação da melhor maneira, também a Inaê Label Barbosa, bonita companhia dos caminhos acadêmicos desde a graduação e ainda que de longe.

Agradeço também à Natália Bossle, cuja escuta amorosa foi como um colete de salva vidas no meio de tantas transformações que se sucederam no último ano desse Mestrado; a Mateus Bravo, pela parceria, cumplicidade e amor; a Franco Rodriguez, pela alegria e inspiração andina; a Tales Nunes, pelas trocas ainda que virtuais e pelas práticas de yoga, as quais me apoiaram a cultivar o espaço e a amorosidade durante os meses de escrita, razão pela qual também agradeço ao Centro de Estudos Budistas Bodisatvas de Florianópolis e ao querido professor da visão lúcida, Lama Padma Samten.

– *Eu vi.*

– *O que você viu?*

– *O fogo.*

(Silêncio)

– *Ele falou comigo.*

– *O que ele te disse?*

– *“Olha pra mim”.*

(Conversa entre mim e Janaína Para’i Mirĩ, de 9 anos de idade, na *opy* (casa de reza)

numa noite de cerimônia na *tekoa* Ygua Porã.)

RESUMO

Essa pesquisa propõe trazer à discussão os modos pelos quais les guarani mbya da *tekoa* Ygua Porã, no litoral catarinense, territorializam ou ocupam tradicionalmente a terra. Com base em trabalho etnográfico, busca perspectivar a concepção de les guarani mbya sobre o território a partir do exercício de tradução de conceitos mbya, como *tata* (fogo), *mborayu* (cuidado), *oexara'u va'e* (sonho), *mborai* (canto), *ayu* (fala). Esses denotam que o território é completamente imbricado com os modos de vida, visto que é necessário sentir os fluxos que o constituem compondo o corpo, bem como o corpo participando da composição de seus fluxos. Há um deslocamento do território como conceito jurídico para o território como conceito vivido, e essa compreensão tece um deslocamento da *territorialização* para a *composição da tekoa* (aldeia). Por fim, apresenta reflexões sobre os distintos modos de compreender e viver o território para les mbya e para les *jurua* (não indígenas), trazendo as contrariedades entre esses modos, além de especificidades da ocupação tradicional da *tekoa* Ygua Porã. Ainda, traz à discussão a mediação política de les mbya frente a les não indígenas e seus dispositivos jurídico-legais, localizando o canto como um modo de gerar efeitos em les não indígenas através de outros e como um importante articulador na garantia do direito a seus territórios originários.

Palavras-chave: Guarani Mbya 1; Território 2; Tradução 3; Canto 4; Política 5.

ABSTRACT

This research aims to discuss how the Guarani mbya of the tekoa Ygua Porã traditionally territorialize or occupy the land on the coast of Santa Catarina. Based on ethnographic work, it seeks to put in perspective the conception of the Guarani Mbya about the territory from the exercise of translating mbya concepts, such as *tata* (fire), *mborayu* (care), *oexara'u va'e* (dream), *mborai* (chant), and *ayu* (speech). These denote that the territory is totally imbricated with the ways of life since it is necessary to feel the flows that constitute it, composing the body and the participating body in the composition of its flows. There is a displacement from the territory as a legal concept to the territory as a lived concept, and this understanding weaves a displacement from *territorialization* to the *composition of the tekoa* (village). Finally, it reflects on the different ways of understanding and living the territory for mbya people and *jurua* (non-indigenous), bringing the contradictions between these ways, in addition to specificities of the traditional occupation of the *tekoa* Ygua Porã. Still, it brings to the discussion the political mediation of les mbya in front of non-indigenous and their juridical-legal devices, locating the chant as a way of generating effects on non-indigenous through others and as an important articulator in guaranteeing the right to their original territories.

Keywords: Guarani Mbya 1; Territory 2; Translation 3; Chant 4; Politics 5.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Criança entrando na <i>opy</i> , a casa de reza. À direita, a casa da <i>xejaryi</i> Dona Rosa e do <i>xamõi</i> Seu Carlito. Abril de 2022.	19
Figura 2 - Imagem satélite da <i>tekoa</i> Ygua Porã.	21
Figura 3 - <i>Tekoa</i> Ygua Porã (Amâncio), Aldeia M'Biguaçu e Centro de Florianópolis em perspectiva.	22
Figura 4 - <i>Tekoa</i> Ygua Porã em relação a parte do litoral catarinense.	22
Figura 5 - <i>Tekoa</i> Ygua Porã em relação ao Brasil.	23
Figura 6 - Diagrama de parentesco <i>Tekoa</i> Ygua Porã.	23
Figura 7 - Dia de gravação na <i>opy</i> . Da esquerda para a direita, <i>xamõi</i> Seu Carlito, <i>jaryi</i> Dona Rosa, Marciano, Santiago. Julho de 2022.	25
Figura 8 - Dia da gravação na <i>opy</i> . Julho de 2022..	26
Figura 9 - Traduzindo com Elizete e Marciano, em sua casa. Agosto de 2022.	27
Figura 10 - Dia que gravamos os cantos de alguns <i>mborai mirĩ</i> e comentários sobre. Junho de 2022.	29
Figura 11 - Crianças e jovens assistindo ao curta metragem. Fevereiro de 2023.	30
Figura 12 - Da esquerda pra direita, <i>xejaryi</i> Dona Rosa acendendo seu <i>petyngua</i> enquanto assistíamos ao curta metragem, Manu a seus pés, Adriana, eu e Bruno. Fevereiro de 2023. ...	31
Figura 13 - Da esquerda pra direita, Bruno, Carlinhos, Santiago abaixo e Marciano assistindo ao curta metragem. Fevereiro de 2023.	31
Figura 14 - Eu conversando com a comunidade antes da exibição do vídeo. Fevereiro de 2023.	32
Figura 15 – Eu e Santiago gravando cenas que entraram na reedição do curta metragem. Abril de 2023.	33
Figura 16 - <i>Xejaryi</i> Dona Rosa e <i>xamõi</i> Seu Carlito em frente a sua cozinha. Junho de 2022.	36
Figura 17 - Parte da roça de <i>mandio</i> (mandioca) da <i>jaryi</i> Dona Rosa e do <i>xamoi</i> Seu Carlito. Mais ao fundo, vê-se o telhado da <i>opy</i> , de palha. A casa de Dona Rosa e Seu Carlito fica logo ao lado da <i>opy</i> . Logo acima do telhado da <i>opy</i> , aparecem as montanhas sendo banhadas pelos últimos raios de sol de um primeiro dia de frente fria de maio de 2022.	43
Figura 18 - <i>Jaryi</i> Dona Rosa plantando sementes de <i>avaxi</i> , milho. Julho de 2022.	44
Figura 19 - Água / como espelho / possibilita o reflexo.	47
Figura 20 - <i>Ava kuery</i> capinando para o plantio do <i>avaxi</i> , milho. Julho de 2022.	51

Figura 21 - Vida florida durante o <i>ara yma</i> , tempo-espaço antigo, inverno para <i>jurua kuery</i> (não indígenas). Marbela Poty'i (Poty, seu <i>tery</i> , nome guarani, se traduz como “flor”) e seu <i>mimby</i> (animal de estimação), <i>tapixi</i> (coelho). Junho de 2022.	54
Figura 22 - Trançado de uma <i>opyjere</i> (casa de reza redonda, feita para a prática do <i>temazcal</i>) provisória. Janeiro de 2022.....	56
Figura 23 - Parte do rio que atravessa a <i>tekoa</i> Ygua Porã.....	59
Figura 24 - <i>Xejaryi roka py pytũ'i py jave</i> . Noite chegando no pátio de Dona Rosa. Junho de 2022.	63
Figura 25 - Registramos essa foto alguns momentos após conversarmos sobre a tradução de um verso de um <i>mborai mirĩ</i> que canta " <i>nhanderu mirĩ / nhandexy mirĩ rembiexa rã</i> ", que significa algo como o olhar dos <i>nhanderu mirĩ</i> . Abril de 2023.....	65
Figura 26 - <i>Opy roka</i> , pátio da <i>opy</i> , em dia de chuva. Julho de 2022.	68
Figura 27 - Poty'i tomando água da <i>ygua porã</i> , nascente. Junho de 2022.	68
Figura 28 - Brumas nas montanhas no caminho para a <i>tekoa</i> Ygua Porã. Maio de 2022.	69
Figura 29 - Verônica Yry Escobar (filha de Dona Rosa, mãe de Santiago) e <i>jaryi</i> Dona Rosa pilando milho durante <i>nhemongarai</i> . Janeiro de 2023.	72
Figura 30 – Colagem de frames do vídeo supracitado.	74
Figura 31 - Janaína e Mariana ralando milho durante <i>nhemongarai</i> . Janeiro de 2022.	77
Figura 32 – <i>Jaryi</i> Dona Rosa pitando <i>petyngua</i> e os <i>avakue</i> (homens) trabalhando na nova <i>opyjere</i> , <i>temazcal</i> . Maio de 2022.....	81
Figura 33 - <i>Reviro</i> na panela de ferro para a primeira refeição do dia, pela manhã, na casa de Adriana. Junho de 2022.	82
Figura 34 - Poty'i (Marbela) pegando <i>xipa</i> já pronto enquanto sua mãe, Para (Elizete), abre as bolinhas de massa com as mãos para colocar na panela com óleo já quente. Maio de 2022. ..	83
Figura 35 - <i>Kunhangue</i> (mulheres) ralando <i>avaxi</i> (milho) durante <i>nhemongarai</i> . Janeiro de 2023.	84
Figura 36 - Dia de preparar <i>mbaepy</i> . Na foto, eu, Adriana e Manu. Janeiro de 2022.....	87
Figura 37 - Dia de preparar <i>mbaepy</i> . Da esquerda para a direita, Mariana, Manuela e Janaína. Janeiro de 2022.....	87
Figura 38 - Adriana me ensinando a depenar a galinha para o <i>mbaepy</i> . Janeiro de 2022.....	88
Figura 39 - Adriana me ensinando a depenar a galinha para o <i>mbaepy</i> . Janeiro de 2022.....	88
Figura 40 - <i>Jaryi</i> Dona Rosa, Tiaguinho, Taylor, Janaína e Robson em volta do fogo na <i>opy</i> durante tarde, antes de começarem a cantar <i>mborai mirĩ</i> . Junho de 2022.....	92

Figura 41 - <i>Xejaryi</i> Dona Rosa pitando o <i>petyngua</i> virada para o <i>amba</i> (altar) na <i>opy</i> (casa de reza). Junho de 2022.	96
Figura 42 – Frame do curta metragem "Wherá Tupã e o Fogo Sagrado" (2021).	99
Figura 43 - <i>Jaryi</i> Dona Rosa pitando <i>petyngua</i> enquanto observava o trabalho coletivo, na ocasião, a construção da <i>opyjere</i> , casa de barro para fazer <i>temazcal</i> . Maio de 2022.	104
Figura 44 - Frame do curta metragem.	106
Figura 45 - Frame do curta metragem.	108
Figura 46 - Ponte do reflexo da luz do sol na <i>tekoa</i> Ygua Porã. Maio de 2022.	116
Figura 47 - <i>Yaka porã</i> , rio na <i>tekoa</i> Ygua Porã. Abril de 2022.	117
Figura 48 - Noite de lua cheia e o contorno da <i>opy</i> . Junho de 2022.	119
Figura 49 - Detalhes do interior da <i>opy</i>	122
Figura 50 - Frame do curta metragem.	125
Figura 51 - Frame do curta metragem.	126
Figura 52 - Interior da <i>opy</i> durante o dia. Maio de 2022.	131
Figura 53 - <i>Amba</i> , altar, na parede leste da <i>opy</i> da <i>tekoa</i> Ygua Porã. Da direita para a esquerda: os <i>takuapu</i> , a <i>rave</i> , alguns <i>popygua</i> , um <i>mbaraka</i> , um <i>mbaraka mirĩ</i> pendurado e alguns dispostos na prateleira, um <i>angu'a pu</i> . Maio de 2022.	134
Figura 54 - <i>Nhe'ẽ rape</i> , caminho dos <i>nhe'ẽ</i> , <i>mbiro'y rape</i> , caminho da energia fresca. Desenho feito por Geraldo Moreira em abril de 2019.	136
Figura 55 - Jovens e crianças na <i>opy</i> em uma reza "mais cotidiana", durante a semana. Abril de 2022.	142
Figura 56 - <i>Mbya kuery mborai mirĩ omonhendu opy'i re</i> . Fazendo soar os cantos na <i>opy</i> . Da esquerda pra direita: Tiaguinho, Santiago, Karai, Tukumbó. Junho de 2022.	149
Figura 57 - <i>Kunhangue</i> juntas para <i>ojerojy</i> . Junho de 2022.	154
Figura 58 - <i>Petyngua</i> na mão de Adriana, com algumas <i>ajaka</i> (cestarias) em torno. Janeiro de 2022.	158
Figura 59 - Desenho feito por mim para esboçar a disposição das pessoas e elementos na <i>opy</i> durante o <i>yy nhemongarai</i> , o rezo da água.	165
Figura 60 - Casa da <i>xejaryi</i> e do <i>xeramõi</i> em noite de lua cheia, ao lado da <i>opy</i> . Julho de 2022.	166
Figura 61 - <i>Amba</i> , altar na <i>opy</i> . Abril de 2022.	172
Figura 62 - Principal caminho das águas que atravessa a <i>tekoa</i> Ygua Porã. Abril de 2022.	175
Figura 63 - Kerexu'i (Manu) brincando no <i>opyjere</i> (temazcal) provisório enquanto os homens o construíam. Janeiro de 2022.	178

Figura 64 - Frame do curta metragem.	187
Figura 65 - Frame do curta metragem.	187
Figura 66 - Frame do vídeo.	197
Figura 67 - Frame do vídeo.	197
Figura 68 - Mestra Maria Muniz, foto por Teia dos Povos, captura de tela do vídeo da Mesa Redonda.	199
Figura 69 - Frame do vídeo. Pedrinho Yvyju Benites com o <i>mbaraka</i> . Juninho, vice cacique da <i>tekoa</i> Itaty (Terra Indígena Morro dos Cavalos) ao lado, tocando <i>rave</i>	202
Figura 70 - Frame do vídeo. Cláudia de colar colorido, Diana à sua esquerda imediata, mãe de Pedrinho à sua direita, com o cartaz “#MARCOTEMPORALNÃO” em mãos.	202
Figura 71 - Frame do vídeo.	203

LISTA PRÉVIA DE PALAVRAS

Águe kuery: seres espectros dos mortos

Amba: altar ou lugar celestial

Arandu: sabedoria, conhecimento, memória

Ayu: palavra, fala

Ija: dono-guardião

Kuery: partícula coletivizante (transforma substantivos singulares em plurais)

Mbaraete: fortalecimento, força (espiritual)

Mborai: cantos

Mborai mirĩ: cantos com palavras

Mborayu: amor, generosidade, cuidado, compaixão

Mbyareko: modo de vida, jeito de ser, costume de les guarani mbya

Nhandereko: nosso modo de vida, nosso jeito de ser, nosso costume

Nhanderu: pai originário

Nhanderu mirĩ: ancestrais homens que divinizaram

Nhandexy: mãe originária

Nhandexy mirĩ: ancestrais mulheres que divinizaram

Nhe'ẽ: espíritos-nomes, almas-palavras

Opy: casa de reza

Porã: bom, belo, abundante, remete aos *nhanderu* e *nhandexy kuery*

Py'aguaxu: coragem

Tarova mborai: cantos reza

Tata: fogo

Tatapy rupa: base da fogueira

Teko: jeito de ser, modo de vida

Tekoa: aldeia, lugar onde o *teko* acontece

Texãi: saúde

Vai: mal, ruim,

Xejaryi / jaryi: minha avó (utilizado para se referir às anciãs, independente do parentesco)

Xeramõi / xamõi: meu avô (utilizado para se referir aos anciões, independente do parentesco)

Yvy rupa: base da terra, esse planeta

Yvymbyte: centro da terra

NOTA ORTOGRÁFICA

Busquei escrever esse trabalho em linguagem inclusiva, também referida como linguagem neutra ou linguagem não-binária, “diferentes termos empregados (...) para se referir à prática de fazer modificações no processo comunicativo (escrito ou falado) com a pretensão de tornar a comunicação mais inclusiva desde uma perspectiva de gênero.” (LABEL BARBOSA, 2023, p. 16). Tomo essa decisão porque compreendo que a língua portuguesa brasileira usualmente utilizada é sexista e binária, visto que é apenas dividida entre gênero feminino e masculino, sendo esse último considerado o genérico, o que tende a apagar tanto a presença do gênero feminino quanto a de pessoas não binárias.¹ Além disso, inspirei-me para essa escolha também na língua mbya, em que, por exemplo, o pronome de terceira pessoa *ha'e* (*kuery*) serve tanto para ele(s), ela(s) ou elu(s); ou que a maioria dos substantivos não são generificados.² No entanto, devo sublinhar que, embora isso ocorra língua guarani mbya, não deva ser tomado que eles tomam parte dessa reivindicação da linguagem inclusiva no português brasileiro da maneira como os grupos *jurua* (não indígenas) o fazem.³

Também gostaria de ressaltar alguns aspectos sobre a grafia e pronúncia mbya. As palavras em mbya estão grifadas em itálico, exceto os nomes próprios. Na produção acadêmica junto a les guarani mbya, usualmente les ancestrais originárias *nhanderu* e *nhandexy* são escritos como nomes próprios, isto é, com letra inicial maiúscula e sem grifo em itálico: Nhanderu e Nhandexy. Eu seguia esse modo até escutar do antropólogo Gustavo Godoy⁴ que *nhanderu* não é um nome, mas um termo que indica uma relação, formado por um pronome possessivo (*nhande*: nosso) e um substantivo (*tuu*: pai, que se torna *-ru* na forma

¹ Como Inaê Label Barbosa expressa: “De modo geral, identidades não-binárias podem ser compreendidas como o grupo de identidades que se articulam para além do binarismo de gênero (masculino-menino-homem/feminino-menina-mulher). Entre essas identidades encontram-se pessoas bigêneras (que possuem dois gêneros, não necessariamente homem e/ou mulher), agêneras (sem gênero), gênero-fluidas (que experimentam a fluidez entre diferentes gêneros), andrógenas (que se identificam com uma mescla dos gêneros “feminino” e “masculino”), entre outras tantas – talvez infinitas. Particularmente, tenho utilizado o prefixo “des-” junto de “identidade” porque tenho pensado e vivido a não-binariedade como uma forma disso que Geni Núñez tem denominado “desistência de gênero”. (...) Portanto não é meu gênero que é não-binário, sou uma pessoa não-binária – porque desisti do gênero.” (LABEL BARBOSA, 2023, p. 16)

² Há também os que são generificados, como *xondaro* (“guerreiro”) e *xondaria* (“guerreira”), *tuja* (pessoa velha masculina) e *guaimi* (pessoa velha feminina), os termos de parentesco (que incluso dependem do gênero do ego), para citar alguns. Substantivos que caracterizam “objetos”, por exemplo, ou eventos – chuva, vento, calor, frio – não são generificados, até onde minha esparsa compreensão conhece.

³ Além disso, vale dizer que a proposta da linguagem inclusiva transpassa um sentido apenas gramatical ou linguístico, reverberando em reflexões profundas acerca da performatividade de gênero e das distinções entre as categorias Natureza/Cultura. Seria fecundo considerar a performatividade de gênero mbya para essa escolha – em que a distinção de gênero é dada pelos *nhe'e*, a parte celestial que compõe a pessoa mbya, e deve ser constantemente atualizada – para perscrutar que outros marcadores além de Natureza/Cultura fariam sentido desde essa experiência.

⁴ Esse comentário foi feito durante uma aula do curso de língua guarani mbya “Mbya ayu”, ministrada por Juliana Kerexu (atual coordenadora da Comissão Guarani Yvyrupa) e com monitoria de Gustavo Godoy.

possessiva), assim como *nhandexy* (*nhande*: nossa; *xy*: mãe). Por essa razão, optei por manter ambas palavras minúsculas e grifadas em itálico, para não a tomar como nomes próprios/substantivos, mas, ao ler, lembrar que *nhanderu* é “nosso pai” e *nhandexy*, “nossa mãe”.

Assim, gostaria de assinalar alguns comentários em relação à ortografia das palavras em mbya e sua respectiva pronúncia. A maioria das palavras em guarani são oxítonas, isto é, tem como sílabas tônicas a última sílaba. Geralmente são também as últimas vogais as acentuadas, mas há exceções, como em *aikuaq* e *ndaikuái* (CRETTON, 2014, p. 12). Algumas exceções das palavras oxítonas são *kuery*, *xondaro*, *xondaria*.

Em relações às pronúncias das letras, a letra “j” se lê como seu som em inglês, ou seja, como *dj* (pronuncia-se *djuruá* para o som de “*jurua*”, por exemplo); a letra “v” se lê com o som entre o v e o u do português, como um “som de v mais fraco”, semelhante ao w do inglês; a letra x se lê como o som de tch em “tchau”, a letra y, a sexta vogal do alfabeto mbya, não encontra correspondente fonético no português brasileiro mas para aproximar-se do seu som, vale utilizar a dica de Cretton (2014, p. 12) de “tentar emitir o som da vogal ‘u’ com a mesma boca que se utiliza para pronunciar a vogal ‘i’”. Há, ainda, a consoante glotal (‘) que ocorre entre vogais e “ocorre somente entre vogais, e sua pronúncia é obtida pela exalação explosiva de ar durante o início da emissão da vogal que segue. Assemelha-se ao som que fazemos entre as vogais “a” quando gargalhamos.” (CRETTON, 2014, p. 12).

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO.....	9
ABSTRACT	10
LISTA DE FIGURAS.....	11
LISTA PRÉVIA DE PALAVRAS	15
NOTA ORTOGRÁFICA	16
INTRODUÇÃO	19
PÉTALA 1 – <i>YVY RUPA</i> E <i>TEKOA</i> : A BASE PARA O FLORESCIMENTO	44
PÉTALA 2 – MULTIPLICIDADE DAS DIFERENÇAS NA COMPOSIÇÃO DA <i>TEKOA</i>	56
PÉTALA 3 – <i>KUNHANGUE REKO</i> E <i>MBORAYU</i> : O CUIDADO NA COMPOSIÇÃO DA <i>TEKOA</i>	72
PÉTALA 4 – <i>TATAYPY RUPA</i> : A BASE PARA O FOGO.....	92
PÉTALA 5 – <i>OIKUAA POTA OMOEXAKÁ VA'E KUE MAMO PA OIN</i> : VER EM SONHO A <i>TEKOA</i>	104
PÉTALA 6 – <i>OEXARA'U</i> : VER EM SONHO OS FLUXOS	119
PÉTALA 7 – <i>MBORAI REVE MEME JAJU VA'E KUE</i> : NÓS SOMOS AQUELES QUE SEMPRE VIEMOS COM O CANTO	131
PÉTALA 8 – <i>KO AYU REKOAXY AMBOAXA TA PENDEVY PE</i> : POTÊNCIAS DE FAZER PASSAR A PALAVRA.....	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZER POLÍTICA FAZENDO SOM	178
REFERÊNCIAS	207

INTRODUÇÃO

Figura 1 - Criança entrando na *opy*, a casa de reza. À direita, a casa da *xejaryi* Dona Rosa e do *xamõi* Seu Carlito. Abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

*Um acorde
tocou a pétala.
Tudo se fez
vibração e canto.*
(Tales Nunes, 2022)

Ao longo dessa dissertação, entraremos em contato com a relevância de ver, de escutar e sentir, de cantar, de falar com concentração, de sonhar. Portanto, penso que não há modo melhor de introduzir esse trabalho do que sugerindo a le leitor que, antes de ler, comece

assistindo ao curta metragem produzido ao longo dessa pesquisa, titulado “Tekoa Ygua Porã: Caminhando pelas fontes da memória” (2023, 24’).⁵

O curta metragem pode ser visto no *link*: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

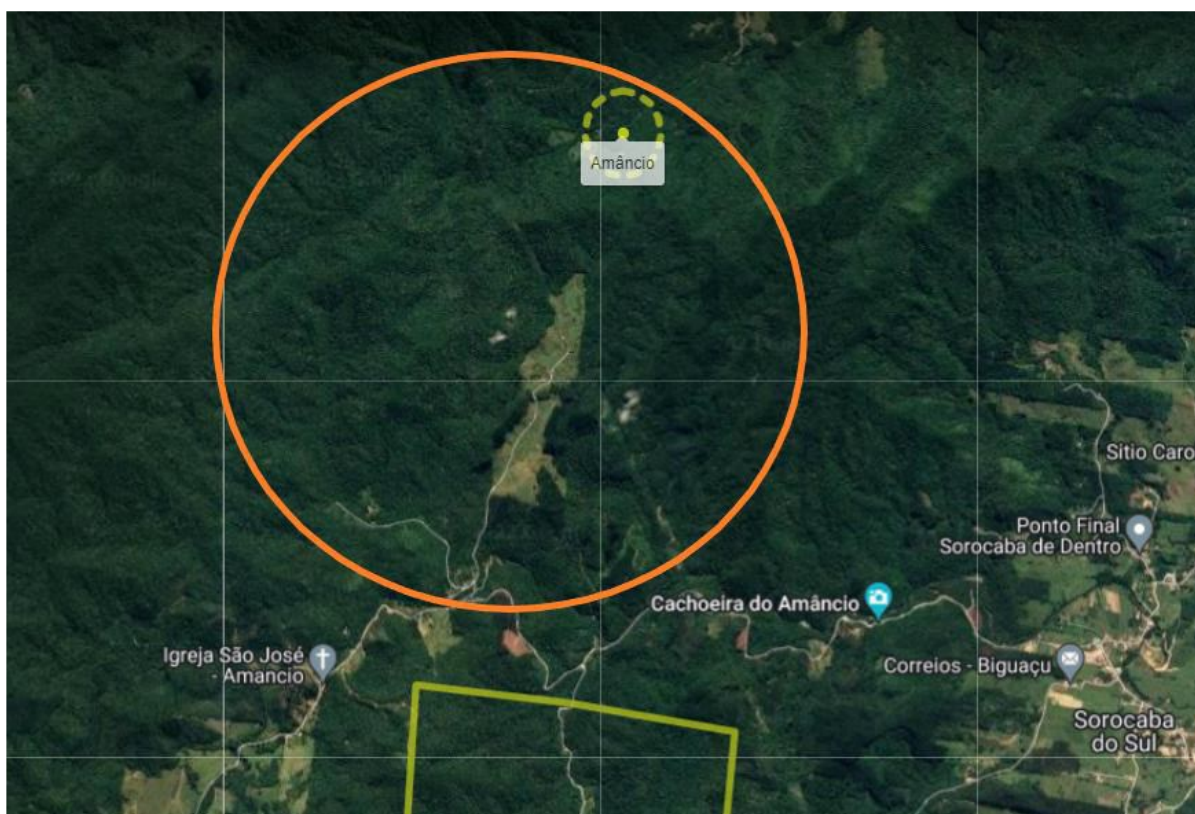
Neste ponto, antes de comentar do curta metragem em si, o que farei posteriormente, gostaria de situar minha relação com les guarani mbya da *tekoa* Ygua Porã para demonstrar como cheguei à temática central dessa pesquisa. Conheci a *tekoa* Ygua Porã no segundo semestre de 2020, em uma visita rápida para visitar, especialmente, Santiago Oliveira e Adriana Moreira, casal com o qual interagia durante os anos de convívio com a *tekoa* Yynn Moroti Wherá⁶ e por quem sempre guardei muito carinho. Adriana e Santiago e sus quatro filhos haviam se mudado para a *tekoa* Ygua Porã ainda em março de 2020 e, por conta da situação pandêmica e da consequente suspensão de minhas idas às aldeias (anteriores ao início do mestrado), não les havia mais encontrado. Por vezes escutava referências, por parte de amigues mbya e também *jurua* (não indígenas), à “aldeia do Amâncio”, outro modo de se referir à *tekoa*, geralmente com comentários de ser uma *tekoa* mais isolada, mais “tradicional”, no sentido de menos aberta às influências de les *jurua kuery* (não indígenas) e suas mercadorias. Sabia, também, que era ali que morava a *jaryi* Dona Rosa Rodrigues e o *xamõi* Seu Carlito Pereira, les quais eu encontrava seguidamente nas noites de cerimônia⁷ na aldeia M’Biguaçu (outro modo de se referir a *tekoa* Yynn Moroti Wherá). A *tekoa* Ygua Porã se localiza no município de Biguaçu, no bairro de Sorocaba de Dentro, a cerca de 30km do centro do município.

⁵ Há legendas disponíveis em Português Brasileiro e Guarani Mbya que podem ser ativadas na plataforma, no canto inferior direito.

⁶ Conheci a *tekoa* Yynn Moroti Wherá em 2016 e, desde então, teço laços de proximidade, vínculo e afeto com a comunidade. Foi junto a essa *tekoa* que fiz meu Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em Licenciatura em Ciências Sociais, titulado “‘Lá no alto se canta o tempo inteiro’: formas de ensinamentos guarani mbya e o potencial do canto como (trans)formação” (2019).

⁷ Por cerimônia, quero dizer noites que passam toda a noite na *opy* (casa de reza) *ojapyxaka*, isto é, cantando, rezando, se concentrando, que inclui a interação com o tabaco através do *petyngua* (cachimbo) e, no caso de algumas aldeias, como M’Biguaçu e Ygua Porã, com a *ayahuasca*. Comento um pouco sobre isso na pétala “*Tatapyrupa*”.

Figura 2 - Imagem satélite da *tekoa* Ygua Porã.



Fonte: Mapa Guarani CTI (<https://guarani.map.as/>)⁸

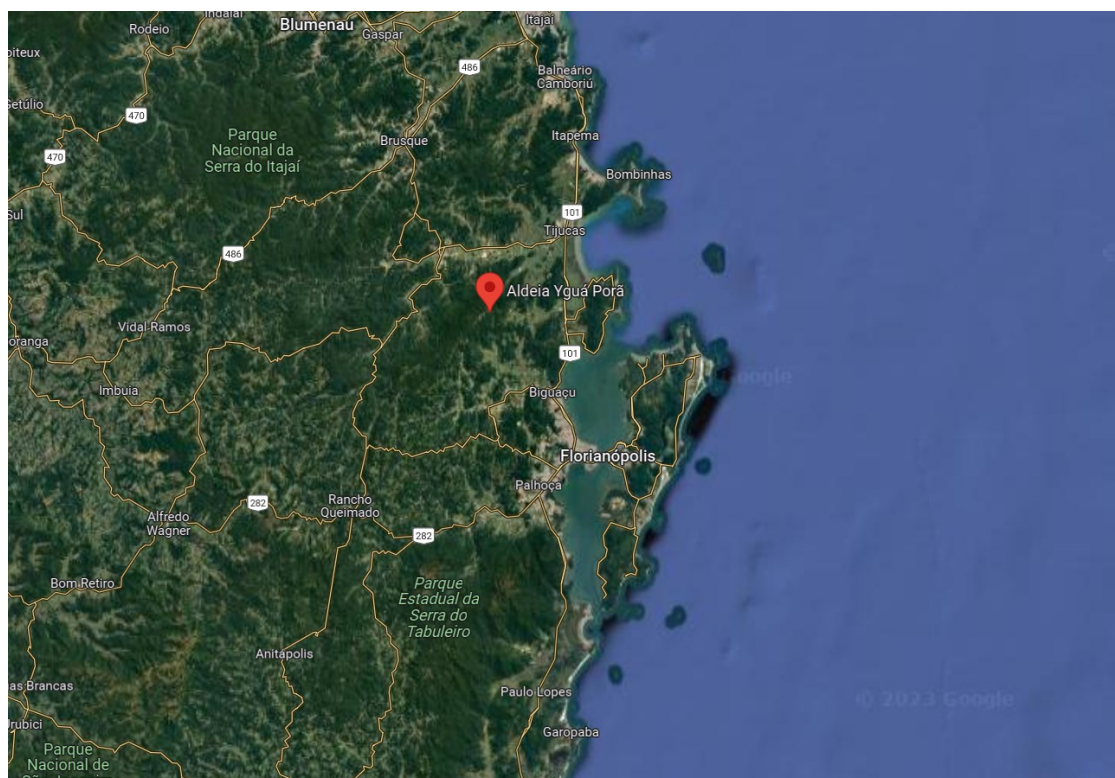
⁸ A *tekoa* Ygua Porã está em fase inicial do processo demarcatório, por isso não apresenta legenda de delimitação do território no mapa. O círculo em laranja foi feito por mim, de modo meramente especulativo, para dimensionar a área da aldeia, considerando o limite de onde há o “núcleo” da aldeia, na parte baixa do círculo, e também o ponto (círculo amarelo pontilhado) que identifica a terra indígena, conforme o mapa disponibilizado pelo CTI. Parte do retângulo amarelo que se vê na parte baixa da imagem identifica a Aldeia do Amaral, *tekoa* Kuri’y ou *tekoa* Mymba Roká, também citada em momentos desse trabalho. As aldeias indicadas se situam no município de Biguaçu, região da Grande Florianópolis.

Figura 3 - Tekoa Ygua Porã (Amâncio), Aldeia M'Biguaçu e Centro de Florianópolis em perspectiva.



Fonte: Mapa Guarani CTI (<https://guarani.map.as/>)

Figura 4 - Tekoa Ygua Porã em relação a parte do litoral catarinense.



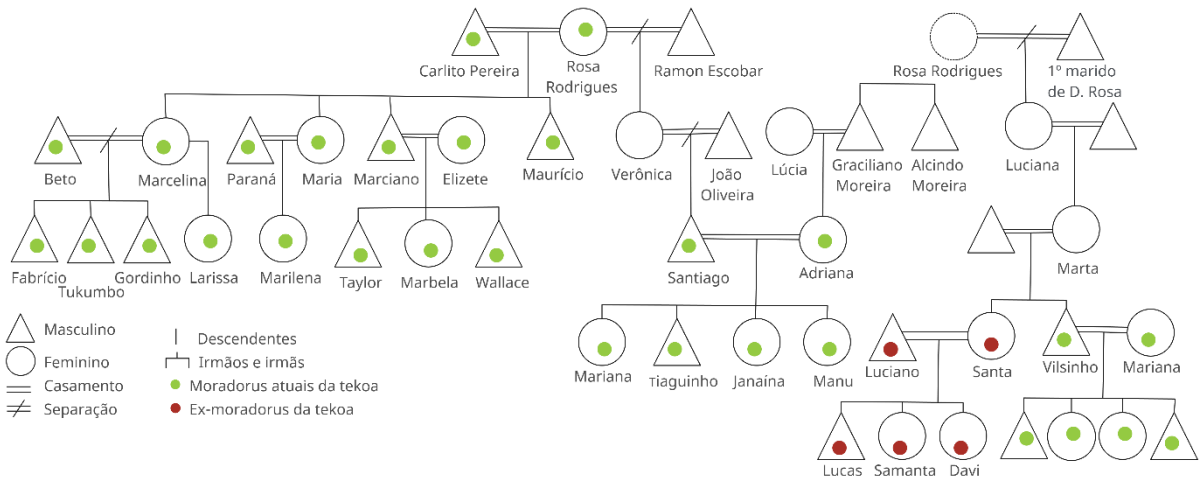
Fonte: Google Maps.

Figura 5 - Tekoa Ygua Porã em relação ao Brasil.



Fonte: Google Maps.

Figura 6 - Diagrama de parentesco Tekoa Ygua Porã.⁹



Fonte: Acervo pessoal.

Cerca de um ano depois dessa primeira visita à *tekoa* Ygua Porã e agora já ingressa no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, estava começando a conjecturar meu projeto de qualificação. Foi nesse momento que o interesse em executar essa pesquisa junto à

⁹ Não incluí todos moradores atuais da *tekoa*, mas constam a maioria daqueles que estavam presentes durante o trabalho de campo.

comunidade da *tekoa* Ygua Porã despertou, especialmente após uma pesquisa inicial que indicou que, primeiro, essa *tekoa* aparecia citada em apenas quatro trabalhos acadêmicos, três deles publicados na década dos anos 2000;¹⁰ segundo, que a terra indígena estava apenas no início de seu processo de demarcação. Entrei em contato com Adriana e fui à *tekoa* conversar com ela e Santiago para propor a execução da pesquisa junto à comunidade, a qual felizmente foi autorizada pelas lideranças. A partir dessa conversa, comecei a me aproximar aos poucos da *tekoa*, indo nas cerimônias na *opy* que Adriana e Santiago me convidavam e também ao passar cerca de 10 dias na *tekoa* em janeiro de 2022. Esses encontros propiciaram conversas, escutas, sentires e sentidos que foram base para eu compreender quais eram as direções mais interessantes para a pesquisa do ponto de vista da comunidade. Desde o início dessa aproximação da *tekoa* e também nas primeiras semanas do período de trabalho de campo “contínuo” (que começou no final de abril de 2022 e se estendeu até o começo de agosto do mesmo ano) ficou nítido, a partir das falas e conversas com diversos moradores da *tekoa*, o eixo que a pesquisa deveria tomar: o território. Sua história, os registros da memória do território através da caminhada da *jaryi* Dona Rosa e do *xamõi* Seu Carlito. Nestes termos, compus essa dissertação com a intenção de que a mesma contribua com a comunidade ao registrar dados, situações, memórias, falas e imagens a respeito do modo como les guarani mbya da *tekoa* Yguã Porã vivem o território, visando, assim, que este trabalho seja um documento que ajude a embasar a historicidade guarani mbya nesta Terra Indígena, tornando-se um modo de solidificar ainda mais a presença deste povo nos termos do *kuaxia reko*, do jeito de ser do papel e dos documentos e, assim, também de corroborar com o avanço de seu processo demarcatório. Este, que começou em 2012, ainda está em fase inicial e se encontra na situação jurídica “em identificação”.¹¹

Neste ponto, gostaria de compartilhar alguns comentários sobre o curta metragem produzido ao longo dessa pesquisa que compõe essa dissertação, titulado “Tekoa Ygua Porã: Caminhando pelas fontes da memória”.¹² Como expressei acima, nas primeiras semanas do

¹⁰ São: a tese de doutorado pelo PUC/SP de Maria Dorothea Darella (2004); a tese de doutorado pelo PPGAS/UFSC de Flávia Mello (2006); o TCC na graduação de Ciências Sociais (UFSC) de Acácio Ouriques Júnior (2010) e o TCC da Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) do mbya Ronaldo Antônio Barbosa (2015).

¹¹ Atualmente, pela Portaria 1.199 de 25/08/2018 após Ação Civil Pública encaminhada à Justiça Federal pela procuradora Analúcia Hartman, do Ministério Público Federal em Santa Catarina. Ver informações em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5325>, acesso em 04/09/2023 e <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/abrilindigena-acao-civil-publica-do-mpf-sc-requer-que-uniao-e-funai-facam-demarcacao-de-terra-indigena-em-biguacu/563273846>, acesso em 04/09/2023.

¹² As captações de imagem e áudio foram feitas com um *smartphone* iPhone 11XS, com exceção de duas cenas de transição que foram gravadas por Mariana Moreira, também com seu *smartphone*. Adquiri duas lapelas sem fio, mas, pela impossibilidade de ter um dispositivo para captar o áudio original do *smartphone* e outro para o

trabalho de campo, o assunto que distintos moradores conversavam comigo era recorrente: contavam-me sobre a *tekoa*, a aldeia; a história de sua ocupação, que têm como eixo a vida e caminhada da *xejaryi* Dona Rosa Rodrigues e do *xamõi* Seu Carlito Pereira; a abundância da mata e das águas daquele território; o quão felizes se sentiam vivendo por ali. Os comentários sobre a *tekoa* surgiam nas brechas do cotidiano (nas conversas entre trabalhos coletivos, nas visitas que fazia às casas de uma e outra família etc.) e, assim, os fios da memória de sua historicidade aos poucos teciam para mim uma imagem que indicava os caminhos pregressos à constituição da recente ocupação desse território que floresceu como *tekoa* Ygua Porã – o que me convocava a vislumbrar com atenção a vida e caminhada de Dona Rosa e Seu Carlito – e também a como essa vida na *tekoa* acontecia naquele agora, no tempo atual, de maneira leve, abundante, regozijada. Registrar esses fios de memória que interligam tanto acontecimentos passados quanto a vivência atual de sus moradores na *tekoa* aos poucos se configurou como base para o que veio a se tornar o curta metragem. É importante destacar que o curta não se configura apenas como resultado parcial, mas constitui parte primordial do processo de pesquisa, o que me leva a sugerir que seu processo de concepção, elaboração, direção, produção e edição constituiu uma alçada metodológica importante desse trabalho. Digo isso pois, por um lado, precisou de uma escuta atenta, ativa, sensível para perceber qual seria o assunto disparador para as falas, as quais nos indicariam, por sua vez, os temas por onde o audiovisual passaria. Por outro, conclamou a necessidade de um exercício de tradução colaborativa tanto intenso quanto extenso. Boa parte das cenas com falas que compõem o curta metragem foram gravadas no dia 22 de julho de 2022,¹³ ocasião em que reunimos as crianças, jovens, adultos, Dona Rosa e Seu Carlito na *opy* durante a tarde.¹⁴

Figura 7 - Dia de gravação na *opy*. Da esquerda para a direita, *xamõi* Seu Carlito, *jaryi* Dona Rosa, Marciano, Santiago. Julho de 2022.

áudio com lapela, dispensei seu uso por receio de perder o áudio original (apreciei o resultado do uso microfone aberto, em que o som ambiente que faz a *tekoa* também pôde aparecer). As transcrições e traduções foram feitas inicialmente com o *software* livre ELAN; a edição do vídeo, com o *software* pago Filmora; e alguns ajustes na legendagem com *software* Subtitle Workshop.

¹³ Das cenas das falas que compõem o curta, houveram também as gravadas em momentos anteriores, no mês de junho, com Dona Rosa, Marciano e Marcelina. Também gravamos, junto à família de Marciano (esposa, Elizete, e filhas, Taylor e Poty'i), a performance dos quatro *mborai mirĩ* (cantos com palavras) que foram recebidos (“criados”) na *tekoa* Ygua Porã com seus respectivos comentários. Esses vídeos, com exceção de uma cena curta, não entraram no curta metragem, tampouco na dissertação. A fala de Santiago que abre o curta foi gravada posteriormente, em abril de 2023.

¹⁴ Para essa gravação, já havíamos conseguido o apoio do Instituto Brasil Plural (IBP) para custear parte da pré-produção, produção e pós-produção do curta metragem. A proposta do projeto que submetemos era a de desenvolver um material didático em formato audiovisual com o intuito de registrar as memórias e saberes sobre o território da aldeia e sobre a *tekoa*, especialmente de les anciães, Dona Rosa e Seu Carlito.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 8 - Dia da gravação na *opy*. Julho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Nas últimas semanas do trabalho de campo, eu, Marciano e Elizete começamos a traduzir boa parte das falas gravadas, especialmente aquelas de Dona Rosa e Seu Carlito.¹⁵ Fomos exercitando e experimentando juntas o exercício de tradução colaborativa. Escutávamos e assistíamos a cada frase falada inúmeras vezes; transcrevíamos e então começávamos a nos lançar nas tentativas de tradução. Nesse exercício, eu ou eles faziam sugestões a partir do que cada um sabia de uma língua e outra, o que levava, muitas vezes, a longas reflexões que se abriam para outros tópicos relacionados. Muitas dessas traduções foram feitas à noite, apenas com a iluminação do fogo e do computador. Nos primeiros vídeos que traduzimos – aqueles com as falas de *jaryi* Dona Rosa e *xamõi* Seu Carlito – contabilizamos uma média de uma hora de exercício de tradução por minuto de fala, por exemplo: vídeos de 4 minutos nos rendiam cerca de 4 horas de trabalho. As falas das pessoas mais jovens demandavam menos tempo, isso porque eles utilizam uma construção frasal já muito distinta daquelas que os mais jovens utilizam, como Marciano (de 37 anos) e Elizete (de 28 anos), a qual também sou muito menos familiarizada. Penso que há várias escolhas de tradução que tomamos que poderiam ser feitas de outras maneiras, e seria muito interessante outros olhares sobre elas. De modo resumido, assim fomos compondo o que, depois, se tornariam as legendas do curta metragem.

Figura 9 - Traduzindo com Elizete e Marciano, em sua casa. Agosto de 2022.



¹⁵ Utilizei, para isso, o ELAN, um software livre indicado para transcrições e traduções.

Fonte: Acervo pessoal.

O exercício de tradução colaborativa foi oferecendo apoio para eu fazer as escolhas de montagem do material. Embora não tivesse isso de maneira nítida durante o processo, após finalizar a edição pude ver com certa clareza alguns dos tópicos pelos quais as falas e as imagens passam e se desencadeiam. No início, a reflexiva fala de Santiago que expõe os tensionamentos entre distintos modos de conceber a relação com a terra e o território, o de les *mbya kuery*, les guarani mbya, e o de les *jurua kuery*, les não indígenas. Após, um pico de intensidade com cenas curtas levadas pelo som vibrante do coral da *tekoa* Ygua Porã cantando um *mborai mirĩ* que entoa, justamente, o nome da *tekoa*. Daí para a penumbra silenciosa da *opy*, onde passamos a vislumbrar a caminhada do *xamõĩ* Seu Carlito e da *jaryi* Dona Rosa e o seu ver em sonho a *tekoa* a partir de suas falas. A presença de les anciães reverbera, posteriormente, na fala de les adultes, que indicam a importância do *xeramõĩ* e da *xejaryi* para a sustentação da *tekoa*. Desse ponto, segue-se a reiterada indicação da presença expressiva de *yy porã* (água límpida, abundante) e *ka'aguy porã* (mata com rica biodiversidade) na *tekoa*. A água abundante corre e, em seguida, fertiliza o plantio, em especial do *avaxi* (milho), que Dona Rosa aparece semeando. O milho brota e dá frutos, momento em que podemos ver as mãos das mulheres ralando-o e transformando-o em *mbyta*, uma espécie de pamonha assada na brasa. A transição nos leva às *kyringue kue'iry*, as crianças, em parte como brotos que florescem após as sementes semeadas, em parte elas mesmas como o corpo do milho moldado pelas mãos das mulheres em *mbyta*. O curta se encaminha para o fim da mesma maneira que se inicia, ao trazer a relação com *jurua kuery* (não indígenas), mas agora de uma perspectiva que indica parte do modo como les mbya agenciam essa relação política através dos cantos, e, por fim, culmina no atestamento da necessidade do avanço do processo de demarcação da Terra Indígena Ygua Porã. Todo o curta metragem é acompanhado por uma imagem sonora característica da *tekoa* Ygua Porã: o som de fundo da água correndo, ou do crepitar do fogo, ou das crianças passando e brincando, ou do vento, das galinhas etc.

Figura 10 - Dia que gravamos os cantos de alguns *mborai mirĩ* e comentários sobre. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Mateus Bravo).

Apresentei o primeiro resultado da edição do curta metragem para a comunidade da *tekoa* Ygua Porã em 23 de fevereiro de 2023.¹⁶ Nesse dia, decidimos que seria importante gravarmos uma fala introdutória para o curta e Santiago se encarregou disso. Gravamos essas falas em abril de 2023. Também incorporei o que foi sugestão de Adriana e acrescentei à parte do *avaxi* (milho) cenas das mulheres fazendo *mbyta* com os milhos colhidos do plantio que fora gravado em julho.¹⁷ Ainda sobre o vídeo e depois desse momento “mais coletivo” de apresentação, Santiago disse para mim que “ficou bom o vídeo e é bom fazer isso, temos que mostrar mesmo”. Em outro momento, pude conversar com Wanderley Kuaray Gonçalves,¹⁸ e

¹⁶ Relembrei-les, na ocasião, de que o vídeo recebeu apoio do IBP no intuito de material didático e que, quando estiver pronto, distribuiremos em algumas aldeias guarani mbya para ser utilizado em sala de aula como um modo de impulsionar as outras comunidades também a pesquisarem a história de sua *tekoa*. Também indiquei que, ao final da pesquisa, entregarei à comunidade mais de um *pen drive* com o curta metragem além de todas as fotos, vídeos e áudios que registrei durante o período de campo. Nesse dia, também mostrei para a comunidade as fotos que pretendia usar na dissertação (que foi um ótimo momento, com muitos risos e lembranças das transformações na paisagem da *tekoa* durante o tempo da pesquisa); colhi os termos de autorização de uso da imagem e pedi autorização para a utilização das faixas sonoras.

¹⁷ Esse preparo dos *mbyta* aconteceu durante a cerimônia *nhemongarai* que ocorreu na *tekoa* em 14 de janeiro de 2023.

¹⁸ Kuaray assumiu como professor da escola da *tekoa* Ygua Porã em 2023. Ele também faz graduação em Cinema na UFSC.

o mesmo disse que o vídeo ficou bom e que gostou bastante de ter as legendas em guarani mbya, porque é costumeiro que tenha em português, mas que nunca havia visto colocarem legenda em guarani mbya. Elizete me disse “eu gostei muito, o vídeo ficou muito bom mesmo... e não estou falando *xo rive* [à toa, “só por falar”], ficou muito bom mesmo”.

Nesse dia, apresentei à comunidade a dissertação. Fiz isso contando que estava usando a ideia de alguns pesquisadores da Universidade de Brasília (O Laboratório T/terras, conforme já comentado) sobre a noção de “terra tradicionalmente ocupada” que consta na Constituição Federal e a dificuldade de tradução desse conceito para a prática, no caso, para as realidades etnográficas. Disse-lhes que eu visualizava o trabalho como uma maneira de demonstrar de que modo les guarani mbya da *tekoa* Ygua Porã ocupam tradicionalmente a terra, apoiar essa tradução. Santiago comentou, na ocasião, que gostou disso, disse que é importante também eles saberem e entenderem esses conceitos (como o de “terra tradicionalmente ocupada”) para conseguirem explicar para quem é de fora, explicar usando a mesma linguagem, se necessário.

Figura 11 - Crianças e jovens assistindo ao curta metragem. Fevereiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 12 - Da esquerda pra direita, *xejaryi* Dona Rosa acendendo seu *petyngua* enquanto assistíamos ao curta metragem, Manu a seus pés, Adriana, eu e Bruno. Fevereiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Kuaray Gonçalves)

Figura 13 - Da esquerda pra direita, Bruno, Carlinhos, Santiago abaixo e Marciano assistindo ao curta metragem. Fevereiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Kuaray Gonçalves).

Figura 14 - Eu conversando com a comunidade antes da exibição do vídeo. Fevereiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Kuaray Gonçalves).

Figura 15 – Eu e Santiago gravando cenas que entraram na reedição do curta metragem. Abril de 2023.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Teodoro Botelho).

Na sequência, gostaria de localizar esta pesquisa dentro da Antropologia ao evidenciar de maneira tangente alguns pontos das discussões acerca de conceitos como espaço, lugar,

terra e território.¹⁹ Começo junto a algumas reflexões que formaram a base inicial para o projeto Laboratório de Antropologias da T/terra, da Universidade de Brasília.²⁰ O Laboratório surgiu no sentido de aprofundar as discussões entre os campos da Antropologia e do Direito, especialmente naquilo que diz respeito aos direitos territoriais de certos coletivos, como indígenas, quilombolas e ribeirinhos. Dizendo de outro modo, sua proposta é habitar etnograficamente o conceito jurídico de “terra tradicionalmente ocupada” presente no artigo 231 da Constituição Federal (BRASIL, 1988):

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Assim, muito embora o conceito de “terra tradicionalmente ocupada” tenha algum tipo de descrição, é recorrente a dificuldade de reconhecimento legal e jurídico a como as populações indígenas dão vida, de modos singulares e múltiplos, a isso que o Estado denomina como *terra tradicionalmente ocupada*. Pois o “direito não constitui uma Terra Indígena, ele a reconhece” (IUBEL, SOARES-PINTO, 2017, p. 8). Esse entendimento poderia ser desdobrado para o caso guarani mbya: les guarani não constituem uma aldeia, elus a reconhecem, através de modos tão singulares quanto o sonho, o canto, o plantio, a reza, como veremos ao longo dessa dissertação. A pergunta é, portanto: como esse reconhecimento se efetiva a partir de cada realidade? E quais os entraves para fazer valer a variação dentro do aparato jurídico legal que predomina na sua “lógica do ‘qualquer um’, designativa de todos

¹⁹ São diversas e múltiplas as maneiras pelas quais essas temáticas são trabalhadas na Antropologia. O que me atrevo a fazer é indicar alguns textos que podem nos situar nesse panorama da terra/território/territorialidade dentro (de uma parte) da Etnologia Indígena brasileira. Sugiro Dominique Gallois em “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”, que expõe a não equivalência entre terra (no sentido jurídico) e território (no sentido das lógicas espaciais singulares dos povos). Além disso, para um viés guarani mbya da questão do território, é fecundo se demorar em Maria Inês Ladeira, em “O caminhar sob a luz: Território Mbya à beira do oceano” (2007[1992]). Eu utilizo, para a discussão, a proposta do Laboratório T/terras, a qual – vale frisar – se insere num longo caminho antecedente de discussões acerca do que concerne à terra e ao território para os povos indígenas. Além disso, a proposta do Lab T/terras conflui com esse trabalho especialmente no que tange a uma questão de tradução: como traduzir o território no modo como é vivido e experienciado pelos povos indígenas para o léxico jurídico objetificante?

²⁰ “O TERRA, vinculado ao Instituto de Ciências Sociais (ICS), visa a fertilização mútua entre pesquisas que descrevem como diferentes pessoas e coletivos constituem as terras. Tem como foco o aprofundamento de um diálogo entre antropologia e direito, especialmente no que tange aos debates sobre direito territorial diferenciado que escapam às ideias comuns de posse e propriedade.” Coordenação de Marcela Stockler Coelho de Souza. Disponível em: <http://pesquisa.unb.br/humanidades-ciencias-humanas/lab-pesquisa-ciencias-humanas?menu=804#laboratorio-de-antropologia-da-t-erra-terra> Acesso em: 27/02/2023.

aqueles para quem uma regra ou norma é aplicável, segundo Isabelle Stengers (2015)” (IUBEL, SOARES-PINTO, 2017, p. 11)? Inclusive, o objetivo do Laboratório desdobra-se justamente da constatação, por parte dos pesquisadores do projeto, da

dificuldade em se abrir espaço no ordenamento jurídico contemporâneo, bem como em nossa ontologia majoritária, para conceitos e experiências de T/terra mais próximos àqueles implicados na vida dos coletivos indígenas (...) A denegação é antiga: os laços dos povos originários (seu parentesco) com a T/terra sempre foram obscurecidos ou mesmo negados em sua plena dimensão (...) Trata-se de uma lógica que lhes recusa a T/terra, na medida em que não pode lhes reconhecer um território no sentido moderno — a não ser na forma diminuída da dita “territorialização”, isto é, do enquadramento no ordenamento geopolítico operado pelo Estado “nacional”.

Parece-me que é também nessa clivagem, das distâncias e aproximações entre o conceito de território no aparato duro jurídico-estatal e no modo como ele é vivido por les indígenas, que o pesquisador guarani kaiowá Eliel Benites (2021) desenvolve sua tese, na qual busca “compreender a mobilidade, o trânsito, o *oguada* (caminhar) do povo Guarani e Kaiowá no contexto da transformação causada pela chegada do modelo da espacialidade dos não indígenas” (BENITES, 2021, p. 21), destacando os encontros e desencontros entre esses diferentes *modelos* e modos, *teko* – de espacialidade, de paisagem, de produção (ou composição) de existência. É nesse aspecto que intenciono desdobrar a proposta tanto do Laboratório quanto de Eliel que, ao que me parece, são consoantes, demonstrando etnograficamente, a partir da experiência da *tekoa* Ygua Porã, como les guarani dão vida ao conceito jurídico de “terra tradicionalmente ocupada” através de seus modos singulares de territorialização ou, melhor, de compor (com) o território ou, finalmente, de compor, com os múltiplos *teko*, a *tekoa*.

Cabe abrir um parêntese sobre o modo como estou propondo utilizar a noção de *territorialização* e, também, de *território*. A palavra “território” tende a ser carregada unilateralmente dos sentidos jurídicos, políticos e geográficos hegemônicos. Penso que utilizá-la ao longo dessa dissertação é um modo de habitá-la com perspectivas outras através do modo como les guarani participam e interagem e assim, compõem (com) o território e, assim, provocar deslocamentos num conceito caro às atuais *lutas pela terra*. A respeito da territorialização penso, neste caso, não nos modos do Estado, através da delimitação de fronteiras, da instituição de um poder centralizado e do governo e controle sobre a área, como é o caso que o Laboratório T/terras parece sugerir em sua citação, mas a partir dos modos guarani de territorializar através de sua compreensão base da composição intensiva entre modo de vida e território; da interdependência radical entre as pessoas visíveis e não visíveis

na produção e transformação deste; na constatação contínua de sua multidimensionalidade intrínseca; na sua atenção aos fluxos que vêm de alhures e compõem as *tekoa*, aspectos que pretendo evidenciar ao longo deste trabalho. Territorializar, nesse exercício de tradução para o contexto mbya, parece soar como *compor mundo*, no sentido de colocar em circulação determinadas coisas (substâncias, afecções, imagens, sons) em certos fluxos e não outros, e talvez este trabalho seja feliz se conseguir demonstrar que existem outras maneiras de fazer mundo para além daquela do Estado e do paradigma capitalista, outras maneiras de territorializar.

Figura 16 - *Xejaryi* Dona Rosa e *xamô*i Seu Carlito em frente a sua cozinha. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Ainda na publicação do Laboratório, vale ressaltar que les pesquisadorus indicam que conceitos como *terra*, *lugar*, *espaço* e *território* descrevem apenas parcialmente o que brota das experiências etnográficas, justamente por estas descortinarem seu aspecto coemergente, detectado na sua instabilidade, por assim dizer, em ser apenas “*uma coisa*”:

O ponto de partida foi a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parece-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, constituinte: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos dos sujeitos como coisas que transitam entre um evento e um agente — ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos “harmônica”, de uma pluralidade de agentes. (2016, p. 3)

Tomando tais conceitos como insuficientes por seu caráter de repousarem como “pano de fundo”, a direção que essa dissertação toma é a de nos ater a alguns conceitos guarani mbya que se relacionam com aquilo que, enquanto *jurua* (não indígenas), compreendemos como a temática do território. Acredito que se trata, na verdade, de uma teia complexa de noções e modos que abarcam distintas dimensões e aspectos da vida (e também da morte) pois, como tudo que se refere ao cosmos no modo como esse é vivido e traduzido em palavras por les guarani, as coisas são sempre explicadas por les mesmas nas múltiplas relações que engendram, em suas distâncias, aproximações, diferenças. É costumeiro perguntarmos a algume amigue guarani sobre uma questão pontual e sua resposta ser tecida a partir da costura de tantos outros temas que nem suspeitávamos tangenciá-la no primeiro momento que perguntamos a nossa questão. Isso demonstra incipientemente, ao que me parece, um aspecto importante para o modo de ensinar-aprender guarani mbya, que se dá muito mais de maneiras indiretas e laterais do que diretas e frontais. Esse tipo de movimento é especialmente expresso no gesto da esquiva do *xondaro*,²¹ como Lucas Keese dos Santos (2017) indica, demonstrando como o movimento lateral da esquiva perfaz a singularidade do movimento político guarani mbya. E isso não apenas na relação com um fora, mas também internamente, como expressa Sandra Benites (2021): “O empoderamento das mulheres também precisa do apoio dos homens. Entender onde eles podem se inclinar, e em que momento a gente também se inclina,

²¹ *Xondaro jerojy* (ou *jeroky*, a depender do subgrupo guarani), a dança do *xondaro* (palavra traduzida usualmente como “guerreiro”) é uma prática corporal guarani mbya que, conta-se, antigamente tinha o objetivo de preparar o corpo e o espírito daqueles que eram encarregados de cuidar e proteger a aldeia, especialmente frente a ameaças externas. Ver mais em Keese dos Santos (2017).

como uma dança de esquiva mesmo. Isso é como se fosse uma tradução dessa forma de diálogo”.²²

É um pouco nesse lugar de acesso indireto ao que diz respeito ao *território* que essa dissertação se insere, e foi também isso que escutei de Adriana Moreira desde o primeiro momento que conversamos sobre minha proposta de pesquisa até as reflexões posteriores ao campo. Em uma dessas conversas após o período contínuo de campo, Adriana levantou a reflexão de como, ainda que os temas de interesse de minha pesquisa fossem, inicialmente, o território e o canto,²³ foi durante o cuidado com as crianças, o preparo dos alimentos, o plantio, o cuidado da casa, do pátio, o frequentar da *opy* (casa de reza), o visitar os parentes e especialmente a *xejaryi* e o *xeramõi* e o fazer de tudo o mais daquilo que constitui o cotidiano de uma aldeia guarani mbya (e, especialmente, de ser mulher numa aldeia guarani mbya, de aprender e praticar o *kunhangue reko*, o modo de vida das mulheres) que eu estava aprendendo sobre o território e o canto. Relembro uma frase de Adriana Testa, quando a mesma expressa que, conforme sus interlocutorus, “não é possível aprender as coisas mais importantes simplesmente perguntando sobre elas” (TESTA, 2018, p. 7). Há que viver e experienciar, pois essa é a única maneira de realmente sentirmos os conhecimentos, os saberes, e a fala de Adriana indica a conexão viva – e apontada por muitas mulheres indígenas – entre o corpo e o território. Outro modo de dizê-lo: para aprender sobre o território é preciso sentir o território no corpo, e isso é feito vivendo-o, plantando-o, cantando-o, sonhando-o, coisas que fazemos com nossos corpos e que fazem os nossos corpos; essa é a imbricação intensiva entre modo de vida e território. Nessa dissertação, o desafio é conseguir traduzir ao menos parte do que senti e pensei ao longo desses meses na *tekoa* Ygua Porã e dos anos de convívio com les mbya a partir das percepções singulares (e limitadas, visto que toda perspectiva implica ver certas coisas e não ver outras) que meu corpo-território não indígena é capaz de acessar.

Em vista disso, o eixo desta dissertação é, portanto, a territorialização exercida por les guarani mbya, ou o modo como dão vida ao território, ou o modo como ocupam tradicionalmente a terra – em outras palavras (e com os deslocamentos que teceremos ao longo do exercício de tradução dessa dissertação) o modo como compõem *tekoa*. O pano de

²² Sandra Benites em entrevista para Revista Mulheres Iluminando o mundo, 2021. Disponível em: <https://mulheresiluminandomundo.org/2021/10/sandra-benites-indigena-guarani/>. Acesso em 12/05/2023.

²³ No meu projeto de pesquisa para a seleção do Mestrado, o canto ocupava um lugar central e o território, secundário. Isso se deslocou conforme a pesquisa se desenvolveu. Na qualificação, as duas temáticas estavam “quites”. Na dissertação, o território se tornou o eixo.

fundo, a paisagem onde esse eixo se dá é a da tradução, justamente porque essa nos ajuda a *ver além da paisagem*.²⁴ Gostaria de tecer um comentário breve sobre o modo como tomo a tradução nesta pesquisa, especialmente porque percebo que a tomar de uma maneira ou de outra diz respeito, sobretudo, a uma escolha política. Como expressa Evelyn Schuler Zea (2016), a tradução, por muito tempo (e ainda, em diversos contextos), foi tomada pela função da continuidade, isto é, de configurar uma mera comunicação com base no suposto vínculo de identidade entre a tradução e o traduzido, “sob a ideia de que o primeiro se limita a ser uma réplica do segundo” (SCHULER ZEA, 2016, p. 207). Há uma outra maneira, entretanto, de tomar a tradução: concebê-la sob o aspecto da descontinuidade, da sua diferença – nunca atenuada, sempre diferenciante – com o “original” (SCHULER ZEA, 2016, p. 207). Assim, o convite é prestar atenção não no que aproxima a tradução do original, mas no que os diferencia.

Nesse trabalho, essa percepção é exercida num sentido da tentativa de complexificar os modos como buscamos, enquanto antropólogos, compreender os conceitos que os sujeitos que trabalhamos junto nos apresentam, especialmente no sentido de não reificar a Antropologia como “uma tarefa de encontrar os sinônimos: ‘como eles dizem as mesmas coisas com outras palavras?’ (...) Vamos traduzir a linguagem deles na nossa linguagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 22). Assim, uma das bases principais desse trabalho é a tradução colaborativa, o ver e escutar em conjunto, refletir, conversar, trocar, exercitar o conhecimento na língua de *ume* e *outre* para conseguir afinar as codificações que permitirão um acesso mais potente entre epistemes, ontologias, perspectivas, mundos – a tradução, tomada nessa radicalidade, é justo o exercício de inaugurar vias de acesso e transformação (SCHULER ZEA, 2016). É nesse sentido de buscar aproximações e evidenciar diferenças que essa pesquisa se desenhou, ao visar não encontrar sinônimos, mas, sobretudo, descortinar os contrastes.

Assim, essa dissertação faz um caminho de conceitos *mbya* não linear, mas circular – talvez mesmo espiralar – que, na minha proposta e percepção, se relacionam entre si através da imagem de uma flor. É por isso que optei por chamar cada parte desta dissertação de *pétala*. Não a organizei em capítulos porque a ideia de subseções agrupadas em unidades maiores não parecia dar conta das múltiplas direções que eu estava visualizando. Acredito que a imagem de uma flor traduz bem a forma que ela tomou. Lembro de Carlos Papa no vídeo

²⁴ Faço alusão a essa noção que está presente na pétala “*Oikuaa pota omoexakã va'e kue mamó pa oin*”.

que conta sobre *jeroky*²⁵ (um modo guarani nhandeva de referir-se ao que les mbya chamam de *jerojy*, a dança ou movimento sentimentado que executam quando cantam seus *mborai*, cantos), em que o mesmo propõe, para traduzir o termo, o movimento que uma planta faz, desde o lugar escuro da terra, para procurar um lugar para poder surgir no solo, para ver a luz. “Não existe ‘dança’” ele diz, a tradução mais aproximada é “*vamos virar broto flexível*”. Assim, visualizo essa dissertação como o gesto que pode fazer florescer algum entendimento em torno do eixo-caule-miolo da territorialização mbya, de seus modos de compor *tekoa*. Ela é como uma flor que brota desde o solo fértil da *tekoa* em direção à luz dos saberes mbya, daqueles que minha ignorância pôde perceber e traduzir, em conjunto, para esse trabalho. Traduzir é, inclusive, as várias formas de fazer esses ensinamentos e percepções florescerem. Cada pétala ajuda a fazer desabrochar a seguinte e se conecta nesse centro da territorialização/composição da *tekoa*.

Assim, na primeira pétala, “*Yvyrupa e tekoa: a base para o florescimento*”, experimento, através de traduções de palavras como *yvyrupa* (leito da terra, base para a terra) e *tekoa* (usualmente traduzido como aldeia), como o território para les mbya, longe de ser considerado uma base física concreta, é povoado de fluxos que colocam em relação seres de distintas ordens e de distintos patamares cosmológicos. Na seguinte, “*Multiplicidade das diferenças na composição da tekoa*”, demonstro de maneira tangente como a *tekoa* é composta de intensos movimentos através das relações com múltiplos seres – como os *ija kuery*, os *ãgue kuery* e os *nhanderu mirĩ* e *nhandexy mirĩ kuery*. A pétala posterior é titulada “*Kunhangue reko e mborayu: o cuidado na composição da tekoa*” e tem como eixo a relevância dos fluxos de *mborayu* (traduzido como generosidade, cuidado, amor) para a composição da *tekoa* a partir do *kunhangue reko*, o modo de vida das mulheres. Na sequência, busco, provocada pela expressão que titula a pétala, “*Tatapy rupa: a base para o fogo*”, demonstrar a importância do *tata*, o fogo, tanto físico quanto sutil, na experiência de viver o *mbyareko* (modo de vida guarani) e, portanto, na composição da *tekoa*. Na pétala subsequente, “*Oikuaa pota omoexakã va’e kue mamó pa oin: Ver em sonho a tekoa*”, busco ilustrar de que modo *oexara’u vaé*, o sonho ou o ver em sonho, importa para a composição da *tekoa* especialmente através da noção de *omoexakã*, “fazer (algo) iluminar”. Na seguinte, “*Oexara’u: Ver em sonho os fluxos*”, busquei tanto evidenciar como o *ver em sonho* pode traduzir a interação entre os fluxos que compõem uma *tekoa* quanto demonstrar, a partir da historicidade que tece a ocupação da *tekoa* Ygua Porã, a importância do sonhar para as

²⁵ O vídeo poder ser visto em: <https://youtu.be/mlipzvcQ9wM>. Acesso: 30/05/2023.

decisões sobre as permanências e os deslocamentos de les mbya. Nas pétalas consecutivas, “*Mborai reve meme jaju va’e kue*: Nós somos aqueles que viemos com o canto” e “*Ko ayu rekoaxy amboaxa ta pendevy pe*: Potências de passar a palavra” indiquei a relevância dos fluxos de reverberação que partem da *opy* para a composição dos corpos e da *tekoa*, sendo a primeira pétala com o tópico central dos *mborai*, os cantos, e a segunda de *ayu*, a fala. Nas considerações finais, retomo brevemente cada pétala e sugiro desdobramentos que vão na direção tanto em evidenciar o modo mbya de conceber o território na sua diferença em relação e crítica ao modo *jurua* (não-indígena), quanto de buscar discutir, a partir do que les mbya apresentam, o cantar como um modo de agir politicamente, especialmente no sentido da garantia do direito a seus territórios originários.

Prosseguindo e ciente da limitação de trazer apenas alguns conceitos guarani e não outros para abordar *do que se trata o território* – essa imbricação intensiva entre lugar onde se caminha e veículo que permite a caminhada, ou a composição sensível entre o que se faz (modo de vida) e a manifestação daquilo que chamamos território (ou, melhor, conforme as mulheres indígenas nos indicam: corpo-território) – vale também indicar que o modo *jurua* (não indígena) de conceituar é deveras distinto do modo guarani de fazê-lo. Enquanto, para nós, os conceitos se referem a um processo de abstração que muitas vezes os descolam do mundo, do chão, da terra, para les guarani eles são vivos e apenas fazem sentido na medida em que reverberam, pois é apenas reverberando – vibrando ao passar pelo corpo, sendo sentido e fazendo sentido – que se vivificam, de novo e mais uma vez. Já ouvi algumas vezes de Santiago Oliveira, também meu anfitrião nos meses que passei na *tekoa* Ygua Porã, um tom de certa desconfiança com a palavra escrita, assim como com a palavra falada gravada em formato de som ou vídeo, com o entendimento de fundo de que fixar a palavra é de alguma maneira matá-la. Isso porque a palavra não é só a palavra, mas movimento que brota de um momento do aqui-agora povoado de cheiros, gestos, sons, gentes, seres, elementos (fogo, madeira, água, chuva, sol, vento), onde existem as condições para determinadas palavras desabrocharem, para certos fluxos da palavra – e sentimentos, afecções, memórias, saberes – serem “ativados”. Adriana Moreira certa vez me contou que disse a um grupo de testemunhas de Jeová, numa ocasião em que vieram a sua casa “pregar” suas crenças quando morava na aldeia M’Biguaçu, “na Bíblia a palavra está morta, para nós é diferente”. Relembro de um trecho da dissertação de Sandra Benites, onde a mesma coloca:

Por isso, para os Guarani, o que está no papel não é tão importante, o que causa um efeito imediato são as práticas do dia a dia. Os diferentes conhecimentos dos *jurua* estão no papel, ficam parados e não acompanham o movimento, *omyĩ wa’e* e

guata, o caminhar. Nós acreditamos mais na nossa história, porque ela nos ensina a construir *teko porã*, o “bem-viver”, para alcançar *teko porã*. Minha avó dizia que não podia acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta. (BENITES, 2018, p. 92)

A palavra viva – sentida, falada, posta em circulação – é um aspecto crucial no modo de vida guarani e seu aparato filosófico amplo guarda essa diferença importante com o nosso modo de conceituar, pois sua contemplação intelectual-sensível brota da terra, do vento, da água, do fogo, dos animais, da fumaça do tabaco sendo queimado no *petyngua* subindo lenta ao céu, do silêncio, de *ojapyxaka* (concentrar-se, prestar atenção escutando, rezar, “ouvir a memória” (Hyral Moreira em COELHO, 2019), do canto, do sonho, da fala inspirada. Como também Sandra expressa

Para o Guarani, por ele ser vivido, fortemente falado, é preciso perceber a palavra, sentir a palavra, saber repassar palavras, fazer circular palavras. As palavras não são somente palavras, é fala que transmite conhecimento, *arandu*. (BENITES, 2018, p. 60).²⁶

Considerando esse outro modo de conceber as palavras, foi também nesse sentido que busquei compor esse trabalho com outras linguagens para além do texto escrito, especialmente através de imagens visuais, imagens sonoras e imagens audiovisuais. As imagens visuais estão ao longo do texto e são basicamente fotografias; a maioria são de minha autoria e foram tiradas no período de janeiro de 2022 a abril de 2023; aquelas que foram tiradas por outras pessoas, indico a autoria na fonte, abaixo da fotografia. Há também imagens sonoras e audiovisuais, que eu indico com entusiasmo que sejam vistas e escutadas. Essas estão sediadas no YouTube e são indicadas por *link* que levam às respectivas páginas no navegador de internet. O conjunto destas imagens sonoras e audiovisuais também pode ser visto na *playlist* situada no *link*: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL55YyCPZVSXZRMNvG2choCOyLZuN25LNf>

²⁶ *Arandu* é uma palavra costumeiramente traduzida enquanto sabedoria e conhecimento, mas guarda também o sentido de *memória* e, pra além disso, “*ouvir/sentir o tempo[-espaço]*” (BENITES, 2021, p. 94), como Eliel Benites exprime, visto que *arandu* é composta de *ara*, tempo-espaço, e do radical *-endu*, escutar/sentir.

Figura 17 - Parte da roça de *mandio* (mandioca) da *jaryi* Dona Rosa e do *xamoi* Seu Carlito. Mais ao fundo, vê-se o telhado da *opy*, de palha. A casa de Dona Rosa e Seu Carlito fica logo ao lado da *opy*. Logo acima do telhado da *opy*, aparecem as montanhas sendo banhadas pelos últimos raios de sol de um primeiro dia de frente fria de maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal

PÉTALA 1 – YVY RUPA E TEKOA: A BASE PARA O FLORESCIMENTO

Figura 18 - Jaryi Dona Rosa plantando sementes de *avaxi*, milho. Julho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Tendo iniciado essa dissertação minimamente discernindo que, embora me refira aos conceitos mbya, não estamos falando exatamente do mesmo “tipo de coisa”, cabe experimentar algumas traduções possíveis e o que elas potencialmente nos indicam sobre o modo mbya de se relacionar com isso que nós, não indígenas, denominamos território ou terra, lugar, espaço. Lançamo-nos inicialmente a partir das palavras do professor guarani Marcos Moreira quando, em seu Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, expressa:

Então, quando o povo guarani fala sobre de territorialidade, fala do mundo onde vive e do cosmo, nada fica separado um do outro, pois é uma visão “holística” do mundo (Litaiff, 1991). Para os Guarani os espaços da terra são para vivenciar todos estes ensinamentos dentro da nossa tradição. Durante a ocupação guarani no seu território são marcadas através de plantas sagradas que é plantadas pelos *xeramoï kuery* onde se estalam para formar o TEKOA (aldeia ou fazer vida nova) ali formar sua organização social o TEKO (vida guarani) NHANDE REKO (nosso sistema) ORE REKO (nosso costume). Dessa forma salientavam a iniciar o TATAYPY RUPA RÃ (futura aldeia berço para cama do fogo sagrado), onde ia

ser aceso o fogo sagrado. Na visão guarani essa é a forma verdadeiramente chamado lugar ou aldeia. (MOREIRA, 2015, p. 14)

Nessa citação, Marcos aponta parte de uma teia de palavras que importam para explicar a noção de *território* ou territorialidade em seus termos, e é concernente passarmos por cada uma delas, ainda que de modo breve. Gostaria de iniciar pela noção de *yvyrupa* que, embora não citada diretamente, está implícita na sua fala quando traz “*tataypy rupa rã*”, que Marcos traduz como “futura aldeia berço para cama do fogo sagrado”. O termo *tataypy rupa* (composta por *tataypy* = fogueira e *rupa* = leito, berço, base) é utilizado especialmente no contexto da *opy* (casa de reza) para se referir à *tekoa* (aldeia como o lugar onde se assenta o fogo). Conversando sobre isso com *xejaryi* Dona Rosa, a mesma expressou que *tataypy rupa* é a palavra usada para referir-se a *tekoa* em *karai ayu*, na “língua dos xamãs”. Assim, *tataypy rupa* se sobrepõe à *yvyrupa*: é sobre a base do leito de terra que se pode fazer o “berço para a cama do fogo”, a aldeia. Na pétala “*Tataypy rupa*” desenvolvo de modo mais aprofundado a crucialidade do fogo na composição do território mbya. Neste momento, passemos, então, à *yvy rupa*.

Yvy rupa pode ser traduzido como “leito da terra”. Darella (2004, p. 28) indica que “O cosmos mbya congrega *Yvy Tenondegua* (a Primeira Terra), *Yvy Pyau* (a Nova Terra), *Yvy Mbyte* (o centro da terra), *Yvy Apy* (a borda da terra) e *Yvyju porã/Yvyju mirim/Yvy marãey/Nhanderu retã*”. Estas últimas referem-se aos lugares *marã e’y*, imperecíveis,²⁷ diferentes de *yvy rupa* que é *marã*, perecível, podendo ser chamada também de *yvy vai*, algo como “terra ruim” ou *yvy rekoaxy*, terra de sofrimento, de dificuldades. A respeito de *yvy rupa*, Garlet expressa que

Os Mbyá contemporâneos descrevem o mundo ‘*redondo como um prato*’, no centro do qual está localizado o território de origem, o *Yvy Mbyte/Centro do Mundo*. Vários círculos concêntricos estariam dispostos a partir deste centro, onde acidentes geográficos seriam identificados como seus limites. Assim, o Rio Paraná é o limite do primeiro círculo e o Rio Uruguai sendo considerado como o limite de outro círculo. Na seqüência é citado *Para Guachu/Mar*, como o maior e mais desafiador de todos os limites (...) (GARLET, 1997a, p. 53 *apud* DARELLA, 2004, p. 30).

Há, ainda, a disposição cósmica de muitos outros patamares “celestes”, como as já citadas *yvy ju* (terra dourada), *yvy marã e’y* (terra imperecível, terra sem males) e os diferentes *nhanderu* e *nhandexy retã*, lugares dos *nhanderu* e *nhandexy*,²⁸ visto que cada pai e mãe ancestral de les guarani faz morada em uma direção específica, com os Nhamandu, Kuaray e Jaxuka geralmente referenciados à direção geográfica leste, os Tupã e Para, a oeste, e os

²⁷ Sempre que opto por essa escolha de tradução de *marã e’y* como imperecível e *marã* como perecível o faço inspirada na dissertação de Daniel Pierri (2013).

²⁸ *Nhande* = nós (inclusivo); *ru* = pai; *xy* = mãe; *kuery* = partícula coletivizante.

Karai, Kerexu e Jakaira no zênite. Essa foi a disposição espacial que escutei da *xejaryi* Dona Rosa Rodrigues durante o trabalho de campo na *tekoa* Ygua Porã, mas ao longo dos anos de convivência com les guarani já ouvi diferentes disposições desses lugares, geralmente mantendo o eixo Nhamandu/leste - Tupã/oeste e os outros lugares, de Jakaira e Karai, variando entre zênite, norte e sul.

Em relação aos ordenamentos espaciais de *yvyrupa*, *yvyabyte* surge como um ponto de referência importante. *Yvyabyte* é o “centro da terra” ou “central da terra”, na tradução do mbya Ronaldo Costa (DA SILVA DE JESUS, 2021, p. 58), é o lugar que indica sua origem. Para vislumbrarmos *yvyabyte*, vale repousar nas palavras do *xeramõi* Timoteo Oliveira:

Tudo começou no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem sequer existir um único ser vivo. Veio um vento do norte e um vento do sul que, se encontrando, fizeram surgir um pequeno redemoinho e Nhanderu Tenonde, (nosso primeiro pai) se concretizou ali, em cima do mar, flutuando e segurando apenas o seu *popygua* (cajado). Nhanderu não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos *Yvyrupa*, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, Nhanderu desce e paira por cima do mar. Ele pensa o que é que vai fazer, por que é que ele veio. E, então, ele sabe através do coração: “vou fazer a Terra”.

Nasceu junto com ele aquilo que seria o gérmen da *pindo marã e’y*, a palmeira sagrada. Ele a plantou em cima do oceano. Suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra. Por ser uma planta muito sagrada, é invisível a nós, simples seres humanos. Assim que plantou o *pindo marã e’y*, ele gerou o *tatu ratã’i* (tatu). Foi esse tatu que o ajudou a espalhar a terra assim gerada.

Até agora, aquele *pindo* ainda está lá em *Yvy Mbyte*, o centro do mundo, o lugar que, hoje, os não indígenas chamam Paraguai. Só que ninguém vai ver, porque foi Nhanderu quem plantou. Essa planta dele, que ninguém tira, vai durar muito tempo e vai segurar a Terra. Mas se tirarem aquela plantinha que ele plantou, aí a Terra vai cair, porque é ela que segura. É assim que nós sabemos. A partir unicamente desse pedacinho de terra, é que fizeram tudo o que existe no mundo. *Xeramõi* Timoteo Oliveira – Karai Tataendy (Tekoa Itanhaen, Biguaçu/SC) (Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 9)

A relação de *yvyrupa* com os outros lugares cósmicos se dá através de *yvyabyte*, conforme Ronaldo Costa expressou para Bárbara da Silva de Jesus: “Como contou Ronaldo Costa Karai Tukumbo, o cosmos guarani é formado por plataformas distintas e *yvyrupa* está conectada com os demais planos através de *yvyabyte*” (DA SILVA DE JESUS, 2021, p.21). Na dissertação de Renan Pinna, com base em etnografia feita junto aos Ava Guarani da região do oeste paranaense, o autor indica que a região de *yvyabyte* opera como um *portal*, dos quais ressalta especialmente dois lugares na região: as Sete Quedas do rio Paraná, em Guaíra, e a *ita ipy pê*, “pedra plana pra ficar em pé”, em Foz do Iguaçu (PINNA, 2020, p. 154). Conforme seu argumento ao longo da dissertação, ambos locais foram inundados com a construção da

hidrelétrica de Itaipu, acontecimento compreendido como o fechamento do portal que interligava os lugares *marã e 'y*, imperecíveis, com *yvyrupa*.

Também em outros relatos podemos atestar que *yvyabyte* relaciona-se de modo íntimo às águas doces. Na dissertação de Bárbara da Silva de Jesus, por exemplo, destaca-se essa relação entre *yvyabyte* e *yy*, a água, num primeiro momento, na transcrição da fala de Ronaldo Costa, quando o mesmo diz que “Através dele, do central, onde encontram os rios, começou tudo de lá para a gente andar na caminhada” (DA SILVA DE JESUS, 2021, p. 20). Posteriormente, a partir de um “equivoco” que a autora comete ao suprimir a letra *v* e escrever *yymbyte*, uma outra compreensão é apontada: *yvyabyte* não é só a central da terra, mas a central das águas, e isto é indicado também na citação da liderança Timóteo da Silva:

quando ele [Nhanderu] fez a Terra, era tudo mato, não tinha rio, nem cachoeiras, ou seja, não tinha água potável para o consumo. Então, como será que ele sabia o que tinha que fazer? Ele fez seis nascentes no mundo inteiro para a água escorrer entre os matos e, assim, se criaram vários rios, cachoeiras e a água que podia ser consumida. [...] Quando Nhanderu se gerou, ele fez um tipo de bengala (vara, cajado, *popygua'i*) e, dessa bengala, ele fez a Terra; e é nessa primeira Terra que ele criou o lago. Ali é o centro da terra, *Yvy Mbyte*, como se fosse o cérebro da Terra, que, recentemente, os não indígenas descobriram como “Aquífero Guarani”. Os *xeramõi* (avós, os mais velhos, lideranças espirituais) disseram a verdade sobre isso. [...] A água que está debaixo da Terra serve como se fosse um espelho, mas isso somente para aqueles que são os líderes espirituais. Através disso, eles sabem onde podemos ir, onde existem outros parentes e assim por diante. Timóteo da Silva Verá Popygua (Tekoa Takuari, Eldorado/SP) (Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 9)

Figura 19 - Água / como espelho / possibilita o reflexo.



Fonte: Acervo pessoal.

Essas passagens indicam que essa “base física concreta” do território para les guarani é povoada de fluxos, de relações não apenas entre os sujeitos que estão na *yvy rupa*, seres *tekoaxy*, imperfeitos, mas entre os que estão aqui e outros, que reverberam seus efeitos nesta terra desde alhures, como os *nhanderu* e as *nhandexy kuery*, mas também os *ija kuery*, os *ãgue kuery*, os *nhanderu mirĩ luery* e as *nhandexy mirĩ kuery*, que aprofundaremos de modo breve na pétala “Multiplicidade das diferenças na composição da *tekoa*”, e seus respectivos territórios, como Ana Ramo descreve: “*Diversos territorios, con sus cartografias específicas, existen en interferencia mutua en esa composición de mundos que se llama Yvy Rupa*” (RAMO Y AFFONSO, 2020, p. 131). É interessante como, ainda que se destaque as diferenças e distâncias entre esta terra *yvy vai*, terra ruim, de sofrimento, e os outros patamares cósmicos, em especial aqueles que são *marã e’y*, imperecíveis, a posição destes no cosmos não implica uma descontinuidade ontológica, pois, como é o caso dos portais nos rios e nas pedras supracitados, existem, nessa *yvy rekoaxy*, fissuras para acessar *yvy marã e’y*, a terra sem males, ou portais, como Renan Pinna se refere. A palmeira mesma que sustenta esse mundo é *marã e’y*, como expressa o *xeramõi* Timoteo Oliveira, e, também conforme aponta Ana Ramo (2020, p. 51), “*Si cada uno de los que nos levantamos sobre la Tierra hacemos parte del colectivo que el concepto Yvy Rupa indica, podemos afirmar que estamos en continuidad con la pindo marã e’y*”. É pertinente ressaltar esse aspecto de continuidade entre esses patamares cósmicos distintos para evitarmos cair em uma simplificação da compreensão *mbya* da terra-território como um sinônimo cristão de “céu” e “terra”, com as coisas “boas” e “puras” associadas ao céu e as “más” e “pecaminosas” associadas à terra; há, na verdade, uma complexificação, por diferenciação intensiva, dos lugares e dimensões cósmicas e da sua mútua afetação. Ana Ramo (2020), a partir das palavras dos *xeramõi* e das *xejaryi* e da publicação do livro “A terra uma só” (2016), de Verá Tupã Popygua, esmiuça *yvy rupa* através de sua relação com a *pindo marã e’y*, a palmeira imperecível ou infinita, como sugere. Destas reflexões, que não trarei de modo alongado aqui, surge uma noção distinta da terra-território como base:

“Rupa” es, pues, un lugar donde pisar, un lugar en el cual será posible iniciar una caminata a partir de una posición erguida, una base sobre la cual algo se levanta. Vera Tupã Popygua relata que “[...] del extremo de su popygua, bastón insignia, una pequeña porción de tierra se extendió encima del océano primitivo. Entonces, Nhamandu Tenondegua, por primera vez, bajó de su apyka, asiento, y puso sus pies en esa pequeña porción redonda de Tierra” (2018: 21). Así siendo, el engendramiento de la Yvy Rupa expresa la confluencia de dos actos: extender la base y erguirse sobre ella, inaugurando la posibilidad del movimiento. (2020, p. 52)

Se há alguma base, esta é a constante comunicação e, assim, a possibilidade (ou inevitabilidade) de mediação contínua com os seres, espíritos e elementos que compõem a *yvy rupa*, “esse território que inclui tudo aquilo que nele habita”, como explicou Eunice Antunes a Ana Ramo (2020, p. 50). Assim, *yvy rupa* clama o movimento, pois mesmo Nhanderu Tenondegua caminhou por essa base, como escreve Vera Tupã Popygua na citação supracitada, e também *nhandexy*, como aparece numa das histórias da memória viva guarani mais recorrentes, a dos gêmeos Kuaray (o Sol) e Jaxy (o Lua), a qual Sandra Benites (2018) narra de modo comovente em sua dissertação a partir da perspectiva de *nhandexy*. Em consonância com o que Ana Ramo indica ao relacionar a *yvy rupa* com o movimento, Sandra se refere a essa sobreposição intensiva entre base-movimento/caminhada, chegando a afirmar que “*yvy rupa* é o próprio caminhar (*guata*)” (BENITES, 2018, p. 84), o que nos relembra que a noção de caminhada e movimento é central para compreender a cosmológica guarani mbya, reverberando no seu modo singular de compreender e experienciar isso que chamamos território. Conforme Sandra expressa:

O povo Guarani, na sua caminhada canta e dança e vai em direção do *Nhanderowai*, o “lugar onde o sol nasce”. A existência consiste em percorrer o caminho percorrido por Nhandesy, são os mesmo passos de Nhandesy ‘Ete. De acordo com minha avó, Nhandesy caminhou em busca do esposo Nhanderu pelo *Nhanderowai* e ela iniciou do *yvy mbyte* (centro da terra), que fica no Paraguai. (BENITES, 2018, p. 83-4)

É nesta base de terra, neste leito ou plataforma terrestre, coemergente com a caminhada ela mesma, que se constroem as *tekoa*. Etimologicamente, *tekoa* é constituída pelo substantivo *teko*, que tem como traduções possíveis *modo de vida*, *jeito de ser* ou ainda, conforme o léxico desenvolvido por Dooley (1998), “costume”, “hábito”, “sistema”, “sistema cultural” e “conjunto de costumes”. O *teko* des guarani mbya é chamado de *mbyareko*, algo como jeito de ser des guarani mbya, modo de vida des guarani mbya, ou *nhandereko*, nosso jeito de ser, nosso modo de vida, nosso sistema etc. Les guarani da Aldeia M’Biguaçu, em cartilha didática produzida pelo projeto Ação Saberes Indígenas na Escola, traduzem *nhandereko* da seguinte maneira:

O *Nhandereko* é o sistema de vida tradicional Guarani que envolve toda a relação com o meio sociopolítico, o território, a cosmologia e a espiritualidade do ser Guarani. (...) ‘*Nhandereko* é como nós, Guarani Mbya, chamamos o que o *jurua* chama de cultura. Mas *nhandereko* para nós é mais do que isso. É todo o nosso modo de ser, o nosso modo de viver, o jeito como nós educamos nossos filhos e nossas filhas, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos com a nossa espiritualidade. É impossível para o *jurua* entender o que é o *nhandereko*, porque somente vivendo é que se compreende o que ele é.’ (<http://videos.yvyrupa.org.br/nhandereko-nosso-modo-de-viver/>). (Martins, Moreira, 2018, p. 22)

O fundamento do *nhandereko*, o *teko* de les mbya que vivem aqui na *yvy rupa* é o *teko* dos *yvategua va'e*, aqueles que vivem no alto, os *nhanderu* e as *nhandexy kuery*, “nossos pais e nossas mães”. Os *nhanderu* e *nhandexy* são os primeiros pais e mães de les guarani, que tanto fizeram essa terra quanto, como já dito, caminharam por aqui nos tempos originários. Conforme Ana Ramo indica, a possibilidade de atualização deste *teko* se dá pois

Nos tempos da primeira Terra (*Yvy Tenonde*), todos os seres eram deuses, seres potentes cujos atos, na sua condição de afecções, constituíram aqui seus *territórios de intensidade na forma de imagens*. Tais intensidades afetam até hoje a vida dos Mbya, pois se é possível imitar e, assim, atualizar, o *teko* do povo do alto na plataforma terrestre, é porque os corpos mbya são suportes de imagens (Taylor, 1998, *apud* Pierri, 2013: 180). (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 76, grifos meus)

A autora utiliza a noção mbya de *a'anga* – traduzida pela mesma enquanto desenho, fotografia ou reflexo no espelho – para referir-se ao *teko* dos guarani atuais como uma *imitação* do *yvategua va'e reko*, do modo de vida daqueles do alto, no sentido de uma repetição com variação: “Uma fotografia e um desenho são em certo sentido um duplo da coisa (ou da pessoa), uma cópia, mas um duplo diferente, a coisa com variação” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 76). É também através da noção de imagem que Daniel Pierri expressa que a “‘condição original’ dos homens deuses da primeira terra descreve um fundo virtual de todas as afecções que os corpos-imagem atualizam nos mundos atuais.” (PIERRI, 2013, p. 253-254). Este aspecto de imagem e deslocamento a respeito do *teko* e do *nhandereko* aparece também na tese de Eliel Benites com a noção de *reflexo*, quando o mesmo expressa que “estudar o movimento é buscar entender a mobilidade dos guardiões [*jara kuera*], para então entender a própria mobilidade dos humanos como o seu ‘reflexo’” (BENITES, 2021, p.48). Aprofundaremos esse aspecto do *reflexo* na pétala “*Oikuaa pota omoexakã va'e kue mamopa oin*”.

Nestes termos, o *nhandereko* é a busca de atualização através da aproximação do *teko* do tempo atual com o *teko* do tempo originário – aspecto temporal – e também do *teko* dos mbya com o *teko* dos *nhanderu* e das *nhandexy* – aspecto espacial. Essa separação, no entanto, não é tão válida no mundo guarani quanto o é em termos não indígenas, como expressa Eliel Benites em relação a já mencionada palavra *ára* (paroxítone em guarani kaiowá; *ara*, em guarani mbya, com a última sílaba tônica):

Para nós, Guarani e Kaiowá, *Ára* é palavra designadora tanto de tempo quanto de espaço. Portanto, quando falamos em *Ára* não é possível divisar tais dimensões, como as palavras *karaí* [dos brancos] fazem. Nesse sentido, todas as vezes que *Ára* aparecer é da inseparabilidade espaço-tempo que tratamos. (BENITES, 2021, p. 27)

Figura 20 - *Ava kuery* capinando para o plantio do *avaxi*, milho. Julho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal

Eliel Benites, em sua tese, objetiva entender – e, assim, também confirma – “a persistência de buscar e atualizar o *tekoymã* (modo de ser dos antepassados) como horizonte na construção do *tekoha* [aldeia] de hoje, inclusive nas áreas de retomada” (Benites, 2021, p.21). Sandra Benites, em sua dissertação, também alude a esta direção como busca:

Aprendi assim ao caminhar, os Guaraní constroem seu próprio território e a si mesmo, vivenciando na realidade a sua história, a narrativa da caminhada de Nhandesy e Nhanderu Ete, o princípio do mundo. Assim, conectam a vida aqui no *yvy rupa* ao universo cosmológico, vivendo o mito na terra, o “bem-viver” para alcançar o lugar perfeito – sem dor, sem maldades, sem tristezas – que é o *Nhanderowai*, o “futuro” no pós-morte. Nessas caminhadas se constroem *tekoha* (aldeias). (BENITES, 2018, p. 83)

Assim, tanto Sandra quanto Eliel apontam que a alçada de alcançar o lugar perfeito, *yvy marã e’y*, lugar imperecível (comumente traduzida como “terra sem males”), surge como motivadora e propulsora tanto de fazer o bem viver no *tekoha* em si, mas também de caminhar em busca de espaços para tornar, estes, *tekoha*. Essa atualização se dá tanto por meio de imagens, quanto também – e especialmente, se não principalmente – de sonoridades, conforme aprofundaremos na pétala “*Mborai reve meme jaju va’e kue*”. Neste ponto, vale

alongar as compreensões acerca das relações entre caminhada, movimento e território. Sandra Benites (2018, p. 84), ao descrever o movimento guarani, expressa que

Os Guarani estão sempre percorrendo o *yvy rupa* – o seu mundo no planeta terra, território onde inexistem fronteiras. Nesse sentido, *yvy rupa* é o próprio caminhar (*guata*), são as infinitas caminhadas (*teko*) em busca do *tekoa porã rã*, o fundamento do jeito futuro de ser e viver desse povo, ou seja, o *nhandereko*, nosso sistema. Por isso, vivem sempre em movimento, transitando de uma aldeia a outra, visitando seus parentes para se fortalecerem, *onhomombaerete*, mantendo a essência do ‘ser guarani’, o fundamento da pessoa.

A *yvy rupa*, essa terra que pisamos, é a caminhada ela mesmo, territorializada via movimento e, ao mesmo tempo, esta mesma caminhada-movimento, como já descrito anteriormente, objetiva encontrar as condições para atualizar o modo tradicional de viver bem, o *nhandereko*. Eliel Benites (2021, p. 46) indica *tekoha*, geralmente traduzida como “aldeia”, como *oikoha*, “o lugar do vivido em movimento”, e descreve-a como

onde a vida se move, fazendo as relações com os diversos seres para obter a própria vida, reunindo as energias do lugar e corporificando-as para se manter-se em trânsito na busca permanente de aperfeiçoar o *teko* (modo de ser). A vida produzida nestas condições se torna como representante dos lugares percorridos, por onde as trajetórias foram materializadas e buscando reproduzi-las em outros contextos e em outros lugares, forçando as fronteiras do *tekoha* para que sejam cada vez mais estendidas. Assim, as trajetórias e as experiências de encontro modelam, além do lugar, também o próprio corpo kaiowá e guarani se transformando em agenciadores, quando, na sua atuação em outros espaço-tempos estão presentes inúmeras trajetórias, das quais são feitas as próprias relações.

Nesses termos, os caminhos percorridos pelo grande território, *yvy rupa*, estão no corpo. Eliel Benites e Sandra Benites nos indicam que o corpo materializa o caminho e o território – corporifica: torna-os corpo – ao mesmo tempo que a *yvy rupa* é a caminhada ela mesma. Isto é, a *yvy rupa* está no corpo, e é nesse sentido que visualizo o uso do termo *corpo-território* nesta pesquisa (e veremos esse aspecto de modo breve na pétala “*Kunhangue reko e mborayu*”), pois em diversos momentos sua sobreposição intensiva torna dispensável a separação dos termos. Essas descrições indicam uma imbricação intensiva e coemergente entre *teko* (modo de vida) e *tekoa* (lugar onde se vive o *teko*), sonho e vigília, canto e território. Conforme a sugestão de Pereira (2004 *apud* Benites 2021, p.46), consoa nesses termos pensar a inversão da máxima formulada por Melià (1990), de “sem *tekoha* não há *teko*”, por “sem *teko* não há *tekoha*” – é o modo de vida que *territorializa* o espaço em um lugar guarani e, na outra via, os caminhos pelo espaço corporificam este lugar onde é possível atualizar o *nhandereko* (de modo que penso que estas máximas são inversões que se complementam).

O *tekoa*, assim, é como um “nó”, como descreve Eliel Benites (2021, p.47) citando Ingold, das caminhadas feitas por les guarani, marcando na *yvy rupa* os trajetos por onde passam e passaram, os quais indicam as relações estreitas entre as localizações das aldeias de hoje em dia e das aldeias antigas, vislumbre que podemos acessar no artigo de Darella (2004). Nestes termos, o *tekoa* pode ser visto como um ponto de aglutinação de fluxos caminhantes, territorialização intensificada desde *yvybyte*, o centro da terra, estendendo-se por toda *yvy rupa*.

No que segue, ainda sobre a etimologia da palavra “*tekoa*”, o pesquisador guarani mbya Darci da Silva Karai Nhe’ery indica *teko* como vida e *a* como semente, fruto, tecendo a tradução de *tekoa* como “o lugar onde semeia a vida, lugar onde a vida nasce” (DA SILVA, 2020, p. 18). Escreve, em outro momento, que “a aldeia é onde nasce a vida, por isso se chama *tekoa*” (DA SILVA, 2020, p. 44). Seguidamente les mbya utilizam o verbo *-vy’a*, geralmente traduzido tanto como “alegrar(-se)” quanto como “acostumar(-se)”, para expressar como estão se sentindo em relação a determinado lugar, em especial quando visitam ou passam a viver em outras aldeias. No minuto 4’56” do curta metragem que compõe essa dissertação, por exemplo, Dona Rosa utiliza essa expressão ao contar como se sentiu quando mudou para uma aldeia próxima a Araquari, no litoral norte catarinense: “*ha'e gui ndavy'ai, ndorovy'ai roiko tekoa rupi, roma'ẽ tein ndorovy'ai* / e então não me acostumei, não nos acostumamos de estar nessa outra aldeia, mesmo buscando um lugar bom para ficar, não ficamos felizes”. O verbo *-vy’a* é recorrente também nos *mborai mirĩ*, cantos com palavras, e relembro dessa palavra-conceito nessa discussão sobre *tekoa* pois, além de ser utilizada para denotar se está se acostumando e alegrando junto com aquele corpo de parentes ou se não está feliz e pensando em ir embora daquele lugar, também já ouvi, de meu amigo Emerson Silveira Wherá Tupã, a tradução deste radical, especialmente nos sentido dos *mborai mirĩ* (os cantos com palavras) e das falas dentro da casa de reza, como “florescer”. Assim, traçando conexões entre as traduções de Darci e Emerson, *tekoa* pode ser compreendida como o lugar onde se semeia a vida e onde a vida nasce pois é ali onde a vida floresce. Esse sentido de florescimento sem dúvidas se relaciona com o vetor *porã*, de que Macedo (2014) trata,²⁹ e foi um pouco essa sensação que busquei indicar no vídeo que compus durante os meses de campo na aldeia que compõe também essa dissertação.

²⁹ Refiro-me ao que se refere como vetor *porã*, em oposição ao vetor *vai*, que se relaciona com uma série de atributos que se associam aos *nhanderu kuery*, como *mirĩ* (pequeno), *ete* (verdadeiro), *marã e’y* (imperecível). (MACEDO, 2014, p. 4).

Figura 21 - Vida florida durante o *ara yma*, tempo-espaço antigo, inverno para *jurua kuery* (não indígenas). Marbela Poty'i (Poty, seu *tery*, nome guarani, se traduz como “flor”) e seu *mimby* (animal de estimação), *tapixi* (coelho). Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Ouvir canto em: <https://youtu.be/mXYe8hsU02s>³⁰

³⁰ Gravado por mim em 25 de junho de 2022 na *opy* da aldeia Ygua Porã, Santa Catarina.

<i>Ore joupive gua'i ma roguereko rovy'a'i</i>	Nós temos a alegria junto uns com os outros
<i>Mba'epu onhendu takuapu onhendu mborai</i>	O som dos instrumentos soa, o <i>takuapu</i> soa,
<i>onhendu</i>	o canto soa
<i>Reae rovy'a reae rovy'a</i>	Repetidamente nós nos alegamos

Assim, espero ter deixado explícito que a *tekoa* só se faz pela existência de uma dimensão outra, a dos *yvategua va'e kuery*, aqueles que moram no alto. Isso tanto pela orientação do *nhandereko* levar em consideração o modo como esses outros fazem e o fizeram na terra primeira, como já comentado, quanto no sentido, que ainda não desenvolvemos, de que os *nhe'ẽ*³¹ vêm desses lugares que se situam *mombyry*, longe, dos lugares dos *nhanderu kuery*, para territorializar a base da terra, *yvy rupa*, ao comporem as *tekoa* via caminhada, canto, reza, plantio. É porque os *nhanderu dhe'ẽ kuery omboguejy yvy rupa re*, os *nhanderu* fazem os espíritos-nomes descerem à base da terra, que les mbya nascem nessa *yvy rupa*, levantam-se, tecem seus deslocamentos – caminhadas – na busca de atualizar o *teko* dos lugares da origem de seu *nhe'ẽ* na *yvy rupa*, a plataforma terrestre. Entretanto, embora a relação de les mbya com *nhanderu kuery* e *nhandexy kuery* seja especialmente constitutiva do que caracteriza o *teko* de les mbya e, portanto, a *tekoa*, são também cruciais relações com os outros seres, que exprimem a multidimensionalidade que perfaz a vida e o cotidiano guarani mbya.

³¹ Comumente referido como “alma palavra” desde a tradução proposta por Cadogan (1959), *nhe'ẽ* também conta com a tradução de “espírito-nome” por Sandra Benites (2015) e, na minha experiência de campo, é geralmente referido como “espírito” ou “anjo”. É o duplo da pessoa mbya, responsável por erguê-la nessa terra. O *tery*, nome mbya, indica a origem cósmica do *nhe'ẽ* (penso que por isso a escolha de tradução de Sandra Benites por espírito-nome, como mencionado). Os *nhe'ẽ* vivem nos lugares dos *nhanderu kuery*, no alto, e são enviados por esses à terra para levantarem os corpos de les mbya. Eles têm relação direta com a voz, a fala, o canto. Veremos mais sobre os *nhe'ẽ kuery* especialmente na pétala “*Mborai reve meme jaju va'e kue*”.

PÉTALA 2 – MULTIPLICIDADE DAS DIFERENÇAS NA COMPOSIÇÃO DA *TEKOA*

Figura 22 - Trançado de uma *opyjere* (casa de reza redonda, feita para a prática do *temazcal*)³² provisória. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

A *tekoa*, esse lugar onde a vida floresce, é composta de intensos movimentos em meio a distintos seres que se alternam entre paisagem e agentes. Há uma miríade de seres que compõem continuamente a existência numa *tekoa*, fator que denota a percepção muito nítida de les mbya da multidimensionalidade que a constitui. Não se trata de humanos vivendo em uma paisagem-objeto que repousa separada delus. Essa noção de separatividade é um corte especialmente *jurua*, não indígena – e, como Ailton Krenak pontua, “A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda.” (KRENAK, 2019, p. 12). Alguns desses seres além de humanos que constituem a vida na *yvy*

³² Temazcal é como uma sauna, uma cabaninha baixa geralmente feita de barro quando “fixa” (ou com taquaras e coberta por cobertores quando “móvel”) em que se esquentam pedras de rio no fogo até que fiquem incandescentes, as quais são colocadas no centro nessa pequena casa redonda. Fecham-se todas as saídas/entradas de ar e luz e se colocam ervas medicinais e, na sequência, água em cima das pedras, que rapidamente evapora. Durante o ritual, compreendido como um processo de purificação, se entoam cantos. Sua origem remete ao México, como aos povos maias e astecas. Les guarani mbya a adotaram muito a partir das alianças com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, que comento na pétala “*Tataypy rupa*: a base para o fogo”.

rupa e na *tekoa* no entendimento des mbya são os *ija kuery*, os donos-guardiões;³³ os *ãgue kuery*, os seres ex-sombra ou espectros dos mortos; os *pytugua kuery*, os seres da noite; os *nhanderu mirĩ* e *nhandexy mirĩ kuery*, ancestrais antigos de les mbya que estão mais próximos da *yvy rupa* do que os *nhanderu* e *nhandexy kuery*, entre tantos outros que desconheço. Gostaria de passar brevemente por alguns destes seres para podermos acessar vislumbres desta alternância entre paisagem-agente na composição da *tekoa*, além de tornar evidente a multidimensionalidade implicada nesta composição.

Podemos iniciar pelo caso das árvores, dos rios, das pedras, da mata, dos bichinhos e seus respectivos donos-guardiões, os *ija kuery*, que muito antes de repousarem inócuos na paisagem não cessam de tecer agenciamentos que impactam a vida de les mbya, muitas vezes no sentido de adoecimentos. Por isso ser recorrente os aconselhamentos – especialmente às crianças, aos meninos que estão no processo de engrossar a voz e as meninas que estão *inhengue*, passando pela menarca e primeiras menstruações – sobre os modos como caminhar na mata, como ir tomar banho no rio e na cachoeira, como pegar os bichinhos com as *mondé*, armadilhas, como pescar, como pegar um remédio no mato. Para todas essas situações, faz-se necessária uma negociação com os donos-guardiões de cada “coisa”: para pegar o remédio, *yvyra ja*, o dono-guardião da árvore; para pescar, o dono-guardião do rio, *yakã ja*; para pegar um bichinho na armadilha, o dono-guardião respectivo do animal, e mesmo *ka’aguy ja*, dono-guardião da mata. Lembro de uma vez que um amigo contou que tinha posto uma armadilha na mata e demorou dias para retornar ao ponto e checar se um bichinho tinha sido pego. Disse que numa noite, fumando o *petyngua*, sentiu que havia caído um bichinho ali fazia dias. Na manhã seguinte, foi conferir e realmente a armadilha tinha pego um tatu que, naquela altura, já apodrecia. Ele compartilhou comigo sobre como ficou realmente triste com essa situação e que, com o *petyngua*, rezou para o dono-guardião do tatu que o compreendesse, pedindo desculpas por ter levado um de seus *à toa*. Uma situação como essa é extremamente delicada, pois muitas vezes os donos-guardiões podem jogar “pedrinhas” nas pessoas que desrespeitaram seus códigos de sociabilidade, digamos assim, e essas causam o efeito de

³³ Na literatura etnológica guarani mbya é recorrente a tradução dos *ija kuery* por “donos”, muito por essa geralmente também ser a escolha de tradução de les interlocutorus mbya. Teço a opção de escolha de tradução por “donos-guardiões” porque, por um lado, a literatura mesma demonstra de que se trata antes sobre uma relação de cuidado, onde muitas vezes se refere aos seres vinculados aos donos como *mymba*, isto é, como seus “animais de estimação”, do que uma relação de propriedade. Assim, no meu entendimento o termo *guardião* denota mais esse sentido de cuidado do que a palavra dono, que pode trazer consigo uma carga de propriedade desnecessária e descontextualizada, no meu entendimento, do modo de vida mbya. Ainda assim, utilizo a composição “dono-guardião” para incluir a palavra “guardião”, que me parece mais aproximada, e sem dispensar de vez a palavra “dono”, visando facilitar a leitura e as associações com outras pesquisas já publicadas em que a escolha do termo para traduzir “*ija*” foi essa.

adoecimento da pessoa, só podendo ser extraídas por um *karai* ou *kunhã karai*, um curandeiro ou curandeira, xamãs.

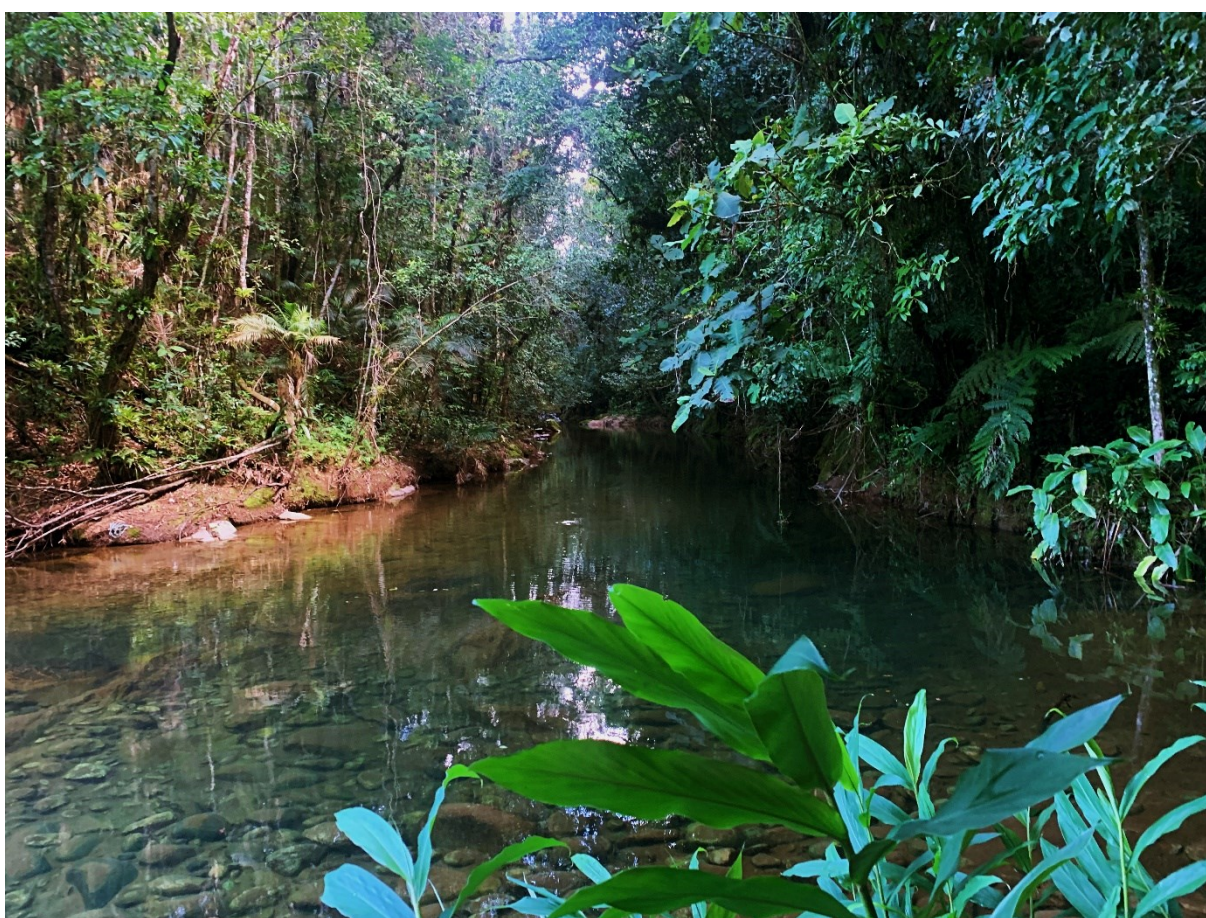
Pelo o que já pude compreender, cada dono-guardião tem sua maneira, alguns são mais intempestivos, outros mais compreensivos. Por exemplo, o tatu que meu amigo capturou de modo “antiético” poderia ter lhe rendido um adoecimento, que o mesmo conseguiu evitar ao se dar conta do que fez e ao realmente *onhemboaxy*, sentir compaixão, e comunicá-la, com o apoio do *petyngua*, para o *tatu ija*, o dono-guardião do tatu. Mas há casos, por exemplo, que um engano desses pode ser fatal para a pessoa. Assim o é em relação à lontra, por exemplo. É uma situação demonstrada no curta metragem “*Guiraka’i ja*, o dono da lontra”, do cineasta mbya Alexandre Wera Ferreira (2012), cujo disparador é a acidental captura de uma lontra por um rapaz mbya. Boa parte do curta metragem mostra as falas que a *xejaryi* direciona ao dono da lontra, enquanto *tataxina omboaxa*, passa fumaça do *petyngua* sobre o corpo da lontra, para que não leve a vida do rapaz. Comentei desse vídeo com Elizete e ela ficou um tanto assustada, perguntando-me algumas vezes se eram mbya mesmo, ou se eram outros mbya – indígenas de outros povos. Assegurei-lhe que sim, eram *mbya ete’i*, “guarani mbya verdadeiros”. Ela comentou da situação para a *xejaryi* Dona Rosa e a mesma disse que não se pode comer carne de lontra, mesmo que encontrem e não cacem, pois comê-la “pode levar a morte, de tão sagrada que é”, conforme me traduziu Elizete. Penso que, nessa situação, a sua “sacralidade” se refere à animosidade de seu dono para com les mbya, fato que o curta metragem também nos demonstra ao mostrar o desespero e a preocupação que tomam as pessoas ao perceberem que essa captura aconteceu, especialmente o rapaz que fez a armadilha.

Durante o trabalho de campo na *tekoa* Ygua Porã, escutei muitas vezes Adriana e Santiago repassarem instruções às crianças – algumas vezes nos primeiros momentos do dia, compartilhando um sonho e desse, desdobrando-se em aconselhamentos – sobre como relacionar-se com os *yakã ja*, guardiões do rio, e *ita ja*, guardiões das pedras, nas ocasiões de irem ao rio e à cachoeira, avisando, por exemplo, que está indo ali para tomar banho e não indo *xo rive*, “à toa”. Nas primeiras das muitas vezes que acompanhei as crianças indo para a cachoeira, achava curioso como essas idas eram “rápidas”: todes iam juntas, muitas vezes a maioria das crianças da aldeia ao mesmo tempo, brincam ali por algum tempo que talvez marque meia hora, quando muito, tomam banho durante isso e, após, todes se retiravam juntas, de modo que muitas vezes me pareceu repentino. O ancião Timoteo Oliveira, no livro

Guata Porã, alerta sobre a postura necessária nessa relação com esses outros para evitar adoecimentos:

Quando a gente chega em outras aldeias, temos que ver, observar, porque não temos conhecimento. Se você chegar, ficar observando, todo mundo vai te respeitar. Se a pessoa fizer muita bagunça, gritar, fizer barulho, os parentes não vão gostar. O dono da cachoeira também não vai gostar se a gente já chegar fazendo bagunça. Temos que chegar e explicar: “vim aqui pra tomar banho, não pra ficar brincando”. Aí, fica tudo bem. Mas, se não, ele pode atirar pedras em nós, que a gente não vai ver. Então, a gente fica doente. Timoteo Oliveira (Xamoi Timoteo Oliveira em Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 74).

Figura 23 - Parte do rio que atravessa a *tekoa* Ygua Porã.



Fonte: Acervo pessoal.

Há, ainda, os donos-guardiões dos sentimentos como *ivaija* ou *poxyja*, dono-guardião da raiva, *akatey ja*, dono-guardião do ciúme, *ate'y ja*, dono-guardião da preguiça. Emerson Wherá Tupã, um jovem de 23 anos morador da TI Morro dos Cavalos, em uma ocasião que conversávamos sobre os sentimentos, disse-me que a raiva, por exemplo, nos cobre como um cobertor e, cobertos por ela, não conseguimos mais pensar direito; podem vir vontades destrutivas de até matar alguém e nós podemos acreditar que aquele é o nosso desejo mesmo.

Quando *ivai ja* vai embora e nos descobre, percebemos até onde ele foi capaz de nos levar. Em outro momento, numa conversa com Adriana e Santiago em janeiro de 2022, momento em que a região de Florianópolis passava por uma alta das infecções de COVID, Adriana explicava, para mim e amigos que acompanharam a visita, que a doença tem espírito e assim também o medo, na verdade, o medo é um espírito, assim como as outras emoções. Era o seu modo de explicar que, ao se permitir ser “coberte” pelo medo, para usar a ideia de Emerson Tupã, e mais ainda pelo medo da doença, o caminho para o adoecimento torna-se previsível ou esperado, pois torna o corpo mais suscetível às agências desses donos-guardiões. Esse é um entendimento compartilhado por um *xamoi* da Terra Indígena do Jaraguá, em São Paulo, como expressa Jaciara Martim Para Mirim: “o *xamõi* fala que o covid é uma doença que tem espírito, então ele não ataca todo mundo igual, tem gente mais aberta, mais vulnerável. (...) o *xamõi* fala que o covid é uma doença que tem espírito e que pega as pessoas pelo medo” (MARTIM, MACEDO, SIGNORI, 2021).³⁴ Isso se relaciona a uma história que escutei de Marciano e Elizete, quando contaram-me que foram na casa de uma família, inclusive comendo junto a elus a refeição que haviam preparado e, em alguma altura da conversa, alguém comentou que algumas das pessoas da família estavam com uma doença bastante contagiosa. Marciano e Elizete voltaram para casa e ela perguntou a ele “Karai, você acha que nós vamos pegar?” e ele conta que lhe respondeu certo que não, pois, como não tiveram medo, o espírito não ia conseguir chegar neles. E, de fato, ambos não contraíram a doença, fato que mesmo a elus lhes impressionou.

Ainda sobre os *ija kuery*, vale sublinhar que sua potência, ou seus efeitos, podem aparecer de maneiras distintas. Conforme Marciano Pereira me explicou, existem dois tipos de ciúmes, assim como também *mborayu* (amor, compaixão, generosidade, humildade) tem dois tipos. Um tipo de ciúmes é o que ama e quer cuidar da sua companheira, o outro é o que quer agredir e bater, que faz mal porque “destrói o coração dela”. Essa narrativa se conecta ao que les interlocutoras de Pierri (2013) descreveram sobre também o *akatey ja*, o dono do ciúme, “sobre o qual (...) disseram que existem dois tipos: aquele exageradamente patológico, que indica uma dominação por um desses espíritos, e aquele mais leve, que não necessariamente o indica” (PIERRI, 2013, p. 197). No que compreendi da fala de Marciano, um tipo se diferencia do outro na medida em que provoque efeitos conectivos ou disruptivos nas relações, enquanto um aproxima e se relaciona ao cuidado, o outro afasta e tende à

³⁴ Martim, Jaciara Augusto; Macedo, Valéria; Signori, Amanda. O espírito do covid e a força dos encontros na Terra Indígena Guarani do Jaraguá. 2021. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 4, mai. 2021. Disponível em www.pari-c.org.

destruição dos laços. Assim também ocorre com *mborayu*, pois às vezes a pessoa é aparentemente simpática, brinca, faz piada, mas no coração não é assim. Marciano contou um exemplo de um homem *jurua* que chegou na aldeia com sua família trazendo muita comida e que, as pessoas da comunidade vendo aquilo, e como é de costume o compartilhamento, todos foram ali comer. Depois de todos comerem, e esse homem já mais retirado das pessoas, o mesmo comentou: “nossa, mas será que não eles têm o que comer, não tem um pacote de feijão, que vieram aqui comer tudo?”. Então, isso não é *mborayu* de verdade, Marciano explicou, e contou de si: “eu não falo nada, sou na minha, mas se vierem aqui, vou oferecer aquilo que tenho. Então *mborayu* não precisa falar, mostrar”.³⁵ Essa postura de não exibir, de não mostrar, especialmente se não há condições de cumprir com o que foi aparentemente mostrado ou prometido, é também um aspecto deveras importante do aprendizado de ser pessoa mbya. E se relaciona intimamente com seu modo moderado de agir, em que desde criança o aprendizado é não falar em demasia, não brincar em demasia, não rir demais, não chorar demais, não reclamar demais... nada demais. Tudo moderado, para manter as afecções resfriadas: nada quente – nem frio – demais.³⁶ Como Sandra Benites expressa, em texto que escrevemos juntas: “Porque para nós guarani não pode ser exagerado, pois o exagero é ruim, pode ocorrer *jepota*. Então esse exagero nós lidamos assim: as coisas não podem ser muito, ser demais” (ABEL, BENITES, PINNA, 2022, p. 2614).³⁷

Nessa composição constituinte de uma *tekoa*, além dos *ija kuery*, os donos-guardiões, cuja manutenção da sociabilidade – do grau das distâncias e aproximações, argumento central da tese de Ana Ramo (2014) – importa (especialmente no sentido de evitar adoecimentos), há os *ãgue kuery*, os seres ex-sombra.³⁸ Quando a pessoa morre, o *nhe'ẽ* é a parte da pessoa

³⁵ Embora Marciano tenha trazido essa fala de *mborayu* em um momento que também se referia ao *ciúme*, não tenho base para afirmar que *mborayu* também tem um dono-guardião. Isso por que *mborayu* é um sentimento associado aos *nhanderu* e *nhandexy*, e talvez algo nos seja indicado quando Vera Popygua comenta, ao versar sobre a cosmogênese na perspectiva mbya: “Nhamandu Tenondegua, depois de dividir a sabedoria das origens do amor, *mborayu*, do canto sagrado, *mborai*, e das belas palavras, *ayu porã*, consagra os seus filhos como guardiões das fontes divinas” (POPYGUA, 2016, p. 18). Nesta frase, há a indicação de que les mbya se tornam *guardiões* de *mborayu*, do *mborai* e das *ayu porã*. Valeria buscar aprofundar esse ponto, se trata-se da mesma relação de cuidado que os *ija kuery* mantêm com aqueles de quem cuidam.

³⁶ Desenvolvo um pouco essa questão do quente, do frio e da moderação na pétala “‘*Mborai reve meme jaju va'e kue*’”.

³⁷ *Jepota* é a transformação indesejada num outro animal. Esse texto compõe os anais da VIII REACT e conta com coautoria minha junto à antropóloga guarani Sandra Benites e ao antropólogo *jurua* Renan Pinna. Ver em: ABEL, Renata; BENITES, Sandra; PINNA, Renan. Entre palavras, cantos e escuta: notas sobre sonoridades guarani nos contextos entre vida e morte. VIII REACT, v. 5, n. 5, 2022. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3853/3718>. Acesso em: 29/05/2023.

³⁸ *ãgue*, conforme Ana Ramo (2015) indica, é composta de *ã*, traduzido enquanto sombra, parte que compõe a pessoa mbya junto ao *nhe'ẽ*, o espírito-nome ou alma-palavra, e o *tete*, o corpo. -*Gue* designa algo que deixou de ser, como no entendimento em língua portuguesa brasileira do prefixo *ex-*. Assim, *ãgue* pode ter uma tradução aproximada de ex-sombra.

mbya que volta para os lugares de *nhanderu* e *nhandexy* de onde veio e o *ãgue*, a parte da pessoa mbya que fica pela terra, além do *tete*, o corpo que, por ser *tekoaxy*, apodrece.³⁹ Os *ãgue kuery*, assim, são os espectros dos mortos que ficam vagando pela terra, muitas vezes incomodando, perturbando e atrapalhando a vida dos seus ex-parentes que seguem vivos, especialmente à noite. Ana Ramo escreve, referindo-se às *kunhã karai* a partir da *xejaryi* Para Mirim, que lhe deu um *petyngua* de presente com a finalidade de “não pensar muitas coisas”:

Sabe também que tem muito *ãgue* por aí solto, grudando na pessoa, pensando nela e com ela, confundindo a cabeça, ludibriando, nublando a memória. “Tem muito *ãgue* que fica junto da gente”, conta Kerexu. Eles perturbam as pessoas, e as fazem fazer coisas. Sempre tem alguém olhando e quando Nhanderu não está olhando quem olha é o parente que morreu, me explicou uma tarde Augustinho. “Teu parente que morreu vem junto com você. Caminha com você, vai lá, onde você for está junto”. Principalmente de noite que ele perturba mais. Ele fica perto e escuta tudo. Se você estiver triste ele vai falar: “Poxa, essa pessoa que eu gosto está sofrendo. Vou levar ela comigo então”. “Eles querem que a gente fique na Terra”, explica Ilda. (RAMO Y AFFONSO, 2018, p. 167)

³⁹ É válido lembrar que existe a possibilidade de o corpo não apodrecer aqui nessa terra, e ela se dá ao *ijaguyje*, um “processo de maturação corporal”, como indica Pierri (2013), que ocorre quando a pessoa atravessa com o corpo *para rovai*, para o outro lado do oceano, *Nhamandu katy*, em direção a Nhamandu, à direção onde o Sol nasce, onde se situa a Terra Sem Males, *yvy marã e’y*. Hoje em dia, entretanto, les mbya afirmam muitas vezes que esse processo não é mais possível de ser feito, especialmente pela interferência do modo de vida *jurua*, não indígena, no seu.

Figura 24 - *Xejaryi roka py pytũ'i py jave*. Noite chegando no pátio de Dona Rosa. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

É por conta do tipo de movimentos que fazem na *yvy rupa* que os *ãgue kuery* são também chamados de *ikuai rive va'e kuery*, “aqueles que apenas estão”, “aqueles que apenas ficam [por aí]”. *Rive* é um advérbio que denota tanto “apenas” quanto um sentido de “sem esforço, facilmente, à toa” (DOOLEY, 1998). Como é o caso dos *ija kuery*, a presença e agência dos *ãgue kuery* produz efeitos e desencadeia movimentos específicos entre os mbya, especialmente no sentido de evitações e moderações para não caírem na captura de seus fluxos. Escutei de Santiago, por exemplo, que os mais velhos contam que não se come a noite porque quando você come a noite você nunca o faz sozinho – os *ãgue* se alimentam junto com você. Outra “tradição” mbya que se faz especialmente considerando a agência dos *ãgue kuery*, ao que me parece, é o não ficar no *oka*, pátio ou terreiro que ronda as casas, após o anoitecer. Isso tanto pelos *ãgue kuery* ficarem por aí à noite, desejando fazer com que os ex-parentes vivos se tornem parentes deles, quanto também pela presença dos *pytugua*, os seres da noite, os quais não conheço de modo mais profundo. Muitas vezes nos casos em que se tem um sono

intranquilo, agitado, incômodo, isso é atribuído à agência dos *ãgue kuery*, como também narra Vicente Cretton:

O que se diz frequentemente dos mortos, como se viu, é que eles “incomodam” (-*moangeko*) os vivos durante a noite, pois vivem o ledô engano de que sua situação é um tanto melhor do que a destes, querendo, portanto, levá-los com eles. (CRETTON, 2014, p.188)

Já escutei de meu amigo Emerson Tupã que logo que o bebê nasce é um momento perigoso, pois os *ãgue* rondam bastante o recém-nascido. Assim, se acontece do bebê ser afastado da mãe (como eventualmente acontece nos hospitais), são grandes as chances de ele ser incomodado pelos *ãgue kuery* e um dos traços que podem indicar isso, mesmo quando já adulto, é sua tendência a sentir mais frio do que calor ou de, durante as rezas, sentir às vezes a sensação de que o corpo ou o ar em volta está muito gelado.

Nesta breve passagem sobre esses tantos outros que participam da composição da *tekoa*, gostaria de trazer, por fim, os *nhanderu mirĩ* e *nhandexy mirĩ*. Para tanto, escutemos o *mborai mirĩ* que canta a *tekoa* Ygua Porã:

Ouvir canto em: <https://youtu.be/XbSJpbIwN9I> ⁴⁰

<i>Ygua porã, ka'aguy porã</i>	Lugar das lindas águas, linda mata
<i>Nhanderu mirĩ hae omoexakan</i>	<i>Nhanderu mirĩ</i> faz iluminar
<i>Nhandexy mirĩ hae omoexakan</i>	<i>Nhandexy mirĩ</i> faz iluminar
<i>Xondaro 'i kuery joguerovy'a</i>	Guerreiros, alegrem-se conosco
<i>Xondaria 'i kuery joguerovy'a</i>	Guerreiras, alegrem-se conosco
<i>Rogueronhendu 'i tarova mirĩ</i>	Vamos fazer soar juntos os cantos antigos
<i>Rogueronhendu 'i tarova mirĩ tarova mirĩ</i>	

⁴⁰ Gravado por mim em 25 de junho de 2022 na *opy* da aldeia Ygua Porã, Santa Catarina.

Figura 25 - Registramos essa foto alguns momentos após conversarmos sobre a tradução de um verso de um *mborai mirĩ* que canta "*nhanderu mirĩ / nhandexy mirĩ rembiexa rã*", que significa algo como o olhar dos *nhanderu mirĩ*. Abril de 2023.



Fonte: Acervo pessoal.

Nessa altura, gostaria de chamar atenção para o momento em que se entoa que *nhanderu mirĩ* e *nhandexy mirĩ fazem iluminar*. Estes – conforme me explicaram em algumas situações Marciano e Santiago – são ancestrais antigos dos guarani mbya que *ijaguyje*, fizeram passagem com o corpo para *yvy marã'e'y*, comumente traduzida como terra sem males ou, ainda, terra imperecível – não morreram e deixaram o corpo apodrecer aqui, nesta terra. Conta-se que estes ancestrais ficaram mais próximos desta terra como uma espécie de guardiões das matas, dos bichinhos e também de les mbya. Um grupo dos *nhanderu mirĩ* guardam uma relação especial com os *koxi* (queixada) que são seu *mymba* (bichinho de estimação), conforme me explicaram Marciano e Elizete. Conforme as palavras que Santiago usou para me explicar, os *nhanderu mirĩ* e as *nhandexy mirĩ* passaram pro infinito com o corpo, mas não foram para o infinito; ficaram como guardiões aqui, na terra. Assim também um casal mbya narra a Lucas Keese dos Santos (2017, p. 170):

Do *koxi* (queixada), já que você tava perguntando do dono do *koxi'i*, aquele lá já é *nhande'i va'e* (um dos nossos parentes), aquele já não é mau. *Nhande va'e ete'i raka'e* (nosso parente antigo). Ele foi e se salvou perto da praia. Porque antigamente eles ficavam com sua família, morava bem no mato mesmo, nem se mistura com ninguém. Só ficava na casinha deles, já não come sal, não come arroz, não come nada... só vive com a planta deles mesmos, com milho (*avaxi ete'i*), *jety'i* (batata guarani) que eles plantavam. Ali que Nhanderu levou eles com a vida, inteiros, nem morreu nem nada, se salvou com corpo inteiro.

Não me parece arbitrário que este *mborai mirĩ* que canta a *tekoa* Ygua Porã seja composto justamente pelo sentido que essas palavras fazem brotar. Isso porque os *nhanderu mirĩ* e as *nhandexy mirĩ* estão diretamente relacionados com esta *tekoa* e, em outras palavras, tecem parte das agências além de humanas que a compõem enquanto um território mbya. Isso ficou de algum modo explícito quando, ainda no início do trabalho de campo, em uma rápida visita que fiz à aldeia em meados de 2022 presenciei uma forte tempestade, com abundância de raios descarregando-se na terra e muita água – o rio que marca a “entrada” da *tekoa*, o qual temos de atravessar por uma singela ponte de madeira, subiu consideravelmente, impedindo a entrada e saída da aldeia por algumas horas. Passados alguns dias desta ocasião, em uma noite na *opy*, Santiago, contando sobre a história da aldeia, comentou que por ali passa um *caminho de raios*, o que, em mbya, pode ser indicado como Tupã *rape*, caminho dos *nhanderu* Tupã *kuery*. Os nossos pais Tupã vivem na direção onde o sol se põe e têm uma relação íntima com a água: são eles que, quando caminham, fazem chover. As companheiras dos Tupã são as *nhandexy* Para, que se entende como o oceano, o mar ou água salgada, ou também Para Mirĩ, a água dos rios.⁴¹ Conta-se também que, quando os Tupã caminham, eles fazem relampear com sua mão (*Tupã kuery oguata mavy ojepoverá*)⁴² e, assim, fazem soar o som dos relâmpagos, dos trovões (*overa yapu*). Isso é algo possível de aprender cantando os *mborai mirĩ*, pois são muitos os cantos que versam sobre a caminhada dos Tupã, sobre o fortalecimento que eles nos trazem quando caminham pelo céu; sobre o som de seus trovões, seus raios e relâmpagos; sobre como, ao fazer iluminar através de seus raios, mostram-nos o bom caminho, *tape porã*. Em um trecho do filme “Wherá Tupã e o Fogo Sagrado”, é comovente assistir ao *xeramõi* Seu Alcindo Wherá Tupã, cujo espírito (*nhe'ẽ*) vem dos lugares de Tupã,⁴³ contar sobre a chuva:

⁴¹ Já escutei de amigos mbya que Para Mirĩ seria como um “oceano sensível”. Escutei de Santiago, no campo na Ygua Porã, essa versão, de que Para Mirĩ relaciona-se às águas doces, águas dos rios. De qualquer maneira, importa aqui ressaltar essa ligação estreita entre os *nhanderu* Tupã e as *nhandexy* Para com as águas.

⁴² Em conversa com Silvana Mindua Veríssimo, a mesma me especificou que *ojepovera* se refere a fazer relampear com as mãos (a partícula *po* refere-se à mão).

⁴³ Afirimo isso por conta de seu nome em mbya, o *tery*. O *tery* indica o lugar da onde vem o *nhe'ẽ*, assim, pelo nome mbya podemos identificar de que região cósmica o espírito de cada pessoa veio. Tanto Wherá (ou Vera) quanto Tupã são nomes que indicam que o *nhe'ẽ* vem de *nhanderu* Tupã *retã re*, do lugar de Tupã.

A chuva, essa aí é do Tupã, viu. A família, a equipe do Tupã, pode ser um garotinho, pode ser uma senhora... Pelo cabelo aqui, né, parece com essas goteirinhas que estão pingando, tudo parelha! Pelo cabelo, viu... Tem hora que cai um chuvisco fininho, né? É um garotinho pequenininho. Agora, que está engatinhando. Engraçado... O que estou falando não foi um *karai* [xamã] quem me contou, Ele é quem me mostrou. Esse que deu as trovoadas ali, ajuda, viu... (18:08)

É também aos Tupã *kuery* que se deve pedir para que ajudem a não aproximar *ijava ete*, (coisas negativas, obstáculos), conforme expressa Adriana, lembrando das palavras do *xeramõĩ* Seu Carlito:

o *xeramõĩ* sempre diz (...) que quem espanta todos *ate'y ja* [dono-guardião da preguiça], *ivai ja*, [dono-guardião da raiva], *tekoaxy* [vida doente, de sofrimento], é Tupã *kuery*, por isso que a gente tem que pedir para os Tupã *kuery* espantar, pra vir passar, dar uma olhada na aldeia, passar pela aldeia. (...) Ele sempre diz que reza assim pra Tupã *kuery* não esquecer desse espaço porque ele quer que essa comunidade se firme, que Tupã Mirĩ *kuery* venha sempre olhar, que não deixe nada chegar perto da aldeia.

Para essa composição, vale lembrar também das palavras do *xeramõĩ* Adão Karai Tataendy Antunes:

Para nós a chuva é o caminho de Nhanderute. Quando chove, ele está passando nas nuvens, que são como se fossem seu carro. Na hora que está chovendo forte, com relâmpagos e trovões, temos que ficar em silêncio. É hora em que Nhanderute poderá estar passando bem perto de nós e quer nos proteger. Nhanderute sabe quando existe algum *nhe'e* vai, espírito mau, querendo fazer mal aos Guarani. Por que pode ser que num *nhe'e* vai esteja na nossa aldeia ou perto da nossa casa. Então, Nhanderu ete solta uma brasa de fogo (Overá, Relâmpago) com toda a força e acaba com ele. Quando tem algum espírito mau querendo nos prejudicar, Nhanderute passa expulsando com o barulho da água, o *tupã yyapu*, Trovão. (ANTUNES, 2008, p. 15)

<i>Nhanderu Tupã oaxa mavv mombyry ojepovera</i>	Quando nosso pai Tupã passa, ele faz relampear com sua mão
<i>Ha'e ma ramo xemboja'eo anhemboaxy</i>	Enquanto isso, eu choro, eu sinto compaixão
<i>Ha'e ma ramo jajerojy'i nhamonhendu'i mborai</i>	Enquanto isso, nós dançamos e fazemos ressoar os cantos
<i>Nhanderu ete oexa aguã, nhandexy ete oexa aguã</i>	Para nosso pai verdadeiro ver, para nossa mãe verdadeira ver

Figura 26 - *Opy roka*, pátio da *opy*, em dia de chuva. Julho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 27 - Poty'i tomando água da *ygua porã*, nascente. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Assim, a expressão de Santiago sobre esse caminho de raios presente nesse território indica que os *nhanderu* Tupã caminham por ali e sua caminhada *omonhendu* e *omoexakã*, faz soar e faz iluminar ou, ainda, faz caminho, *tekoa* soando; faz caminho, *tekoa* iluminando. No entanto, se no entendimento mbya qualquer lugar onde chove é porque tem Tupã caminhando, qual seria a compreensão que embasa que, no espaço que perfaz a *tekoa* Ygua Porã, exista especialmente um caminho de raios, *Tupã rape*, que mereça destaque frente aos outros caminhos pela *yvy rupa* que fazem chover? Conforme o entendimento de Santiago, isso se relaciona justamente à presença dos *nhanderu mirĩ* no espaço da *tekoa*, que é indicada pelas *brumas* presentes nos topos das montanhas. São esses lugares que indicam onde estão as moradas dos *nhanderu mirĩ* e *nhandexy mirĩ* após terem escolhido permanecerem na terra como guardiões, as quais os Tupã *kuery*, por sua vez, não cessam de vir visitar. Santiago comentou, ainda, que os Tupã *kuery* vêm visitar esse espaço por todo território onde estão os *nhanderu mirĩ*, porque por toda mata atlântica, em lugares específicos, tem *nhanderu mirĩ* guardando o lugar, protegendo. A *tekoa* Ygua Porã, portanto, é um desses lugares. Eles estão por lá, no topo de cada montanha. É um lugar sagrado, dos lugares sagrados que seguiriam o sendo com *juruá* ou sem, com demarcação ou sem, atemporal.

Vale dizer que essa noção de “*Tupã rape*” não é necessariamente um consenso entre les mbya. Marciano, por exemplo, disse-me que, no seu entendimento, os Tupã passam por onde precisa ou onde há *karai* (curandeiro, xamã) que reza pedindo para que eles sempre continuem passando (e, lembrando a fala de Adriana, imagino que o mesmo é válido também mesmo para os *xamõi kuery* e *jaryi* que não são *karai* e *kunhã karai*). Apesar de “*Tupã rape*” lhe soar estranho, no momento da conversa, ele também indicou que lhe soa verdadeiro que, onde existe *nhanderu mirĩ*, os *nhanderu* Tupã passam mais. Se isso se dá como uma espécie de visita ou de outro tipo de atualização dos *nhanderu* Tupã em relação aos *nhanderu mirĩ*, não tive tempo para perguntar e aprofundar. De qualquer maneira, é inexorável a relação entre a *tekoa* Ygua Porã e a presença dos *nhanderu mirĩ*, essa sendo inclusive já sentida por alguns *karai* que já passaram pela aldeia, conforme conta Marciano. Não à toa o primeiro nome que batizou a *tekoa* foi *yvy ju mirĩ*. *Yvy ju mirĩ*, “terra dourada”, é um dos patamares celestes onde vivem os *nhanderu kuery*, geralmente referenciado por sua elevada capacidade de regeneração, em contrapartida à perecibilidade da *yvy rupa*: “Em oposição às plataformas celestes, que não perecem, sabemos que a terra já foi destruída, e isso pode acontecer novamente” (PIERRI, 2013, p. 158).



Fonte: Acervo pessoal.

Nesta altura, vimos de forma incipiente de que modo seres singulares como os *ija kuery*, os *ãgue kuery* e os *nhanderu mirĩ* povoam e participam da constituição de uma *tekoa* guarani mbya. Como Eliel Benites escreve, a partir de sua realidade guarani e kaiowá, o *teko* é justamente o modo de viver com os outros seres que povoam este mundo em suas múltiplas dimensões, bem como os fluxos que engendram:

no *tekoha* coabitam os diversos seres (vegetais, animais, os abióticos e os *teko jára* - seres divinizados que atuam como guardiões), estabelecendo equilíbrio para que os fluxos de energia possam se propagar pelos diversos sistemas em conexão. Nesse contexto, a existência é baseada na mobilidade para usufruir dos fluxos das energias do lugar. O *teko* cotidianamente é pronunciado nas aldeias como *oiko* (viver, existir e mover), então, viver no modo específico de ser é a maneira de existir em lugares de forma estratégica para a relação com os outros diversos seres, no caso, outras trajetórias. (BENITES, 2021, p. 46)

Essa citação de Eliel indica e reforça a noção de que o território para les guarani e mbya é constituído de relações com inúmeros seres e agentes; trata-se de um mundo povoado, preenchido e vívido que desafia o pressuposto ocidental de separação entre sujeito-objeto, de um mundo externo que repousa independente do sujeito. São muitos os seres e são muitas as ordens de seres que participam da composição da vida na *yvy rupa* e, portanto, nas *tekoa*, e tenho convicção de que o que trouxe de modo breve aqui é apenas para um vislumbre desta

miríade de agências, das quais uma pesquisadora mbya com certeza descreveria de modo mais complexo e aprofundado do que eu, que tanto desconheço. No entanto, creio que mesmo essas pequenas indicações expostas nessa pétala nos indicam que, neste mundo povoado de seres e fluxos em diversos sistemas em conexão, a agência é necessária para a composição de um corpo-território “em harmonia”, como indica Eliel, através da escolha atenta e constante de quais fluxos ressoar junto com e quais cortar. Recordo Viveiros de Castro (2010, p. 26), quando escreve que

O problema clássico da humanidade é a falta de comunicação. Se nos comunicássemos, tudo sairia muito bem. Os índios tenderiam a dizer exatamente o oposto. [...] O problema indígena é cortar. Tudo está conectado. Para nós, ao contrário, está tudo separado, tudo é dado como separado e o problema é fazer a sociedade, a comunicação, a conexão, o contato.

Na minha percepção, essa composição entre fluxos a serem cortados e fluxos a serem nutridos é especialmente denotada pelo cuidado, não só consigo mesmo frente a essas outras agências e fluxos possíveis, mas especialmente naquele que é compartilhado entre o corpo de parentes e afins.

PÉTALA 3 – *KUNHANGUE REKO* E *MBORAYU*: O CUIDADO NA COMPOSIÇÃO DA *TEKOA*

Figura 29 - Verônica Yry Escobar (filha de Dona Rosa, mãe de Santiago) e *jaryi* Dona Rosa pilando milho durante *nhemongarai*. Janeiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal.

Nesta pétala, gostaria de chamar a atenção para como as práticas de cuidado, especialmente entre as pessoas, é crucial para a atualização do *nhandereko* e, assim, para composição da *tekoa*. Esse olhar é inspirado pelo aprendizado via observação e conversas que tive ao longo dos anos que venho convivendo com as mulheres mbya e, precisamente, através de meu exercício de educação sobre como exercer o *kunhangue reko*, jeito de ser das mulheres, durante os meses que vivi na *tekoa* Ygua Porã. A minha principal professora, nesse sentido, foi Adriana Kerexu que, com toda paciência de quem recebe alguém de outro mundo

em seu lar, me instruiu de maneiras diretas e indiretas sobre *como ser mulher* a partir do *mbyareko*, modo de vida guarani mbya. Não posso deixar de destacar, também, Elizete Para, que muito compartilhou comigo esses conhecimentos, muitas vezes sem precisamente me explicar uma coisa ou outra, simplesmente fazendo as coisas e me convidando a fazer junto (um modo de educação mbya por excelência, eu diria) e, obviamente, Dona Rosa Para Yva, uma verdadeira mestra tanto do *kunhangue reko* quanto do *mbyareko ete'i*, o verdadeiro modo de vida guarani mbya, o modo dos antigos.

Essa intuição encontra respaldo em parte importante do argumento da dissertação da pesquisadora guarani nhandeva Sandra Benites, que frisa a questão do cuidado e do respeito pelo *teko* (jeito de ser) de cada pessoa pois, por mais que haja algo de comum compartilhado por todes no *mbyareko*, Sandra demonstra que este é composto pelos diferentes *teko* tanto dos diferentes grupos que o formam (como crianças, mulheres, homens, mais velhes, além também – vale destacar – as relações com os *teko* de outros seres, como os *ija kuery*, os *ãgue kuery* etc), quanto pelo *teko* singular de cada pessoa, por sua vez, composto pela interação com o *teko* de muitas outras pessoas, humanas e não humanas, compondo um corpo-território singular a partir da interação com tantos outros.⁴⁴ É a partir do cuidado que brota de cada *teko* e *tekoha* que Sandra expõe o que compreende como território, uma vez que entende a *tekoha* como o lugar onde se constroi o modo de ser, *teko*, entendimento que reverbera na compreensão de que cada corpo é um território:

É importante sempre pensar que a partir das nossas identidades e do nosso corpo podemos construir nosso direito e as políticas públicas para todas as mulheres, a partir das nossas necessidades. Isso eu chamo de “território”. *Teko* significa “modo de ser”. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*. Existe *teko* das crianças, *teko* das mulheres, *teko* dos homens, *teko* dos jovens, *teko* dos velho(a)s, e assim por diante. Por isso nós Guarani sempre procuramos respeitar *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, e mais para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nós nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não tiverem em harmonia com os outros, o lugar também não estará bem. (BENITES, 2018, p. 70-71)

É comovente o modo como a pesquisadora descreve, ao longo de sua dissertação, o exercício do cuidado nas várias relações – da mãe para les filhes, do pai para a filha, entre irmãos e irmãs, do marido para a esposa, de les mais noves para les mais velhes – e a importância deste na constituição do *teko porã*, do bem viver, e, portanto, na composição da *tekoha*. Ainda, tanto Sandra quanto outras mulheres indígenas têm colocado ênfase nesse

⁴⁴ Há um *teko* coletivo que é compartilhado, mas a palavra *teko* também pode ser utilizada para expressar algo como o jeito, temperamento, a personalidade, a singularidade da pessoa: *xereko*, meu jeito de ser, esse composto pela interação com o *teko* de muitos outros seres, como vimos na pétala anterior.

aspecto ao longo dos últimos anos, o de que o território é o corpo ele mesmo e, portanto, ferir o território é ferir os corpos indígenas, sendo o contrário também verdadeiro.

Não à toa o tema da primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, realizada de 9 a 13 de agosto de 2019, em Brasília, foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Célia Xakriaba, mulher indígena, ativista, uma das organizadoras da marcha e atualmente deputada federal por Minas Gerais, expressa em entrevista para o jornal Catarinas:

Quando atinge o território e a mulher, atinge também as gerações futuras. O nosso útero também fica comprometido e não apenas o território. A gente entende que o território é corpo e corpo também é território. É essa conexão com a ancestralidade que tem feito com que nós, povos indígenas, resistíssemos mais uma vez.⁴⁵

Em vídeo no contexto da “Exposição Mundos Indígenas”, Célia Xakriabá poetiza, gestua e canta o território:⁴⁶

Figura 30 – Colagem de frames do vídeo supracitado.



⁴⁵ Célia Xakriabá em entrevista para Vandrezza Amante, Portal Catarinas, 2019. Disponível em: <https://catarinas.info/territorio-nosso-corpo-nosso-espírito-e-tema-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 30/01/2023.

⁴⁶ “Visita Virtual à Exposição Mundos Indígenas | Recado de Célia Xakriabá”. Disponível em: <https://youtu.be/gh8uHCgsj3o>. Acesso em: 27/02/2023.

Fonte: <https://youtu.be/gh8uHCgsj3o>. Acesso em: 03/05/2023.

O território é nosso galho. É nosso galho mas também é semente que nos conecta com a nossa matriz mais profunda da relação com o sagrado. O território é nossa morada coletiva, mas é também nossa morada interior. O território é útero, porque o corpo é território e o território também é corpo. A nossa relação com o sagrado se faz também nas nossas pinturas corporais, não exatamente na metade, mas porque o território não é a metade do nosso corpo, o território é a totalidade, é o ser bicho, é o ser semente, é o ser gente, não deixar ser somente. O território para nós é como se pensar toda a totalidade do conjunto do pertencimento daquilo que nos pertence. O território é sagrado. Por isso que nós dizemos que quem tem território tem lugar para onde voltar, quem tem território tem mãe, tem casa e tem cura.

A associação entre o território, o corpo, as mulheres e as gerações futuras – brotos em crescimento, sementes a germinarem – denota um vislumbre da profundidade do tipo de percepção da vida que essas mulheres nos apresentam. Retornando ao eixo desta pétala, na minha experiência, ser instruída sobre o *kunhangue reko* foi o que me fez saltar aos olhos a crucialidade das redes de cuidado entre parentes e afins na composição da *tekoa*. Essa educação se deu, muitas vezes, de modos indiretos, mas também contou com instruções mais diretas e não apenas em relação às pessoas, mas ao cuidado com aquilo necessário para o bom funcionamento do dia a dia, tanto do núcleo familiar quanto da aldeia; a atenção ao alimento e à alimentação; à organização dos espaços; às crianças e a les mais velhas. No período que estive junto à família de Adriana e Santiago, periodicamente recebíamos (esse nós inclui a mim e mais les quatro filhas de Adriana e Santiago que ali coabitavam no período que fiquei, que é Mariana Jaxuka Rete, na época com 15 anos de idade; Kuaray Whera, com 12 anos; Janaína Para'i Mirĩ, 8 anos e Manuela Kerexu'i, 5 anos) instruções e aconselhamentos do modo como se portar e levar o dia a dia com as responsabilidades cabíveis a cada ume. Por exemplo, algumas vezes ocorreram momentos de estarmos todes juntas à noite, na sala, e Adriana, fumando seu *petyngua*, começar a aconselhar a todes nós, “filhas”, e vários destes conselhos eram direcionados a mim e Mariana,⁴⁷ pois éramos quem, durante o período que Adriana estava fora trabalhando,⁴⁸ ficávamos responsáveis pelo cuidado da casa, pelas crianças e pelo preparo do almoço para a família nuclear e frequentemente para mais pessoas da comunidade que vinham almoçar ali. Alguns dos conselhos eram: não deixar panelas com comida suja no chão ou em cima dos móveis por muito tempo; ao varrer a casa, varrer bem os cantinhos, não os deixar sujos por “preguiça”; deixar a cozinha organizada ao final de cada dia; preparar o alimento com alegria, com cuidado e delicadeza; ter sempre algum alimento

⁴⁷ Eu (ainda que adulta e 11 anos mais velha que Mariana que, como dito, na época tinha 15 anos): uma mulher sem filhos, o que me colocava, de alguma maneira, bem próxima de Mariana em relação aos cuidados e restrições indicados para eu seguir.

⁴⁸ Adriana é diretora da escola da aldeia do Amaral, *tekoa* Mymba Roka, vizinha à Ygua Porã, e deslocava-se para lá todo dia para trabalhar, ficando fora de casa do período das 8h às 16h, mais ou menos.

para oferecer às visitas que chegassem; cuidar da alimentação das crianças. Na época em que estive na aldeia, era inverno, e a água para lavar a louça vinha bastante gelada, especialmente de manhã. Aí que Adriana também nos dizia que, com a água gelada, era só lavar a louça bem rapidinho, que não sentiríamos tanto desconforto, que era assim que ela fazia quando mais nova e era isso que escutava de sua avó: aproveita que a água está gelada e lave mais rápido. Dizia, também, que se em algum momento estivéssemos sem fazer nada, era para irmos à cozinha, lavar as panelas, deixá-las bem bonitas, que era isso também que escutava de sua vó. Muitas vezes, Adriana incluía Tiaguinho nessas interpelações, dizendo que “você também pode fazer, varrer, lavar a louça”, mas isso não efetivamente acontecia, muito porque ele tinha algumas outras responsabilidades, das quais se destaca especialmente garantir a lenha para o fogo caseiro (atividade que fazia quase sempre acompanhado por Robson Verá Tukumbó, filho de sua tia-avó paterna), e muito porque, na prática, essas coisas são “as mulheres” que fazem (porque, também na prática e na minha experiência, não é usual ver um homem fazendo qualquer coisa em relação à esfera da cozinha e da limpeza da parte interna da casa, seus trabalhos sendo mais concentrados nos afazeres externos, como construção de casas e galinheiros, coletar lenha no mato e rachá-la, consertar coisas etc.). Janaína e Manuela eram poupadas de grande parte dessas instruções, por serem muito crianças ainda,⁴⁹ mas elas também eram implicadas nos cuidados com a casa que já podiam dar conta como, por exemplo, recolher os lixos que ficavam na *oka* (pátio da casa) de tempo em tempo, atividade que fazíamos juntas e, no período que estive lá, Janaína já estava assumindo a responsabilidade da função de lavar as roupas na máquina de lavar, estender no varal e recolhê-las, processo que havia recém aprendido e desempenhava com tranquilidade.

⁴⁹ A primeira menstruação marca o momento onde as meninas deixam de poder “viver como crianças” e passam a receber as instruções e aprender como “ser mulher”.

Figura 31 - Janaína e Mariana ralando milho durante *nhemongarai*. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Adriana nos dizia também, ainda com ênfase em mim e Mariana, para no caso de “não estarmos fazendo nada”, irmos até Dona Rosa e ali observar como ela fazia *reviro*,⁵⁰ varrer o pátio de sua casa, lavar alguma louça, trazer suas roupas para lavar na máquina de lavar de sua casa, estendê-las. Em outras palavras, dedicar parte do trabalho doméstico para a *xejaryi* e, assim, poder aprender com ela seus modos de fazer as coisas, mesmo ou especialmente as simples e cotidianas. É surpreendente o quanto se pode aprender nessas experiências e o quanto isso denota por excelência o modo do *mbyareko* de aprender e ensinar, de transmissão e circulação de saberes, muitas vezes demonstrados mais pelos modos de fazer do que por “conteúdos intelectuais”, por assim dizer. Na verdade, essa separação é injusta ao se tratar do *mbyareko*, pois o modo de fazer em si carrega consigo uma série de “conteúdos”, isto é, o conhecimento está completamente imbricado com os modos de fazer as coisas e, como indica Adriana Testa, também com a capacidade de *saber cuidar*:

Para os Mbya, o conhecimento se refere à capacidade de saber e fazer determinadas coisas e também (...) à capacidade de saber cuidar (*-erekokuua*) de coisas, pessoas e lugares. Em grande medida, tudo isso resulta de e também constitui as experiências de convivência entre sujeitos que se cuidam reciprocamente. (TESTA, 2018, p.132)

⁵⁰ Uma típica comida *mbya*, ao menos hoje em dia, uma espécie de farofa feita com farinha de trigo e óleo de soja, geralmente, degustada usualmente na primeira refeição do dia, pela manhã. Ver Figura 33, página 82.

São desses momentos de interação com *xejaryi* e com *xeramõi* que brotam ensinamentos compartilhados entre les adultes e jovens posteriormente, como na anedota que Adriana me contou quando, ao visitar Dona Rosa, encontrou-a lavando roupa no rio e lhe perguntou por que não estava usando a máquina de lavar, momento em que Dona Rosa lhe respondeu “tenho preguiça”. Ora, uma velhinha de 85 anos preferir lavar roupa no rio por acusar “preguiça” de usar uma máquina feita para isso, que exige muito menos esforço físico de sua parte, é alguma coisa impressionante ou, no mínimo, inesperada. É esse tipo de ensinamento que os *xeramõi* e as *xejaryi* nos oferecem, tão profundos na sua simplicidade que são potentes em gerar deslocamentos em les outres mais jovens.

Ainda sobre a fala de Adriana, foi muito interessante quando, dois dias depois, estávamos todes juntas na *opy*, na cerimônia de *nhemongarai*⁵¹ das sementes do *avaxi*, milho. esse assunto ressurgiu na mesma direção durante a chamada *yy mongarai*, a que se referem em português como “rezo da água”. Esse é um momento que acontece geralmente de madrugada, em que se coloca um balde de metal preenchido com água em frente ao fogo, e senta um homem em sua frente (geralmente Marciano), responsável por acender um *petyngua* e rezar através da *ayu rekoaxy*, uma fala que pode condensar diferentes objetivos, como agradecimento e pedido aos *nhanderu* e *nhandexy* (para que as pessoas e a *tekoa* se fortaleçam, pela saúde do *xamoi*, da *xejaryi* e das crianças, pelo fortalecimento das lideranças, pelo plantio do milho, pela proteção e fortalecimento dos parentes que estão por todas as aldeias, pelos governantes *jurua*, pela demarcação do território...) e também aconselhamento à comunidade, compartilhamento de algum sentimento ou alguma visão tida durante a reza, para citar alguns. Na pétala “*Ko ayu rekoaxy amboaxa ta pendevy pe*” nos deteremos de modo mais alongado no *yy mongarai*. Neste dia, Marciano, em um momento do seu rezo,⁵² comentou que estava muito feliz porque sua irmã, Marcelina, havia entrado na *opy*, a casa de reza, naquela noite. Disse que muitas vezes há quem critique as pessoas por não entrarem frequentemente na *opy*. Marcelina, por exemplo, disse Marciano, poucas vezes entra quando

⁵¹ O *nhemongarai* é uma das cerimônias (ou rituais) mais importantes do *mbyareko*, é um tipo de “consagração” que se faz, no caso dessa noite, com as sementes de milho, mas ocorre também, na *tekoa* Ygua Porã, na ocasião da colheita do milho, onde as mulheres preparam *mbojape* (um “pão” de milho verde assado na brasa) e *mbyta* (como uma pamonha assada nas brasas) e os homens colhem *e’i*, mel, e dispõem em *takua*, taquaras. Há aldeias *mbya* que fazem *nhemongarai* também com a erva mate (*ka’a*) e com a água (*yy*), como é comum na *tekoa* Araça’i (no município de Piraquara, no Paraná) e na *tekoa* Pira’i (no litoral norte catarinense), por exemplo.

⁵² Les *mbya* com quem convivo utilizam tanto “rezo” quanto “reza” para se referirem ao rol de acontecimentos que se relacionam a *opy*. Percebo, entretanto, que “rezo” geralmente tem a ver com algo mais singular, com uma intenção específica, por exemplo, e reza tanto como o levantar em frente ao *amba* (altar) para entoar *tarova mborai* (canto reza) e *ojerojy* (dançar, o gesto do movimento sentimentado), quanto os vários “rezos” e “rezas” que ocorrem durante uma noite de cerimônia na *opy*, essa sendo chamada às vezes também de reza, por exemplo: “você vai na reza essa noite?”.

tem cerimônia,⁵³ mas, se prestar atenção, ela está ali sempre cuidando, varrendo, limpando a *opy*, a *opy roka*, o pátio da casa de reza, e que isso também *nhanderu oexaxe*, *nhanderu* quer ver. Também falou que *nhaneramõi*, *nhanejaryi oĩ apy*, aqui temos nosso avô, nossa avó. Disse que tem que ir ali ver, dar uma olhada (*oma'ẽ*, olhar no sentido de cuidar) se estão precisando de algo, trazer lenha, coisas assim. “*Mba'e re nhande ndajajapoi? Tempo jareko, ha'e vy mba'ere ndajajapoi?*” “Por que não fazemos isso? Nós temos tempo, então por que não fazemos?”, Marciano perguntou, a todes, na sua reza. Minha surpresa foi enorme ao escutar a fala de Marciano pois literalmente duas noites antes Adriana havia repassado o mesmo conselho para as crianças e para mim mesma. Até cheguei a comentar posteriormente com Adriana sobre a reza de Marciano, perguntando se eles haviam conversado sobre isso (e fiz o mesmo com ele depois) e ambes disseram que não.

Essas instruções do cuidado não só com a casa mas com o corpo de parentes importam, pois, ao fazê-las de um modo e não de outros, se desenvolvem afecções e posturas importantes para a formação da pessoa mbya, como não ter preguiça, o cultivo da disposição e disponibilidade para o trabalho (que geralmente implica um resultado que importa e reverbera para o coletivo, raras vezes apenas para a pessoa ela mesma), fazer as coisas que devem ser feitas sem reclamar e fazer da melhor maneira que se pode. As crianças são instruídas e educadas dessa maneira desde cedo e assumem essa postura sem importantes resistências, muito também porque é raro, pela minha experiência, escutar uma pessoa adulta mbya reclamar de alguma coisa que deve ser feita, especialmente dos trabalhos de responsabilidade coletiva. Se o fazem, é no tom jocoso que lhes é característico e quase nunca procedido de realmente não fazer o que é necessário. É de extrema importância as modulações de temperamentos importantes que constituem o *mbyareko* para a produção de cada *teko* individual para o intenso compartilhar da vida que acontece nas *tekoa*. Sandra Benites escreve:

No costume Guarani, de modo geral, o bem-estar de um depende do outro, pois para não haver *joawy* (desequilíbrio) é necessário que as comunidades estejam *joorãmi meme* (iguais). Pois guarani *arandu* (conhecimento dos Guarani) requer cuidado com outro, cuidar bem do outro significa cuidar de si próprio, porque a ação de um indivíduo sempre reflete no outro involuntariamente numa comunidade. (BENITES, 2018, p. 6)

Essas passagens me relembram Adriana Testa que, no livro que resultou de sua tese titulado “Caminhos de Saberes” (2018), indica também a centralidade do cuidado no

⁵³ Por cerimônia, quero dizer noites que passam toda a noite na *opy* (casa de reza) *ojapyxaka*, isto é, cantando, rezando, se concentrando, que inclui a interação com o tabaco através do *petyngua* (cachimbo) e também com a *ayahuasca*. Comento um pouco sobre isso na pétala seguinte, “*Tataypy rupa*”.

mbyareko, chegando à sugestão de que “*nhanderekoa*⁵⁴ poderia ser entendido como ‘o lugar no qual convivemos e em que cuidamos uns dos outros’”. (TESTA, 2018, p. 20)”. A autora indica o cuidado não só na relação entre as pessoas, que é a que estou destacando aqui, mas também da pessoa em relação ao seu *nhe'ẽ*; dos pais em relação a le filhe recém-nascide; de les jovens em relação a limitar as comunicações com sujeitos não humanos, como o vimos no caso dos aconselhamentos em relação aos cuidados com os *ija kuery*, para citar alguns. Lucas Keese dos Santos, quando comenta dos cuidados do *nhe'ẽ* para com a pessoa, indica que

As expressões em guarani para esse cuidado aparecem na fala por meio dos verbos *-nhangareko* e *-ma'ẽ*. Testa (2014) demonstra que tanto o verbo *-reko*, normalmente traduzido como ‘ter’, quanto *-ma'ẽ*, ‘olhar’, expressam antes uma relação de cuidado. Aqueles que têm ou olham para algo ou alguém, sobretudo ‘cuidam, protegem, zelum por’. (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 176-177).

Além de que também são extremamente cruciais para a manutenção da vida os cuidados da pessoa para o *nhe'ẽ*, isso porque

O *nhe'ẽ* dos Guaraní está em movimento: ele fica indo e voltando, entre *yvy rupa* e o *amba* (cidade, lugar) de Nhanderu (o *yvate*, o alto), e quando vai, a pessoa fica fraca e pode ficar doente com mais facilidade. Então, quando o *nhe'ẽ* não está junto, ‘a pessoa pode pegar doença forte’, como costumava me explicar *nhe'ẽ* Karai Mirim. Se ele for embora de vez, a pessoa morre. (...) ‘Quando o *nhe'ẽ* da criança não quer ficar’, me explicou o *tamoi* Nivaldo, ‘o *karai* (pajé) tem que convencê-lo; senão, ela morre’. O *karai* sabe como seduzir o *nhe'ẽ*, quais *ayvu porã*, palavras belas, tem que pronunciar para alegrar os ouvidos dele (RAMO Y AFFONSO, 2018, p. 138-139)

Há de se fazer com que o *nhe'ẽ* queira ficar nessa *yvy rupa* e isso se faz lhe cuidando. O cuidado, nesse caso e ao meu ver, é escolher aqui na terra os caminhos-fluxos que colocam em trânsito as afecções que são familiares aos *nhe'ẽ*, isto é, aquelas que remetem à socialidade dos *yvategua va'e kuery*, aqueles que moram no alto, os *nhanderu kuery*. No alto, os *nhe'ẽ* cantam e dançam o tempo inteiro, plantam, comem apenas *tembi'u porã*, os alimentos originários, como *avaxi* (milho), *jety* (batata doce), *komanda* (feijão), *manduvi* (amendoim), exercem *mborayu*, compaixão-generosidade. Fazer aqui na terra como os *nhe'ẽ* fazem no alto é um modo exímio de cuidar do *nhe'ẽ* e, portanto, cuidar de si, ao territorializar o corpo com o *teko* daqueles do alto, como sugere Ana Ramo (2014, p. 215):

Se o *teko*, como vimos, é a territorialização em um corpo de uma perspectiva, esta territorialização acontece justamente pelo uso de tudo aquilo que pode ser considerado corpo; assim, a apropriação de qualquer objeto ou substância vai ter como efeito um deslocamento ou variação no *teko*, no corpo e na perspectiva. É com isto justamente que se joga, durante a vida.

⁵⁴ *Nhanderekoa*: *nhande* = nossa; *rekoa* = aldeia (*tekoa* na forma possessiva (aqui no caso, em *nhande*, primeira pessoa do plural inclusiva) se torna “*rekoa*”).

Figura 32 – *Jaryi* Dona Rosa pitando *petyngua* e os *avakue* (homens) trabalhando na nova *opyjere*, temazcal. Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 33 - *Reviro* na panela de ferro para a primeira refeição do dia, pela manhã, na casa de Adriana. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 34 - Poty'i (Marbela) pegando *xipa* já pronto enquanto sua mãe, Para (Elizete), abre as bolinhas de massa com as mãos para colocar na panela com óleo já quente.⁵⁵ Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

⁵⁵ *Xipa* tem base de farinha de trigo e água, é aberto com as mãos até que forme um disco e frito em óleo de soja. O movimento de abrir a massa com as mãos é feito com muita agilidade pelas mulheres mbya, uma técnica que até então não consegui reproduzir, o que já gerou boas risadas por parte das mulheres mbya sobre os formatos que meus *xipa* adquiem. Costuma-se comer puro ou com *komanda* (feijão preto), *uru pi'a* (ovo de galinha), *jopara* (mistura de arroz e feijão preto) e é bem vindo em qualquer refeição do dia.

Figura 35 - *Kunhangue* (mulheres) ralando *avaxi* (milho) durante *nhemongarai*. Janeiro de 2023.



Fonte: Acervo pessoal.

Nesse sentido, umas escolhas ou outras podem levar a composições de corpos-territórios distintos e cuidar, portanto, tem a ver com ativar fluxos-caminhos por onde passam certas afecções e não outras e, de preferência, em relação àqueles que são parentes e se deseja – a partir da territorialização da imagem do *nhanderu reko* no corpo – que se mantenham como parentes. Isto é, os fluxos de cuidado passam especialmente pelo corpo de parentes humanos e em relação ao *nhe'ẽ* pois é esse o princípio vital que indica e mantém o parentesco de les *mbya* com les *nhanderu* e *nhandexy kuery*. A ativação desses fluxos direções a outras alteridades – como os *ija kuery*, os *angue kuery*, os *jurua kuery* – ameaça a pessoa porque ameaça instaurar outros fluxos-caminhos e, assim, romper o vínculo com o sistema de parentesco tanto de les *mbya* entre si quanto destes em relação aos *nhanderu* e *nhandexy kuery*. Essencial para a manutenção desses fluxos-caminhos é a noção de *mborayu*, que desenvolvo na sequência.

Antes de prosseguir nessa linha de raciocínio, gostaria de fazer mais um rodeio etnográfico. Embora o cuidado exista e ocorra em diversos tipos de relações, percebo que o

meu lugar de subjetivação de gênero enquanto mulher me colocou em acesso mais aos tipos de cuidado dessa posição do que daquelas dos homens. Um exemplo é as muitas vezes que já me foi passado e aconselhado sobre os processos fisiológicos das pessoas que tem útero, seja da menarca, da menstruação e da gravidez (*puru'a reko*), o criar (*-mbotuvixa*) crianças e, também, da relação com o marido (ou potencial marido, como era o meu caso).⁵⁶ Muitos dos cuidados que as mulheres mbya aprendem se refere a como cuidar do corpo ele mesmo, de todos os processos fisiológicos (e sociais) que um corpo com útero atravessa. Como comentei em nota de rodapé anteriormente, a primeira menstruação marca o momento que as meninas deixam de pertencer à categoria de *kyringue*, as crianças, “les pequenas”, e passam a integrar a categoria de *kunhatai*, jovens mulheres (geralmente sem filhos) e, posteriormente, de *kunhangue*, mulheres. Isso quer dizer que se inserirão de modo mais ativo nas redes de manutenção de cuidado entre o corpo de parentes e afins. De modo mais ativo porque mesmo as crianças mantêm um olhar cuidadoso sobre as outras pessoas da *tekoa*, desde a mais tenra idade, como profere Adriana, dessa vez em seu Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica:

Toda a criança guarani quando menina e menino tem esse jeito doce de ser criança, elas se cuidam como criança, se ensinam, uma ajuda a cuidar das outras, tem esse jeito carinhoso de ser criança, alegre, feliz, sorridente, atencioso, paciente mesmo nos momentos tristes e assim levando em frente todo ensinamento repassado para eles de maneira lúdica. (MOREIRA, 2015, p. 14)

Adriana, nesse trabalho, exprime vários aspectos do cuidado com as meninas que passam pela primeira menstruação, os aconselhamentos que recebem das mulheres mais velhas e os efeitos de cada coisa, pois cuidar significa produzir efeitos num sentido e não em outro para a mulher ela mesma. Por exemplo, as instruções que comentei que Adriana nos repassava – varrer bem os cantinhos, não deixar as panelas sujas, fazer comida, lavar roupas etc. – servem em muitos sentidos para que a mulher não tenha um parto doloroso, pois

se os cuidados não forem bem executados, os partos podem ser demorados, a placenta dela não vai cair logo e isso fará com que ela sofra muito. Assim, para que isso não aconteça temos que falar e ensinar as meninas desde agora – diz dona Rosa. Temos que falar para as meninas porque são elas que vão passar por isso, e, se não obedecerem, são elas que vão sofrer. (MOREIRA, 2015, p. 14-15)

Essas instruções, como já dito, são repassadas especialmente na menarca, a primeira menstruação da menina, processo chamado de *inhengue*. Nesse momento, a menina passa por

⁵⁶ Na época do trabalho de campo, eu estava em um relacionamento e meu ex-companheiro vinha algumas vezes passar alguns dias na aldeia, participar dos trabalhos coletivos, ajudar Santiago nas construções, pegar lenha etc. Algumas vezes passamos por momentos de sermos aconselhados, eu e ele juntos, por Adriana e Santiago. Isso é um tipo de cena recorrente entre les mbya, acredito, momentos que um casal mais velho aconselha e repassa os conhecimentos sobre o *omendareko*, o jeito de ser do casamento, como caminhar junto, como cuidar da família, preparar-se para a vinda de les filhas etc.

um resguardo que, antigamente, era de pelo menos um mês, hoje em dia sendo reduzido para uma semana ou 15 dias.⁵⁷ É durante esse tempo que a menina recebe as instruções das mulheres mais velhas. Recordo-me de um dia em janeiro de 2022 que estava passando uns dias na casa de Adriana e Santiago. Naquele dia, Adriana disse que me ensinaria a preparar *mbaepy*, uma comida tradicional feita de caldo de galinha e milho ralado (ou pilado, como já vi a *jaryi* Natalina preparar na *tekoa* Araça'i, no Paraná). Fomos no milharal, colhemos as espigas de milho, com Manuela e Janaína acompanhando, voltamos para a casa, Adriana colocou um cobertor *goo roka re*, no pátio de sua casa, e ali começamos a ralar os milhos. Durante esse processo, que levou algumas horas, ficamos por ali ralando o milho e conversando, com a vinda e ida de Manuela e Janaína e o apoio de Mariana, a quem Adriana repassava instruções sobre coisas a se fazer para ajudar no preparo do alimento. Na sequência, depois de já termos ralado bastante milho, Santiago pegou uma galinha e, segurando-a, Adriana a matou puxando seu pescoço para o preparo do *mbaepy*. Chamou-me para perto para me ensinar como depenar a galinha, do modo como les *mbya* o fazem, na fogueira. Nesse momento, começou a me contar do seu *inhengue*, do período que ficou reclusa quando teve a primeira menstruação. Disse que, no primeiro dia que saiu da reclusão, sua vó lhe falou que teria que cortar um porco, que havia sido apanhado, de maneira que houvesse um pedaço para todas as pessoas que estavam ali presentes. Nesse período, Adriana ainda estava com a restrição alimentar do *inhengue*, sem comer carne; isto é, ela não comeria nem um pedaço dessa carne e deveria cortá-la de modo que servisse a todes. Nos muitos almoços de fim de semana que aconteciam em sua casa e acompanhei em ocasião de alguma comemoração, como aniversário de alguma criança, ou por situação de simplesmente se juntar e desfrutar de uma carne assada, os quais eu ajudava no preparo dos alimentos, pude sempre observar o modo com que Adriana se preocupava se todes estavam bem servidos, se a comida seria suficiente para todos, assim como os refrigerantes etc. Comum também, desses momentos, é as mulheres se organizarem para servir os pratos em porções que a quantidade de comida sirva a todes, como na instrução que Adriana recebeu da sua avó, e que comam depois que a refeição de todas as outras pessoas já estar garantida, momento que muitas vezes alguns dos alimentos já terminaram. É o ensinamento que Adriana recebeu da avó seguindo vivo, ensinamento que antes de ser uma experiência individual de Adriana é justamente o tipo de atenção e prática que é repassada às mulheres, a transmissão viva do *kunhangue reko*.

⁵⁷ Para ler sobre o processo de *inhengue* de modo mais aprofundado, ver Adriana Moreira (2015), Sandra Benites (2018) e Adriana Testa (2018).

Figura 36 - Dia de preparar *mbaepy*. Na foto, eu, Adriana e Manu. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Mateus Bravo).

Figura 37 - Dia de preparar *mbaepy*. Da esquerda para a direita, Mariana, Manuela e Janaína. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 38 - Adriana me ensinando a depenar a galinha para o *mbaepy*. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo Pessoal (fotografia por Mateus Bravo).

Figura 39 - Adriana me ensinando a depenar a galinha para o *mbaepy*. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal (fotografia por Mateus Bravo).

Também as interlocutoras de Adriana Testa lhe contaram sobre sua reclusão e esse aprendizado do compartilhamento. Jera, por exemplo, lhe conta:

Durante esse período de reclusão, a menina desce do *nhimbe* algumas vezes, quando é chamada, e uma das coisas que eu acho muito bonita que acontece é uma parte que a avó faz, juntando todos os parentes da menina na casa, para ela aprender a ser generosa para o resto da vida, com todas as coisas, não ali só naquele momento para seus parentes, mas depois para ser generosa com o marido e principalmente com os filhos. Nesse momento que está todo mundo junto, a avó traz uma espiga de milho e faz a menina assar o milho. Ela pede para a menina olhar todos os irmãos e parentes que estão do lado dela e fala para ela fazer com que uma só espiga chegue para todo mundo. A única pessoa que pode ficar sem comer o milho é a própria menina. Daí a avó fala desse comportamento de generosidade: “*Se você não aprender a dividir, se você não conseguir fazer com que a comida chegue para todo mundo, você não vai saber cuidar dos seus filhos, porque é você que vai querer comer primeiro, é você que vai querer comer melhor, antes dos seus filhos, então, você tem que dar comida para todo mundo, para seus filhos, depois você come*”. (Jera apud TESTA, 2018, p. 246)

Jaxuka, por sua vez, lhe contou sobre seu resguardo e os conselhos que escutava, que também lembram muito aqueles de Adriana, sobre como preparar o alimento e distribuí-lo de modo que servisse todas as pessoas. Gostaria de destacar um trecho de seu relato, quando diz:

<p><i>Peteĩ oĩ avei, iporayvu aguã ombo'e raka'e. Xee ha'e rami ae rire ma, aỹ reve akaru'i ovypa qualquer coisinha ame'ẽ 'rã takua re'ẽ, ou pakova'i, mba'e.</i></p>	<p>Tem mais uma coisa: ensinavam a ter amor pelos outros/ser generosa. E, hoje em dia, por ter passado por esse processo, eu como pouco e compartilho qualquer coisinha que eu tiver para comer: cana doce, banana, o que eu tiver.</p>
---	---

A partir dessas histórias, instruções e acontecimentos se destacam uma parte crucial para a manutenção e perpetuação tanto do *mbyareko* quanto da *tekoa*, esse lugar onde a vida floresce: *mborayu* ou *iporayu*, como aparece na fala de Jaxuka, e que tem a escolha de tradução como “ter amor pelos outros/ser generosa”. Como comentado na pétala anterior, *mborayu* pode ser traduzido por amor, compaixão, humildade, generosidade. Conforme Ana Ramo, diz respeito, também, à “*ética guarani de la reciprocidade; afecto colectivo*” (RAMO Y AFFONSO, 2021). *Mborayu* instaura e mantém os fluxos de generosidade que perpassem e constituem a *tekoa*. Tanto nas relações entre parentes e afins, como esboço aqui, mas especialmente por *mborayu rapyta*, “*el fundamento o modelo de circulación de dádivas creado por Nhanderu*” (RAMO Y AFFONSO, 2021, p. 205). No livro “*Yvyrupa – a terra uma só*”, Verá Popygua, narrando a cosmogênese, escreve:

Nhamandu, depois de ter criado as três origens divinas – *ayu porã rapyta*, a origem das belas palavras, *mborai*, o canto divino, *mborayu mirĩ*, o amor infinito, gerou aqueles com quem iria dividir estas três fontes divinas de sabedoria infinita. (POPYGUA, 2016, p. 15)

Assim, *mborayu* (como *ayu porã*, as belas palavras e *mborai*, o canto) brota de uma fonte inesgotável, localizada no espaço tempo-originário, criada por *nhanderu* e que propõe o *modelo de circulação dos fluxos de generosidade*. Foi com essa fonte que *nhanderu* criou todas as coisas, e esse também o modelo a ser replicado na *yvy rupa* para a composição de uma experiência mais *porã* do que *vai*. Sandra Benites escreve que “Os Guarani de modo geral aprendem desde pequenos para receber e ser recebido da forma *mboraywu pa*, com amor grande, para isso não dependem apenas de uma pessoa” (BENITES, 2018, p. 89). Essa citação expressa não apenas a orientação de fundo de que as crianças guarani assim que vêm ao mundo já passam a aprender e constituir essa rede de generosidade e amor, mas também que esse cuidado em relação a elas não é exclusivo de uma pessoa – da mãe, podemos dizer, coisa que é expressamente vivida e inclusive de certa maneira *denunciada* no modo de vida *jurua*, onde o cuidado das crianças é responsabilidade na maioria das vezes quase que exclusiva da família nuclear e, por consequência (em vista da estruturação patriarcal da organização da família nuclear cisheteronormativa), da mulher. Tenho bastante convicção de que o que faz com que a flor do *mbyareko* siga em pé e exalando seu perfume é a manutenção dos fluxos de *mborayu* entre parentes e afins, sejam da mesma comunidade ou de distantes, assim como a presença destes no dia a dia e no olhar atento e cuidadoso em relação aos menores – *kyringue*, que traduzimos como crianças mas que também pode significar “les pequenos” – e aos maiores – *tujakue*, que traduzimos como anciões mas que também pode significar “les grandes”. Conforme o cerne do *mbyareko*, cada pessoa, independente de qual posição se encontra na rede de parentesco, aprende a olhar e cuidar tanto de seus mais novos quanto de seus mais velhos. Esse cuidado é nítido nas pequenas coisas do dia a dia, como já expressei por aqui, e também é algo esperado dos *karai* e *kunhã karai kuery*, pois é verdadeira, como expressa Adriana Testa, “a disseminação generalizada da ideia de que um(a) rezador(a) não pode escolher quem ele ou ela protege ou trata, pois deve demonstrar *-mborayvu pavëvy pe* (generosidade e amor por todos).” (TESTA, 2018, p. 81).

Com essas palavras, não quero negar a ocorrência de fluxos anti-*mborayu*, por assim dizer (ou fluxos *akatein*, de ciúmes excessivo de suas coisas) na vida das pessoas mbya, pois é óbvio que esses também existem, mas quero ressaltar que o que orienta o *mbyareko* e o mantém vivo e aceso é em grande parte a brasa persistente de *mborayu*. Levando em consideração *mborayu*, podemos pensar nas *tekoa* como o lugar onde a vida nasce e floresce pois é o lugar onde ela é *cuidada*. Nesses termos, as *tekoa* onde não se consegue mais observar esse traço de cuidado e generosidade que caracteriza *mborayu* são *tekoa* que

precisam de um olhar atento, pois uma vez que os fluxos de *mborayu* param de correr o tecido que perfaz a *tekoa* vai, aos poucos, se desfazendo. É bastante isso que vivemos de modo deveras agravado na nossa constituição de mundo capitalista e neoliberal, diga-se de passagem, em que os fluxos de generosidade e cuidado foram substituídos por fluxos de competitividade e autocentrimento. Com isso e junto ao que foi demonstrado até aqui, espero ter tornado visível que, nessa teia de noções que importam para concebermos aquilo que entendemos como território na percepção guarani mbya, *mborayu*, os fluxos de cuidado e generosidade, os quais indico aqui a partir especialmente do *kunhangue reko* (jeito de ser das mulheres), é de extrema relevância para compreender parte da tecitura fina e sutil que compõe uma *tekoa*.

PÉTALA 4 – TATAYPY RUPA: A BASE PARA O FOGO

Figura 40 - Jaryi Dona Rosa, Tiaguinho, Taylor, Janaína e Robson em volta do fogo na *opy* durante tarde, antes de começarem a cantar *mborai mirĩ*. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Nesta pétala, pretendo, a partir de reflexões oriundas da expressão *tataypy rupa* ou *tata rupa*, demonstrar a importância do *tata*, o fogo, na experiência de viver o *mbyareko* e, por consequência, sua centralidade na composição da *tekoa*. Iniciamos com a fala da cineasta, mulher e mãe guarani mbya Patrícia Ferreira (2017, p. 108 *apud* SBARDELOTTO e.a., 2021),⁵⁸ quando a mesma expressa:

Em Mbyá-Guarani, não há tradução para a palavra espaço. Lugar seria Rendá ou Retã. Por isso a cidade é Tetã, aldeia é Tekoá e território/territorialidade é Yvy Rupá. Creio que Tata Rupá chegaria mais perto do conceito de espaço, pois é onde fazemos fogueira. Paisagem também não teria uma tradução, já que o espaço nunca é só físico-material para nós. Paisagem remete a algo que envolve as relações, quer dizer, não sei dizer a diferença entre espaço e paisagem, onde

⁵⁸ Em: SBARDELOTTO, Diane; BÖCKMANN, Estela; SOUZA, Hariel; LOPONTE, Luciana G. arte indígena contemporânea, territórios e pertencimento. Revista Arteversa. 2021. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/artevera/arte-contemporanea-indigena-territorios-e-pertencimento/>. Acesso em: 29/05/2023.

começa uma e termina a outra. O espaço inclui muitas coisas. A paisagem inclui todas as coisas que consigo ver. Jaexa Va'e, que seria tudo o que enxergamos.

Na ideia que Patrícia desenvolve nesta fala, de modo breve mas profundo, podemos ir para muitas direções. A começar por *retã*, que Patrícia traduz como lugar e é muitas vezes traduzida por les *mbya* como cidade: *aata tetã re*, eu vou para a cidade, se diz – *tetã*, aqui, não possuído (*retã* quando se refere ao lugar *de alguém*). Mas também se canta, por exemplo:

<i>Nhanderu retã re onhendu</i>	No lugar de nosso pai
<i>mborai marã e'y nhandevy</i>	Soa o canto imperecível
<i>pe va rã onhendu</i>	Que chegará para nós

Após, Patrícia reflete sobre como não há uma tradução da noção de *paisagem* em *mbya*, pois o espaço – que a mesma diz ser talvez a noção *mbya* que mais se aproxime daquela – “nunca é só físico-material”, colocando em seguida a paisagem como “algo que envolve as relações” e que “inclui todas as coisas que consigo ver, *jaexa va'e*”. Antes de prosseguir na discussão, vale refletir: o que significa algo “não ter uma tradução”, algo ser intraduzível? Como Evelyn Schuler Zea (2016) expressa em seu ensaio “A tradução como iniciação”, por muito tempo a tradução foi tomada pela função da *continuidade*, “do suposto vínculo de identidade entre a tradução e o traduzido, sob a ideia de que o primeiro se limita a ser uma réplica do segundo” (SCHULER ZEA, 2016, p. 207). A autora indica atentar a *descontinuidade* da tradução, não apenas na descontinuidade como ponto de partida (a tentativa de aproximação de A com B, do ponto de partida até onde se pretende chegar), mas também no sentido de atentar à diferença – nunca atenuada, sempre diferenciante – com o “original” (SCHULER ZEA, 2016, p. 207). Como Walter Benjamin indica, em seu clássico ensaio denominado “A tarefa do tradutor” (2011b), a “afinidade das línguas” não implica a busca de uma *semelhança* ou equivalência, mas o exercício da *intenção recíproca das línguas se encontrando*. É neste ponto que Benjamin aponta que, no original, está o que numa tradução ultrapassa a comunicação; o original surge como “núcleo essencial” que não pode, ainda que conte com a tentativa de tradução, ser traduzível (BENJAMIN, 2011b, p. 110).

Nesses termos, muitas vezes les *mbya* comentam, para interlocutores não indígenas, desse modo sobre palavras ou cantos de sua língua: de que é muito difícil traduzir, ou mesmo de que é intraduzível. Do modo como compreendo a tradução, a partir do que autores como Benjamin e Schuler Zea indicam, assumo de partida que algo do original sempre escapará à tentativa de ser significado numa língua outra. Isso não atesta, por sua vez, a “ineficácia” ou

frustração do processo tradutivo, mas precisamente sua potência, no sentido não de transpor ou reproduzir um conteúdo via comunicação com o outro (no caso, de les guarani mbya a les não indígenas), mas, sobretudo, como modo de possibilitar uma via de acesso e transformação (SCHULER ZEA, 2016). A partir da experiência que venho tendo com o exercício de tradução colaborativa junto a les guarani mbya ao longo dos últimos anos, por certo percebo que alguns termos precisam de um processo reflexivo mais profundo e delongado para encontrarmos uma aproximação que seja mais ou menos eficaz do que outros, no sentido de inaugurar uma via de acesso e transformação onde antes não havia caminho. Assim, penso que é frutífero compreender os apontamentos de que algo é “intraduzível” como uma indicação de que aquele termo precisará de muito mais exercício de escuta, reflexão, pensamento criativo e sensibilidade para tecer a via de acesso para les outres, les não falantes da língua do original, e que ele nos convida (mais ainda do que os aparentemente “traduzíveis”) a nos atentarmos não no que aproxima a tradução do original, mas especialmente naquilo que os diferencia.

Seguindo com os comentários das traduções propostas por Patrícia, como ela mesma expressa, que não consegue dizer ao certo onde termina o espaço e começa a paisagem e vice-versa, gostaria de chamar atenção para a relação que existe entre a paisagem como algo que envolve as relações e que inclui todas as coisas que se pode ver e a aproximação da noção de espaço a *tata rupa*, “pois é onde fazemos fogueira”. Como vimos, *tata* pode ser traduzido por fogo e *rupa*, leito, base, levando ao entendimento de *tata rupa* como “base do fogo”, “leito do fogo”, assim como *yvy rupa* é a base da terra, *yvy. Tata rupa* é bem próximo a *tatapy rupa rã*, que vimos na fala de Marcos Moreira na pétala “*Yvy rupa e tekoa*”, em que o mesmo traduz como “futura aldeia berço para cama do fogo sagrado (...) onde ia [irá] ser aceso o fogo sagrado. Na visão guarani, essa é a forma verdadeiramente chamado lugar ou aldeia” (MOREIRA, 2015, p. 14). Essa escolha da palavra “futuro” na tradução de Marcos se dá por conta do sufixo *rã*, flexora de futuro de substantivos. No léxico de Dooley (1998), que indica o uso enquanto flexora de futuro, no exemplo “*ajapo xerorã* estou fazendo (o que será) minha casa” e também enquanto sufixo que “indica o propósito planejado para uma coisa”, no exemplo “*xee orogueraa ta xeirorã* eu vou levar você para ser meu companheiro”. Friso isto porque sinto que o sentido de futuro que *rã* traz é em muito diferente de *ta*, partícula utilizada para flexionar verbo, como “*aa ta*”, “eu irei”, que designa uma ação mais próxima de ser executada, enquanto *rã* refere-se à *coisa*, e não à ação. Por exemplo, muitas vezes les mbya falam “*nhandereko rã*”, que seria algo como “nosso modo de vida que será”, ao mesmo tempo

que não é exatamente do *nhandereko* como será praticado daqui a uns anos que se referem, mas ao que está sendo aqui-agora e que cria as condições para aquele do futuro ser ou não vivenciado dessa forma ou de outra.

A expressão de Patrícia e de Marcos se diferenciam pois o último refere-se a *tataypy*, e não apenas *tata*: enquanto *tata* traduz-se como fogo (ao que entendo, como o elemento, pois se utiliza *tata* para qualquer meio deste, como fogão, isqueiro, fogueira), *tataypy* se traduz comumente por les mbya como fogueira, mas podemos ir adiante e contemplar que é uma palavra composta de *tata*, fogo, e *ypy*, começo. Como comentei anteriormente e conforme Dona Rosa indicou, *tataypy rupa* é a expressão *karai ayu py* (na língua dos xamãs) para se referir ao que cotidianamente se chama *tekoa* (aldeia). Já passamos de modo breve por *yvy*, a terra, e por *yy*, a água através da noção de *yymbyte*; eis o ponto que podemos nos debruçar na importância do *tata*, o fogo, na composição da *tekoa* e na experiência de viver o *mbyareko*.

Ainda que hoje em dia várias casas pelas aldeias guarani contem com fogão a gás, o fogo de chão é um aliado constante. Seja como alternativa para cozinhar o alimento quando o gás termina e não se tem dinheiro para comprar outro, ou pela preferência mesmo, sobretudo para os alimentos tradicionais, seja para queimar os arames que fazem os detalhes dos bichinhos de madeira, seja para esquentar as gentes nos dias de mais frio. Nos dias que passei no Amâncio, entre o outono e inverno, o fogo era companheiro a cada manhã e anoitecer, quando não em outros momentos do dia, como na casa de Dona Rosa e Seu Carlito, em que sempre há uma brasinha acesa. Fogo que nos seca da chuva, que suaviza a umidade densa do ambiente e característica da Mata Atlântica nos dias de inverno. Fogo que cantamos e dançamos junto, em volta dele, na *opy*. Fogo que se joga o que se extrai dos corpos nos processos de cura que acontecem também na *opy* (ou nas casas dos *karai* e das *kunhã karai*, pode ser também). E aqui destaco algo que já percebi como uma singularidade das aldeias mbya no estado de Santa Catarina que mais convivo: a posição do fogo na *opy*, na casa de reza.

Na aldeia M'Biguaçu, a *opy* é redonda e o fogo fica quase que no centro, num desenho de "flecha". Isto é, quando as pessoas levantam para cantar e dançar, prática comum das rezas mbya, todos ficam virados para o fogo. Na *opy* de seu Alcindo Wherá Tupã, que hoje reside na *tekoa* Mymba Roka, aldeia Amaral, que também é redonda, a fogueira fica bem no meio da *opy*, e todos dançam e cantam em volta dela, olhando para o fogo. Na *tekoa* Ygua Porã a diferença é um pouco maior: a casa de reza é retangular, por instrução de Dona Rosa de que é assim que ela via ser feita antigamente, e o fogo fica na primeira metade dela. A diferença é

que, ali, as pessoas cantam e dançam viradas para o *amba*, altar, que fica na parede leste, e de costas para o fogo.

Figura 41 - *Xejaryi* Dona Rosa pitando o *petyngua* virada para o *amba* (altar) na *opy* (casa de reza). Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Nessas três *opy* – salvaguardadas as diferenças, que não são poucas – o fogo tem um lugar bastante central, tanto espacialmente quanto em relação ao modo como ele é referenciado e “tratado” durante as noites de reza. Deparei-me com uma situação diferente quando conheci a *opy* da *tekoa* Araça’i, em Piraquara, no estado do Paraná: retangular, como do Amâncio, com o *amba* na parede leste, e com uma “salinha” na entrada da *opy* (a oeste)

onde o fogo fica como num forminho de barro. Ali, a interação com o fogo se dá para pegar brasinhas e acender os *petynguas*, esquentar a água para o chimarrão, inserindo-se no “circuito da reza” de modo distinto de como ocorre nas três aldeias mbya catarinenses supracitadas, talvez se possa dizer que de maneira mais *lateral*. Relato isso para ressaltar o aspecto heterogêneo da experiência do *mbyareko* na relação com o fogo no contexto da *opy*, e para frisar que teço as reflexões a partir do que escutei e aprendi nesses anos convivendo nessas aldeias em que, na reza, este elemento ocupa um lugar central, pelo menos espacialmente.

Tendo como objetivo demonstrar de que modo a relação com o fogo reverbera na relação com a composição da *tekoa* (e, portanto, com o território) condensada na expressão *tataypy rupa* e considerando a trajetória que tracei nesses anos junto a les mbya, é primoroso que eu traga, nessas palavras, a presença do já citado *xeramõi* Seu Alcindo Wherá Tupã. Seu Alcindo fundou a aldeia M’biguaçu, junto com sua esposa Dona Rosa (*in memoriam*), em 1987. Além disso, é um conhecido *karai* – assim como Dona Rosa foi também uma conhecida *kunhã karai* – muitas vezes referenciado, por pessoas de parentesco próximo, como filhas e netes, como um dos últimos *karai* verdadeiros, com elevada capacidade e habilidades xamânicas. Esse casal foi também o precursor da abertura das rezas na *opy* aos *jurua*, os não indígenas, no litoral catarinense. A prática e trajetória de Seu Alcindo divide opiniões e demonstra diferenças de perspectivas entre les mbya (que, por sua vez, consoam com as aproximações e distâncias das redes de parentesco), especialmente por um movimento que o mesmo encabeçou: a inserção (ou o retorno, como o mesmo conta) da *ayahuasca*⁵⁹ no contexto das rezas mbya.⁶⁰ Esse movimento, que começou na Aldeia M’biguaçu, reverberou para outras comunidades e, hoje em dia, apenas no município de Biguaçu há pelo menos três aldeias que fazem uso regular da *ayahuasca*: a Aldeia M’biguaçu, que inclusive conta com mudas de cipó e folha para o feitio da bebida, que ocorre anualmente; a aldeia do Amaral, atual morada de Seu Alcindo; e a aldeia do Amâncio. Dona Rosa me contou que desde que viviam pelo Rio Grande do Sul, já haviam escutado sobre Seu Alcindo, mas apenas o conheceram no começo dos anos 2000, quando moravam na *tekoa* Marangatu, em Imaruí,

⁵⁹ *Ayahuasca* é um chá enteógeno feito com o cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido como jagube ou mariri) e as folhas da *Psychotria viridis* (conhecida como chacrona ou rainha). Les guarani mbya o chamam tanto de *ayahuasca* (o nome, de origem quechua, geralmente é traduzido como “vinho das almas”) quanto de *medicina*, um nome mais carinhoso.

⁶⁰ Esse movimento se deu, inicialmente, por uma aliança entre esse *xeramõi* e uma importante liderança do Caminho Vermelho. Essa rede de aliança se ampliou e por muitos anos, a comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José era quem fornecia a *ayahuasca* para Seu Alcindo servir na comunidade. Esse processo é em parte relatado na tese de Isabel de Rose pelo PPGAS/UFSC, intitulada “*Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*” (2010).

litoral sul catarinense. Desde aquela época, no início dos anos 2000, até os dias de hoje, o uso da *ayahuasca* nos contextos de reza reverbera, entre les mbya, em opiniões divergentes. Há aqueles que seguem *consagrando a medicina* e veem no movimento que seu Alcindo encabeçou um caráter visionário, como é o caso de parte dos moradores da *tekoa* Ygua Porã, incluindo aí Dona Rosa e Seu Carlito. Há outros que repreendem a atitude, advogando que isso não faz parte do modo de vida dos guarani mbya, e guardam uma grande desconfiança com a *ayahuasca*.⁶¹

De qualquer maneira, essa breve contextualização do *xeramõi* Seu Alcindo nos leva ao ponto que gostaria de trazer nessa pétala: a sua íntima relação com o fogo. Parte dessa relação está manifestadamente expressa no fato de que esse *xeramõi* mantém o mesmo fogo aceso há quase 20 anos. “Quando Nhanderu nos deixou este Fogo, eu morava em outra aldeia. Naquele momento, Nhanderu me falou: ‘Cuidem deste Fogo’. E é isso o que estou fazendo.” (WHERA Tupã, 2021:14’45”). No verão de 2022, o mesmo viajou até uma aldeia no Rio Grande do Sul, onde mora um de seus filhos, para acender o fogo por lá, em sua *opy*, com a perspectiva de que a comunidade seguirá cuidando deste fogo, sem deixa-lo apagar. Esse fogo não é chamado apenas *tata*, mas *tata endy rekove*: fogo aceso vivo, como já me traduziram ou, sugiro, brilho do fogo vivo. Por muitas vezes escutei, durante as cerimônias (noites de reza) que passei junto aos *mbya*, especialmente da Aldeia M’Biguaçu, que o fogo é *nhanderu*. Isso é expresso não num sentido literal, mas indireto, conforme também Marciano pontuou sobre essa fala: através do fogo é possível sentir *nhanderu*. E desde aí brotam as instruções repassadas nestas noites de cerimônia: rezar para o fogo; pedir para ele; concentrar-se olhando-o e ter a convicção de que, através dele, as respostas e o alento necessário virão. Certa vez, na aldeia do Amaral, sentada no *opy roka re*, no pátio da casa de reza, Sônia, filha de Seu Alcindo que vive com ele nesta aldeia, veio ao meu lado e me disse “vai lá dentro [da *opy*] pedir para aquele fogo; aquele fogo é diferente, é muito sagrado”.⁶²

O curta metragem “Wherá Tupã e o Fogo Sagrado” (2021), de direção de Rafael Coelho, Seu Alcindo Moreira e, seu filho, Wanderley Cardoso, traz diversas cenas e falas de

⁶¹ Em uma conversa que este assunto veio à tona com um *xeramõi* residente do estado de São Paulo (na época que o conheci), o mesmo relatou que havia curado um rapaz que estava quase enlouquecendo e morrendo por conta do uso da *ayahuasca*. Contou, ainda, que na época que estava fazendo sessões de cura com ele, teve um sonho que lhe demonstrou a compreensão: tudo escuro; uma caveira e um copo com a *ayahuasca* na frente dela; uma voz grossa dizendo ao fundo “*Anhã mba’e*”, “coisa de Anhã”. Anhã é um ser que é muitas vezes traduzido como “demônio” por les mbya. Para mim, foi deveras interessante escutar isso pois a maioria de les mbya com quem me relaciono consagram a *ayahuasca* e têm(os) como evidente o seu caráter curativo e propiciador da aproximação com *nhanderu kuery*.

⁶² O fogo na *opy* de seu Alcindo é aceso com a brasa do fogo que fica em sua casa, mantido aceso há quase 20 anos.

Seu Alcindo sobre o fogo, evidenciando, sobretudo, a crucialidade da relação entre o *xeramõi* e o *tata endy rekove* para a eficácia da cura xamânica. É comovente a cena em que o mesmo explica, em português, parte do que ocorre durante a cura:

Quando vou fazer a cura, Nhanderu fica em cima do Fogo olhando para tudo. Depois que Nhanderu olhou para tudo, Ele sobe. Lá de cima, Ele fala para mim: “Vamos, eu ajudo na cura”. Ele tem esse aparelho aí! [apontando a câmera] Só que a lente é mais grossa. Lá de cima, Ele ajusta o foco no paciente. Eu pergunto: Qual é o problema do paciente? “O problema é esse aqui, filhinho” (...) Esse Fogo Sagrado me ajuda a fazer a cura. Por isso, eu puxo a doença das pessoas. Os Nhanderu fazem cirurgia sem cortes, diferente dos médicos juruá. O que eu aprendi é diferente dos médicos juruá. (WHERA Tupã, 2021:19’27”)

Figura 42 – Frame do curta metragem "Whera Tupã e o Fogo Sagrado" (2021).



Fonte: (WHERA Tupã, 2021)

Essa fala de seu Alcindo, assim como muitas que compõem o curta, pode nos levar para muitos caminhos na busca do entendimento sobre a questão da saúde, do adoecimento e da cura na perspectiva guarani mbya. No entanto, gostaria de manter o foco no fogo, que é o que mais nos interessa nesse momento. Esse fogo de seu Alcindo não é “qualquer fogo”, é um fogo que o ajuda a fazer a cura, a extrair pedrinhas dos corpos das pessoas e transmutá-las. Isso é demonstrado também nessa fala em que o mesmo conta sobre como foi o processo de acendê-lo (a fala foi feita em *mbya*, transcrevo a tradução conforme legendas do curta metragem):

Quando os Nhanderu deixaram esse legado, não foi tão fácil. Tem que fazer um rezo, se concentrar muito para acender o Fogo. Foi difícil, por isso eu não quero que vocês deixem apagar [*pemokangy*, façam enfraquecer] este Fogo. O primeiro fogo que foi aceso Nhanderu levou de volta. O dono levou de novo, Ele sabia dos nossos defeitos. Foi difícil pra eu trazer este Fogo de volta. Nós, os antigos, somos assim: rezamos e praticamos o conhecimento do Fogo Sagrado. Eu sou o último que ainda mantém o conhecimento e o rezo do Fogo Sagrado. (WHERA Tupã, 2021:26’)

Esta fala do *xeramõi* me recorda uma conversa que tive com Marciano e Elizete durante o campo na Ygua Porã, em que Marciano começou a contar sobre *tata endy rekove*. Explicou que essa expressão quer dizer o fogo daqui da terra, esse fogo que apaga, que queima. Diferente do *tata endy rekove* é o *tata endy marã e'y*, fogo aceso imperecível, que nunca se apaga, tampouco queima: “pode colocar água que não apaga”, disse. Contou que este fogo está no *amba* (altar, lugar) de Karai Ru Ete (o pai verdadeiro do Karai), que é quem cuida desse fogo. Marciano disse, ainda, que quando os Tupã *kuery* caminham e fazem chover, eles fazem relampear e trovoar (*ojepovera*) e que os raios, vez ou outra, atingem uma *yvyra*, árvore, e dali se faz *tata*, o fogo, esse fogo que é *tata endy marã e'y*, imperecível. Contou, também, que tinha um *xamõi*, que hoje já é falecido, mas sua esposa vive em Ibirama, que sempre ia atrás desse fogo que os Tupã deixavam. “Fica como uma brasinha na árvore”, disse. Aí esse *xamõi* ia lá e pegava a brasa, botava na *ajaka* (cesto feito com taquara e cipó imbé). “Essa brasa do *tata endy marã e'y*, ela não queima, pode colocar na *ajaka* e não queima, pode pegar na mão e não queima”, reforçava Marciano. Precisa de muito *mby'aguaxu* para pegar esse fogo, coragem, coração grande, e geralmente quando os Tupã *kuery* começam a vir a gente já fica com medo. Essa brasinha, os Tupã *kuery* dão para que possam cuidar, para rezar, para manter aceso o fogo. Aí se *ndoguerekokuaai*, não souber cuidar (vide última pétala dessa dissertação), eles levam de volta – advertência que seguidamente Seu Alcindo expressa para suas filhas, filhos, netos e netas, como visto na citação supracitada.

É interessante, no que Marciano conta que, embora o fogo esteja sendo cuidado no lugar de Karai Ru Ete, são os Tupã quem o trazem para a *yvy rupa*. No curta supracitado, Wanderley, filho de seu Alcindo, expressa: “Tem três guardiões muito poderosos que existem no universo. E um desses Guardiões é o portador desse Fogo: É o Tupã!” (WHERA Tupã, 2021: 17'). Talvez possamos especular que o *nhanderu* Karai é quem cuida (*oma'ẽ*, *onhagareko*) do *tata endy marã e'y*, enquanto o *nhanderu* Tupã é aquele capaz de transportá-lo de Karai *amba* até a *yvy rupa*, conectando esses diferentes patamares cosmológicos por meio deste elemento. Na dissertação de Daniel Pierri, há uma história que se interliga com essas duas recém contadas. Trata-se de um *xamã* que lhe contava “as diversas mensagens que recebeu em sonho de um *Nhanderu Mirĩ*” sobre as etapas para *ijaguyje*, “operar a transformação corporal que lhe permitisse acessar com seu corpo a morada onde essa divindade vive” (PIERRI, 2013, p. 157):

Num dos principais episódios dessa narrativa, ele me relatou o fato de que *Nhanderu* Tupã lhe enviou, por meio de um raio, o mesmo fogo que ele utiliza em

sua morada para o preparo de seus alimentos, para que esse xamã pudesse utilizá-lo aqui na terra, e não tivesse a necessidade de utilizar o fogo terrestre. Para designar o fogo de Tupã, ele utilizou-se da expressão *tata porã*, enquanto para designar o fogo comum, terrestre, ele utilizou a expressão *tata rekoaxy*, e também *jurua rata* (“fogo dos brancos”). (...) Ocorre que a característica principal desse *tata porã* de Nhanderu Tupã é que ele não deveria nunca apagar, nunca perecer, como tudo o que existe nas moradas celestes. Dessa forma, a oposição *tata porã/tata rekoaxy* nesse contexto remete diretamente à oposição sensível entre a condição de perecibilidade dos elementos do mundo terrestre e aquela de imperecibilidade daqueles do mundo celeste, e poderia ser simplesmente traduzida por “fogo imperecível/fogo perecível”.

Nessa citação, diferente do relato de Marciano, não aparece menção do fogo a Karai, mas sim a *nhanderu* Tupã, assim como na fala de Wanderley. No livro “Yvyrupa: a terra uma só”, Vera Popygua, assim como Marciano, associa o fogo a Karai, a quem se refere como “o pai da chama”. Não tenho condições de ir além nesse ponto das diferenças entre as relações de *nhanderu* Karai e *nhanderu* Tupã em relação ao fogo, além do que os cortes etnográficos denotam: Karai como cuidador deste fogo em seu *amba*, Tupã como aquele que o traz até a *yvy rupa* através dos raios. Então, prossigo. Embora sejam outros termos, tenho bastante convicção de que se trata da mesma diferenciação – oposição sensível – que o interlocutor de Daniel fez à que Marciano se refere quando conta do *tata endy rekove*, outro modo de expressar *tata rekoaxy*, fogo perecível, e o *tata endy marã e’y*, outro modo de expressar o que o interlocutor de Daniel denomina *tata porã*, fogo imperecível.

Esse fogo não é apenas físico, mas capaz de ser sentido no campo sensível. Ao longo dos anos de aprendizado das rezas e pequenos vislumbres dos infinitos mistérios salvaguardados pela memória mbya, já escutei algumas vezes sobre os momentos que estamos todes cantando e dançando e chega “o fogo de *nhanderu*”, momento em que é possível se curar sozinho, sem a ajuda de um *karai*, com sua reza mesmo. Em uma conversa com Roberto Karumbe, morador da Aldeia Tarumã e irmão de Adriana, após uma noite de cerimônia na *tekoa* Ygua Porã, estávamos conversando sobre a cerimônia, a reza, a *medicina* (modo de se referir à *ayahuasca*) etc. Daí que Roberto comentou sobre *tata endy rapyta*, algo como “a fonte do fogo aceso”, explicando-a como uma espécie de vibração possível de sentir dentro da *opy*. Mas não por qualquer um, pois, pelo modo que descreveu, é necessário um preparo do corpo e do espírito: diz que vem muito forte, “de uma vez e com tudo”, e por isso é muito difícil aguentar (*ogueropuaka*), que mesmo os *xeramõi* aguentam apenas alguns minutos sentindo e, muitas vezes, desmaiam em seguida, porque é realmente uma vibração muito forte, além de que chega de maneira abrupta. Há uma fala de um *xeramõi* (ou *xejaryi*) que se refere a esse “fogo de Nhanderu” na ocasião da *xondaro jerojy*, dança do *xondaro*:

No passado, quando os *xondaro* dançavam e treinavam muito, Nhanderu mandava um fogo celestial que limpava interiormente o corpo deles e eles caíam desmaiados no chão. Nós víamos isso antigamente. Mesmo dançando fora da casa de reza, o fogo de Nhanderu caía sobre eles. Também podia acontecer com as meninas. Depois que isso acontecia, eles levantavam de novo. Desse modo os jovens ficavam saudáveis e conseguiam alcançar a velhice. Enquanto a pessoa está dançando, precisa confiar e acreditar mesmo, se concentrando para alcançar a leveza do corpo. As *kunha Karai* também são assim: quando se levantam para dançar, com o *takuapu*, e cantar, o fogo celestial de Nhanderu vai alcançando tudo o que está em volta da casa de reza e também dentro chegando às mulheres que estão cantando em torno da *kunha Karai*. Esse era o nosso costume antigamente! Isso é o que nos deixa alegres. Nós agradecemos por tudo isso. Que possamos seguir levando para frente esse nosso costume. (DARELLA et al. (Org.), 2018, p. 43).

Nesses termos, relembro do modo que Roberto Karumbe se referiu a esse fogo em mbya: *tata endy rapyta*. É possível, através de *ojapyxaka* (se concentrar, rezar, prestar atenção escutando), do *mborai* (canto) e *jerojy* (dança, movimento sentimentado) – gestos primordiais daquilo que se faz na *opy*, a casa de reza – acessar essa *fonte do brilho do fogo* e assim, irradiar o corpo (*tete*) com esse fluxo de luminescência vivificante. Eis aí onde se resguarda o acesso à potência curativa; é por isso que muitas mbya dizem que a cura é possível e que é possível você se curar sozinho, mas apenas se você acreditar mesmo – *xejaryi* Dona Rosa, em uma noite na *opy*, falou: *nhande teĩ ke nhambojerovia nhanderu re*, nós temos que acreditar, temos que ter fé no nosso pai.

Deste modo, o ato de *fazer fogueira* – lembremos de Patrícia indicando que o termo *tata rupa* seria a tradução para “espaço” pois é *o lugar onde fazemos fogueira* – engloba as práticas cotidianas que se utilizam das características do corpo denso do fogo: esquentar, cozinhar, queimar. Mas engloba também um tipo de relação à nível sutil e sensível, como recém vimos, especialmente ao considerarmos que este fogo que temos aqui na *yvy rupa* é apenas uma cópia *tekoaxy* daquele dos lugares dos *nhanderu*, como Daniel Pierri (2013) aponta. Embora o fogo que temos aqui seja apenas uma cópia, há a possibilidade sempre em aberto deste fogo das moradas dos *nhanderu* chegar aqui na *yvy rupa*, seja através dos raios de *nhanderu* Tupã que marcarão uma árvore com a brasa do fogo imperecível, seja através dos corpos-territórios por meio de *tata endy rapyta*, a vibração do fogo de *nhanderu*, possível de ser acessada por *ojapyxaka* (concentração e reza). Desse modo, é deveras significativo que a expressão *tatapy rupa* seja o modo a se referir à *tekoa*, pois o fogo é central em sua composição não apenas pela nutrição (gerada pelo preparo do alimento) e acolhimento (gerado pelo calor que proporciona), mas especialmente por ser um dos veículos – ou um dos portais, para inspirar-se com Pinna (2021) – que possibilitam a comunicação e aproximação com *nhanderu kuery* e *nhandexy kuery* e, assim, a composição do corpo-território com

afecções no sentido *porã*, como *texãi* (saúde), *vy'a* (alegria), *mbaraete* (fortalecimento), *mby'aguaxu* (coragem). Também levando isso em consideração, o fogo surge como mais um aspecto que indica a manutenção de certa continuidade ontológica entre os patamares celestes e terrestres.

Por fim e para fazer desabrochar a próxima pétala, é também o fogo que, iluminando, instaura o que se torna visível. Patrícia enuncia que “A paisagem inclui todas as coisas que consigo ver. *Jaexa Va'e*, que seria tudo o que enxergamos”, além de expressar que *a paisagem são as relações*. “É preciso um corpo ‘esclarecido’, iluminado para poder enxergar os caminhos pelos quais se faz a travessia. O corpo guarani é também paisagem, modo em que aparece a interseção entre os mundos das almas, das sombras, dos outros”. (RAMO Y AFFONSO, 2017, p. 116 *apud* PINHEIRO, 2021, p. 69) Aqui temos um ponto importante: a paisagem é *jaexa va'e*, tudo que vemos; o espaço “inclui todas as coisas”, incluso o que não vemos (e aqueles que não vemos, *jaexa va'e'y kuery*). Não só apenas o fogo ilumina e faz ver, mas também o faz um processo mais sutil e completamente imbricado com a composição da *tekoa* (da territorialização *mbya*): *omoexakã*, fazer iluminar. Na próxima pétala, buscarei evidenciar de que modo *omoexakã* opera como ponto crucial para a composição da *tekoa* especialmente através do sonho tendo como apoio a caminhada da *xejaryi* Dona Rosa e do *xamõi* Seu Carlito até a fundação da *tekoa* Ygua Porã. E, nas pétalas seguintes, apresentarei de que modo os fluxos de ressonância do *mborai*, canto, e de *ayu*, fala, são também cruciais para a composição de *tekoa*.

PÉTALA 5 – OIKUAA POTA OMOEXAKÃ VA'E KUE MAMO PA OIN: VER EM SONHO A TEKOA

Figura 43 - Jaryi Dona Rosa pitando *petyngua* enquanto observava o trabalho coletivo, na ocasião, a construção da *opyjere*, casa de barro para fazer *temazcal*. Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Nesta pétala, gostaria de me deter em de que maneira *oexara'u va'e*, o (ver em) sonho, se trata de um modo singular de compor a *tekoa* e, portanto, da territorialização mbya, especialmente através da sua característica de *omoexakã*, fazer iluminar. A historicidade da *tekoa* Ygua Porã é entremeada por ações impulsionadas – ou iluminadas – pelo sonho, assim como o é a vida das pessoas mbya de modo geral. Para ressaltar esse aspecto do sonho no reconhecimento e composição desta *tekoa*, trarei a caminhada de Dona Rosa e Seu Carlito como eixo condutor e entrecruzarei narrativas que versam sobre os sonhos que tanto *xamoi* Seu Carlito quanto *jaryi* Dona Rosa tiveram, os quais indicaram o lugar da *tekoa* Ygua Porã como potente para *onhemboekoa*, fazer aldeia. Para tanto, inicio com trechos da tese de Dorothea Darella (2004) num sentido de mais uma vez marcar, nessas peles de papel, a trajetória desses anciões, além de também enfeitar essa composição com as narrativas atuais

de les mbya, especialmente Dona Rosa e Seu Carlito, que guardam quase duas décadas de distância daquelas colhidas na pesquisa da tese de Dorothea Darella.⁶³

A *jaryi* fundadora da *tekoa* Ygua Porã, Rosa Rodrigues, tem aproximadamente 87 anos. Nasceu e cresceu até seus 15 anos numa *tekoa* no Paraguai, quando sua mãe faleceu e se mudou, junto com a família e já casada, na época com Ramon Escobar, para a Argentina, na região de Misiones. Foi lá que, após se separar de Ramon, conheceu e se casou com Carlito Pereira, de 92 anos, este nascido na Argentina. Após o falecimento do pai de Dona Rosa, ambos decidiram deixar a aldeia⁶⁴ e ir para o Rio Grande do Sul. Esse movimento, conforme comenta Dorothea Darella – e também Dona Rosa, Seu Carlito e Marciano, seu filho, como veremos adiante – foi sonhado:

Casaram em Misiones, onde, como contaram, ambos sonharam duas vezes: seus sonhos, por eles entendidos como revelações divinas, mensagens relacionadas ao deslocamento e existência no leste, apontaram esse caminho para a superação da condição humana (DARELLA, 2004, p. 325).

Na tese supracitada há uma breve descrição de parte do percurso que o casal de anciões fez, junto a seus filhos, para chegar até o litoral catarinense, indicando os lugares e municípios por onde passaram até chegarem em Massiambu, aldeia próxima ao Morro dos Cavalos, na região da Grande Florianópolis:

Deixaram o oeste do território em direção ao litoral em meados da década de 1980 e Porto Xavier (município limítrofe com a Argentina) foi sua primeira parada no Brasil. Porto Xavier é banhado pelo rio Uruguai, fronteiro entre todo o oeste do Rio Grande do Sul e a Argentina. O primeiro lugar litorâneo no qual viveram foi Pacheca (Camaquã), de onde seguiram rumo ao sul, ocupando um local em Aceguá (Departamento Cerro Largo - Uruguai) divisa com o Brasil. Retornando ao RS, viveram então em Irapuá (Cachoeira do Sul) e Salto do Jacuí (Salto do Jacuí). (...) Carlito e Rosa seguiram para Passo Grande (Barra do Ribeiro), onde não havia mata boa, como contaram. *Ambos sonharam novamente e a direção a ser seguida seria nordeste*, Santa Catarina, onde sabiam haver floresta para a vivência do “sistema” [*nhandereko*]. Deu-se sua passagem por Cantagalo (Viamão), chegando a Tubarão/SC, onde acamparam à beira da BR 101 e foram “recolhidos” a um albergue pela Polícia Rodoviária Federal, cuja avaliação era a de que o grupo encontrava-se em local perigoso e integrava crianças. De Tubarão adveio a informação de ser intenção desse grupo o traslado até Morro dos Cavalos, onde os índios diziam ter parentes e que estava em curso o arranjo de passagens de ônibus para a sua viagem. Em dezembro de 1996 desembarcaram na BR 101 e seguiram em direção a Massiambu, em razão das relações de parentesco

⁶³ Maria Dorothea Darella (2004) buscou reconstituir em sua tese a caminhada de Seu Carlito e Dona Rosa bem como narrou o que acompanhou da fundação da *tekoa* Ygua Porã, antiga *tekoa* Yvyju Mirĩ. Nutro-me de suas palavras, assim como de comunicação pessoal com a pesquisadora em novembro de 2022, para compor essa parte do trabalho. Ver: DARELLA, Maria Dorothea P. *Ore roipota yvy porã*. “Nós queremos terra boa” – Territorialização guarani no Litoral de Santa Catarina. Tese de Doutorado em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (USP). São Paulo, 2004.

⁶⁴ É recorrente, entre les mbya, a mudança de residência dentro da mesma aldeia ou mesmo de aldeia no contexto do falecimento de algum parente próximo.

com Augusto da Silva e Maria Guimarães, ali permanecendo durante quase três anos. (DARELLA, 2004, p. 326, grifos meus)

Desse ponto que passaram por Massiambu, empreenderam sua mudança para *tekoa* Marangatu, em Imaruí, para, posteriormente, empreender novo deslocamento para a área do Amâncio, local da atual *tekoa* Ygua Porã. Gostaria de ressaltar nas duas citações de Dorothea a relação que se apresenta entre *sonho* e *movimento-caminhada* e, assim, lembrando que “a *yvy rupa* é o próprio caminhar” (BENITES, 2018), entre sonho e território. Essa relação está presente no sonho que o *xamõ*i Seu Carlito conta no curta metragem produzido durante esta pesquisa:

<p><i>Xee... xee ma aexara'u kueramboae Rio Grande py roiko jave. Ha'e vy omombe'u ra'u xevype petein karai, ha'e vy py "ha'epy reo rã renhembo'ekoa aguã my reo rã".</i></p> <p><i>Ha'e rami vy merami tein ko omombe'u ra'u kynvo roju aguã, "ha'epy reo ha'epy ma yvy itui" he'i, "ka'aguy". Ha'e gui, kyingue'i, tuja'i kue'i, guãimi'i gue'i ovy'a aguã va'e ma ha'e va'e itui merami xevype omombe'u vy.</i></p>	<p>Eu... eu sonhei naquela época que estávamos no Rio Grande do Sul. Um ancião contou para mim em sonho, ele disse "lá você irá construir sua aldeia".</p> <p>Continuando, parece mesmo que me contou no sonho para virmos para cá, "vá para lá, lá tem terra" ele disse, "tem mata". Então, quando contou parece que falou para mim que naquele lugar é para as criancinhas, os velhinhos e as velhinhas serem felizes.</p>
--	--

Figura 44 - Frame do curta metragem.



Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

O sonho mostra-ilumina uma imagem, a imagem instaura a possibilidade do movimento, do deslocamento que, no caso que tratamos aqui, se traduz na caminhada em busca de um lugar para *onhembo'ekoa*, para construir uma *tekoa*. O *xamõi* João da Silva Vera Mirim (*in memoriam*), um dos fundadores da *tekoa* Brakui, no Rio de Janeiro, conta sobre quem lhe contou a direção a seguir:

De lá de Paranaguá, não fomos nós que decidimos vir aqui para Brakui (Angra dos Reis/RJ). Foram os *nhe'ẽ* que iluminaram para nós onde que nós deveríamos fazer a nossa aldeia. *Nhe'ẽ* esclarece onde é que deve ser feita a aldeia, por onde e pra onde tem que ir. Tudo isso eles esclarecem. Através dos *nhe'ẽ* eu estava sabendo onde ia fazer a aldeia. *Aexa ra'u, há'e rire ma aju; ojavura* (nos sonhos, os *nhe'ẽ* me contaram onde deveria ir). (João da Silva Vera Mirim) (Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 49)

Ana Ramo (2018, p. 138-139) escreve: “O *nhe'ẽ* dos Guarani está em movimento: ele fica indo e voltando, entre *yvy rupa* e o *amba* (cidade, lugar) de Nhanderu (o *yvate*, o alto)”, como um *maino'i*, um beija flor, eles levam as mensagens de *nhanderu* para essa terra e daqui pra lá. O *nhe'ẽ* traz a mensagem, conta, mas é *nhanderu* (*nhe'ẽ ru ete*, o pai verdadeiro dos *nhe'ẽ*) que “gera seu conteúdo”, por assim dizer. Há um *mborai mirĩ* que canta:

<p><i>Maino'i mirĩ'i yvate gui oguejy ojevny nhanderua py omombe'u maino'i nhanderu ombou maino'i yvy py opyta yvy py opyta</i></p>	<p>O beija flor desceu do alto, [depois] voltou para o lugar de <i>nhanderu</i> contar [sobre as coisas da terra], [e então] <i>nhanderu</i> fez o beija flor vir permanecer na terra</p>
---	---

Na fala do *xamõi* João da Silva aparece a noção de que foram os *nhe'ẽ* que *omoexakã* onde era pra fazer aldeia. Os *nhe'ẽ*, ao fazerem iluminar, mostram (fazem ver, *-exa uka* em *mbya*) algo que está em outro lugar, e um dos meios para esse fazer ver do *nhe'ẽ* para a pessoa, para *nhe'ẽ oexauka*, é nos sonhos. Marciano, filho de Dona Rosa e Seu Carlito e morador, desde o princípio, da *tekoa* Ygua Porã, conta, no curta metragem que produzimos, sobre a caminhada de sua família que iniciou na Argentina, passou pelo Rio Grande do Sul e chegou em Santa Catarina. Em suas palavras, também é nítida a força motriz desta caminhada: a busca de seu pai (e, depois veremos, também de sua mãe) por *oexa uka va'e kue ike py*, “aquilo que lhe foi mostrado no dormir [no sonhar]”:

<p><i>Ha'e gui kova'e ma tekoa ma xeru tuja'i avi pexa ima'endu'a havi kova'e re yma raka'e, nhandekuery ma nhandeayyu, hovaire ja'e</i></p>	<p>Então, o meu pai velhinho também vislumbrou essa aldeia há muito tempo, como nós falamos, "do outro lado", quando</p>
--	--

<p><i>iarami hovaire teri oiko jave oexara'u raka'e. Yvy petein ka'aguy oexara'u raka'e, oexauka raka'e ike py rive'i ha'e vy ma ha'e va'e kue re ha'e ou raka'e ha'e ma ou pe Rio Grande do Sul rupi oeka ha'e va'e kue.</i></p> <p><i>Pexa, oexa va'e kue oke py oexauka'i va'e kue oeka oiko vy ha'e ma roju kyvõ katy oeka ou vy iarami oikuaa pota omoexakã va'e kue mamõ pa oin</i></p> <p><i>Ha'e rami py ha'e ma Rio Grande re gui roju apy kova'e estado re Santa Catarina re ha'e vy ma ha'e vy ma ha'e gui ma Massiambu py orekuai. Xee xekyrin teri ha'e jave.</i></p>	<p>ele sonhou, ele estava lá do outro lado [na Argentina]. Sonhou com um lugar com mata, lhe foi mostrado no dormir, assim, por esse motivo ele veio naquele tempo ele veio pelo Rio Grande do Sul procurando isso, aquilo que ele viu dormindo.</p> <p>Quando vínhamos para essa direção, ele estava procurando aquilo que lhe foi mostrado. como se diz, quando veio procurando, buscava saber onde estava o que lhe foi iluminado</p> <p>Dessa maneira, viemos do Rio Grande do Sul para esse estado de Santa Catarina e então vivemos em Massiambu. Nesse tempo eu era pequeno ainda.</p>
--	---

Figura 45 - Frame do curta metragem.



Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

Gostaria de chamar atenção para o trecho que Marciano fala: “*ha'e ma roju kyvõ katy oeka ou vy iarami oikuaa pota omoexakã va'e kue mamõ pa oin*”, que traduzimos como “quando vínhamos para essa direção, ele estava procurando aquilo que lhe foi mostrado como

se diz, quando veio procurando, buscava saber onde estava o que lhe foi iluminado”. O verbo que Marciano utiliza para descrever o que foi mostrado no sonho para seu pai é *omoexakã*, composto pelo prefixo causativo *mo-* e pelo radical *-exakã*, tendo a tradução possível de *fazer* (algo) *iluminar*. É provavelmente o mesmo verbo que João da Silva utilizou para expressar a noção de que foram “os *nhe’ẽ* que *iluminaram*” em mbya, além de “tudo isso eles *esclarecem*”. Gostaria de fazer um pequeno rodeio para tentar exprimir o quão significativo é a escolha dessa expressão nisso que les mbya nos contam.

Para tanto, retornemos brevemente a algumas noções que passamos na pétala anterior. Patrícia, no esforço de buscar palavras em mbya que possam de alguma maneira traduzir os conceitos não indígenas como espaço e paisagem, disse que a paisagem é tudo que se vê, *ja’exa va’e* e o espaço *tata rupa*, o lugar onde se faz fogueira, ou seja, o lugar onde, a partir da escuridão, se instaura um foco de luz que amplia aquilo que podemos ver. Há aqui, naquilo que Patrícia experimenta traduzir do português para o guarani mbya, palavras que se referem ao território e que se compõem a partir do ver e do não ver. Talvez este seja um ponto de inflexão importante da cosmológica mbya, e que importa também ao se referir a sua concepção de território: não é por que não se vê que não existe (ROSA DE CASTRO, 2022).⁶⁵ Assim, podemos pensar que, se a paisagem é tudo o que vemos, o espaço inclui o lugar – ainda escuro – onde é possível acender um fogo, gerar luminosidade. Para os *nhanderu* é diferente, pois eles não precisam acender fogo para fazer ver. Eles iluminam com seu coração. “*Ñande Ru Pa-pa Tenonde guete rã ombo-jera pytu yma gui / Nuestro Padre último-último primero para su próprio cuerpo creó de las tinieblas primigênicas*”, transcreve e traduz Cadogan (1959). “Mesmo não havendo sol, Nhamandu, o detentor da aurora, iluminava a noite originária com a luz do seu próprio coração”, escreve Vera Popgyua (2016). Adriana uma vez me falou: “eu achava que não falando sobre uma situação para ninguém eu podia escondê-la, mas esconder de quem? Pra *nhanderu* é impossível esconder.” Ele vê, ele sabe, cada coisa que sentimos ele sabe e sabe com a luz de seu coração.

Sobre a relação dos *mbya* com *Nhanderu*, diz assim o *tamoï* Vera Mirim: “Tudo o que a gente faz, tudo o que a gente vive, dele não está nem um pouquinho escondido (*omo’ã va’e e’y*). Até dentro do nosso corpo, ele sabe como a gente se sente”. *Nhanderu rembiexa rupi meme i a’e*. Os *Nhanderu* vêem tudo, e é por isso que eles fazem os *mbya* perguntar. É como Ivanilde disse: “Mesmo que a gente não fala, ele sempre vê tudo”. A capacidade de *Nhanderu* de ver tudo, contrasta

⁶⁵ Temática central na dissertação de Marília Pinheiro Rosa de Castro (2022), que trata do regime de visibilidade/invisibilidade como uma estratégia de les guarani mbya frente às distintas alteridades (*nhanderu kuery*, *jurua kuery*, *ija kuery*, *ãgue kuery* etc), demonstrando como a alternância entre “fazer-se visível, parcialmente visível ou invisível de acordo com os diferentes sujeitos que povoam as plataformas celestes e terrestres” (ROSA DE CASTRO, 2022, p. 70) atravessa de diferentes maneiras o *mbyareko*.

com o que chamei de “*minusvalia* perceptiva” ou “desvantagem perceptiva” característica dos humanos. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 286)

Ana Ramo coloca a potência perceptiva dos *nhanderu* em comparação com a *desvantagem perceptiva* de les mbya, característica da condição *tekoaxy*. *Tekoaxy* pode ser traduzida como vida imperfeita, dolorosa, difícil, condição de existência dos seres nessa *yvy vai*, terra ruim, que adoecem, morrem, apodrecem, e condição de existência da terra ela mesma, pois essa terra já foi destruída outras vezes e isso pode acontecer de novo (PIERRI, 2013). Por isso, uma das chaves para pensar as práticas relacionadas à *opy'i* (casa de reza) e ao *mbyareko* tem a ver com a questão – central na tese de Elizabeth Pissolato (2006) – da duração da pessoa, em outros termos: como fazer durar algo que está “fadado” ao adoecimento, ao apodrecimento, à morte? Esse fadado guarda aspas porque, como já expressei em nota de rodapé anterior, *ijaguyje* já foi, mais do que ainda o é, a possibilidade de alcançar certa maturação corporal-espiritual que permite a passagem com o corpo para *yvy marã e'y*, a “Terra Sem Males”, terra imperecível. Isto é, provocar por meio das práticas nesta *yvy vai* (terra ruim) um estado tão *porã* (bom, belo, mais próximo dos *nhandecru*) que até o corpo – um dos elementos mais *tekoaxy* da constituição da pessoa mbya – participa do traslado para as moradas de *nhanderu*; não perece mais. Um dos modos de fazer durar, Ana Ramo sugere (e muitos outros pesquisadores e mbya confirmam), é buscando *ser visto e escutado* pelos *nhanderu* (fazer com que *nhanderu* lembre de les mbya que o mesmo enviou aqui para *yvy rupa*) e, ao mesmo tempo, tornar-se invisível para outros. Ana Ramo escreve:

Neste universo relacional existe toda uma *arte* do se mostrar/se esconder, que consiste em se fazer acessível ou inacessível ao olhar dos outros. Assim, enquanto que é importante saber como é necessário andar pela mata para não se fazer notar demais pelos “donos” ao passar pelos seus territórios, mantendo com eles uma atitude de respeito que se assemelha àquela que se deve ter com os desconhecidos (mesmo Mbya), ou seja, mantendo o silêncio e os movimentos discretos (ver Heurich, 2010), é ainda mais importante se dar a notar aos *Nhanderu*, se tornar visível e atrair o seu olhar, cantando, gritando (*-xapukai*, dizem os Mbya), dançando; se tornar visível e se fazer ouvir *monhendu*, expressão que serve tanto para os cantos como para tocar os instrumentos) estão aqui intrinsecamente relacionados. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 289)

Antes de entrar nesse ponto, contudo, vale ressaltar que *tekoaxy* é tanto condição de existência quanto efeito de comportamento, isto é, a partir de determinadas práticas que se coloca em ação (ou não) aumenta-se ou diminui-se este “grau de precibilidade”. Penso nos vetores *vai* e *porã* que Valéria Macedo (2014) indica para pensar esse grau de precibilidade. Nesse texto, a autora relaciona duas séries de atributos que operam como pares de opostos, onde “temos *vai* (feio, ruim), *marã* (perecível), *guaxu* (grande) e *ranga* (cópia) em contraposição a *porã* (belo, bom), *marãe'y* (imperecível), *mirĩ* (pequeno) e *ete* (verdadeiro,

sublime).” (MACEDO, 2014, p. 4).⁶⁶ Visualizo, a partir dessa proposta, que as práticas no sentido *vai* agravam a condição *tekoaxy* (como: sentir raiva e expressá-la machucando os outros com gestos ou palavras; não trabalhar por preguiça; beber muito; brigar com outras pessoas; sentir muito ciúmes; fazer feitiços para agredir ou encantar outras pessoas etc.), enquanto aquelas no sentido *porã* nutrem e fortalecem os vínculos com os *nhanderu* e *nhandexy* (como: cuidar daqueles que são mais novos e daqueles que são mais velhos; trabalhar; ir na *opy*; acender *petyngua* com concentração; cantar; dançar; buscar sempre lembrar de *nhanderu*; ter boa convivência com les parentes; cultivar um comportamento moderado etc.) e assim *ombaraete*, fortalecem, ao tornar leve, o corpo, o espírito, a pessoa. Assim, penso nesses dois sentidos de afecções como tonalizadores desse grau de precibibilidade, que pode tanto aumentar (em função das práticas num sentido *vai* que geram efeito *tekoaxy*) quanto diminuir (em função das práticas no sentido *porã*). Poderíamos pensar também em sentido oposto e, portanto, como “grau de imprecibibilidade”, se for o caso.⁶⁷

No que segue, para contextualizar os contextos nos quais a noção de *tekoaxy* pode aparecer, em especial nesse sentido de efeito de comportamento, por exemplo: já escutei ao ouvir de uma amiga *mbya* sobre a saída de um núcleo familiar da aldeia, que até então coabitava a mesma *tekoa*, que a saída se deu por “*tekoaxy*”. Houve um desentendimento entre famílias, de fato, mas o que esse tipo de frase quer dizer é que a pessoa que decidiu pela saída não conseguiu alcançar um entendimento sobre a situação, por sua confusão e sofrimento, *tekoaxy* e, assim, não pôde agir como a “etiqueta” do *mbyareko* melhor sugere: moderar seu comportamento, entender o ponto de vista do outro, esperar o conflito “esfriar” etc. Durante as noites de reza também já escutei muitas vezes o uso da palavra *tekoaxy* para explicar o porquê de um rezador levantar para puxar um canto e não conseguir fazê-lo, ou da dificuldade de fazer as coisas que são esperadas na reza – como cantar, dançar, fumar *petyngua*, ficar

⁶⁶ Acrescento aqui mais escolhas de traduções da autora dos atributos mencionados para ficar mais explícitas as sensibilidades e afecções envolvidas nesses pares de opostos: “*Mirĩ* é um diminutivo, mas com frequência qualifica o que veio de *nhanderu*. (...) Outro diminutivo, ‘*i*’, também é recorrentemente usado para adjetivar o que é ‘divino’, na tradução de meus interlocutores. *Mirĩ* ou ‘*i*’ são associados à leveza, ao que é intangível e pode transitar nos eixos horizontais e verticais do cosmos. Já *guaxu* não raro é associado ao que é terreno, vaidoso, arrogante, carnal e pesado, por isso predisposto ao confinamento. (...) Outro classificador estreitamente associado ao que vem de *nhanderu* e, portanto, à plenitude e imprecibibilidade, é *ete* (verdadeiro, sublime). Seu termo oposto pode ser considerado *ranga* (sombra, imagem, cópia), como chamam os seres que vivem nesta terra e tudo aquilo que tenta ou parece ser o que não é.” (MACEDO, 2014, p. 4).

⁶⁷ É bastante nesse sentido a fala de Luciano da Costa no curta metragem que compõe essa dissertação (12’), quando o mesmo cita o que os anciões dizem, ao buscar explicar porque mesmo parentes muitas vezes tentam se mudar para a *tekoa* *Ygua Porã* mas “*ndovy’ai*”, não se acostumam: “*tekoa py iporã*”, o que traduzimos como “a aldeia é muito boa”, mas aqui aproveito para ampliar a tradução especificando que Luciano está dizendo que a aldeia é *porã* no sentido de se encontrar em um relevante grau de imperecebibilidade, dessa maneira, por ser “*iporã*”, pessoas “com muito *tekoaxy*” não conseguem ficar por ali.

acordade e atente. Isto é, quando esses comentários surgem, não se tratam de uma tautologia que reifica *tekoaxy* em referência a seu caráter de *condição*, mas ao *efeito tekoaxy* das ações, pensamentos e sentimentos da pessoa que estão deixando seu corpo mais pesado e, assim, dificultando com que sua reza “se eleve”, fique leve (*-vevui*), que seu canto suba (*mborai oupi*) no sentido dos *nhe’ẽ* e dos *nhe’ẽ ru ete kuery*, dos pais verdadeiros dos espíritos-nomes e *nhe’ẽ xy ete kuery*, mães verdadeiras dos espíritos-nomes (outro modo de referir-se a *nhanderu* e *nhandexy*).

Tomando a noção de *tekoaxy* enquanto algo que não é só condição de existência, mas afetado por aquilo que se faz, podemos dizer que uma característica dessa condição-efeito, em oposição à capacidade perceptiva ilimitada dos *nhanderu* e das *nhandexy*, é o seu não ver, que é em parte do que trata a desvantagem perceptiva a qual Ana Ramo se refere. Diferente dos *nhanderu* e das *nhandexy*, que tudo vêem, les humanes não veem tudo que há, mas não ver não significa que o que não é visto não existe, tampouco que não causa efeitos. E haveria, ainda algo de mais sutil: pode-se *não ver que não vê*, o que talvez seja uma posição *tekoaxy* mais grave (e a qual a maioria de nós, não indígenas, nos encontramos, cegos pelo pó do ouro, como nos alerta Davi Kopenawa (2016)), ou se pode, ainda, *ver que não vê*, o que dá certo espaço para exercitar práticas que possam *fazer ver* pelo menos parte dos vislumbres da sabedoria que os *nhanderu* e as *nhandexy* disponibilizam. É vendo que não vê e sabendo que os *nhanderu* e as *nhandexy*, sim, veem tudo, que se abre espaço para ir na *opy*, cantar, rezar, *ojapyxaka oikuaa pota aguã*, se concentrar para buscar saber, buscar ver alguma pequena parte a mais que amplie o entendimento de como caminhar nessa *yvy rupa* de um modo mais *porã*. Além disso, importa fazer essas coisas não só para buscar fazer aparecer na visão aquilo que não se vê, mas também, como Ana Ramo indica, para ser visto pelos *nhanderu*. São inúmeros os *mborai mirĩ* que tem em seus versos *nhanderu nhandexy oexa aguã*, “para nosso pai e nossa mãe ver”. Seguem os exemplos com as letras de três *mborai mirĩ*:

<i>Xondaro’i xondaria’i jajerojy pave’i tajavy’a nhanderopy’i re nhanderu nhandexy oexa aguã</i>	Guerreiro, guerreira, que nos alegremos todos dançando na casa de reza para nosso pai e nossa mãe verem
<i>Mamo ete gua nhanderu nhandexy oexa aguã jajerojy japorai joupive’i joupive’i</i>	Vamos dançar vamos cantar uns com os outros para nosso pai e nossa mãe verem no além do horizonte ⁶⁸

⁶⁸ Essa proposta de tradução foi sugerida pelo mbya Wilson Moreira a Ana Ramo, que compartilhou comigo em comunicação pessoal.

<p><i>Kyringue'i kaaru nhavõ ojerojy'i ojerojy'i nhanderu mirĩ rembiexa rã nhandexy mirĩ rembiexa rã meme gatu meme gatu</i></p>	<p>Em cada entardecer as crianças dançam ao olhar de <i>nhanderu</i>, ao olhar de <i>nhandexy</i> [porque <i>nhanderu</i> está sempre se manifestando a todo momento]⁶⁹</p>
--	--

Importa que os *nhanderu* vejam aquilo que les mbya fazem aqui na terra; importa também que eles façam les mbya verem aquilo que não aparece totalmente e, por estar apenas parcialmente visível, ofusca o entendimento, a sabedoria, *arandu*. É aqui que podemos retornar à noção de *omoexakã*. *Omoexakã*: fazer (algo) iluminar. Mas não são les mbya que, num sentido mais profundo, podem *omoexakã* – embora se possa dizer “*emoexakã xevy pe*”, “ilumine para mim”, no sentido de “explique para mim” para alguém com quem se está conversando. Quem *omoexakã* o lugar onde seria a aldeia para o *xamõi* Carlito, conforme a fala de Marciano? *Nhanderu omoexakã tekoea rã xamõi oexara'u va'e py: nhanderu* fez iluminar o que viria a ser a *tekoea* no que o *xamõi* viu em sonho. O sonho é um meio por excelência pelo qual os *nhanderu omoexakã* os lugares bons para se viver, para fazer *tekoea*. Mas *omoexakã* não ocorre apenas em sonho, embora isso dependa do grau de habilidade que cada pessoa tem com a capacidade de fazer aparecer aquilo que não se vê. Se a paisagem é tudo aquilo que vemos, conforme elocubrou Patricia, talvez uma das orientações-fundo do *mbyareko* seja buscar ver além da paisagem. Vejamos a fala do *xamõi* Timoteo Oliveira, Karai Tataendy:

Lá em Morro dos Cavalos, quando eu morava lá, tinha uma criança que não estava se sentindo bem e eu me esforcei muito pra curar ela. Aí, eles me mostraram. Eu fui na Capital, bem nas alturas, pra ver. Depois, mostraram o morro pra mim. Pra saber, pra conhecer aquele morro! A gente vê assim normal, só o morro, uma montanha. Mas é uma Capital, alta, com prédios, bonita. [...] Os Nhanderu mesmo mostraram pra mim. Fui vendo, a Capital, bonita, prédios altos. [...] E, depois que vieram, mostraram aquela montanha! Por isso que a gente sabe que tipo que é aquela coisa, aquela pedra, aquela árvore, a cachoeira. A gente vê assim só cachoeira, mas ali também não é. Não é só cachoeira, é um tipo de prédio, bonito, a gente não vê! Se mostrarem, a gente vê diferente. Tem uma Capital, tem um prédio tão bonito... (Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 75)

A árvore é uma árvore e é uma capital... Algo pode ser algo e coisa outra, o mesmo e a diferença. Mas para isso é necessário ver além da paisagem, aperfeiçoar a visão. Assim

⁶⁹ Minha ignorância em relação à língua mbya – especialmente à construção verbal que leva “*rembi-*” – colocou uma limitação especial em relação à tradução do último canto citado. A pesquisadora mbya Silvana Minduá Veríssimo, em comunicação pessoal, sugeriu a tradução como “ao olhar de *nhanderu*, ao olhar de *nhandexy*” e seu pai, Arlindo Veríssimo, pesquisador da língua mbya, sugeriu que se diz “*nhanderu mirĩ rembiexa* porque *nhanderu* está sempre se manifestando a todo momento”. Agradeço a elus pelas sugestões de tradução.

também o é a água, como vimos na pétala “*Yvy rupa e tekoa*”, que está debaixo da terra e que “serve como se fosse um espelho, mas isso somente para aqueles que são os líderes espirituais. Através disso, eles sabem onde podemos ir, onde existem outros parentes e assim por diante”, conforme conta o *xamõ*i Timóteo da Silva Verá Popygua (*apud* Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 9). Há um jogo daquilo que se mostra manifesto e de suas aparições mais profundas, sutis e talvez até mesmo secretas, visto que não são todas as pessoas que têm a (mesma) potencialidade de desenvolver a capacidade de *ver*. É nessa trama que entra também o reflexo.

Para se referir a essa noção de reflexo-brilho, penso especialmente em dois radicais da língua guarani mbya. Em primeiro, o substantivo *overa*, que é traduzido no léxico de Dooley (ano) enquanto “1. Relâmpago. 2. Um brilho qualquer”. É possível também composições verbais com *-vera* como *ombovera*, fazer brilhar (mas acredito que também fazer relampear ou, quem sabe, fazer brilhar relampeando), ou *ojepovera* (faz relampear com as mãos)⁷⁰ vocábulos recorrentemente utilizados em relação aos *nhanderu* Tupã *kuery* e presentes nos cantos *mborai mirĩ* que se referem aos Tupã. Soa-me interessante que no léxico de Dooley, do sentido Guarani Mbya para Português, “*-mbovera*” apareça apenas como “Polir, fazer brilhar; *ombovera epeko* poliu o espelho”, sem indicações de sua relação com os relâmpagos ou mesmo os Tupã. Há, ainda, o radical verbal *-endy* no léxico de Dooley (2006) que é traduzido enquanto “Brilho, luz: *hendy va'e* fonte de luz, como lanterna”. Também é possível adicionar a partícula causativa *mo-*, compondo *-moendy*, que ganha o sentido de “acender”, conforme Dooley ou ainda, sugiro, fazer brilhar, fazer luz. *Emoendy tata xevy*, acenda o fogo para mim, ou *faça brilhar* o fogo para mim. Embora as duas noções refiram-se ao brilho, seus usos e associações são distintos de modos que minha limitação da língua e dos saberes mbya não consegue alcançar. Até esta altura, entretanto, posso apontar que, pelo o que já pude perceber, *-endy* é usado especialmente ao referir-se ao fogo e *-vera* aos relâmpagos, nunca testemunhei o inverso (e, para essa afirmação, também não estou considerando as referências a outros tipos de luzes e brilhos, pela já referida limitação de conhecimento e usos da língua).

Retomando a fala da liderança Timóteo da Silva na pétala “*Yvy rupa e tekoa*” em relação ao reflexo da água aparecer como um espelho – “A água que está debaixo da Terra serve como se fosse um espelho, mas isso somente para aqueles que são os líderes espirituais. Através disso, eles sabem onde podemos ir, onde existem outros parentes e assim por diante”, ele diz – existe aí a noção de um reflexo que faz iluminar: é através da água, que serve como

⁷⁰ Segundo tradução sugerida em comunicação pessoal por Silvana Minduá Veríssimo.

se fosse um espelho, que se sabe para onde caminhar para viver bem, para fazer *tekoa*, nos conta Timóteo. O reflexo reluz uma luminosidade que vem de alhures; ele se mostra pelo seu brilho, *oendy* ou *overa*. Assim também é o sonho: através do reflexo, do que foi feito iluminar por *nhanderu*, que se sabe para onde caminhar, em que direção fazer fluir o movimento, assim como a água flui por seus caminhos refletindo o brilho do sol.

-*Exa ra'u* se diz em mbya o que chamamos de “sonhar” e significa algo como ver (-*exa*) em uma outra configuração de realidade, onírica (-*ra'u*). Por isso Cadogan (1992, p. 43 *apud* PIERRI, 2013, p. 161) traduz a expressão como “*ver en sueños*”, e não exatamente “sonhar”. Muitas vezes essa possibilidade de visão é tida pelo deslocamento não do corpo, mas do *nhe'ẽ*, o espírito-nome. Entende-se, como vimos inicialmente, que são os *nhe'ẽ* que contam (*omombe'u*) aquilo que se vê no sonho. *Nhanderu omoexakã, va'eri dhe'ẽ kuery omombe'u*, talvez possamos dizer: *nhanderu* faz iluminar e os *nhe'ẽ* contam. O *xamõĩ* João da Silva Vera Mirim referiu-se ao seu sonho da *tekoa* Brakui dessa maneira numa das citações que iniciam essa pétala, e na sequência de sua fala o mesmo conta precisamente isso:

É o *nhe'ẽ* que fala para nós. É o *nhe'ẽ* que vai contar onde é que tem lugar no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro; onde é que tem mato, onde é que tem nascente boa, onde é que tem lugar para os Guarani morarem. Eles, os *nhe'ẽ*, que vão passar para os Guarani, para *nhaneramõĩ* (nossos avós). (...) A nossa cultura é isso. *Nhanderu* oferece o lugar para nós e conta onde está, por onde devemos ir, onde vamos morar, onde vamos fazer aldeia. (Pesquisador Guarani, 2015, p. 49-50)

Figura 46 - Ponte do reflexo da luz do sol na *tekoa* Ygua Porã. Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

São os *nhe'ẽ* que contam sobre o lugar que *nhanderu* oferece e que é feito iluminar no sonho. Cabe à pessoa, portanto, aperfeiçoar tanto a capacidade de ver, *-exa*, quanto de ver em sonho, *-exa ra'u*, visto que “Para você ser um bom sonhador, é preciso viver de acordo com o *teko ete'i*: rezar bastante, participar de todas as cerimônias, tem que ir à *opy*, se dedicar o máximo possível.” (DA SILVA, 2018, p. 76-77). Aperfeiçoar a visão é importante tanto para ver em sonho quanto para estar atento a de que maneira essa visão onírica se atualizará nas caminhadas que se faz aqui na *yvy rupa*, em outros termos, aperfeiçoar a capacidade perceptiva para tornar possível a tradução da visão do sonho para a terra. Adriana Testa escreve:

(...) a mobilidade não decorre apenas da comunicação com as divindades, por meio das mensagens que elas enviam em sonho ou nos rituais, mas também do aprimoramento de capacidades perceptivas. Por isso, quem pode ouvir, interpretar e dar seguimento às orientações divinas é aquele que “sabe ver” (*-exakuaa*), “sabe ouvir” (*-endukuaa*) e, como afirma Karai da T.I. Pindoty, “aquele que canta” (*-porai va'e*). (TESTA, 2018, P.46)

Figura 47 - *Yaka porã*, rio na *tekoa* Ygua Porã. Abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Retornando às visões que sonharam a atual *tekoa* Ygua Porã, Marciano, no curta metragem, conta sobre os sonhos de seu pai:

Ha'e ma xeru ijayu peixa kova'e ka'aguy re oma'ẽ vy yma, "yma aexara'u va'e kue haema kova'e aexa" he'i, he'i peixa "oexauka xee ke rupi rive'i va'e kue aexa kova'e ka'aguy" he'i. Ha'e vy ma "apy gui rei ma xee ndajepeavei ma" he'i.

Assim, meu pai falou que quando olhou a mata, já a tinha visto antigamente, ele disse "vi o que sonhei há muito tempo atrás", ele disse assim: "essa mata que eu vejo é aquela que me mostraram no sonho". E então ele disse "daqui já não vou sair mais".

Nessa fala de Marciano contando as palavras de seu pai, também está implícita a agência dos *nhe'ẽ* que mostraram em sonho para seu pai, Seu Carlito, a mata onde viria a ser a aldeia. De modo similar, Algemiro Silva Karai Mirim narra o que seu pai, o já referenciado *xamõi* João da Silva Vera Mirim, fundador da *tekoa* Brakui, contava sobre os sonhos que

havia tido com o lugar da *tekoa*. Como no caso de Seu Carlito, também foram visões sonhadas há muito tempo:

(...) perguntei para o meu pai o que ele tinha sonhado para chegar na aldeia de Brakui. Aí ele falou que quando tinha 13 anos ele já sonhava com o lugar. Mas no sonho não se vê exatamente igual. Ele sonhou, mas não sabia exatamente onde era. Depois do sonho, passou um tempo, muito tempo depois, era no final de 1989, e ele foi lá pra Brakui e viu tudo aquilo que ele sonhou. Então tudo tem essa relação com o sonho. (...) Pra gente *oexa* é ver, *oexa ra'u* é ver, mas não ver, ver de olhos fechados. *Oexa ra'u* o lugar (...)" (DA SILVA, 2018, p. 77)

Isto é, mesmo com décadas de distância entre o *-exa ra'u*, o ver em sonho, e o *-exa*, o ver em vigília, no ritmo de *arandu*, de sentir-escutar o tempo-espaço, ambos os *xamõi* puderam efetivar a tradução do lugar visto em sonho para *tekoa* construída nessa *yvy rupa*. Assim, até aqui, espero ter tornado visível a centralidade do *ver em sonho* para, em primeiro, impulsionar o movimento-caminhada a partir do que foi iluminado pelos *nhe'ẽ* e, portanto, por *nhanderu* e *nhandexy* e, em seguida, para o reconhecimento posterior do lugar onde se fazer *tekoa*. O sonho é como uma validação (além de também poder operar como premonição, como veremos na pétala seguinte): se é esse o lugar que sonhei – isto é, o lugar que *nhanderu* fez iluminar para eu ver em sonho – é aqui que vamos viver bem. Além de ver em sonho a *tekoa rã*, o que será a futura *tekoa*, é também através do ver em sonho que se pode receber instruções de *nhanderu* sobre permanecer em ou partir de um determinado lugar. Há relatos e situações muito pertinentes que indicam a centralidade desse aspecto no modo de ocupação tradicional guarani mbya a partir da experiência da *tekoa* Ygua Porã. Desse ponto, valeria perseguir alguns aspectos do sonho na historicidade da *tekoa* Ygua Porã tanto num sentido de registrar a história dessa comunidade quanto no de seguir demonstrando de que maneira o sonho está intimamente imbricado com a vivência do território para les guarani mbya. É sobre esse aspecto que a próxima pétala tratará.

PÉTALA 6 – OEXARA’U: VER EM SONHO OS FLUXOS

Figura 48 - Noite de lua cheia e o contorno da *opy*. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

O ver em sonho, além de iluminar o lugar onde poderá ser feita uma *tekoa*, também pode oferecer tanto um indicativo para permanecer quanto um indicativo para ir embora, além de operar como um dispositivo que traduz de que modo os fluxos de sociabilidade entre os seres que compõem uma *tekoa* estão interagindo, muito porque um dos seus aspectos é justamente seu sentido de “revelação” de algo que até então não se via e muitas vezes de aviso de *nhanderu*. Gostaria de contar alguns exemplos pessoais demonstrando de que maneira sonhos que tive e compartilhei com amigos mbya foram interpretados por les mesmas nessa chave de alertas, de avisos que os *nhanderu* oportunadamente estavam me oferecendo. Após, seguirei tecendo a relevância deste aspecto do sonho na relação com o território a partir da etnografia com a *tekoa* Ygua Porã, trazendo alguns aspectos da primeira ocupação recente da área feita pela família extensa de Luiza da Silva junto à família de Seu Carlito e Dona Rosa que dão indicativos de por quais maneiras aquilo que se sonha impacta e direciona as ações e caminhadas pela *yvy rupa*, indicando quando permanecer e, eventualmente, quando ir embora.

Recordo uma vez, por exemplo, que eu estava pernoitando por uns dias na *tekoa* Yynn Moroti Wherá (Aldeia M'Biguaçu) e deveria buscar, na manhã seguinte, a *jaryi* Dona Rosa, que estava na *tekoa* Ygua Porã, para trazê-la para a noite de reza que aconteceria na *opy* (casa de reza) de M'Biguaçu. Na noite antes de partir, sonhei que estava em um carro, na estrada, com um amigo mbya dirigindo, e fomos atingidos por um caminhão. Tive a sensação de estar morrendo. Acordei já com a compreensão de que não seria bom sair da aldeia naquele dia, o que foi confirmado quando contei o sonho a *jaryi* Fátima Moreira (filha do já referido Seu Alcindo Wherá Tupã e Dona Rosa Poty Dja (*in memoriam*)) e a mesma me disse que *nhanderu* tinha me avisado e, realmente, eu não deveria empreender o trajeto. Quando contei o mesmo sonho para Santiago, meu anfitrião na *tekoa* Ygua Porã, o mesmo também disse que não era para eu ir. Esse sonho foi tomado na chave de um aviso, portanto, que me indicava que eu não deveria empreender o deslocamento que estava intencionando. Alguns outros sonhos foram lidos também na chave de aviso, alerta, mas num sentido de adoecimento. Como o sonho em que eu estava no apartamento de meu, na época, companheiro e vi a figura clássica da morte, com uma capa preta e uma foice, entrando no espaço. Quando o ser foi embora, segui seus rastros e havia algo como carvão no quarto dele. Ao narrar esse sonho à Augustinho Moreira (neto de Seu Alcindo Wherá Tupã, filho de Sônia Moreira), o mesmo disse que não poderia me contar o que de fato significa porque eu ficaria muito assustada, mas confirmou quando lhe perguntei se se tratava de uma agência dos *ãgue kuery*. Ele disse que meu companheiro poderia ficar doente e que o mesmo deveria esfumaçar seu quarto com o *petyngua*, dando três voltas. De fato, ele ficou doente antes mesmo de conseguir esfumaçar seu quarto e, quando o fez, teve uma intensa limpeza que nunca lhe havia ocorrido com o *petyngua*, vomitando e tendo diarreia ao mesmo tempo, seguidos por uma sensação de extremo alívio, purificação.

Há ainda um outro exemplo do que já experienciei de sonho como alerta de adoecimento, mas num sentido inverso, digamos assim, em que alguém sonhou comigo e o alerta era dirigido para mim. Na época em que estava residindo junto à família de Adriana e Santiago na *tekoa* Ygua Porã, Verônica, mãe de Santiago e sogra de Adriana, perguntou para a mesma, por Whatsapp, se eu estava bem. Adriana me perguntou e lhe falei que poderia dizer que sim, estava me sentindo ótima. Verônica então contou que havia, naquela noite, sonhado que eu estava na *opy* ali da *tekoa* Ygua Porã, junto com Janaína, a segunda filha mais nova de Santiago e Adriana, com a qual compartilho o *tery*⁷¹ (ambas somos Para Miri). Disse que eu

⁷¹ Além de indicar a origem celestial de onde o *nhe'e* provém, o *tery* (nome) “indica o jeito, os gostos, o humor, as capacidades, idiosincrasias, afazeres, etc., de cada pessoa (...)” (RAMO Y AFFONSO, 2018, p. 138-139). Ele é dado através de um *karai*, geralmente nas cerimônias chamadas *nhemongarai*, e esse processo é chamado em

estava muito triste. Estranhei o sonho porque realmente estava me sentindo muito bem. Na semana seguinte, entretanto, adoeci como há tempos não adoecia, tive febre, indigestão, inchaço, fadiga, não conseguia mais acompanhar os trabalhos na aldeia... Levei cerca de dez dias para me recuperar desse adoecimento.

Como Adriana Testa indica, também considero pertinente abordar “as experiências de falar, cantar e sonhar como caminhos de comunicação que envolvem múltiplas ações de tradução” (TESTA, 2018, p. 162). Como nos casos que descrevi, pude atestar junto a les amigos mbya que a validade dos sonhos vem numa avaliação posterior, “quando é possível verificar de que maneira e em que medida os conteúdos sonhados se traduziram em novas experiências” (TESTA, 2018, p. 180). Nas duas primeiras vezes que pernoitei na *tekoa* Ygua Porã, por algumas noites não dormi bem e *aexara’u vai*, sonhei mal. Logo que levantava e me juntava à sala da casa de Adriana e Santiago, geralmente este me perguntava se eu tinha dormido bem. Na primeira semana que passei por lá, disse a ele após algumas noites que *aexara’u vai*, tinha sonhado coisas muito estranhas, incômodas.⁷² Na segunda vez que retornei para passar alguns dias na aldeia, meses depois, o mesmo novamente me perguntava, logo pela manhã: “sonhou?”, no que eu lhe respondia que “sim, *aexara’u vai*”, e contava o que tinha visto no sonho. Foi quando ele teceu seu comentário sobre, dizendo que, quando chegamos num espaço, leva um tempo até os *ija kuery* se acostumarem com a nossa presença. Que no começo eles estão tentando entender quem somos nós, qual nosso propósito de estar chegando ali. Esses 10 dias que fiquei foram permeados com noites mal dormidas e noites bem dormidas. Já na terceira vez que retornei à aldeia, daí para passar três meses, decidi chegar de outra maneira: antes de arrumar meu espaço, fumei um *petyngua* no local, pedindo para que permitissem que eu ficasse bem ali, que dormisse bem, que nada acontecesse. Passada a noite, Santiago perguntou como havia dormido, e me surpreendi quando disse a ele que bem, que inclusive tinha tido um sonho muito auspicioso.

português por les mbya como batismo: “É o momento em que [a criança] recebe o nome que já tinha antes de nascer, [pois] o nome não é da criança, é do espírito. (...) A criança precisa do nome para se fortalecer espiritualmente e fisicamente” (MOREIRA, 2015, p. 20).

⁷² Vale ressaltar que muitas vezes esse tipo de incômodo sentido durante a noite é referenciado à agência dos *ãgue kuery*: “O primeiro sintoma de que se está sendo acometido por algum mal é o *-moangeko*, um ‘incômodo’ durante a noite, causando dificuldade para dormir e tendo sonhos ruins. (...) *Xemoangeko, ndakéi* (‘me incomodou, eu não dormi’) era, muitas vezes, a queixa dos Mbya no dia seguinte a uma noite mal dormida. Na maioria das vezes o responsável pelo incômodo era um ‘morto’ – *omanongue* ou então *angue*.” (CRETTON, p. 187).

Figura 49 - Detalhes do interior da *opy*.



Fonte: Acervo pessoal.

Esse último exemplo demonstra o sonho como um tradutor de como a pessoa está se relacionando e sendo afetada pelos diversos fluxos que compõem a *tekoa*, tradução que é feita para a pessoa que sonhou e refeita no momento em que o sonho é compartilhado e contemplado por alguém mais velho, alguém que conhece mais e pode, assim, oferecer uma interpretação, indicar onde ali se encontra um aviso, um cuidado a se tomar. Nesse ponto, gostaria de demonstrar como esse tipo de mediação com a multiplicidade de seres que compõem a *tekoa* através dos sonhos está presente na historicidade que tece a ocupação da *tekoa* Ygua Porã. Por exemplo, no trecho do curta metragem que Marciano narra essa fala de seu pai, Seu Carlito:

<p><i>Omombe'u ju vy ma, ijayu keramboae vy ma, ko aexara'u aexara'u aexara'u keramboae he'i havi, ha'e ma xevy pe omombe'u voi ma "kova'e tekoa gui ma reo reo ma nda'evevei ma" he'i, he'i ra'u.</i></p> <p><i>Peixa "apy ein, apy ma'ety'in apy gui ma apy gui ma reikuaa va'e rã" he'i. He'i va'e kue rema ha'e ima'endu'a vy ma "apy gui ma ndamo'ãvei ma" he'i. Ha'e he'i va'e kue va'e kue re apy'i tevoi orekuai.</i></p>	<p>Ele contou de novo esses dias, ele disse "esses dias, sonhei", contou para mim também: "não é bom você ir embora dessa aldeia" lhe falaram no sonho.</p> <p>Assim, "fique aqui, plante aqui, desde aqui, virá o que você saberá". Ele se lembrou do que foi dito no sonho e disse "daqui não vou mais sair". Por causa do que foi dito, estamos aqui.</p>
---	--

“*Apy eĩ, apy ma'ety'in, apy gui ma reikuaa va'e rã*”: Desde aqui, virá o que você saberá, disseram a Seu Carlito em sonho. Esse saberá diz respeito não a saber “qualquer coisa” e “à toa”, mas aos saberes que vêm de *nhanderu*, saberes que potencializam a vida no sentido *porã*, de aproximação e nutrição dos fluxos-caminhos com *yvategua va'e*, aqueles do alto. Esse aspecto – de o sonho indicar onde permanecer para que os aspectos *porã* da *tekoa* e da pessoa (porque, afinal, corpo-território) se sobressaiam – apareceu, também, na fala da *xejaryi* Dona Rosa. Neste trecho, a *xejaryi* conta sobre a caminhada sua e de sua família desde o Rio Grande do Sul até a localidade da *tekoa* Ygua Porã, sua partida do local e após, o seu retorno, este confirmado pela mesma ter, justamente, recebido a instrução em sonho que ali era o local onde ela poderia rezar, se concentrar:

<p><i>Ndaxeayuporãin tein ko, xeayu amombe'u rã, va'eri amombe'u ta.</i></p>	<p>Mesmo com dificuldade de falar, eu vou contar para vocês.</p>
--	--

<p><i>Anheten Rio Grande gui roju. Massiambu py roo dois anos, ha'e gui roo Imarui py ju roin, dois anos ju ha'e py ma. Nardo va'e "ajou ka'aguy", he'i, "ka'aguy ajou vy, pendere ajerovia pepyta aguã" he'i. Ha'e rami ramo "roo ra'ã ko" ha'e xee.</i></p> <p><i>2002 py roju kueramboae. Ha'e vy ma, apy rovy'a agui rooju ranhe Araquari re. [xamõi Carlito: Nhandekorea ramo tein ko jaa kueramboae apy gui nga'u.] Ha'e gui ndavy'ai, ndorovy'ai roiko tekoa rupi, roma'ẽ tein ndorovy'ai.</i></p> <p><i>Ha'e rami rã CIMI ha'epy oo, "ha'epy ka'aguy itui tevoi" he'i, ha'e ramo ma xee aa ju ta ha'e.</i></p> <p><i>Ha'epy aexara'u hae havi xee, "rejapyxaka aguã'in va'e tu reaxa mari" he'i va'e aexara'u havi ha'e rami vy "rejevvy katu ve ju rã" he'i. Ha'e rami ajuxe raxa ju apy ha'e rami rã roju ju.</i></p>	<p>É verdade que viemos do Rio Grande. Nós viemos para Massiambu e ficamos dois anos, depois, fomos para Imarui de novo, dois anos de novo ficamos lá. Leonardo disse "encontrei uma mata", "encontrei uma mata, acredito que vocês possam ficar lá", ele disse. Quando contou, eu disse "nós iremos".</p> <p>Foi em 2002 que viemos. Em seguida, aqui nos alegramos e fomos embora de novo por um tempo para Araquari. [Interpelação do xamõi Carlito: <i>Na verdade fomos enganados, foi por isso que fomos embora daqui.</i>] E então não me acostumei, não nos acostumamos de estar naquela aldeia, mesmo buscando um lugar bom para ficar, não ficamos felizes.</p> <p>Em resposta a isso, o CIMI foi lá, "a mata está ali ainda", ele disse, então, eu disse: "eu vou de novo".</p> <p>Lá também sonhei, "onde é para você se concentrar, você já passou", isso também foi dito no sonho, depois ele disse "volte de novo". Assim, eu quis muito vir de novo aqui e então viemos de novo.</p>
---	---

Figura 50 - Frame do curta metragem.

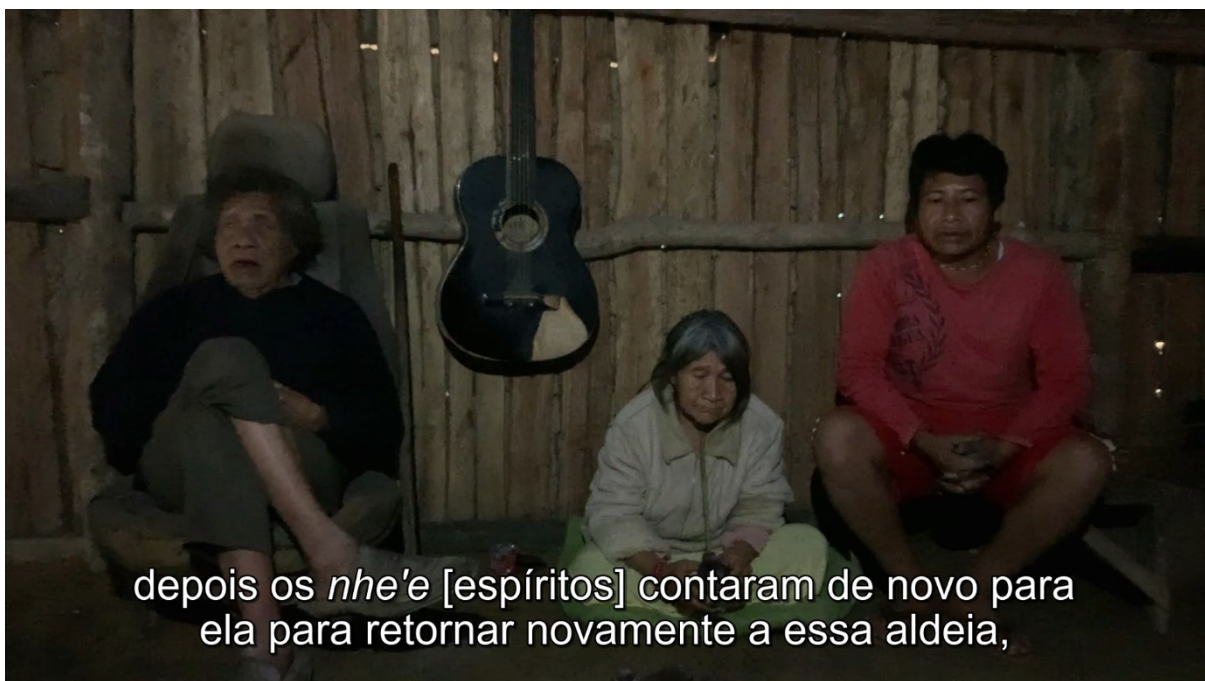


Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

Marciano, na sequência, comenta a fala de sua mãe, ressaltando que foram os *nhe'ẽ* que lhe contaram que era para retornar a esse lugar, pois é ali onde ela poderia *ojapyxaka*, se concentrar, rezar, ouvir a memória:

<p><i>Ha'i anhentem meme peixa ijayu, omombe'u oexara'u va'e kue. Ha'e vy apy gui ojepa'i rire tein nhe'ẽ kuery ha'e omombe'u ju havi raka'e ojevy ju aguã ko va'e tekoa re, apy oin oma'ety'i aguã, apy ojapyxaka aguã, ha'e va'e kuere ma ojevy ju ha'e apy ojapyxaka oin.</i></p>	<p>É verdade mesmo a fala de minha mãe, contou o que sonhou. Então, desde que saiu daqui depois os <i>nhe'ẽ</i> [espíritos] contaram de novo para ela para retornar novamente a essa aldeia, estar aqui para plantar, para rezar, com isso, voltou de novo para estar aqui rezando</p>
--	--

Figura 51 - Frame do curta metragem.



Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

Assim, um eixo de interação e comunicação via sonhos, um sentido de seus fluxos e afecções, podemos visualizar com precisão: as comunicações com os *nhe'ẽ* e, portanto, com os *nhanderu*, e a importância dessa agência através de *oexara'u*, ver em sonho, para les mbya escolherem para onde ir, onde permanecer e para onde retornar, o que corrobora com o argumento desenvolvido na pétala anterior. Gostaria, neste ponto, de chamar atenção para a interpelação que o *xamõ*i Seu Carlito fez durante a fala de Dona Rosa, quando essa narrava os primórdios da ocupação da *tekoa* Ygua Porã. Seu Carlito expressa: “*nhandekorea ramo tein ko jaa kueramboae apy gui nga'u* / por termos sido enganados que fomos embora daqui naquele tempo”. Seu Carlito está se referindo ao processo que fez com que trinta e duas pessoas deixassem a área da *tekoa* Ygua Porã depois de dois meses de ocupação, que havia sido iniciada em maio de 2002, conforme Dona Rosa conta, e que se relaciona com os sonhos que Luiza da Silva, a *kunhã karai* que conduziu espiritualmente, por assim dizer, a caminhada que culminou nessa ocupação. Vale retomar, em partes e ampliando a narrativa de Dona Rosa, sobre como se deu essa primeira ocupação da área, a partida de todas as pessoas e o posterior retorno da família de Seu Carlito e Dona Rosa.

Na tese de Flávia Mello (2006) e especialmente na de Maria Dorothea Darella (2004) há descrições da caminhada-movimento que fundou a atual *tekoa* Ygua Porã, inicialmente

chamada de *tekoa* Yvy Ju Mirĩ.⁷³ Ambas indicam esse deslocamento como um *oguada* (caminhada), que “visava fortalecimento espiritual de seus participantes (...) a busca de uma terra onde habitam os povos dos *nhanderukuery* (deuses) e os seres humanos divinizados”, conforme indica Mello (2006, p. 34).⁷⁴ Este primeiro deslocamento foi impulsionado, a partir do que Leonardo Vera Tupã (genro de Luiza na época e liderança política da caminhada, responsável pelas relações com os *jurua kuery*) contou à Flávia, pela *kunhã karai* Tatãti, do Espírito Santo, amplamente conhecida por suas caminhadas, essas intimamente relacionadas a suas capacidades xamânicas. Essa xamã, já falecida na época, havia aparecido em sonhos para Luiza, a mesma que “recebeu em sonho a comunicação dos *nhanderukuery* (...) anunciando que sua família deveria partir em *oguatá* (caminhada)” (MELLO, 2006, p. 33).

Já aqui, o sonho aparece como crucial para o impulso da caminhada e permeia, também, a caminhada em si, confirmando a validade daquilo que estavam fazendo a partir do que lhe era iluminado no ver em sonho – o caminho ele mesmo, como Flávia Mello escreve: “O caminho estava iluminado, pois muitos recebiam sinais dos *nhanderukuery* em seus sonhos.” (MELLO, 2006, p. 37). A caminhada culminou, portanto, na chegada dessas trinta e poucas pessoas na área da atual *tekoa* Ygua Porã e em seus esforços para materializar as condições para o florescimento da *tekoa*, como a construção da *opy*, o preparo das áreas para plantio etc., conforme descreve Darella (2004, p. 313-314). Tudo corria bem na composição da *tekoa*, até a repentina mudança do decorrer dos acontecimentos a partir de – novamente – um sonho. Dorothea Darella descreve:

Exatos dois meses depois da entrada, no inverno, o local foi desocupado repentinamente, acontecendo um fato que entendo como marcante no litoral de Santa Catarina. Descalços, apressados, amedrontados, os Guarani deixaram a aldeia de manhã, levando consigo apenas o essencial (colares, poucas roupas e cobertores, instrumentos musicais, cachimbos, sementes, alimentos etc.), iniciando caminhada em razão de acontecimentos: mensagens oníricas recebidas por Luiza, que, por derradeiro, fora picada por uma cobra, como os relatos posteriores foram descortinando. Nos últimos dias haviam aceleradamente vedado com barro as paredes internas da casa cerimonial, ali se abrigando, intimidados, procurando se

⁷³ Darella (2004) indica em sua tese a ciência que les mbya tiveram de que aquela área, além de ter todas as condições para viabilizar a constituição de uma *tekoa* (água, mata com rica biodiversidade), fora abandonada pelo proprietário e estava sofrendo ações de desmatamento ilegais, pela retirada de madeira, fator que impulsionou a viabilidade da ocupação.

⁷⁴ Esse é um aspecto do *mbyareko* que rendeu e segue rendendo muita produção etnológica, além de também guiar de modo profundo seu modo de vida: a centralidade da caminhada para além do oceano, na direção do sol nascente, para *ijaguyje*, atravessar para *yvy marã e’y* levando o corpo. Esse é de alguma maneira o pano de fundo da existência mbya, ainda que hoje em dia, dadas as condições radicalmente distintas de séculos atrás, ninguém acredite mais que realmente seja capaz de o fazê-lo, por conta especialmente da alimentação ser muito impactada pelos alimentos dos *jurua*, além de uma série de outros aspectos do modo de vida antigo que se transformaram. Para esse ponto, vale ver Hélène Clastres (2007[1978]), Maria Inês Ladeira (2007[1992]), Sandra Benites (2018) no contexto mbya e nhandeva, Eliel Benites (2021) no contexto Guarani e Kaiowá.

resguardar de perigos externos, dentre eles o aparecimento de seres *Avarei*. (DARELLA, 2004, p. 315)

Infelizmente, não há descrito nas teses supracitadas – e também não me atentei em fazer essa pergunta a les mbya – sobre o conteúdo do sonho de Luiza, mas é nítida a mensagem que este trazia, bem como seus efeitos. É interessantíssimo, sobretudo, que esse acontecimento da picada de cobra (uma jararaca, conforme me contaram em campo) foi visto em sonho pelo *xeramõi* Seu Alcindo Wherá Tupã, segundo Flávia Mello descreve em sua tese, o qual, na época, residia na Aldeia M'Biguaçu. A antropóloga estava em trabalho de campo, residindo na casa de Sônia Moreira, filha de Seu Alcindo, na manhã em que o *xeramõi* “alarmou a todos na aldeia de Mbiguaçu dizendo que sonhara e precisa partir imediatamente para Yvy Mirim Idjú” (MELLO, 2006, p. 39). Como narra:

Finalmente, D. Rosa dirigiu-se a mim, avisando que Alcindo se preparava para viajar com urgência à Yvy Mirim Djú, pois um sonho o avisou para estar lá o quanto antes. Posteriormente, ela me contou que no sonho Alcindo esteve lá e viu que uma batalha espiritual havia sido travada durante a última madrugada e que o poder de Luíza não havia sido suficiente para conter a ação de espíritos maus. Ele precisava agir rápido e nós deveríamos rezar muito para ajudá-los a combater esse mal. (MELLO, 2006, p. 40)

A antropóloga segue relatando o acontecimento: a mobilização de um carro da SESAI⁷⁵ para levar Seu Alcindo até a *tekoa* Yvy Ju Mirĩ, sua chegada no local algumas horas depois de Luiza ter sido picada pela cobra, um ritual de cura feito pelo *xeramõi*, a ida de Luiza ao hospital... Mas o que seu Alcindo havia visto em seu sonho, afinal?

O sonho de Alcindo havia vislumbrado a presença de *yvy andjágue* (espíritos maus, indesejáveis, inimigos) altamente perigosos, rodando aquela *tekoa*. A picada da cobra foi apenas uma manifestação deste mal que estava tentando se infiltrar na aldeia e indicava que Luíza poderia estar sendo ludibriada pelos *yvy andjágue* que a faziam crer estar recebendo mensagens divinas, mas que ao contrário, conspiravam contra o sucesso de ascensão espiritual do grupo. Segundo Alcindo, um *yvy andjá* é perito em se fazer passar por outros seres para ludibriar as pessoas e capturar seus espíritos. (MELLO, 2006, p. 40-41)⁷⁶

Esse acontecimento foi decisivo para o abandono da área por todas as pessoas que haviam ali chegado nos dois meses precedentes, com o propósito de morar em um lugar que as levasse mais para perto de *nhanderu*. O grupo seguiu sua caminhada todos juntos até a Ilha do Mel, conforme narra Dorothea, e se separaram nessa altura, em que a família de Luiza seguiu para São Francisco do Sul e a família de Seu Carlito e Dona Rosa ficaram na Ilha do Mel. Foi nesse ponto que, após, mudaram-se para uma aldeia em Araquari, momento em que Dona Rosa se refere em seu relato quando expressa que “*ndoguerovy'ai*”, não se

⁷⁵ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

⁷⁶ *Yvy'ã ja* é o dono da montanha, segundo Santiago me disse quando comentava com ele sobre esse trecho da tese de Flávia.

acostumaram, não se alegraram ali, ponto em que decidiram empreender deslocamento de retorno, voltando ao local da atual *tekoa* Ygua Porã em setembro de 2003 (DARELLA, 2004, p. 324). Entretanto, a questão que se mantém é: o que o *xamõ*i Seu Carlito queria dizer com: “por termos sido enganados que fomos embora daqui naquele tempo”?

Como contou Marciano, em um momento durante o período de campo depois de trabalharmos numa casinha que a comunidade estava construindo no meio do mato, nessa primeira morada deles na área havia uma mulher que fingia ser “vidente” e que lhes disse que logo viriam os seres *avare*i naquele local. Ele referia-se à Luiza, como vimos, e os *avare*i, também presentes na descrição de Darella (2004), são seres canibais, humanos que comem humanos. O engano, portanto – confirmei em outra ocasião – foi o anúncio, feito por Luiza, de que seres *avare*i chegariam no local e a consequente saída forçada da tão recente *tekoa* por conta disso.

Como as narrativas sobre uma mesma questão podem ser múltiplas, vale contar da conversa que tive com Santiago em momento distinto, onde ele comentou que, quando o *xeramõ*i Seu Carlito voltou para a área da atual *tekoa* Ygua Porã, o mesmo sonhou com o território, assim como Marciano havia contado no vídeo: que era para ele continuar vivendo ali se não algo (de ruim) poderia lhe acontecer, e que havia também sonhado que “por ali tem mesmo *avare*i”. Por mais que Marciano se refira à indicação feita por Luiza da ameaça de ataque desses seres *avare*i à então recente *tekoa* como um engano, gostaria de trazer mais elementos sobre a presença deles. Como Santiago expressou, essa foi de certo modo confirmada pelo sonho do *xeramõ*i Seu Carlito depois que retornou a *tekoa* Ygua Porã, e também Santiago sonhou com estes seres quando já estava morando na *tekoa*. Contou-me que sonhou com um índio, “um pataxó”, como disse, muito alto e forte. Esse indígena disse a ele que o mesmo não devia se preocupar tampouco ter medo dele, pois ele era ali do território. Santiago, mesmo vendo que ele era forte, pegou um pau e começou a bater nele. Bateu, bateu, bateu, o ser cambaleou, e Santiago continuou batendo e batendo, até que ele caiu e morreu. Santiago disse que, no sonho, ficou com uma sensação de que matou alguém. Após acordar, contou esse sonho para o *xeramõ*i Seu Carlito e o mesmo lhe falou que seu entendimento foi correto, que ele havia sonhado com um ser *avare*i mesmo. Para caleidoscopiar essa história, Santiago contou, ainda, que um ou dois dias antes de ter esse sonho, viu uma cobra grande e venenosa (jararaca) no pátio de sua casa, e a matou a pauladas. Rememoramos, ambes, que no acontecimento da primeira ocupação da *tekoa* essa associação também foi operante: Luiza fora picada por uma cobra (jararaca) e, dias depois, liderou a saída da aldeia por temor aos

avarei. Santiago comentou que pensa que talvez esse *avarei* seja *mbo'ija*, dono-guardião da cobra, e é certo dizer que uma das características do território ressaltada por les moradorus é a presença expressiva de cobras, fator que mesmo Santiago já comentou mais de uma vez comigo.

Não poderia ir muito além nesta análise pois também não desenvolvi de modo mais aprofundado estes pontos com les mbya da *tekoa* Ygua Porã, mas considero pertinente trazer essas histórias e evidenciar essas questões para demonstrar que os sonhos – o ver em sonho – são um dispositivo que traduz, de alguma maneira, que tipo de fluxos estão passando pela *tekoa*, podendo mesmo indicar características singulares de cada lugar, como é o caso da *tekoa* Ygua Porã nessa articulação entre os seres *avarei*, o *mbo'ija* e as *mbo'i*, cobras, associações que não tiveram sua emergência de modo pessoalizado, mas compartilhado, ainda que singular a cada pessoa. Dessa maneira, o sonho se apresenta como um modo de conhecer e, por esse aspecto, influi diretamente no modo de ocupação de les mbya que inclui aí as maneiras pelas quais tecem seus deslocamentos e suas permanências, pois o sonho indica tanto o êxito em insistir na permanência quanto a necessidade da saída. No caso da *tekoa* Ygua Porã, os sonhos pessoais de Seu Carlito e Dona Rosa deram essa confirmação: que era ali o lugar bom para se viver, para se fazer aldeia, que era ali onde eles viriam a saber, onde eles poderiam *ojapyxaka*, rezar, se concentrar, onde as crianças e os velhinhos viveriam felizes e bem, com saúde. Sua visão iluminada é seguidamente atualizada por meio do modo como les mbya vivificam o *mbyareko* em seus corpos, modo singular de traduzirem, coletivamente, aquilo que foi sonhado pela *xejaryi* e pelo *xeramõi* e, assim, comporem a *tekoa*.

PÉTALA 7 – MBORAI REVE MEME JAJU VA'E KUE: NÓS SOMOS AQUELES QUE SEMPRE VIEMOS COM O CANTO

Figura 52 - Interior da *opy* durante o dia. Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Ver em sonho é uma capacidade que deve ser elaborada e aprimorada por cada pessoa, inclusive como um modo de reduzir a desvantagem perceptiva que sofrem les mbya em comparação aos *nhanderu*, como vimos. Assim, há o exercício de *-exa kuaa*, saber ver, aprender a ver (inclusive, *-exa kuaa* é o verbo que se utiliza para se referir a “ler”, ver as

imagens das palavras e saber ver o que transmitem, capacidade de traduzir uma imagem que nada diz em algo que se evidencia, faz-se compreensível). Na última pétala, tratamos da importância de aprender a ver, especialmente em sonho, aquilo que é disponibilizado como informação, comunicação, instrução, inspiração, caminho, movimento pelos *nhanderu* através dos canais, caminhos que conectam *yvate* (o alto) com *yvy rupa* (essa terra). Coisa tão importante quanto *-exa kuaa* é *-endu kuaa*, saber escutar/sentir, e é deste ponto que podemos vislumbrar um outro aspecto central para a composição da *tekoa*: as ressonâncias através de *mborai*, os cantos, e também de *ayu*, a fala. Embora evidentemente aja diferença entre cantar e falar, ambas as práticas implicam modos de fazer certos fluxos reverberarem, por isso as compreendo na categoria de *ressonâncias*, *reverberações* que geram (e são geradas por) fluxos-caminhos e assim compõem mundo.

O lugar primordial onde se fazem ressoar *mborai* e *ayu* em uma *tekoa* é a *opy*, a casa de reza. Muitas vezes escutei les mbya dizerem, durante noites de cerimônia, que a *opy* é o coração da *tekoa*. O coração é um músculo que bombeia sangue para circular por todo o corpo. Assim como o coração, *yymbyte*, a “central de fluxos” da *yvyrupa*, como disse Ronaldo a Bárbara na pétala “*Yvy rupa e tekoa*”, é recheada de *ygua porã*, nascentes, lugares de onde a água pulsa desde o fundo da terra e jorra em direção à superfície, compondo assim os rios, caminhos por onde o fluxo das águas pode passar. Isso me leva a sugerir que a *opy*, por sua vez, é a central de fluxos da *tekoa*, fluxos de ressonâncias que, como aqueles que partem de *yymbyte* e do coração, vão fluindo pelo corpo-território e compondo-o na medida em que reverberam. Valéria Macedo expressa uma intuição parecida, ainda que de outro modo, quando escreve que “é possível reconhecer as *opy* como pontos de adensamento, na medida em que estas operam como centros difusores e catalisadores de relações em diferentes planos” (MACEDO, 2012, p. 363-364). É desde a *opy*, lugar central do berço do fogo (*tatapy rupa*), o coração da *tekoa*, que pulsam os fluxos de ressonância que compõem os corpos e a *tekoa* e que, portanto, compõem também as relações *entre* os corpos e as *tekoa* – “Os *nhe’ẽ* daqueles que são nossos parentes se juntam quando nos sentamos na *opy*”, diz o *xamõi* Augustinho em Ramo (2014, p. 259) – assim como as relações com *heta va’e kuery* (“aqueles que são muitos”, outro modo de referir-se aos não indígenas, geralmente utilizado na linguagem da *opy*) e, por fim, com toda a *yvy rupa* (e além de *yvy rupa*, visto que esses fluxos ressoados desde a *opy* vêm desde *nhanderu kuery* e retornam para o alto também). Nestes termos, a *opy* se assemelha com *yy mbyte* pois é como uma central de fluxos de ressonância desde onde se faz soar (*omonhendu*) sonoridades que reverberam desde e para o alto e, assim, inspirando em

Popygua (2016), fazem florescer a sabedoria através de *ayu* (fala), de *mborai* (canto), de *mborayu* (amor). Por isso também que se diz que a *opy* é a verdadeira escola, a verdadeira universidade e também o verdadeiro hospital, como já escutei muitas vezes de les mbya.

Neste ponto, gostaria de tecer uma observação sobre as palavras em mbya para referir-se ao canto. Há, ao menos, duas categorias de canto, chamado geralmente de *mborai*: os *mborai mirĩ*, que são os cantos com palavras, cantados pelos corais das aldeias, como aqueles que já escutamos e lemos neste trabalho; e os *tarova mborai*, os cantos-reza, cantados geralmente na *opy* ou em concentrações nas casas das pessoas. São cantos que não tem palavras, compostos por melodias e repetidos uma série de vezes quando entoados. O costumeiro é apenas uma pessoa “puxar o canto”, como se diz, e as outras acompanharem, com a voz e instrumentos. Geralmente, quem puxa o canto é a mesma pessoa que toca o *mbaraka* que o acompanha. O *mbaraka* é um violão de cinco cordas, com cordas e afinação distinta do violão *jurua*. A afinação das cordas que conheço é, de cima para baixo: dó, fá, dó uma oitava acima, fá, lá (essa afinação é em fá). Às vezes o *mbaraka* é afinado mais grave ou mais agudo, dependendo do timbre de voz do rezador, mas é costumeiro esses espaços entre os acordes de cada corda. Nas vezes que vi mulheres “puxarem” o canto, elas empunhavam o *takuapu*, e algum homem pegava o *mbaraka* para acompanhá-las. O *takuapu* é um instrumento tocado exclusivamente pelas mulheres, feito com taquara e toca-se batendo-o no chão, marcando o ritmo. Há, ainda, em relação aos instrumentos que acompanham os cantos, os *mbaraka mirĩ*, que são chocalhos feitos com cabaça e preenchidos com sementes ou miçangas, a *rave*, uma rabeca, que já vi ser feita com um violino e retirando uma das cordas, o *ãngu’a pu*, um tambor que se toca com um bastão, e o *popygua*, instrumento feito com duas madeiras maciças batidas repetidamente uma na outra e que não acompanha necessariamente os cantos, podendo ser tocado em outros momentos, exclusivamente por homens. Há também *mimby*, flauta, instrumento que nunca vi nem presenciei sendo tocado mas que é citado, inclusive, em alguns *mborai mirĩ*.

Ouvir em: <https://youtu.be/Oj9u8zYRWko>

<i>Omimby mimby porã omimby porã</i> <i>nhanderu roka re overa vera</i>	Flauta <i>porã</i> reluz no pátio de nosso pai
<i>Omimby porã nhandexy roka re omimby</i> <i>porã overa vera</i>	Flauta <i>porã</i> reluz no pátio de nossa mãe

Figura 53 - *Amba*, altar, na parede leste da *opy* da *tekoa* Ygua Porã. Da direita para a esquerda: os *takuapu*, a *rave*, alguns *popygua*, um *mbaraka*, um *mbaraka mirĩ* pendurado e alguns dispostos na prateleira, um *angu'a pu*. Maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Enquanto mulher não mbya que tem praticado ao longo desses anos o cantar e escutar dos *tarova mborai* (também dos *mborai mirĩ*, mas agora me concentro naqueles), devo dizer que é muito comovente e profundamente compreensível a máxima que já escutei de muitas mbya quando perguntades sobre isso, a de que não há como explicar os cantos, especialmente os *tarova*, não há como falar sobre eles, como “traduzí-los”, é apenas sentindo, vivenciando. Muitas vezes, alguém está apenas começando a puxar o canto e o nosso coração já é tocado e choramos, só de escutar. Quando, além de escutar, canta-se junto daquele que está puxando o canto, sinto também ser muito forte, pois é nesse momento que de modo mais profundo podemos sentir o canto passar pelo nosso corpo. Muitas vezes tive essa sensação de modo muito palpável, a sensação da vibração passando pelo corpo e reorganizando-o, curando, limpando do *tekoaxy* (e muitas vezes essa limpeza começa por pôr o *tekoaxy* em evidência, mostrar-nos o quão “pesades” estamos nesse momento que estamos de pé e se propondo a cantar uns com les outres um *tarova*). Mas conforme a repetição e manutenção ou

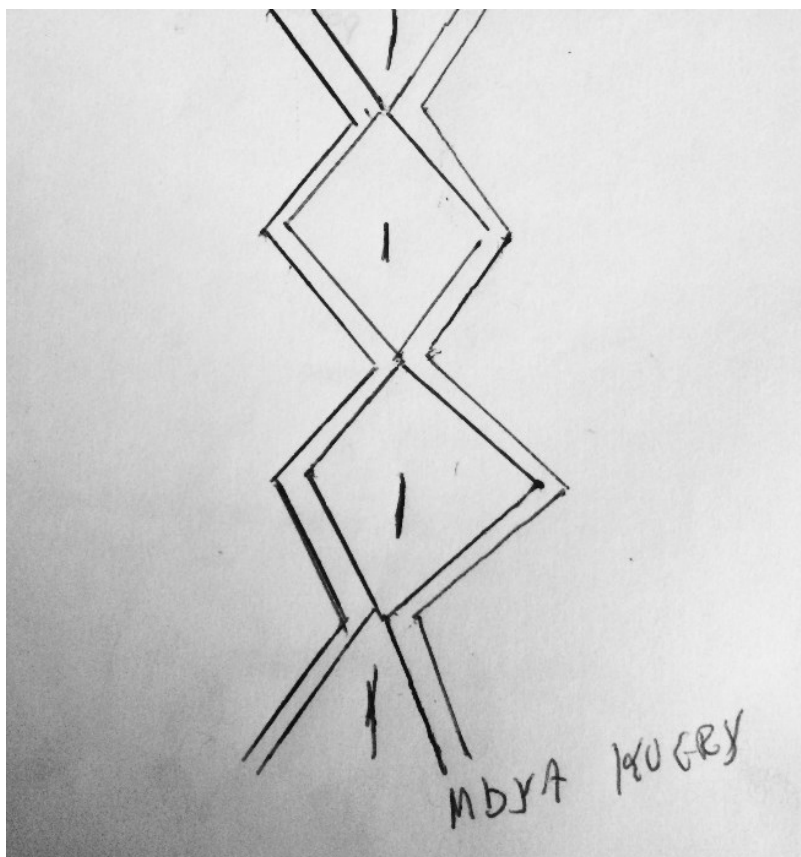
aceleração do ritmo e *mbaraete* e *py'aguaxu* de cada *ume* e de *todes*, o fortalecimento espiritual, por assim dizer, e a coragem de seguir cantando e dançando *opamba'e ijava ete ramo jepe*, mesmo com todas as coisas negativas que vêm, incluso de nós mesmas, o *tekoaxy* vai sendo limpo – queimado pela vibração – e vamos nos sentindo não só mais leves, mas concomitantemente menos confuses, aflites, preocupades, tenses, ansioses. Muitas vezes são nesses momentos, durante o entoar dos *tarova mborai*, que ganhamos algum entendimento para um sentimento “atravessado”, como mágoa, incompreensão, rancor, raiva, dor (*tekoaxy*). É nesses momentos que podemos alcançar uma “cura”, um entendimento e/ou liberação sobre alguma questão que nos aflinge, seja emocional, física, espiritual – ou melhor, todas ao mesmo tempo. Recordo que escutei certa vez de Adailton Karai Yvydju Mirim: “não se cura só com *petyngua*, com fumaça... com um canto também se cura”, e acredito ser nesse sentido que reiteradas vezes les *mbya* falam da possibilidade da pessoa se curar “sozinha”, isto é, sem a ajuda de um *karai*, simplesmente confiando e entregando todo seu coração a *nhanderu*, cantando e “pedindo mesmo”, acreditando mesmo, e é isso que uma experiência mais profunda na *opy* pode oferecer. Refiro-me a “mais profunda” em entrega, em confiança, em disponibilidade para se abrir e receber, para escutar e sentir no corpo as ressonâncias dos *tarova*, que são uma tecnologia de cura tão antiga que nós, não indígenas, só podemos entender muito pouco, mas, como veremos, o crucial não é entende-los racionalmente, mas se permitir sentir seu sentido, testemunhar a manifestação de sua eficácia – e em ninguém mais que em si mesmo. Não só os cantos guardam essa potencialidade de cura, mas o *mba'epu* em si, palavra que se refere a música gerada pelos instrumentos que acompanham o cantar, como Ariel Ortega (2021)⁷⁷ exprime ao dizer que

o *mba'epu* (...) não é somente uma música que alegra nossos ouvidos, é também um tipo de cura espiritual. Porque nosso *nhe'ẽ* precisa ouvir essas músicas para poder dançar e, através disso, curar tanto as doenças físicas como as espirituais. É (...) uma cura profunda. (...) Nosso espírito precisa dessa música, ele necessita.

Na ocasião do meu TCC, Geraldo Karai Okenda, filho de Seu Alcindo, esboçou o seguinte desenho que codifica os caminhos dos *mborai* com ao menos um sentido duplo de movimento: tanto do alto para a terra, no sentido de que aquilo que se canta por les *mbya* aqui na terra é *escutado* e *sentido* antes de ser posto em circulação, quanto da terra para o alto, no sentido desse canto ser também escutado pelos *nhanderu kuery*.

⁷⁷ “A música e os caminhos da cura: o *mba'epu* Mbyá”. Disponível em: <http://www.pari-c.org/artigo/16>. Acesso em 15/06/2021.

Figura 54 - *Nhe'ẽ rape*, caminho dos *nhe'ẽ*, *mbiro'y rape*, caminho da energia fresca. Desenho feito por Geraldo Moreira em abril de 2019.



Fonte: (ABEL, 2019)

Trago-o, pois, na ocasião, Geraldo indicou esses caminhos como podendo ser chamados *mbiro'y rape*, o caminho da energia fresca, também *mborai rape*, o caminho do canto, e mesmo *nhe'ẽ rape*, o caminho dos *nhe'ẽ*. O termo *mbiro'y* adveio quando me disse que é “energia” o que circula por esses caminhos: “só passa isso nesse caminho [não passa *tekoaxy*, coisas ruins, imperfeitas]. Você recebe essa energia e com isso consegue curar”. Na ocasião, chegamos ao entendimento conjunto da tradução de *mbiro'y* como uma energia com potencialidade de cura. Esse termo é, por certo e como Geraldo comentou, bastante profundo, pois *mbiro'y* diz respeito a uma energia fresca, ou refrescante, relacionada aos *nhanderu* Tupã *kuery*. Ela fica na palma da mão assim como a energia relacionada ao calor, mas não na mesma pessoa. Ambas são deixadas pelos *nhanderu* na mão de les *mbya* para serem utilizadas para curar. Vejamos na citação talvez um pouco longa, mas indicadora desses sentidos:

Quando Nhanderu quer que alguém faça oração, que fume - *omotãxi*, “fazer fumaça”, é a palavra que os Mbya traduzem como “fazer oração” - primeiro ele coloca o *petygua* em sua mão. Depois é que ele põe o *tata*, o fogo dele. (...) Com isso que o *opitai va'e* (aquele que fuma) vai curar a pessoa, porque “*tataxina* incorpora no *arandu*”. *Jakaira* que é o dono do *tataxina* (a fumaça). Depois que ele dá isso ao *karai*, ao *opitai va'e* (aquele que fuma), aí vai olhando, vendo se

ainda está lá, se continua usando, se ele não esqueceu. E não é só o fogo de Jakaira que os *karai* e os *yvyraija* podem ter na palma da mão. *Tupã mba'e nhembopiro'y a kueiry*, os Tupã têm as coisas que esfriam, e eles podem dar também àqueles que ficam na *opy*. (...) Tem então vários tipos de *opitai va'e*, de *karai*, de *yvyraija*. Eles têm coisas diferentes na mão; não é o mesmo tipo de *arandu*, de conhecimento ou sabedoria. Um tem tipo um *gelinho (mba'e nhembopiro'ya)* e o outro tipo uma *brasa (tata, tataxina, uma brasa que nunca apaga)*. Então, um tem a mão quente, e o outro a mão fria. (...) Diz Vera Tukumbo que o pessoal da *oka*, os espíritos fortes como Tupã *kuery*, Vera *kuery* ou mesmo os *Karai Oka*, têm a mão gelada. Já os espíritos que ficam dentro da *opy*, *Jakaira kuery*, *Karai Mirim kuery*, eles têm *tata* na mão. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 272)

Recordo de um *mborai mirĩ* muito forte, cantado muitas vezes nos grandes encontros de les mbya que canta a expressão *mba'e kuaa*, seria algo como “coisa de sabedoria” ou “coisa de conhecimento” e, embora aqui se trate de um substantivo, acredito que se relaciona com o verbo intransitivo *-mba'e kuaa*, traduzido em Dooley (2006) enquanto “ter conhecimento das coisas (muitas vezes de procedência espiritual)”. Tecendo a tradução junto com Santiago, o mesmo sugeriu o termo “poder” para traduzir o sentido de *mba'e kuaa*.

Ouvir canto em: <https://youtu.be/n7hx9dLeVxk>

<i>Xondaro'i enha'a katu nembaraete rire vy ma reiko'i aguã yvyraija yvyraija</i>	Guerreiro, se esforce, se fortaleça para depois você ser um <i>yvyraija</i> ⁷⁸
<i>Ndepo mbyte re mba'e kuaa nhanderu omõi ramo neretarã kuery remboaxy aguã</i>	Nosso pai colocará o poder na palma da sua mão para você ajudar seus parentes

Essa questão de *mbiro'y* nos indica parte do modo como o canto atua na pessoa, resfriando o corpo e assim viabilizando as qualidades de moderação tão almeçadas por les mbya. Isso porque os estados associados à raiva, ao calor e ao desejo estão associados ao estado quente (*haku*), existindo a compreensão que esses são “todos estados promovidos pelo contato (real ou possível) com o sangue” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 105), esta substância que é um “potente agenciador da transformação por estar associado a *ãgue* e ao corpo pesado, quente” (ARANHA, 2020, p. 77). Como expressa Renan Pinna (2020, p. 177), o excesso dessa *condição de quentura* “pode acarretar brigas violentas. Para que isso não venha acontecer, a pessoa tem que estar calma, que está associado a condição fria (...) se torna necessário esfriar os elementos, as coisas, e as pessoas para que o calor não desencadeie ações perigosas”. Alguns dos momentos em que as pessoas estão mais suscetíveis ao estado *haku* é

⁷⁸ “Auxiliares” do *karai* na *opy*. Conforme Santiago, com quem conversei sobre a tradução desse *mborai mirĩ*, relaciona-se com o *popygua*, no sentido de que “pra chegar nesse instrumento, a pessoa tem que conhecer toda a sabedoria da mata, quando reconhecer isso, vira *yvyraija*”.

o da primeira menstruação da menina, como conta Sandra Benites (2018), ou nos primeiros meses em que um pai e uma mãe recém receberam su filhe, por exemplo (lembramos de sua relação com o sangue). Além disso, também para se referir ao estado de embriaguez com a bebida alcóolica se diz de “um estado em que se está *haku*” (HEURICH, 2011, p. 84). Em contrapartida e conforme expresso por Aranha (2020, p. 77):

Como registrado por Cadogan, aquilo que refresca (“*mba’e ñemboro’y*”), a moderação, associada aos Tupã *kuery*, é algo que deve se alojar no centro do coração (“*py’a mbyte py*”) (CADOGAN, 1959: 32, grifos e traduções minhas), ressaltando, mais uma vez, a importância da conexão entre palavra-nome-espírito, coração e a ética-estética da moderação.

No entanto, ainda há de considerar que, por vezes, também já escutei que o frio se relaciona à agência dos *ãgue* (como indiquei de modo breve na pétala “Multiplicidade das diferenças na composição da *tekoa*”) e o calor, por sua vez, também pode significar uma agência no sentido de cura e fortalecimento. Pois nem sempre o canto cura por refrescar, com *mbiro’y*, ele pode também curar por esquentar através do *fogo de nhanderu*, como nos referimos na pétala “*Tataypy rupa*” e do qual nos conta também Ana Ramo:

Diz *xeramoĩ* que se eu continuar cantando Nhanderu vai por a mão em mim. É que cantar faz o corpo ficar quente. Igual aconteceu aquele dia: quando me deixei cair exausta depois de ter tentado acompanhar os pulos dos jovens dentro da *opy* (...) *xeramoĩ* se aproximou e me disse: ‘Esse daí é o fogo de Nhanderu. Deixa queimar’.” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 234).

O que apresento aqui são associações breves sobre uma questão que é imensa e ultrapassa a alçada etnográfica que teci até este momento. Mas indico, entretanto, que eis uma lacuna fecunda que valeria a pena esmiuçar a respeito das qualidades de quente e frio em relação aos cantos. Induzo que isso tenha relação com a origem dos *tarova mborai* e, portanto, com seus fluxos-caminhos específicos, como conversei de modo breve com Dona Rosa e Marciano em certa ocasião. Conversávamos sobre as direções cósmicas de onde cada canto vem, de qual *nhanderu* cada canto vem e como saber de onde vem cada *tarova mborai*. Marciano disse que lembrara de um canto que sua mãe lhe dissera que era de Tupã, que se fosse por ele, não saberia. Sua mãe, Dona Rosa, disse-nos que hoje em dia se canta *tarova mborai* mais de Tupã mesmo. Disse que os *tarova mborai* de Tupã começam alto (entendo que se referia à amplitude (volume da voz) e ritmo) e depois vai baixando, e que os *tarova mborai* dos *karai kuery* (dos curandeiros aqui na terra) é bem forte e alto. Isso a *xejaryi* falou e eu pedia depois para Marciano me traduzir. Infelizmente não tenho condições de ir além deste breve comentário. De qualquer maneira, até este ponto, espero ter demonstrado que, seja por esfriar através de *mbiro’y*, seja por *queimar o tekoaxy* através do fogo de *nhanderu* – a depender de que tipo de fluxos-caminhos serão ativados a partir da composição de cada corpo

que, por sua vez, é dependente do *tery*, o nome, que indica a origem do *nhe'ẽ* – os cantos (pro)movem a cura, provocam a transformação de um estado mais *tekoaxy* para um estado mais *porã*, isto é, com afecções mais leves e potentes, como *mbaraete* (fortalecimento), *ovy'a* (alegria), *mb'y'aguaxu* (coragem).

Com esse breve vislumbre do potencial curativo dos cantos, é importante dizer que os *tarova mborai* (e também os *mborai mirĩ*) acontecem em movimento. Esse movimento se chama *jerojy*, geralmente traduzido enquanto “dança”, e também é *-jerojy* um radical verbal, traduzido geralmente enquanto “dançar”. Sandra Benites referindo-se a *jerojy* no texto que escrevemos juntas expressa:

O canto-choro acontece em pé e em movimento. Começa-se em pé, primeiro firma e depois começa o movimento. Um movimento que acompanha o próprio sentimento, o próprio canto, um movimento sentimentado. Esse movimento começa e, ao se intensificar, vira uma dança, *djerodjy*. É um movimento que acompanha o próprio sentimento, mas que é força também, porque quando você bate o pé, o movimento é também uma força. É isso que o *xeramõi* falava, ele cantava o canto-grito e depois falava assim: “Tá vendo? Vocês ouviram? Se tem alguma coisa na minha garganta? É porque esse canto vem do meu sentimento, do *py'a*, é o *py'a* que tem que está bem.” E tem a ver com o sentimento, alimentação e a própria postura e atitude da pessoa. (ABEL, BENITES, PINNA, 2021, p. 2615)

Compomos de modo conjunto essa expressão “movimento sentimentado” para traduzir o *jerojy*, no sentido de “expressar a capacidade de gerar uma força, (...) um fortalecimento coletivo” (ABEL, BENITES, PINNA, 2021, p. 2618). É um movimento com sentimento, como Sandra se refere, de modo que não há como pensar o canto desvinculado do movimento. É o movimento que marca o ritmo, este que aumenta e diminui conforme a intensidade do canto. Os homens fazem um tipo de gesto com os pés, geralmente pisando com o mesmo pé duas vezes, enquanto as mulheres alternam a pisada de um em um.

Ver gesto dos pés durante do movimento sentimentado e ouvir canto em: <https://youtu.be/DRXsAREpIao>

<i>Jajerojy pave'i, japorai joupive'i</i>	Vamos todos dançar, vamos cantar uns com os outros
<i>Nhamboete nhanderery</i>	
<i>nhambovy'a nhanderu nhandexy tenonde</i>	Honrarmos nosso nome para alegrar nosso pai e nossa mãe que estão na frente
<i>gua'i</i>	

O ritmo dos *tarova* geralmente começa mais lento, atinge um ápice de aceleração e depois volta a diminuir. A antropóloga Deise Montardo (2002), em sua tese, faz uma análise bastante detalhada desses aspectos musicológicos, especialmente no caso guarani kaiowá. Ela

demonstra através da análise das variações de ritmo, centro tonal etc., que a música é “um caminho a percorrer ao encontro dos deuses” (MONTARDO, 2002, p. 12). Também relaciona esse “caminho do ritual” como um modo de “embelezar e fortalecer os corpos, dotando-os de força e alegria (...) essa espécie de treinamento e preparação para a vida, o que garante a sobrevivência do grupo e a manutenção da própria Terra, numa ação análoga à desenvolvida pelos deuses” (MONTARDO, 2002, p. 12). No que já vivi junto às rezas guarani mbya, percebo que existe um caminho tanto em cada canto quanto no conjunto de cantos que atravessam a noite de rezas e estou certa de que os cantos instauram caminhos por onde os fluxos de ressonância passam. Esses caminhos são de encontro aos ancestrais, os *nhanderu* e *nhandexy kuery*, e passam pelo corpo. Tomando os cantos como instauradores de caminhos de reverberação, eles sem dúvidas são um modo de compor corpo. Não desenvolvi uma análise para compreender isso musicologicamente, mas tentarei aprofundar esse aspecto no decorrer desta pétala.

Valeria ainda dizer sobre a força e altura das vozes das mulheres nos *tarova mborai* que é, para mim, um de seus elementos mais impressionantes. É importante dizer isso para ressaltar a importância da presença da voz feminina nesses momentos, que não é alguma coisa menor ou secundária, mas talvez justo um dos elementos centrais na composição da potência curativa que esses cantos podem alcançar. Infelizmente não conversei sobre isso durante o período de campo e não posso ir além nesse comentário, mas vale ainda, nessa relação entre os *tarova mborai* e as *kunhangue* (mulheres), se referir ao *takuapu*, esse instrumento de uso exclusivo das mulheres. Vejamos as palavras da pesquisadora guarani Márcia Antunes Martins (2022, p. 14-15) ao descrever o *takuapu*:

Takuapu: é um instrumento sagrado somente usado pelas mulheres, porque ele tem o mesmo som do pilão quando a mulher soca e faz o alimento sagrado mbodjape e também faz a medicina sagrada kaaguedjy. Antigamente o *takuapu* também era usado pelas mulheres para fazer as covas do plantio para plantar o milho avatchi sagrado com a semente sagrada. Hoje usamos o *takuapu* na opy, casa de reza, e quando batemos o *takuapu* no chão da opy ela faz as covas reverenciando a nossa mãe Nhandetchy que é nossa mãe terra e com esse som também reverenciamos nosso pai Nhanderu. Batendo esse som no chão ele é levado para o alto, lá é escutado, porque leva para cima e assim escuta o som das mulheres. A terra é o útero e quando bate na terra faz as covas e assim germina e brota as sementes. Assim quando tocamos *takuapu* da força para Nhanderu ter contato com a mãe terra e ela com ele e assim poder curar. Por isso as mulheres mais velhas rezam assim com o *takuapu* para curar seu útero, seu pensamento, curar as filhas, as crianças e todas as pessoas.

Márcia indica a relação entre o *takuapu* e o pilão (*angu'a*) e, também como Montardo se refere, tocar o *takuapu* se refere a um *socar* “que se assemelha ao ato de pilar”

(MONTARDO, 2002, p. 220). No pilão as mulheres *onhempa'exo*, pilam, isto é, agenciam o ato de transformar uma coisa em outra: a semente do milho em farinha de milho, o amendoim em farinha de amendoim, o que se assemelha ao ato de traduzir ele mesmo: transformar uma coisa em outra, criar caminhos de acesso para um virar outro. De alguma maneira, também é precisamente isso que as mesmas fazem ao levantar para *ojerojy*, dançar ou o movimento sentimentado do cantar, marcando o ritmo do *mborai* (canto) batendo o *takuapu* no chão repetidamente enquanto pisam com um pé e outro, marcando a terra com seus pés e seus pés com a terra, transformando a cada pisada o barro no chão que sustenta uma *tekoa*. Já escutei de Geraldo Karai Okenda, filho do *xamõĩ* Seu Alcindo, que o *takuapu* faz a ligação entre o céu e a terra, e por isso são as mulheres que tocam, pois são elas – nós – que detêm a sabedoria de habitar o limite e dar passagem a uma coisa e outra: céu-terra, vida-morte, sonho-vigília. Escutei de outro mbya que as mulheres, para afinar a voz, batem o pé repetidamente na terra desde crianças, e é justamente esse o movimento singular do canto e de tocar o *takuapu*. Não tenho gravações das mulheres tocando *takuapu*, mas podemos ver gesto parecido ao usarem o pilão, como o faz Dona Rosa no vídeo situado no *link* abaixo.

Ver uso do pilão em: <https://youtube.com/shorts/D-BL0qnRuTM>

Na sequência, escutemos um *tarova mborai* entoado por Seu Carlito e acompanhado pela voz e *takuapu* de Dona Rosa e também minha voz e o toque do *takuapu* que eu tocava. Geralmente, nas noites de *opy*, os *tarova mborai*, embora sejam “puxados” por uma pessoa, são cantados e acompanhados pela maioria das pessoas presentes. Na noite que gravei esse áudio, estávamos na *opy* apenas nós três e Maurício Karai Tataendy, filho do casal de anciões. Vale dizer que cada rezador-cantador tem sua singularidade ao entoar os *mborai tarova*. Eu diria que a de Seu Carlito é sua voz já envelhecida, além da afinação de seu *mbaraka*, a mais grave que já escutei no meu pouco conhecimento das *opy* espalhadas pela *yvy rupa* e seus respectivos cantadores. A sugestão é ouvir no escuro (pode-se fechar os olhos), em silêncio, e é válido também acender um *petyngua*, caso le leitor tenha intimidade com ele e sinta em seu coração.

Ouvir canto em: <https://youtu.be/6rDbgMkVCbI>.⁷⁹

⁷⁹ Gravado por mim em 3 de junho de 2022 na *opy* da aldeia Ygua Porã, Santa Catarina.

Figura 55 - Jovens e crianças na *opy* em uma reza "mais cotidiana", durante a semana. Abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Gostaria de começar a aprofundar essa conversa sobre os cantos a partir da fala de Marciano Pereira, que pode ser assistida no vídeo a seguir e que transcrevo na sequência.

Ver vídeo em: <https://youtu.be/woqTZwOff2g>

<p><i>Nhandeka'araju, xee ma xerery Karai Mirim, xerera ma jurua py Marciano Pereira. Xee ma ayn xeayvu ayvu'i ta pexa ma rupi pa mborai regua, pexa koo ojapyxaka regua avi.</i></p>	<p>Boa tarde, me chamo Karai Mirim, meu nome em português é Marciano Pereira. Eu agora vou falar um pouquinho sobre como são os cantos também sobre a concentração e a escuta, a reza.</p>
<p><i>Ma pexa apy ma roguereko opy'i, roguereko roike'i jepi opy'i re. Ha'e ma mborai roguereko avi pexa roupi'i jepi va'e ty. Ko mborai ma ore roguereko aguã pexa</i></p>	<p>Aqui nós temos <i>opy</i> (casa de reza), nós entramos várias vezes na <i>opy</i>. Temos também cantos que puxamos várias vezes. Esses cantos temos para nos lembrar dos <i>nhanderu</i>,</p>

orema'endu'a nhanderu kuery, nhanderu ete re, nhandexy Ete re, roguerojapyxaka ko orerekoa rojerure nhanderu kuery pe orekuai porã'in aguã

Ko mborai ma iporã, iporã raxa pexa nhandembo'e'i aguã nhandereko py, nhamombe'u nhanderu kuery pe ha'eve ve ma kyingue'i pexa kyingue'i ikuai porã'in aguã, kyingue'i, tuja kue'i, kunumigue, pave ikuai porã'in aguã re jarojapyxaka aguã ma ko mborai jareko mbaraete ogueru aguã pave pe.

Ko rojerure, ore rojerure avi pexa opy'i re ko nhe'ẽ kuery pe mbaraete ogueru aguã ko opy'i re, ogueru aguã ko kyingue pe. Ajerure avi pexa ko ha'i, xeru, tuja kue'iry imbarate'i jevy jevy aguã.

Ha'e ma oreromonhendu mavy ha'e rami ore ko rojapyxaka ko ndoatai aguã opamba'e ndoatai aguã orevype apy tekoa py. Rojerure'i avi jepi pexa tekoa hae javi mamoo in re javi re rojerure ikuai porã'in aguã.

Ma rupi roguerojapyxaka aguã ndoroikuaai tein ha'e ma ko mborai py nhandevy pe ome'e va'e kue raka'e nhanderu kuery py ome'e raka'e pexa jarojapyxaka aguã.

do nosso pai verdadeiro, da nossa mãe verdadeira, para rezarmos junto com e pela nossa aldeia, nós pedimos aos *nhanderu* para ficarmos bem.

Os cantos são muito bons para aprendermos sobre nosso jeito de viver nós pedimos para os *nhanderu* para que as crianças sempre estejam bem as crianças, os velhinhos, os jovens nós rezamos para que todos possam viver bem, temos o canto para trazer fortalecimento para todos.

Também na *opy* pedimos para os *nhe'ẽ* (espíritos) para trazerem fortalecimento nessa *opy*, para trazerem isso para as crianças. Eu peço também pela mãe, por meu pai, por todos os velhinhos que se fortaleçam de novo e de novo.

E quando fazemos soar (os cantos), somos assim, nós rezamos para que não falte, para que não falte nada para nós aqui na aldeia. Nós pedimos várias vezes também por todas as aldeias, onde estiverem, pedimos para que vivam bem.

Mesmo com esse canto que nos foi dado antigamente, não sabemos por onde nos concentrar, por onde rezar, os *nhanderu* nos deram antigamente para nós rezarmos com.

Ha'e ma ko nhande mbya kue'iry py mborai reve meme jaju va'e kue. Ko nhande nhe'ẽ'i ma voi pexa mborai reve ou raka'e nhanderu etea gui, jaju mavy mborai reve meme jaju raka'e. Tein ma ayn gui pexa nhanderexarai pa rei avi rã jepe. Rã jepe apy ma orema'endu'a'i teri avi jepi amongue py rive roiike tein, ko nhanderu kuery re.

Ha'e ma mborai py ha'eve ha'eve vaipa ko nhande vy pe jajapyxaka aguã, nhanderu kuery hae nhandemombaraete aguã opamba'e ete gui. Ko heta va'e kuery rovai re tein, pexa jarojapyxaka ramo opy'a rexa aguã ko nhanderu kuery hae ju avi nhanderu kuery opy'a rexa apy pexa jurua kuery ovaen nhandepytyvo va'e rã opamba'e py ko nhanderekuai py mba'emo ogueru jaipota va'e. Amongue ogueru pexa ogueru mba'eapo kuaxia para re gui ha'e rami gua re ha'e rami gua re py iporã ko va'e mborai.

Mborai tarova ko iporã raxa, va'e py jaroexarai pa rei vy ma. Ayn gui pexa ko nhandekangy pa rei katu avi javy, heta va'e kuery rovai re voi, anhenten hae.

Rã jepe tove katu amongue mongue'i mamo tatapy rupa ha'e javi py ikuai teri avi oguerojapyxaka'i va'e tujakue'i amongue ma

Nós, mbya, somos aqueles que sempre viemos com o canto. Nosso *nhe'ẽ* também assim vem com o canto, quando veio do lugar de nosso pai verdadeiro, quando viemos, viemos com o canto. Mas agora, mesmo assim quase nos esquecemos completamente. Mesmo assim, aqui nós lembramos ainda dos *nhanderu*, mas apenas algumas vezes entramos [na *opy*].

O canto é muito, muito bom para nós nos concentrarmos, rezarmos, para os *nhanderu* nos fortalecerem frente a todas as coisas, mesmo contra aqueles que são muitos (não indígenas), assim rezamos para os *nhanderu* tocarem o coração deles, assim também aqui chegarão aqueles não indígenas que irão nos ajudar em todas as coisas, trazer para a nossa aldeia coisas que precisamos. Alguns trazem trabalho no papel escrito, dessa maneira é muito bom esses cantos.

O canto *tarova* é muito bom, desse já quase estamos esquecendo completamente. Agora, nós quase nos enfraquecemos completamente sem impedimento também frente aqueles que são muitos (não indígenas), é verdade mesmo.

Mesmo assim, em todas as aldeias ainda vivem também alguns dos que rezam, alguns velhos, crianças, alguns jovens. São muitos

<p><i>kyringue'i amongue kunumigue'i heta teri avi ikuai ima'endu'a'i va'e ndogueroxarai nho va'e rami gua py ayn reve pexa nhandekuai porã teri tekoa ha'e javi re ha'e py.</i></p> <p><i>Ha'eve rie amombe'u ko mborai regua, tarova ha'e py nhandembaraete rã raka'e opamba'e py. Ko nhanderekoa py nhandekuai porã aguã nhanerexãi aguã, mba'eve ndoikoi aguã, ko jurua kuery gui voi nanhanemoãgukoi vaipa'i aguã, ou rive, ovaen rive avi pexa nhandere opuã rei vy rive novaein aguã rami. Ha'e py ko mborai'i jajapyxaka'i va'e gui hae py ha'e va'e oiko, anheten.</i></p> <p><i>Ha'e vy ma ha'e va'e rive'i avi amombe'u, amombe'u'i rive. Pexa ha'i anheten meme pexa ijavyu omombe'u oexara'u va'e kue. Ha'e vy apy gui ojepea'i rire tein nhe'ẽ kuery ha'e omombe'u ju avi raka'e ojevy ju aguã ko va'e tekoa re, apy oin oma'ety'i aguã, apy ojapyxaka aguã, ha'e va'e kuere ma ojevy ju ha'e apy ojapyxaka oin.</i></p> <p><i>Ha'e vy ma ha'evete ko va'e porami rive'i xeayvu.</i></p>	<p>ainda aqueles que lembram. Por causa dos que não esqueceram mesmo [da reza, dos cantos] que agora ainda estamos vivendo bem em todas as aldeias.</p> <p>É apenas isso que conto sobre os cantos. Eles nos fortalecerão frente a todas as coisas. Para vivermos bem na nossa aldeia, para termos saúde, para nada acontecer, para os não indígenas também não nos incomodarem muito, apenas virem, apenas chegarem também, assim para não chegarem aqueles que se levantam contra nós. Isso acontece através desses cantos que rezamos, é verdade.</p> <p>Então é apenas isso que conto. É verdade mesmo a fala de minha mãe, contou o que sonhou. Desde que saiu daqui, depois os <i>nhe'ẽ</i> contaram de novo para ela para voltar de novo nessa aldeia, estar aqui para plantar, para rezar, com isso, voltou de novo para estar aqui rezando.</p> <p>Então agradeço, é apenas isso minha fala.</p>
--	---

Essa fala de Marciano pode ser aprofundada em diferentes sentidos e direções, e não conseguiremos aqui dar conta de todas as sementes que estão nela contidas. Assim, vou segmentar sua fala em alguns tópicos e, passando por eles, vamos ganhando profundidade no entendimento sobre o que Marciano indica e nos explica sobre os *mborai* a partir de suas palavras. Começemos pelo seguinte trecho:

<p><i>Ha'e ma ko nhande mbya kue'iry py mborai reve meme jaju va'e kue. Ko nhande nhe'ẽ'i ma voi pexa mborai reve ou raka'e nhanderu etea gui, jaju mavy mborai reve meme jaju raka'e. Tein ma ayn gui pexa nhanderexarai pa rei avi rã jepe. Rã jepe apy ma orema'endu'a'i teri avi jepi amongue py rive roike tein, ko Nhanderu kuery re.</i></p>	<p>Nós, mbya, somos aqueles que sempre viemos com o canto. Nosso <i>nhe'ẽ</i> também assim vem com o canto, quando veio do lugar de nosso pai verdadeiro, quando viemos, viemos com o canto. Mas agora, mesmo assim quase nos esquecemos completamente. Mesmo assim, aqui nós lembramos ainda dos <i>nhanderu</i>, mas apenas algumas vezes entramos [na <i>opy</i>].</p>
---	---

Para acessarmos os sentidos que Marciano está expressando ao dizer que “*ko nhande nhe'ẽ'i ma voi pexa mborai reve ou raka'e nhanderu etea gui, jaju mavy mborai reve meme jaju raka'e* / nosso *nhe'ẽ* também vem com o canto quando veio do lugar de Nosso Pai Verdadeiro, quando viemos, viemos com o canto”, começemos o caminho desde *ayvu rapyta*, noção central para compreendermos o lugar das sonoridades, especialmente do canto e da fala, na compreensão cosmológica e cosmogônica mbya. É essa mesma noção que consagra o título do clássico livro publicado por Leon Cadogan (1992[1959]) repleto de falas expressas pelos *karai kuery* (os xamãs, rezadores) no contexto da *opy*. Há traduções de histórias da cosmogênese guarani que tratam de *ayu rapyta* nas obras de Cadogan (1992[1959]), Moreira e Moreira (2015) e Popygua (2016).⁸⁰ Os pesquisadores guarani Geraldo Moreira e Wanderley Moreira, ambos filhos do já citado *xamõi* Alcindo Wherá Tupã, em seu Trabalho de Conclusão de Curso propõem outras traduções para alguns textos-falas da publicação de Cadogan. Não as trarei aqui de modo alongado, mas gostaria de indicar suas escolhas de tradução da expressão *ayu rapyta*. Traduzida por Cadogan como “o fundamento da linguagem”, os pesquisadores guarani a traduzem como “origem do som” (MOREIRA, MOREIRA, 2015, p. 38), “centro, origem, raiz, início do som, do canto, do poder” (MOREIRA, MOREIRA, 2015, p. 41), e “a raiz do espírito humano” (MOREIRA, MOREIRA, 2015, p. 40). Santiago traduziu *ayu rapyta* a mim como “a fonte infinita da palavra” e também como “o fundamento da palavra de sabedoria dentro de nós”.

⁸⁰ Existe, de igual maneira, a expressão “*mborai rapyta*”, que seria algo como “a fonte do canto”, embora desta não se tenha muitas indicações etnográficas, e eu tampouco pude colhê-las.

Embora Popygua (2016), no seu livro “Yvyrupa: a terra uma só” não cite diretamente, tenho impressão de que o texto inicial de seu livro propõe traduções distintas para os textos-falas “*Ayvu Rapyta* (El Fundamento del Lenguaje Humano)” e “*Maino i reko yvy kue* (Las primitivas costumbres del Colibri)” presentes na obra de Cadogan (1992[1959]). Ali, Vera Popygua narra que, nos tempos primordiais, não havia nada – não havia vidas, nem a terra, a lua, o sol – era tudo noite. Até que Nhamandu Tenondegua se desdobra (*onhembojera*) da noite originária. Nhamandu cria o *maino*, o beija-flor, que “oferecia o néctar do orvalho das flores para alimentar o seu criador Nhamandu” (POPYGUA, 2016, p. 14). É da chama (*tatendy*) e da neblina (*tataxina*, a mesma palavra usada para se referir à fumaça gerada pela queima do tabaco no *petyngua*) de Nhamandu que, antes mesmo de existir a Terra, nasce *ayvu rapyta*, “a origem das belas palavras”, também *mborayu mirĩ*, “a fonte do amor infinito” e *mborai*, o canto sagrado.

A narrativa segue e Popygua conta que, após criar as três origens divinas – da palavra, do amor e do canto – Nhamandu Tenondegua cria seus filhos: Após criar as três origens divinas, cria seus filhos: Kuaray, o Sol, Karai *ru eterã*, o futuro pai das chamas, Tupã *ru eterã*, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa e Jakaira *ru eterã*, o futuro pai da neblina. De cada um deles, desdobrou-se Kuaray *xy eterã*, Karai *xy eterã*, Tupã *xy eterã* e Jakaira *xy eterã*, as futuras mães dos respectivos elementos. Nhamandu Tenondegua compartilhou com seus filhos e filhas a sabedoria das origens do amor infinito, das belas palavras e dos cantos sagrados, tornando-os guardiões destes.

São esses filhos e filhas de Nhamandu Tenondegua os pais e mães dos *nhe'ẽ* de les *mbya* que estão aqui na *yvy rupa*. Por isso que uma outra maneira de se referir aos *nhanderu kuery* e *nhandexy kuery* é *nhe'ẽ ru ete kuery*, os verdadeiros pais dos *nhe'ẽ*, e *nhe'ẽ xy ete kuery*, as verdadeiras mães dos *nhe'ẽ*. Isso também Popygua conta, ao dizer que, após criar sus filhas, Nhamandu Tenondegua criou a primeira terra, *Yvy Tenonde* e, antes de voltar a sua morada celestial, disse-lhes para que criassem sus filhas antes de subir à morada celestial junto a ele. Assim, Jakaira, Kuaray, Tupã e Karai criaram cada um um casal de filhas e deixaram com elus a sabedoria infinita, *mborai*, “força [*mbaraete*] e coragem [*py'a guaxu*] para florescer na Terra de Nhamandu Tenondegua” (POPYGUA, 2016, p. 26) e repassar, por sua vez, a sus filhas. Jakaira, além disso, lhes deixou *ayvu porã* e o *petyngua*, “cachimbo que recebe as emanações de *ayvu porã*” (POPYGUA, 2016, p. 26); Tupã, por sua vez, lhes deixou também *jerojy* (dança, movimento que acompanha o *mborai*) e *mbaraete* (força espiritual, física, mental);

Kuaray lhes deu também um coração calmo e *opy* “para fortalecer os espíritos de todos os *jeguakava* [filhos] e *jaxukava* [filhas] na Terra” (POPYGUA, 2016, p. 26). Relembro e parafraseio Moreira e Moreira (2015) que, em tradução da narrativa “Ayvu Rapyta” presente em Cadogan (1992[1959]), enunciam que Nhanderu Ete, entoando um canto/rezo a Nhamandu, foi criando suas palavras sagradas, repassadas para que sus filhes, les guarani, pudessem vir a acessar a sua sabedoria infinita... Não à toa, mas de modo que me soa bastante sensível, a pesquisadora Marília Stein sugere, ao tratar do *mbyareko*, um princípio cosmossônico, tratando-o como “uma existência cosmossônica, produzida, orientada e mediada pelo som” (STEIN, 2015, p. 210, tradução minha).

As palavras sagradas, portanto, estão no tempo-espaço originário, *ara yma*, e elas mesmas são um canto, pois foi cantando *mborai ete* (canto verdadeiro) que *nhanderu* repassou suas palavras originárias. Isso faz lembrar o que o ancião Augustinho, da aldeia Araponga, no Rio de Janeiro, enfatizou: “desde o começo da Terra o que vai acontecer hoje já tinha acontecido” (Augustinho citado em RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 45), noção que se conecta às elaborações que tecemos sobre o *mbyareko* na pétala “*Yvy rupa e tekoa*”. Ali, vimos com o apoio de algunes autoras como Ana Ramo (2014), Daniel Pierri (2013), Sandra Benites (2018) que o *mbyareko*, o *teko* de les mbya, é uma atualização do *teko* dos *yvategua va’e*, daqueles que moram no alto, os *nhanderu kuery* e as *nhandexy kuery*. De modo similar, Eliel Benites (2021) sugere que, se entendi bem, o que les guarani e kaiowá da atualidade fazem é cuidar em manter ativo os fluxos dos guardiões (*jara kuera*) do tempo-espaço antigo em seus corpos e, por consequência, também na *tekoha*. Ramo (2014) e Pierri (2013) sugerem que o que se atualiza, nos corpos de les *mbya* dos tempos atuais, são as *imagens-afecções* do *ara yma*, o tempo-espaço originário. Minha proposta é a de que também as sonoridades importam nessa compreensão e, inclusive, sugiro que essas estão ancoradas, portanto, nas imagens da primeira terra. Essas imagens-sons originárias seguem reverberando e compondo os corpos e elas mesmas variam no deslocamento (RAMO Y AFFONSO, 2014) pois, dado os suportes distintos, as traduções são necessárias. É também esse o entendimento que, parece-me, Eliel Benites traduz através da noção de “reflexo” em sua tese, que se evidencia especialmente no movimento: “estudar o movimento é buscar entender a mobilidade dos guardiões [*jara kuera*], para então entender a própria mobilidade dos humanos como o seu ‘reflexo’” (2021, p. 48).

Neste ponto, escutemos o *mborai mirĩ* gravado na *tekoa* Ygua Porã cujo verso, que titula esta pétala, está presente na fala supracitada de Marciano: “*mborai reve meme jaju va'e kue / nós somos aqueles que sempre viemos com o canto*”. Na sequência, há um vídeo da comunidade da *tekoa* Ygua Porã cantando-o na *opy* em uma tarde na qual gravamos boa parte das falas que compõem o curta metragem que produzimos e, em seguida, minha tentativa de tradução.

Ouvir canto em: https://youtu.be/bbZWZHPp_3E.⁸¹

<i>Nhanderu Papa aipo he'i "mborai reve romboguejy xera'y'i xerajy'i"</i>	Nosso pai primeiro disse assim: “meu filho, minha filha, eu faço vocês descerem [para a terra] com o canto”
<i>Mborai reve meme jaju va'e kue xondaro'i xondaria'i</i>	Guerreiro, guerreira, nós somos aqueles que sempre viemos com o canto

Figura 56 - *Mbya kuery mborai mirĩ omonhendu opy'i re*. Fazendo soar os cantos na *opy*. Da esquerda pra direita: Tiaguinho, Santiago, Karai, Tukumbó. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

⁸¹ Gravado por mim em 21 de julho de 2022 na *opy* da aldeia Ygua Porã, Santa Catarina.

De modo similar ao que é contado nas narrativas que vimos anteriormente e também como Marciano expressa, esse *mborai mirĩ* canta que *nhanderu* faz les mbya descenderem aqui para *yvy rupa* com o *mborai*, com o canto. Adailton Moreira, ainda morador da Aldeia M'Biguaçu na época com 23 anos, disse-me a frase que coroa o título do que foi meu Trabalho de Conclusão de Curso: “lá no alto se canta o tempo inteiro”. Lá no alto, *yvategua*, é a morada dos *nhanderu kuery*. Os *nhanderu* fazem descer (*-mboguejy*) à *yvy rupa* (plataforma terrestre) o *nhe'ẽ*, o “espírito-nome”⁸² que, segundo Sandra Benites (2015), é a parte da pessoa guarani responsável por erguer (*-mopuã*) os corpos. Marciano expressa: “*ko nhande dhe'ẽ'i ma voi pexa mborai revê /* nosso *nhe'ẽ* (espírito) também assim vem com o canto”. O *nhe'ẽ* se assenta no coração, que por sua vez é a base do corpo: “O *nhe'ẽ* - espírito está no *py'a* - coração. É no *py'a* que está a base do nosso *rete* - corpo”, nas palavras de Sandra Benites (2015, p. 18). É o *nhe'ẽ* que, ao levantar os corpos, torna possível a voz, a fala (*ayu*) e o canto (*mborai*).

O *nhe'ẽ*, portanto, é a partícula de continuidade entre parentes de espaços distintos (as moradas celestiais e essa *yvy rupa*) e temporalidades outras (tempo originário, tempo atual) – ou seja, de *Áras* distintos, isto é, conforme já indiquei que Eliel Benites (2021, p. 27) pontua a respeito da insperabilidade entre tempo-espaço. Em vista disso, o canto aparece como uma espécie de duplicação (ou, ainda, de *reflexo*) do que o *nhe'ẽ* faz lá no alto, seu lugar de origem e destino, ao inaugurar um “canal intermundos” que opera como uma “solução de continuidade entre os que moram tão distantes” (MACEDO, 2012, p. 359). Nesse sentido e como me explicou Adailton, na época, o canto está “dado”, não é algo necessário a ser aprendido, pois ele já vem com o *nhe'ẽ* da pessoa, como conta Marciano e como também entoa o *mborai mirĩ* supracitado: *nhanderu* faz seus filhos e filhas descenderem com o canto.

Na sequência, Marciano profere:

<p><i>Ko mborai ma ore roguereko aguã pexa orema'endu'a nhanderu kuery, nhanderu ete re, nhandexy ete re, roguerojapyxaka ko orerekoa rojerure nhanderu kuery pe orekuai porã'in aguã</i></p>	<p>Esses cantos temos para nos lembrar dos <i>nhanderu</i>, do nosso pai verdadeiro, da nossa mãe verdadeira, para rezarmos junto com e pela nossa aldeia, nós pedimos aos <i>nhanderu</i> para ficarmos bem.</p>
---	---

⁸² *Nhe'ẽ* é classicamente traduzido como alma palavra, conforme tradução de Cadogan (1959). Sandra Benites (2018), em sua dissertação, entretanto, sugere a tradução de espírito-nome, a qual opto por utilizar neste trabalho.

<p><i>Ko mborai ma iporã, iporã raxa pexa nhandembo'e'i aguã nhandereko py, nhamombe'u nhanderu kuery pe ha'eve ve ma kyingue'i pexa kyingue'i ikuai porã'in aguã, kyingue'i, tuja kue'i, kunumigue, pave ikuai porã'in aguã re jarojapyxaka aguã ma ko mborai jareko mbaraete ogueru aguã pave pe.</i></p>	<p>Os cantos são muitos bons para aprendermos sobre nosso jeito de viver nós pedimos para os <i>nhanderu</i> para que as crianças sempre estejam bem, as crianças, os velhinhos, os jovens nós rezamos para que todos possam viver bem, temos o canto para trazer fortalecimento para todos.</p>
<p><i>Ko rojerure, ore rojerure avi pexa opy'i re ko nhe'ẽ kuery pe mbaraete ogueru aguã ko opy'i re, ogueru aguã ko kyingue pe. Ajerure avi pexa ko ha'i, xeru, tuja kue'iry imbaraete'i jevy jevy aguã.</i></p>	<p>Também na <i>opy</i> pedimos para os <i>nhe'ẽ</i> (espíritos-nome) para trazerem fortalecimento nessa <i>opy</i>, para trazerem isso para as crianças. Eu peço também pela mãe, por meu pai, por todos os velhinhos que se fortaleçam de novo e de novo.</p>
<p>(...) <i>Ha'eve rie amombe'u ko mborai regua, tarova ha'e py nhandembaraete rã raka'e opamba'e py. Ko nhanderekoa py nhandekuai porã aguã nhanerexãi aguã, mba'eve ndoikoi aguã.</i></p>	<p>(...) É apenas isso que conto sobre os cantos. Eles nos fortalecerão frente a todas as coisas. Para vivermos bem na nossa aldeia, para termos saúde, para nada acontecer</p>

Nesse trecho, gostaria de chamar atenção para alguns aspectos: o primeiro, de que os *mborai* são para *lembrar de nhanderu*; o segundo, que os *mborai* são bons para *aprender o nhandereko*; o terceiro, que os *mborai* são para pedir aos *nhe'ẽ* o fortalecimento (*mbaraete*) para as crianças, para os velhinhos, para pedir que vivam bem, que tenham saúde, para viver bem na aldeia, para que “*mba'eve ndoikoi*”, nada aconteça. Acredito que todos esses sentidos do canto que Marciano indica se unem no sentido de que este, assim como também *ayu*, a fala, é, uma maneira primordial de vivificar *arandu* no corpo. *Arandu* geralmente é traduzida enquanto sabedoria e conhecimento e, aqui, proponho também sua tradução como *memória* (originária), no sentido de um conhecimento que é uma atualização do que foi deixado nos *ara* (tempo espaço) originários. *Arandu* também conta com a interessantíssima tradução, proposta por Eliel Benites (2021) de *saber sentir/ouvir o tempo-espaço*, isso por sua composição

ter tanto *ara* (a inseparabilidade tempo-espço) e uma corruptela de *-endu*, o radical verbal referido a sentir/escutar. Assim, tanto o canto quanto a fala são um modo singular de *relembrar* ao vivificar a memória originária no corpo-território através da instauração de fluxos-caminhos de reverberação específicos, canais intermundos num vetor *porã*, na relação com les ancestrais *nhanderu* e *nhandexy kuery*. Talvez possamos reformular isso também dessa maneira: o canto e a fala são um modo de territorializar os fluxos-caminhos no corpo, esses que compõem-o na medida em que reverberam. Para tanto, há que continuamente buscar lembrar de *nhanderu* e *nhandexy* e é essa a orientação presente em muitos *mborai mirĩ*, como, por exemplo:

<p><i>Opamba'e re'i ete ijava ete</i>⁸³ <i>ramo</i> <i>Nhandema'endu'a nhanderu ete re</i> <i>nhandexy ete re</i></p>	<p>Mesmo com todas as coisas negativas e obstáculos, vamos nos lembrar do nosso pai verdadeiro, da nossa mãe verdadeira</p>
--	---

<p><i>Nhanderu Tenonde nhandemboguejy</i> <i>mavy tereo yvyvai re nembaraete he'i</i> <i>tereo yvyvai re nembaraete he'i</i> <i>nembaraete he'i</i></p>	<p>Nosso pai primeiro, quando nos fez descer [à terra], ele disse: “vá para essa terra ruim e se fortaleça”</p>
<p><i>Opamba'e ramo jepe xeru meme ke</i> <i>penema'endu'a'i xeru meme ke</i> <i>penema'endu'a'i penema'endu'a'i</i></p>	<p>Mesmo com todas as coisas [difíceis que vivemos], meu pai diz “lembrem [de mim], lembrem [de mim]”</p>

Lembrar de *nhanderu*, noção presente nos dois *mborai mirĩ* supracitados, é a orientação expressa repetidamente pelos *xamõĩ* e *jaryi* e também se relaciona a “pegar as palavras” dos aconselhamentos que jovens e adultos recebem, conforme assinala Ana Ramo (2018):

Augustinho e Marciana sempre falam: ‘Tem que lembrar de Nhanderu’. Lembrar é pegar e segurar a palavra e é por isto que lembrar de Nhanderu, dando continuidade às palavras dos mais velhos, é a estratégia para conseguir que Nhanderu olhe para a pessoa e que, assim, a fortaleça (...) é lembrando os conselhos dos *karai*, das *kunha karai* (mulheres e homens de

⁸³“*Ijava ete Nhanderu kuere nhanemaendua*” (São muitos desafios para seguir [ou lembrar] os Nhanderu kuery). Trata-se de uma das maneiras nativas pela qual o pensamento guarani-mbya exprime o tema da má escolha. *Ijava ete* são os riscos de desviar-se do processo de maturação corporal. São as ‘provas’ (Ladeira, 2007[1992]) que as divindades colocam a todo momento durante a existência na terra para testar os *tekoaxy kuery*, para verificar se de fato se lembram de que são descendentes dessas divindades.” (PIERRI, 2013, p. 237)

conhecimento), dos *tamoi* e *jaryi* que jovens e adultos aprendem a lembrar de *Nhanderu*. (RAMO Y AFFONSO, 2018, p. 142)

Como Ana Ramo escreve, lembrar de *nhanderu* é uma estratégia para que *nhanderu* possa olhar para a pessoa e, assim, fortalece-la. Lembrar de *nhanderu* e *nhandexy* se efetiva através da vivificação de *arandu*, e esta denota um conjunto de práticas que supõem um refinamento do campo sensível para efetivar as atualizações colocadas em jogo pelo canto e pela fala – ou, em outras palavras, para que, através do canto e da fala, *arandu* possa passar pelo corpo e, assim, trazer fortalecimento (*-mbaraete*), saúde (*-exãi*), alegria (*-vy'a*), leveza (*-vevui*), generosidade (*mborayu*) e demais afecções que remetem ao vetor *porã*. Relembrando a “defasagem perceptiva” de les mbya em relação a seus pais e mães originárias, é interessante notar que essas afecções compõem os corpos na dependência do aprimoramento sensível que les mbya desenvolvem (como vimos na pétala “*Tatapy rupa*”) e na medida em que estes conseguem ser vistos e escutados pelos *nhanderu*, como veremos a seguir. É mesmo recorrente a expressão nos *mborai mirĩ* “*nhamonhendu*”, traduzida enquanto “fazermos ouvir (algum som)”, associada com fazê-lo para ser escutades, vistas, olhades e cuidades por *nhanderu*. Por exemplo:

<i>Nhamonhendu mborai joupive gua'i,</i> <i>joupive gua'i</i>	Vamos uns com os outros fazer soar o canto
<i>Jajerojy, jajerojy nhanderu toma'e katu</i>	Vamos dançar para que <i>nhanderu</i> possa olhar

Não se canta à toa, canta-se para ser ouvido e, para isso, é necessário aprimorar a qualidade sensível do escutar-sentir em si mesmo. Talvez esse exercício tenha um efeito duplo: quanto mais se aprofunda a capacidade de escutar-sentir, mais a pessoa se destaca para ser escutada e vista pelos *nhanderu*. Relembro de Augustinho Moreira Wherá Tukumbó quando me disse, em uma ocasião na *opy* da *tekoa* M'Biguaçu, que não adianta as palavras estarem passando se você não escuta de verdade. A palavra mbya que remete a escuta é *-endu*, traduzida tanto como “sentir” quanto “escutar”. Mais do que dois sentidos alternados da palavra, parece-me muitas vezes que seu sentido é duplo e que se refere, de qualquer maneira, a uma escuta, como faz pensar a tradução proposta por Adailton Moreira de *-endu* ser tanto “escutar com o ouvido” quanto “escutar com o corpo”. Recordo de um entardecer que estávamos com as crianças e jovens na *opy* em M'Biguaçu e Augustinho colocava aos jovens que não adianta nada

cantar se *mborai nhandendui*, “não escutamos-sentimos o canto” uma vez que, antes que entender algo a nível da representação, é necessário permitir o acesso do corpo às reverberações das palavras faladas, cantadas. Nesse sentido, como propus em texto apresentado na IX REACT junto a Sandra Benites e Renan Pinna, talvez uma tradução mais aproximada de uma frase como “*mborai aendu*” possa ser não “eu escuto e/ou sinto o canto”, mas *eu escuto-sentindo o canto*; ou *eu sinto-escutando o canto*, de modo análogo podemos nos referir a *ayu*, acredito: para compreendermos melhor o sentido de “*ndeayua aendu*” talvez seja mais fecundo traduzir a frase enquanto “eu escuto-sentindo a sua fala, a sua palavra”.

Figura 57 - *Kunhangue* juntas para *ojerojy*. Junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Junto a *-endu*, também o radical verbal *-japyxaka* se associa num sentido de aprimoramento do campo sensível. Não é à toa que, ao iniciar essa fala sobre *mborai*, o canto, Marciano refira-se a *ojapyxaka*: “*xee ma ayn xeayu ayu'i ta pexa ma rupi pa mborai regua pexa koo ojapyxaka regua avi* / eu agora vou falar um pouquinho sobre do que se trata os cantos, também sobre a concentração, a reza”. *-Japyxaka* é geralmente traduzida por les mbya enquanto “concentrar-se” ou “prestar atenção”, também por

“rezar”, como muitas vezes escutei. Não há como referir-se aos cantos sem considerar *ojapyxaka*, pois é uma palavra que nos indica uma postura interna necessária para perceber, ao escutar-sentindo, as reverberações que estão passando pelo ambiente, os “fluxos de energia do lugar”, conforme Eliel Benites (2021) indica. Hyral Moreira, cacique da comunidade de M’Biguaçu, traduz *japyxaka* a Rafael Coelho (2019, p. 60) como “ouvir; a percepção de ouvir; (...) por isso que se fala, em vez de rezar, vamos ouvir, ouvir a memória”. Para Mirĩ, interlocutora de Adriana Testa (2018, p. 65), diz que “*Tujakue ijayvu*: ‘tem que *japyxaka*, *oporai oaxa aguã*’ (...) Os velhos falam: ‘temos que escutar atentamente para que os cantos possam passar’”.

Relembramos a fala de Marciano quando ele diz: “*Ko mborai ma iporã, iporã raxa pexa nhandembo'e'i aguã nhandereko py* / os cantos são muitos bons para aprendermos sobre nosso jeito de viver (*nhandereko*)”. Mais do que os conteúdos que são passados através dos cantos, o que importa e ensina sobre o *nhandereko* são seus sentidos, esses que se fazem na medida em que se sente a ressonância evocada pelas palavras – cantadas, faladas – e assim, criam-se as condições para acessar um novo-antigo saber, vivificar, no corpo, a memória originária – *arandu*. Conhecer o mundo passa por escutá-lo e, neste sentido, a abertura do corpo para a passagem de certos fluxos de ressonância (aqueles que vêm do alto) é um dos meios para acessar saberes. Como aponta Adriana Testa: “O corpo é entendido como caminho de circulação de saberes, pois é uma espécie de lugar-passagem que concentra e por onde fluem substâncias e saberes” (Testa, 2018, p.19). Assim, se os saberes são criados por outros, pelos *nhanderu kuery, ara yma py* (no tempo-espaco antigo), localizamos o lugar de les humanes “nas práticas cotidianas através das quais se criam as condições ou os caminhos para que os saberes, originalmente gerados pelas divindades, sejam acessados, cultivados e possam circular entre outros humanos” (TESTA, 2018, p. 117). Cultivar saberes incita abrir e manter esses caminhos de circulação povoados, e isso se faz ao “*oendu opy'are orerekoa* - aprender e sentir nossos conhecimentos”, como descreve e traduz Sandra Benites (2015, p.22). Composto esse mosaico, há ainda a noção de -*nhembojaity*, traduzida pelas interlocutoras de Rafaela Herran (*xejaryi* Dona Rosa e Adriana Moreira, ambas moradoras atuais da Aldeia do Amâncio) como uma afinação relacionada ao ritmo: “a afinação para que o conhecimento chegue, no sentido de altura e tom da voz que os instrumentos acompanham” (HERRAN, 2020, p. 22). Perguntei sobre essa expressão de novo à Dona Rosa e Marciano, este indicou que pode se referir a uma *jerojy* (movimento sentimentado, dança) com muita vibração, podendo ser

utilizada como em “*enhembojaity ve mbaraka*”, “toque mais rápido o *mbaraka* (violão)”. Dona Rosa também disse que *-nhembojaity* é para tirar o *tekoaxy* do corpo, mas *omoataxi jave*, durante o benzimento e cura agenciada pelos *karai kuery* e *kunhã karai kuery*, curandeiros e curandeiras.⁸⁴

Dando continuidade, tanto o canto quanto a fala instauram seus caminhos que passam tanto pelo corpo, quanto pelo território *yvy rupa*, compondo continuamente um e outro e, ainda, *entre yvy rupa* e *yvategua*, esta terra e o alto, lugar dos *nhanderu* e das *nhandexy*. Podemos vislumbrar diversos eixos de caminhos: entre les *mbya* e aqueles que moram nas moradas celestiais, os *nhanderu* e *nhandexy kuery*; entre os *nhe'ẽ* que estão na terra, os espíritos-nomes do corpo de parentes e afins, daqueles que se é mais próximo e menos; e, também, com as outras categorias de seres que compõem a *tekoa*, como les *ija kuery*, os donos-guardiões, les *ãgue kuery*, les *nhanderu mirĩ kuery* e também les *jurua kuery*, os não indígenas, ao considerar que esta é uma alteridade também presente, mesmo que muitas vezes não visível, na composição das *tekoa* atuais. O espaço parece ser composto, portanto, por caminhos de ressonâncias, fluxos de reverberações, por onde passam saberes, imagens-afecções, *arandu*; “um universo de comunicação”, como disse Pissolato (2006, p. 218). Talvez possamos pensar – relembrando as reflexões desenvolvidas na pétala “*Yvy rupa e tekoa*”, a partir de Eliel Benites e Sandra Benites, que os caminhos percorridos pela *yvy rupa* estão no corpo, ao mesmo tempo que *yvy rupa* é a caminhada ela mesma – que esses caminhos evocados através dos cantos e das palavras não só entre diferentes seres como entre diferentes *Áras* ou *ara*, tempo-espaço, se imbricam com os caminhos através dos quais les *mbya* marcam seus passos pela *yvy rupa*. É também através da expressão *fluxos* que Eliel Benites traduz o que mantém o equilíbrio num *tekoha*, e na fala que segue podemos apreender a profundidade a que se refere quando diz isso:

O Tekohá são as energias conectadas, múltiplas energias conectadas. Vamos falar em energia porque assim se entende na língua portuguesa, mas na verdade são os caminhos dos guardiões [*jara kuera*]. A mecânica da natureza é resultado das forças dos guardiões. Por que existem as flores mais bonitas na floresta? Por que existem as árvores diferentes? Porque são

⁸⁴ Marciano explicou que também é uma palavra utilizada para referir-se ao que os *karai kuery* (curandeiros) faziam quando iam benzer uma pessoa, dizendo que antigamente “quando tinha algo ruim, não precisavam nem tocar na pessoa”, só batiam palma e as coisas (pedrinhas, objetos atirados pelos *ija kuery*) já saíam do corpo. Não como hoje em dia, que os *karai kuery* têm que passar a mão no corpo da pessoa para sentir onde está a pedrinha e muitas vezes colocar a boca para extrair o objeto, chupando-o para fora do corpo. Também Marciano disse que a expressão pode ser utilizada de modo mais cotidiano, como já escutou alguns *mbya* falando com o sentido de *sacudir*, como “*enhembojaity pexara* (sacuda o cobertor)”, mas afirma que ele e sua família não falam dessa maneira, preferindo usar “*ety'iro*” para expressar esse sentido.

diversos guardiões que se manifestam, que permitem e estimulam a propagação da energia, e a própria energia é um caminho. Cada organismo, no *tekoha*, ele se transforma em caminhos; caminhos dos guardiões, por onde passam na busca das conexões para poder se transformar em um corpo perfeito. Um corpo que se aproxima do corpo das divindades. Um corpo sagrado, um organismo sagrado. O corpo Guarani Kaiowá é sagrado, as árvores são sagradas, o rio é sagrado. Porque a Terra, o Tekohá é um caminho das divindades. A vida depende dessas coisas, para eu existir preciso disso. (Eliel Benites, 2021)⁸⁵

Nesse universo de comunicação, espaço composto de fluxos de ressonância de origens distintas, o canto e a fala são um modo de ativar certas passagens de fluxos e não outras, visto que modulam a abertura e povoação de fluxos-caminhos no corpo-território especialmente com *yvate*, o alto. Assim, as reverberações de *arandu*, a memória originária, através dos caminhos por onde fluem o canto e a fala nos corpos-territórios compõem – desde a *opy*, a central de ressonâncias – de modo intensivo a *tekoa*.

⁸⁵ Em: “Porque a terra é vida? Mobilização pelos Direitos Indígenas e pela Democracia”. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/MqFTNNZSXQc?feature=share>. Acesso em: 29/05/2023.

PÉTALA 8 – KO AYU REKOAXY AMBOAXA TA PENDEVY PE: POTÊNCIAS DE FAZER PASSAR A PALAVRA

Figura 58 - *Petyngua* na mão de Adriana, com algumas *ajaka* (cestarias) em torno. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal (foto por Mariana Moreira).

*A'e vy ma Nande Ru, o py'a
mbyte mbyte py ñe'engatu
rapyta rã i omboupa tenonde
va'ekue.*

Fué en virtud de ello que nuestro Padre asentó en el mismísimo centro de su corazón el origen de la excelsa palabra que originariamente engendró

(CADOGAN, 1959, p. 26)

Gostaria de dizer também da importância da fala, compreendendo-a dentro do escopo das ressonâncias colocadas em reverberação na *opy* (casa de reza). Se comecei a pétala passada citando a expressão *-exa kuaa* (saber ver) e *-endu kuaa* (saber sentir-escutar), aprofundando a percepção da última ao considerar as ressonâncias do canto e da fala, essa de modo indireto, na composição do corpo-território, agora vamos nos concentrar na fala, visto que é de extrema importância para o exercício do *mbyareko* o -

ayu kuaa, saber falar. Na literatura etnológica, les guarani mbya são largamente referidos em relação a centralidade da palavra, e o clássico “Ayvu rapyta” de Leon Cadogan (1959) deve ter sido responsável por boa parte desse sentido. Viver e caminhar por essa terra tem relação direta com desenvolver a capacidade de falar com eficácia, isto é, que a fala gere efeitos que mobilizem afecções nos outros num sentido “mais porã”, que ajude a fazer florescer *arandu*, *mborayu*, *mbaraete*, *py’aguaxu*, *texãi*. O saber falar se relaciona com a escuta, pois é necessário “ouvir-sentir [sentir-escutar] e falar com o coração” (ARANHA, 2020, p. 73). Les guarani mbya nos ensinam que há toda uma artesanaria em saber-sentir os momentos de colocar as palavras em movimento, quais palavras e de que maneira, e talvez por isso o silêncio seja uma característica tão eminente entre elus, pois não é de todo bem visto o *ijayu rive*, falar à toa, tagarelar (característica deveras marcante na alteridade entre les mbya *kuery* e les *jurua kuery*). É necessário aprender a falar e, para isso, é preciso, como vimos na última pétala, aprimorar o sentir-escutar desde o coração; em outras palavras, aprender a permitir a passagem pelo corpo dos fluxos de palavras que vêm de *nhanderu*, pois, como indica Valéria Macedo, “Quando os Guarani foram gerados, passaram a compartilhar a terra com os animais, assim como um corpo perecível, mas a língua, *nhe’ẽ* ou *ayvu*, compartilham com os imortais” (MACEDO, s/a, s/p). Um *xeramõi* profere: “A nossa carne é *tekoaxy*, o nosso sangue é *tekoaxy*, mas o som que sai na nossa fala, a nossa voz, não é, ela é *marã e’y*, e por isso já foi falado que todos nós, crianças e mais velhos, vamos alcançar a morada de Nhanderu” (DARELLA et al (Org.), 2018, p. 45)

Santiago contou para mim sobre um “teste de *ayu rekoaxy*” – uma categoria de fala, conforme veremos adiante – que era feito antigamente, onde todos que entravam na *opy* tinham de acender seu *petyngua* e falar aquilo que estavam sentindo em seus corações, expressar-se por meio do que se chama de *ayu rekoaxy*, uma fala *rekoaxy*, aqui dessa terra. Santiago comentou deste teste relacionando com os vários momentos que ocorrem nas reuniões entre les mbya, perguntando retoricamente: nos momentos que se abre espaço para falar com seriedade, para falar do e com o sentimento, falar com palavras de verdade, quantos são os que falam? São muito poucos. Porque precisa ter *mby’aguaxu* para falar. Diferente das horas “descontraídas” em que todos estão rindo, brincando; nesses momentos muitas palavras saem, todos falam e falam muito. Mas nos momentos que são para falar com concentração, expressar o sentimento, são bem poucos. Isto porque é preciso *sentir-escutar* no coração as palavras que serão postas em

circulação, como também indica Aranha (2020). E lembremos que é no *py'a* que se assenta o *nhe'ẽ*, como assinala Sandra Benites (2018), então aprimorar a habilidade de sentir-escutar o coração é aprimorar a sensibilidade de sentir-escutar o *nhe'ẽ* ao abrir o corpo ao fluxo de ressonâncias que vêm desde o alto. Muitas vezes, depois de fazer uma fala longa e contemplativa, recheada de reflexões com percepções profundas sobre distintos aspectos da vida, escutei de amigos mbya comentários como “eu não sei porque eu estou lhe falando isso” ou “eu não estou escolhendo as palavras, elas simplesmente estão passando” e até “não sou eu que estou falando isso [é outro que fala através de mim]”, noções que guardam o entendimento de que, muitas vezes, é o *nhe'ẽ* mesmo da pessoa que, sentindo o que o *nhe'ẽ* da(s) outra(s) pessoa(s) está(ão) precisando escutar, coloca determinadas palavras (e não outras) em circulação. Pois as palavras não são apenas palavras, no modo como nós, *jurua kuery*, as compreendemos, são sopro vital que brotam diretamente da fonte gerada por *nhanderu*, *ayu rapyta*, e chegam até nós através do coração. Como disse Emerson Whera Tupã, em ocasião de uma *live* onde estava exercitando *omongueta*, o “aconselhamento” – passar palavras para as outras pessoas:

Parece que as palavras tão na minha boca, as palavras que fazem eu falar e expressar aqui que eu sinto, aquilo que eu vejo, porque simplesmente eu não tô pensando pra dizer aquilo que eu tô dizendo, tô dizendo aquilo que eu sinto, aquilo que eu quero passar, aquilo que eu necessito compartilhar de coração. (...) De alguma forma vai servir pra mim também as palavras que eu digo, as palavras que eu compartilho. (...) Quando nosso espírito tá conectado com o espírito de outras pessoas mais próximas, [esses] pedem pra outro espírito que possa repassar palavras pra o corpo físico da pessoa, e assim vai surgindo as palavras na boca de quem tá compartilhando, ensinando e aprendendo.⁸⁶

É muito esclarecedora a maneira que Tupã explica esse fluxo de palavras ao colocar que o espírito (*nhe'ẽ*) de uma pessoa pede pelas palavras ao espírito (*nhe'ẽ*) de outra, e este as faz passar para o seu corpo (*tete*). Não é à toa, ao meu ver, a escolha dessa expressão em português de *passar as palavras*, pois em mbya é costumeiro que se fale, por exemplo, “*ko ayu rekoaxy amboaxa ta pendevy pe*”, essas falas eu vou fazer passar para vocês.⁸⁷ Assim, há o entendimento, conforme Tupã menciona, que são os *nhe'ẽ* que estão pedindo por certas palavras a outro *nhe'ẽ*, o qual abre seu circuito de fluxos-caminhos de palavras desde *nhanderu*, permitindo-as que passem pelo seu corpo

⁸⁶ Essa fala foi expressa em live feita no seu perfil pessoal no Facebook em 17 de junho de 2020.

⁸⁷ Esse verbo *-mboaxa* também pode ser utilizado em contextos cotidianos, por exemplo, quando uma pessoa está servindo a cuia de chimarrão para outra que está mais distante, e diz para alguém que esteja num ponto intermediário “*emboaxa xevy*”, “faça passar à outra pessoa para mim”.

e coração para então colocá-las em circulação para serem *oendu*, sentidas e escutadas pelos ouvidos, corpos e corações de outras pessoas. Conforme Tupã menciona, o *nhe'ẽ* pede palavras também para que possam passar pelo corpo físico da pessoa, fortalecendo-as e encorajando-as através da sua reverberação no corpo e nos corpos.

Nesse sentido, uma prática cara a les guarani mbya, respeitada por todes embora não exercida por muites, é o falar no contexto da *opy*, como Santiago comentou a respeito do referido “teste”. Esta prática também se relaciona de modo profundo com o compor *tekoa*, pois falar na *opy* se relaciona, assim como no caso dos cantos, a manter ativos os fluxos-caminhos pelos quais passam as boas palavras que fortalecem os corpos frente a todas as coisas, que permite a afetação do corpo ao que vem do alto, dos lugares de *nhanderu*, como *arandu* (sabedoria, memória originária, sentir-escutar o espaço-tempo), *mborayu* (amor, generosidade, compaixão), *mbaraete*, *py'aguaxu*, afecções que viabilizam a harmonização das relações tanto entre parentes quanto com os diversos seres que compõem a *tekoa* e que se estendem pra além da *tekoa*. A fala é um modo também de pedir pelo fortalecimento de modo direcionado para *nhanderu*, onde este aparece como interlocutor, e assim poder ser escutado. Talvez se possa dizer que o que se reza falando – a partir do formato que apresento aqui, ancorado em experiências etnográficas singulares – tem pouca variação de conteúdo, mas é imprescindível que seja repetidamente expresso, para que de novo e mais uma vez os *nhanderu* e *nhandexy* possam escutar e olhar para les mbya, que lembrem deles ao ver que les mbya aqui na terra também seguem lembrando de seus pais e mães celestiais. Se recordarmos que a *opy* é a central de ressonância da *tekoa*, podemos compreender também o impacto de fazer reverberar desde ali palavras *porã*, *ayu porã*, belas palavras (ainda que através de *ayu rekoaxy*, essa categoria de fala mais próxima da terra do que *ayu porã*).

Seria oportuno descrever em parte as categorias que remetem aos atos de falar. Penso que essas categorizações podem ser compreendidas considerando novamente um eixo de grau de perecebibilidade, onde num extremo temos *porã* e no outro *vai* ou *tekoaxy*. Elas também podem ser compreendidas enquanto efeitos de traduções mediadas pelos *nhe'ẽ* e por les mbya. Conversei de modo breve sobre isso com Santiago. Buscando entender essas categorias e as diferenças entre elas, ele comentou de *nhe'ẽ ayu*. Pensemos num contexto de uma cura,⁸⁸ por exemplo, em que um *karai*

⁸⁸ Refiro-me à “cura xamânica”, também chamada de “benzimento”, momentos em que um *karai* ou *kunhã karai* extraem pedrinhas (ou outros objetos) das pessoas que estão com algum adoecimento.

ojapyxaka, um xamã se concentra para sentir-escutar a memória originária, essa que chega muitas vezes como ressonâncias sopradas pelos *nhe'ẽ kuery*, os espíritos-nomes. Essa *nhe'ẽ ayu*, palavras do *nhe'ẽ*, “chegam como uma frase só” que é contada através do canto para o *karai* e, disse Santiago, essa só *karai* de verdade para alcançar, para compreender, para sentir-escutar. O *karai* traduz essa *nhe'ẽ ayu* em *ayu katu pyry*, uma categoria de fala que geralmente apenas les mais antigues conseguem entoar. Santiago disse que é uma fala que mexe com o coração, é o “compartilhar das palavras de sabedoria”, e é entoada de um jeito meio falado e meio cantado. São falas que muitas pessoas, por mais que entendam e sejam falantes da língua guarani mbya, não compreendem o significado (o que, como vimos, não impede de que elas possam exercitar sentir-escutar seu sentido). Santiago mesmo disse que já escutou muitas vezes o *xamõi* Seu Alcindo falar em *ayu katu pyry* mas que “não consegue nem imitar”, porque são outras palavras, outra fala. Durante a cura ou benzimento, há os *yvyraija* que acompanham o *karai*, os “rezadores auxiliares”, que geralmente ficam em volta da pessoa que está passando pela cura e do *karai*, soprando fumaça de seus *petyngua*, soprando fumaça nas costas do *karai* caso algo fique de alguma maneira “preso” nele e também pegando uma vela acesa e trazendo para perto quando a eficácia da cura é atingida e as pedrinhas (ou qualquer outro objeto) extraídas podem ser vistas na mão do *karai*. Os *yvyraija* escutam o *karai* falar em *ayu katu pyry* e esses, por sua vez, traduzem para *ayu rekoaxy* para a pessoa que passou pela cura (ou quem a está acompanhando), repassando a instrução “olha, você precisa parar de fazer tal coisa porque o seu espírito tá assim, não está bem”, assim Santiago me explicou.

Como vimos, *ayu rekoaxy* é também uma categoria de fala que ainda que aconteça na *opy* é mais próxima do polo *tekoaxy*. Ainda assim, *ayu rekoaxy* tem, ao menos, dois sentidos, pois, como já vimos, *tekoaxy* não tem apenas função substantiva, mas também adjetiva, como é o caso, e seu sentido varia conforme o contexto em que é expressa, referindo-se ao grau de percebilidade de algo que se dá sempre em relação a outro. No contexto de uma outra ocasião que estava conversando sobre isso com Santiago, por exemplo, ele disse que *ayu rekoaxy* é a fala que estávamos usando para conversar, a fala que é usada no dia a dia. Mas na *opy*, por exemplo, se utiliza o termo *ayu rekoaxy* para a tradução feita pelos *yvyraija* de *ayu katu pyry*, que por sua vez é uma tradução feita pelos *karai* de *nhe'ẽ ayu*. Também é *ayu rekoaxy* a expressão que utilizam para a fala expressa no contexto do *rezo da água*, que veremos na sequência, marcando

que ela não é *ayu porã*, isto é, é uma fala mais *tekoaxy* em relação *ayu katu pyry*. Por exemplo, já escutei nessa situação algumas pessoas dizerem “*ayu katu pyry ndaxeayukuaai, va’eri ko ayu rekoaxy amboaxa ta pende vy pe*”, “eu não sei falar *ayu katu pyry*, mas vou fazer essa fala *rekoaxy* passar para vocês”. Ainda que *ayu rekoaxy* seja “um nível mais baixo” da palavra, mesmo assim é uma fala considerada *forte* no sentido de sua afetação e eficácia ao passar pelos corpos. Além disso, mesmo que seja uma palavra mais *tekoaxy* do que *ayu katu pyry*, é necessário também um aprimoramento da pessoa para conseguir se expressar em *ayu rekoaxy* do modo como fazem na *opy* – lembremos do “teste de *ayu rekoaxy*” comentado anteriormente. Todas essas falas vêm de *ayu rapyta*, “a fonte da palavra infinita”, conforme Santiago: dali vem *ayu rekoaxy*, *ayu rekove*, *ayu katu pyry*, dali vem *ayu anhentengua*, palavras verdadeiras. Outra tradução que Santiago sugeriu para *ayu rapyta* foi “o fundamento da palavra de sabedoria dentro de nós”, e é muito provável que, se há como localizar essa fonte no corpo, esse lugar seja o coração.

Haveria, ainda, *ayu rekove*, a palavra (*ayu*) viva (*rekove*), “porque a sabedoria é viva, nós falamos e a palavra vai passando”, conforme Santiago. Santiago utilizou essa expressão, na ocasião, para referir-se às falas da noite anterior à conversa feitas pelo *xamõi* Seu Miguel, morador da *tekoa* Pira’i, no norte do estado catarinense, e pelo *xamõi* Seu Graciliano (*in memoriam*, Seu Graciliano ancestralizou em dezembro de 2022), seu sogro, pai de Adriana e irmão de Seu Alcindo, que morava na *tekoa* Tarumã, também no norte do estado. Essas palavras, disse Santiago, são palavras que vêm desde o conhecimento dos *nhanderu*, de *arandu*, de todas pessoas que viveram aquilo, das provas e testes (*teko aã*, desafios, obstáculos) pelos quais passaram que se tornam conselhos sobre a vida, as relações, o casamento, a criação dos filhos... *Ayu rekove* – continuou Santiago – pois a palavra é viva, você vai sentindo (*oendu*, sentindo-escutando) conforme vão expressando. Eles vão falando sobre tudo, começam desde o princípio (do mundo), *jypy ma*, passam por todos seres, bixinhos, por *ojepota*,⁸⁹ por muitas histórias e circunstâncias com diferentes personagens. E aí aquilo, na verdade, está falando com você mesmo de algo que você fez que não foi muito bom (ou que sim), de como você caminhou até esse momento, vai te levando a refletir e olhar pra cada

⁸⁹ Forma de predação, culminando na transformação da pessoa humana em um outro animal. Ocorre por desejo desmedido, como por carne e sexo. Pode ser efeito de *ipaje* (feitiçaria) ou da agência dos *ija kuery* (donos-guardiões), também dos *ãgue kuery* (espectros dos mortos). Ver: MACEDO, Valéria. Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra. 35º ANPOCS. Gt23 - Novos Modelos Comparativos: Investigações Sobre Coletivos Afro-Indígenas. 2011.

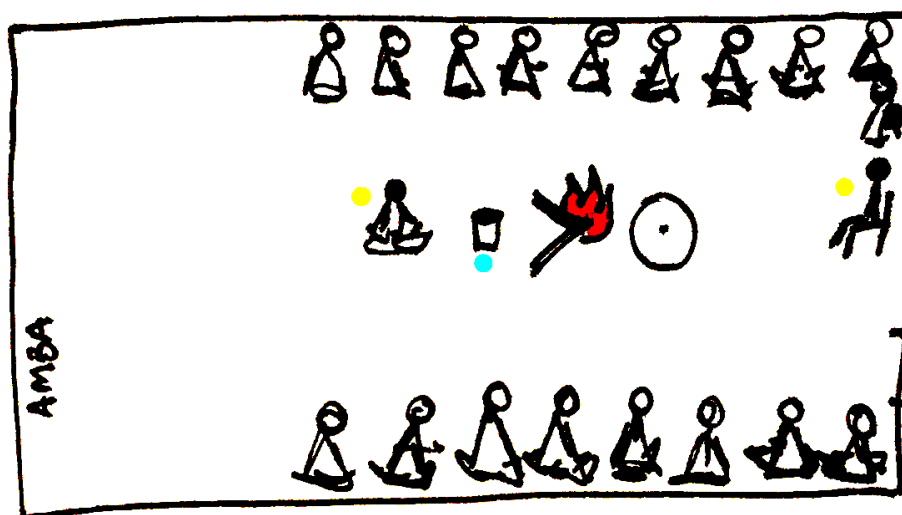
canto de si... É uma fala que expressa o *teko rã*, o modo indicado de se viver. Com *ayu rekove eles* falam sobre todas as coisas, fazem você sentir as palavras a partir do que você viveu e do que é a orientação de como caminhar. Santiago disse, ainda e para consagrar o tom espiritual característico de les mbya para tratar inclusive de assuntos “sérios” e “profundos”, que depois de mexerem com tanta coisa – palavra viva, compondo o corpo –, os *xamõi* dizem: “mas não precisa seguir se não quiser [o *teko rã*, o modo indicado de se viver]”.

A partir deste ponto, gostaria de aproximar o leitor daquilo que é expresso por *ayu rekoaxy* através do *rezo da água* que ocorre na *tekoa* Ygua Porã e que pode ajudar a tornar mais palpável os distintos aspectos relacionados à fala até aqui. Essa prática é denominada também de *yy nhemongarai* (traduzido como “batismo da água”), mas se trata de um *yy nhemongarai* um tanto distinto a como ocorre em outras comunidades que já conheci.⁹⁰ É uma parte da cerimônia que foi *guaranizada* a partir do contato com as cerimônias do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, um grupo ayahuasqueiro com quem o *xamõi* Seu Alcindo Whera Tupã iniciou o contato há cerca de 20 anos, o qual reverberou no início do uso da ayahuasca por parte de les guarani mbya relacionadas, de maneiras mais ou menos próximas, à família extensa de Seu Alcindo. Atualmente, nas rezas que pude acompanhar conduzidas por Seu Alcindo em sua *opy* e casa na aldeia do Amaral ao longo dos últimos 4 anos, ele mesmo não faz mais o *rezo da água*, mas é uma prática que se mantém entre seus netos e netas na aldeia M’Biguaçu e que está sendo praticada na *tekoa* Ygua Porã muito por conta da posição *tenonde* (primeira, que vai a frente) assumida por Santiago na condução das cerimônias na *opy* (com as devidas aprovações de Dona Rosa e Seu Carlito, que por anos também acompanharam o *xamõi*

⁹⁰ Por exemplo, na *tekoa* Araça’i, em Piraquara, no Paraná, a qual tive a oportunidade de compartilhar alguns momentos de reza e encontros em uma época que costumava ir regularmente a Curitiba por motivações pessoais, onde o *yy nhemongarai* é feito geralmente em janeiro, com um *amba* altar “móvel”, construído em torno de um “barquinho” onde é colocada água, reza-se em torno dela, acendem-se velas feitas com cera de abelha e essa água é usada para benzer as pessoas presentes (ali, o *xamõi* Marcolino coloca a água com sua mão três vezes na cabeça de cada pessoa, que fazem uma fila para receber a benção). Há, ainda, o *avaxi nhemongarai*, do milho, e o *ka’a nhemongarai*, da erva-mate. Em outras comunidades, esses três *nhemongarai* acontecem em épocas diferentes do ano, e, até onde sei, todos são propícios para a nomeação das crianças (feita pelo *xamã* local). É desse tipo de organização do *nhemongarai* e especialmente do *yy nhemongarai*, o *nhemongarai* da água, que eu coloco a diferença a partir do modo como ocorre na *tekoa* Ygua Porã. O *yy nhemongarai*, ali, ocorre nesse momento específico de cada noite de cerimônia e também ocorre o *nhemongarai* do *avaxi* (milho), tanto como benção das sementes antes do plantio ocorrer quanto na colheita, nesta através da feitura dos *mbojape* (como uma pamonha feita com milho ralado, envolta na palha do milho e assada na brasa) pelas mulheres e da colheita e disposição do *e’i* (mel) em *takua* (taquarinhas) fechadas com o sabugo do milho pelos homens. Ambos alimentos são consumidos juntos na manhã seguinte à noite de reza-cantos-falas-concentração.

Seu Alcindo), o qual tem uma trajetória de cerca de 15 anos acompanhando seu Alcindo na época em que os dois residiam na aldeia M'Biguaçu (do início dos anos 2000 até 2015, quando Seu Alcindo se mudou para a aldeia do Amaral). De qualquer maneira, o rezo da água acontece depois de um primeiro momento da cerimônia, que é o momento em que as doses de *ayahuasca* são servidas e que os rezadores levantam para puxar os *tarova mborai*. Depois desse momento, que pode tanto contar com vários rezos e rezadores e se alongar quanto ser mais curto, “vamos abrir espaço para o rezo da água” é a frase dita por Santiago que geralmente marca que o momento, a partir dali, é outro. Nas cerimônias que acompanhei na *tekoa* Ygua Porã, geralmente era Marciano quem saía, pegava um balde de metal, enchia-o de água e trazia-o para dentro da *opy*, posicionando-o na frente do fogo, que, na cerimônia, ganha formato de ponta de flecha (V) na direção leste-oeste. Marciano se sentava com o balde da água disposto entre ele mesmo e o fogo e, seguindo a “linha”, após o fogo, o *amba* (altar) circular com um *apyka*⁹¹ e Santiago sentado nesse mesmo alinhamento. No desenho abaixo tentei ilustrar a disposição desses elementos e pessoas na *opy*. Onde está escrito “*amba*” (altar) é a parede à leste. O bonequinho com indicação amarela refere-se a Marciano. A indicação azul é a posição do balde de água. Em seguida, na mesma linha, o fogo, o *amba* (altar) representado em círculo, e o bonequinho com indicação amarela mais próximo à parede e sentado em uma cadeira, Santiago.

Figura 59 - Desenho feito por mim para esboçar a disposição das pessoas e elementos na *opy* durante o *yy nhemongarai*, o rezo da água.



⁹¹ O *apyka*, nesse contexto, refere-se a um *bastão*, mas ele também é compreendido como um assento, banco, suporte que leva as pessoas a *pararovai*, ao outro lado do oceano, isto é, a *ijaguyje*. Ainda, podemos relembrar a tradução de Santiago como “portal”, que também se conecta a esse último sentido.

Fonte: Acervo pessoal.

Figura 60 - Casa da *xejaryi* e do *xeramõi* em noite de lua cheia, ao lado da *opy*. Julho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Como base para a etnografia desse momento do rezo da água, vou utilizar uma faixa sonora gravada durante uma noite de cerimônia na *opy* no dia 3 de julho de 2022.

Assim, descreverei as etapas desse rezo e ao mesmo tempo vou “codificando” a faixa de áudio, ajudando a aproximá-la de le leitor.

Para “abrir o rezo”, o *petyngua* é acendido, e na *tekoa* Ygua Porã geralmente era Marciano quem o fazia. Enquanto isso, Santiago puxava um canto *mborai mirĩ*, acompanhando apenas com o *mbaraka mirĩ* (chocalho). Nas cerimônias em que estive desde que comecei a estar mais próxima da *tekoa* Ygua Porã, dois *mborai mirĩ* específicos Santiago costumava cantar nesse momento. Podemos escutar:

Ouvir canto do início do vídeo até 5’15’’: <https://youtu.be/1yD4ltQwFio>

<i>Oreru tupã kuaray raxa emboapyka oreropy re oremombaraete aguã</i>	Nosso pai tupã, abra [faça] um portal com o raio do sol na nossa casa de reza para nos fortalecer
---	---

<i>Nhamandu minhá nguui ete amba gui ou mavy nhandexape oyvy rupa re nhandexape oyvy rupa re nhandexape nhandexape Oexape mavy nhandembovy’a nhandemboory nhandemombaraete’i pave’i nhandemombaraete’i pave’i</i>	Quando Nhamandu vem do altar do pai verdadeiro, ele nos ilumina no seu leito terrestre Quando ele ilumina, ele nos faz alegrar, ele nos faz sorrir, ele nos faz todos fortalecer
---	---

Na sequência, silêncio. E aí, quando sente, é a vez de Marciano puxar um *mborai mirĩ*. Ele canta:

Ouvir canto de 5’42’’ até 9’4’’: <https://youtu.be/1yD4ltQwFio>

<i>Nhanderekoa’i re jajepy’apy mavy nhamombe’u nhanderu ete pe nhamombe’u tupã ra’y pe nhamombe’u Tupã ra’y pe Tupã ra’y pe Nhandervixa tenonde kue’iry nhamombaraete mamó ete gui</i>	Quando nós nos preocupamos na nossa aldeia, nós contamos [rezamos] para nosso pai verdadeiro, nós contamos [rezamos] para o filho de Tupã [Jesus] ⁹² Nossos líderes primeiros, vamos fortalecê-los desde o alto [o verdadeiro lugar], que
--	---

⁹² No entendimento mbya, Jesus Cristo é filho de *nhanderu* Tupã assim como les *jurua kuery*. Assim, Jesus é o irmão mais velho de les *jurua kuery*.

<i>mby'aguaxu tome'e mby'aguaxu tome'e tome'e</i>	[nosso pai verdadeiro e Jesus, o filho de Tupã] lhes dêem coragem
<i>Nhanderamõi</i>	Nosso avô, nossa avó, fortalecê-los desde
<i>nhamombaraete</i>	o alto [o verdadeiro lugar], que [nosso pai
<i>mamo ete gui</i>	verdadeiro e Jesus, o filho de Tupã] lhes
<i>mby'aguaxu tome'e mby'aguaxu tome'e tome'e</i>	dêem coragem

<i>Aipo jevy oreru tenonde aipo jevy orexy tenonde</i>	Aqui está de novo, nosso pai primeiro. Aqui está de novo, nossa mãe primeira
<i>Nderoka ru xu py rova'e ramo</i>	Quando chegarmos em seu pátio celestial,
<i>nhambojerojy nderyvy'i, nhambojerojy</i>	faremos dançar com seu irmãozinho,
<i>nereindy'i, nereindy'i</i> ⁹³	faremos dançar com sua irmãzinha

Sobre as falas que virão na sequência, assinalo que a intenção inicial ao gravar esse rezo era transcrevê-lo e traduzí-lo inteiramente, alçada que não pude concretizar por limitações de tempo da pesquisa. Assim, assinalo aqui a fecundidade que seria transcrever e traduzir colaborativamente junto a les mbya essas falas, além de gravar outras em outras noites de cerimônia para poder tecer comparações, aproximações, diferenças. Ainda assim, optei por transcrever e traduzir ao menos algumas frases da fala de Marciano (que configuram os primeiros dez minutos de sua fala que conta vinte) para poder situar o leitor no “tom” desse tipo de fala. Com ela, podemos alçar um dos sentidos possíveis de *ayu rekoaxy*, que é quando esta fala tem como interlocutor *nhanderu* e *nhandexy*. É como uma oração, podemos dizer. Mas vale ressaltar que também há os momentos durante *ayu rekoaxy* de falar para os parentes, seja aconselhando, compartilhando um sentimento, uma visão que teve, *omoexakan va'e kue*, algo que foi iluminado durante a noite de reza. Marciano, então, depois de cantar, fala:

Ouvir fala de Marciano de 9'30" até 28': <https://youtu.be/1yD4ltQwFio>

<i>Ajerure ko xepy'a py ha'e javi tove ko</i>	Eu peço com todo meu coração que nosso
---	--

⁹³ Esse *mborai mirĩ* costuma ser cantado também em ocasiões de recém falecimento, canta indicando a *nhanderu*, nosso pai, e *nhandexy*, nossa mãe que o *nhe'ẽ* (espírito-nome) está voltando para sua morada celestial.

<p><i>ayu katu porã'i, ayu katu rekoaxy rive'i rupive'i jepe amboaxa aguã tomoexakã nhanderu tenonde nhandexy tenonde.</i></p>	<p>pai primeiro e nossa mãe primeira façam as palavras iluminarem, mesmo que são apenas <i>rekoaxy</i>, para que eu possa fazer passar.</p>
<p><i>Ajerure xeru tenonde xexy tenonde ma rupi vy nda'u roikuaa kova'e roguereko kuaa ve'i⁹⁴ aguã ndoroikuaai rei ramo jepe ajerure katu tove pende kuery va'e rã pexa ko rojapo'i va'e ma rupi nda'u mbaraete mby'aguaxu va'e reko rã roguerojapyxaka mbaraete mby'aguaxu aguã ndoroikuaai rei rã jepe xee ajerure xeru tenonde xexy tenonde pende gui va'e rã ko tove mbaraete tove mby'aguaxu katu kova'e rupi</i></p>	<p>Eu peço, meu pai primeiro, minha mãe primeira, mesmo que não saibamos por onde saber para cuidar mais, eu peço que vocês vejam o que estamos fazendo para que através disso venha o jeito de ser que nos dá o fortalecimento e a coragem, mesmo que nós quase não saibamos nos concentrar para ter fortalecimento e coragem, eu peço, meu pai primeiro e minha mãe primeira, que de vocês venha o fortalecimento e a coragem através disso que estamos fazendo</p>
<p><i>Ajerure ko xepy'a py py xeru tenonde, xexy tenonde, ko tata, yy karai⁹⁵ reve, ajerure xamoi tove teimbaraete, tove teipy'aguaxu, opamba'e ete gui jepe, axy pa rei rã jepe</i></p>	<p>Eu peço no fundo do meu coração, meu pai primeiro, minha mãe primeira, com esse fogo, com esse rezo da água, eu peço que fortaleça o <i>xamõi</i>,⁹⁷ que lhe dê coragem, mesmo com todas as coisas, mesmo com todo sofrimento⁹⁸ que possa vir.</p>
<p><i>Ajerure xeru tenonde xexy tenonde pende gui va'e rã tove tomombaraete tove</i></p>	<p>Eu peço meu pai primeiro minha mãe primeira que de vocês, façam-o fortalecer,</p>

⁹⁴ Os sentidos do verbo *-guereko kuaa* nesse contexto, conforme conversei com Marciano e Elizete, remetem a: Cuidar das pessoas, trazer mais sabedoria através do cuidado, cuidar através da reza, não necessariamente através das coisas do dia a dia, das coisas materiais, mas também isso porque se souber cuidar através da reza, através do espírito, também vai estar cuidando das coisas mais cotidianas, materiais.

⁹⁵ Segundo Marciano, outra maneira de dizer *yy nhemongarai*.

⁹⁷ Marciano se referia a Seu Miguel, que havia vindo da *tekoa* Pira'i para acompanhar essa noite de cerimônia.

⁹⁸ *Axy* refere-se ao sofrimento em todos seus âmbitos: do corpo, do espírito, do sentimento.

<p><i>tomompy'aguaxu opamba'e ete gui jepe</i></p>	<p>façam-o encorajar, mesmo com todas as coisas</p>
<p><i>Ajerure havi ko tataypy rupa'i re oyvara rete'i oguerovae'i oupity'i jevy kova'e re,⁹⁶ kova'e opy'i ojapyxaka aguã, marupi nda'u ore havi ty'y Romombaraete rombopy'aguaxu aguã ndoroikuaai havi rã jepe xee ajerure pende gui va'e rã tove teimbaraete teipy'aguaxu mamopu'ã'i mamoguata'i ha'e javi katu pende gui vy va'e rã ko hae ha'i jevy.</i></p>	<p>Eu peço também por esse corpo do <i>nhe'ẽ</i> que chegou, que alcançou de novo aqui esse berço da fogueira (<i>tekoa</i>), nessa <i>opy</i> para rezar, mesmo que não saibamos por onde nós podemos fazê-lo fortalecer, fazê-lo encorajar, eu peço de vocês que possam o fortalecer, o encorajar, por onde quer que se levante, por onde quer que caminhe, de vocês eu peço isso de novo.</p>
<p><i>Xee ajerure havi xeru tenonde xxy tenonde ma rupi nda'u amombaraete, amomby'aguaxu aguã ndaikuaai havi rã jepe ajerure xeru ha'i oime'i va'e re. Tove katu teimbaraete teipy'aguaxu opamba'e ete oexa oendu tein pende gui meme va'e rã ipy'aguaxu.</i></p>	<p>Eu peço também, meu pai primeiro, minha mãe primeira, mesmo que eu não saiba por onde fazê-los fortalecerem e fazê-los encorajarem, eu peço por meu pai e minha mãe que estão aqui vivos. Deixe se fortalecerem, deixe se encorajarem mesmo com todas as coisas que verem e que escutarem, que de vocês possam sempre se encorajar.</p>
<p><i>Xee ajerure havi xeru tenonde xxy tenonde pave'i apy orekuai há'e javi tove torekuai porã'i, tove torovy'a opamba'e ete ijava ete'i rã jepe tove katu tomoexakã orerekoa.</i></p>	<p>Eu peço também meu pai primeiro, minha mãe primeira, a todos que vivem aqui, deixem que vivam tranquilos, deixem que se alegrem mesmo com todos os obstáculos, que possa fazer nossa aldeia iluminar.</p>
<p><i>Ajerure havi ko heta va'e kue'iry orembyte'i rupi ojapyxaka'i havi xee</i></p>	<p>Eu peço também por esses que são muitos (não indígenas) que estão rezando no</p>

⁹⁶ Marciano se referia a Seu Graciliano Moreira (*in memoriam*), pai de Adriana, que havia vindo da aldeia em que vivia (*tekoa* Tarumã) para acompanhar essa noite de cerimônia.

<p><i>ajerure katu tove tojapyxaka porã'i, tove taimbaraete havi ma rupi nda'u ore havi mbaraete mby'aguaxu rome'e aguã ndoroikuaai rã jepe pende gui va'e rã py imbarate ipy'aguaxu ha'e rã ijevy pende gui vy va'e rã pemoexakã ko ipy'a rupa re.</i></p>	<p>meio de nós, eu peço que possam rezar tranquilamente, que se fortaleçam, mesmo que não saibamos por onde dar fortalecimento e coragem, que de vocês possam se fortalecer e se encorajar, assim que de novo de vocês façam o coração deles iluminar.</p>
<p><i>Xee arovy'a vaipa ko nhamandu nhemokuãray'ã re nhandeyvara rete'i jarojapyxaka'i ko ma rupi nda'u nhande havi rity'y rae jarojapyxaka aguã ndajaikuaai rã jepe xee ajerure ko nhande vy pave pe tove katu tanhanembaraete tanhandepy'aguaxu tomoexakã katu nhandevy pe nhanderu kuery ma rupi pa jajapyxaka aguã.</i></p> <p>[Xejaryi agui xamoi: anheten]</p>	<p>Eu estou muito feliz que estamos rezando nesse fazer-se sombra de Nhamandu com nossos corpos de <i>nhe'ẽ</i>, mesmo que nós não saibamos por onde rezar, eu peço para todos nós que possam nos fortalecer, que possam nos encorajar, que possam os <i>nhanderu</i> nos iluminar por onde rezarmos.</p>
<p><i>Xee arovy'a raxa kyringue'i ha'e javi ikuai porã'i nhandembyte rupi mba'eaxy ndoatai rei rã jepe oaxa pa reve reve nho ha'e rami xee arovy'a raxa reve ko nhanderu kuery gui vy raema pexa'i haea ju areko nhanderu kuery ra~epy omboaxy ro'y</i></p>	<p>Eu fico muito feliz que, mesmo que não faltem doenças no meio de nós, todas as crianças estão vivendo bem, as doenças passam completamente sem causar gravidade, dessa maneira eu me alegro muito com isso, é desde os <i>nhanderu</i> que isso acontece, é pelos <i>nhanderu</i> mesmo que a dor passa.</p>
<p><i>Xee ajerure havi ko nhande kuery pe peixa mba'eve ndoikoi aguã, mba'eve ndojapi aguã, ojapi va'e ko jaexa va'e'yn kuery ndojeapi aguã nhande re.</i></p>	<p>Eu peço também para que nada aconteça para nós, para que não atirem nada, os que atiram, esses que não vemos, que não tropecem em nós.</p>

<p><i>Tove tanhandekuai porã, tove tajavy'a, ko nhanderu kuery gui vy va'e rãema kova'e jareko vy'a jareko texãi há'e kuery meme ngatu oikuaa.</i></p>	<p>Que possamos viver tranquilamente, que possamos nos alegrar, é através dos <i>nhanderu</i> que nós temos alegria, que nós temos saúde, todas as coisas, eles que sabem.</p>
--	--

Figura 61 - *Amba*, altar na *opy*. Abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Início esse comentário compartilhando que, quando estávamos traduzindo essa fala, Marciano comentou que les mbya que lerem essas palavras “vão se emocionar muito”. É uma fala profunda e tocante, direcionada a *nhanderu* e *nhandexy*, nosso pai e nossa mãe. É *ayu rekoaxy* que Marciano utiliza para fazer esses pedidos, ainda que boa parte das palavras que profere não sejam usadas no contexto cotidiano. Podemos identificar uma espécie de forma que se repete com pequenas variações, como em: “mesmo que nós quase não saibamos nos concentrar para ter fortalecimento e coragem, eu peço, meu pai primeiro e minha mãe primeira, que de vocês deixem vir o fortalecimento e a coragem através disso que estamos fazendo [a reza, a cerimônia]”. Através dessa estrutura, Marciano alterna, ao longo do caminho de suas palavras, os

focos dos pedidos de direcionamentos de *mbaraete* e *mby'aguaxu* que virão desde os *nhanderu* e *nhandexy*, sendo ora para os que vivem na aldeia, ora para o corpo de *nhe'ẽ* (espírito-nome) que veio de longe (Seu Graciliano e Seu Miguel), ora para sua mãe e seu pai, ora para os não indígenas que estão ali rezando junto etc., sempre marcando que desde *nós* (*mbya kuery*, les guarani mbya) ou *mim* (“eu”, Marciano ele mesmo), não há como encorajar e fortalecer as outras pessoas. Isto apenas é possível a partir das capacidades ilimitadas de *nhanderu* e *nhandexy*, sus interlocutorus, aquelus a quem sua fala é direcionada – ou seja, a cada fala, a posição *tekoaxy* daquele que profere é marcada em relação à posição *porã* ou, ainda, *marã e'y* (imprecável), de les interlocutorus, *nhanderu* e *nhandexy*.

Isso também é nítido, por exemplo, no modo como Marciano inicia essa fala, pedindo para que *nhanderu* e *nhandexy tomoexakã*, que façam suas palavras iluminarem. Tratamos de modo extenso dessa expressão na pétala “*Oikuaa pota omoexakã va'e kue mamopa oin'*: ver em sonho a *tekoa*”, onde vimos que uma marca importante da condição *tekoaxy* de existência é o seu não ver. Assim, pedir para que *nhanderu* e *nhandexy tomoexakã*, que iluminem suas palavras, marca a condição do *tekoaxy* do enunciador, sua condição de não conseguir vê-las e pedir, então, a essus que têm as capacidades perceptivas ilimitadas, *nhanderu* e *nhandexy*, que façam as palavras iluminarem, mesmo que sejam apenas palavras (*ayu*) *rekoaxy*. Este também é um exemplo do que havia indicado naquela pétala, a de que *omoexakã* não ocorre apenas no sonho. Vale chamar atenção para mais momentos que essa expressão aparece na fala de Marciano. Um deles é quando pede pela aldeia, por todos que vivem na *tekoa*:

<p><i>Xee ajerure havi xeru tenonde xexy tenonde pave'i apy orekuai há'e javi tove torekuai porã'i, tove torovy'a opamba'e ete ijava ete'i rã jepe tove katu tomoexakã orerekoa</i></p>	<p>Eu peço também meu pai primeiro, minha mãe primeira, a todos que vivem aqui, deixem que vivam tranquilos, deixem que se alegrem mesmo com todos os obstáculos, que possa fazer nossa aldeia iluminar</p>
---	---

Essa fala indica a crucialidade de *omoexakã* não apenas no sentido de os *nhanderu* iluminarem o lugar onde instituir uma *tekoa*, como aconteceu com *xamõĩ* Carlito e *xamõĩ* João da Silva, mas também como algo que deve ser continuamente

solicitado para os *nhanderu* e *nhandexy*, que possam fazer a aldeia iluminar de novo e de novo para que as condições que possibilitam uma vida com tranquilidade não se extinguam, em outras palavras, que os fluxos de energia do lugar sigam sendo harmonizados, fatores que identificamos com a presença da água *porã* (limpa, pura, fresca, abundante) e mata *porã* (com rica biodiversidade, abundante), com a ausência de *jurua kuery* e parentes que incomodem (por exemplo, parentes que bebem muito e brigam, que ficam muito esquentados), também com as doenças não passando e, caso passem, sem que não aconteça nada de grave (como exprime na fala subsequente), com as crianças se alegrando, os velhinhos fortalecidos etc.

Outro momento em que a expressão *omoexakã* ocorre é no momento em que Marciano se refere aos não indígenas presentes naquela noite de reza:

<p><i>Ajerure havi ko heta va'e kue'iry orembyte'i rupi ojapyxaka'i havi xee ajerure katu tove tojapyxaka porã'i, tove taimbaraete havi ma rupi nda'u ore havi mbaraete mby'aguaxu rome'e aguã ndoroikuaai rã jepe pende gui va'e rã py imbaraete ipy'aguaxu ha'e rã ijevy pende gui vy va'e rã pemoexakã ko ipy'a rupa re</i></p>	<p>Eu peço também por esses que são muitos (não indígenas) que estão rezando no meio de nós, eu peço que possam rezar tranquilamente, que se fortaleçam, mesmo que não saibamos por onde dar fortalecimento e coragem, que de vocês possam se fortalecer e se encorajar, assim que de novo de vocês façam a base de seus corações iluminar</p>
--	--

Aqui, o que se pede para que *nhanderu* e *nhandexy* possam fazer com que ilumine é *ipy'a rupa*, a base dos corações de “*ko heta va'e kue'iry orembyte'i rupi ojapyxaka'i*”, “desses que são muitos que estão no meio de nós se concentrando/rezando”. Vejamos mais uma passagem com a expressão:

<p><i>Xee arovy'a vaipa ko nhamandu nhemokuãrayã re nhandeyvara rete'i jarojapyxaka'i ko ma rupi nda'u nhande havi rity'y rae jarojapyxaka aguã ndajaikuaai rã jepe xee ajerure ko nhande vy pave pe tove katu tanhanembaraete tanhandepy'aguaxu</i></p>	<p>Eu estou muito feliz que estamos rezando nesse fazer-se sombra de Nhamandu com nossos corpos de <i>nhe'ẽ</i>, mesmo que nós não saibamos por onde rezar, eu peço para todos nós que possam nos fortalecer, que possam nos encorajar, que os <i>nhanderu</i> possam nos fazer iluminar por</p>
--	--

<i>tomoexakã katu nhandevy pe nhanderu kuery ma rupi pa jajapyxaka aguã.</i> <i>(xejaryi e xamoi: anheten)</i>	onde quer que rezarmos/nos concentrarmos.
---	--

Marciano expressa: “*tomoexaka katu nhande vy pe nhanderu kuery ma rupi pa jajapyxaka aguã*”, “que os *nhanderu* possam nos fazer iluminar por onde quer que rezarmos/nos concentrarmos”, por onde quer que passemos, caminhemos, passamos *jajapyxaka*, prestando atenção escutando, concentrados, e que os *nhanderu* possam nos iluminar ao longo desses caminhos. Essas palavras fazem brotar imagens de caminhos luminosos. Vale lembrar do que vimos na pétala “*Oikuaa pota omoexakã va’e kue mamo pa oin*” sobre os caminhos da água servirem como espelho, permitindo o reflexo que faz iluminar os lugares para viver bem, para fazer *tekoa*. Aqui, soa-me que o pedido de Marciano (expresso em frente a um balde com água e a uma fogueira acesa) é que, como a água, por onde quer que les *mbya kuery* passem rezando, se concentrando, prestando atenção escutando, ouvindo a memória, que *nhanderu* e *nhandexy* os iluminem, que possam seus corpos ser como espelho desse reflexo que reluz uma luminosidade de origem longínqua, *mombyry* (longe).

Figura 62 - Principal caminho das águas que atravessa a *tekoa* Ygua Porã. Abril de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Uma outra característica marcante desse tipo de fala é que os efeitos dessas palavras podem ser sentidos no momento mesmo em que são proferidas. No momento que há inspiração suficiente para dar passagem a esse fluxo de palavras (que, ainda que sejam *tekoaxy*, são uma reza, um pedido de *mbaraete* e *mby'aguaxu* a *nhanderu* e *nhandexy*), é justo ali que sua eficácia se atualiza no momento em que essas palavras circulam tanto num vetor *porã*, nessa troca com *nhanderu* e *nhandexy*, quanto em vetores mais próximos à *yvy rupa*, visto que passam reverberando nos corpos presentes, compondo-os com fluxos-caminhos que os territorializam, afetando esses corpos *tekoaxy* – perecíveis, passíveis de dor, de sofrimento, de aflições, passíveis de serem importunados por *jaexa va'e'yn kuery* (aqueles que não vemos) etc. – com afecções *porã*. O que quero dizer, nesse ponto, se relaciona aos comentários numerosos de les mbya, alguns já escritos nesta dissertação, de que a palavra é viva – como Santiago comentou de *ayu rekove*, “você vai sentindo conforme vão expressando”. Ao pedir aos *nhanderu* e *nhandexy*, é agora que importa sentir com todo o coração esse pedido, sentir-escutar as palavras passando com toda sensibilidade do *nhe'ẽ rete* (corpo de *nhe'ẽ*) e precisamente neste momento os *nhanderu* e *nhandexy* oferecem o que é pedido e, daí, sente-se *mbaraete* (fortalecimento), *py'aguaxu* (coragem) e “tudo que nos fortalecerá frente a todas as coisas” compondo o corpo. Com isso, quero chamar atenção para um tema também de alguma maneira clássico na etnologia guarani, o da não separatividade entre palavra e movimento, palavra e ação. Aline Aranha destaca que

há uma relação direta entre a palavra (falada, rezada, cantada ou dançada), a inspiração divina e a produção de movimento e ação. Essa palavra inspirada que pode se expressar através da fala, do canto, da reza, aliar-se à dança e ser convertida em cura, é resultado de uma relação de aprendizado e escuta atenta estabelecida com a esfera divina, devendo ser feita circular entre parentes, de maneira controlada e eficiente, traduzindo-se em ações (ARANHA, 2020, p. 76)

Essas palavras todas que irrompem na *opy* – pois é ali a central de fluxos de ressonância da *tekoa*, o lugar onde se “instaura o portal” (*omboapyka*) que conecta patamares cósmicos de modo que o movimento entre um e outro seja mais fluido, onde os limites entre cá e lá se mostram ainda mais permeáveis – reverberam como fluxos para toda a *tekoa*. Elas efetivamente a compõem pois compõem também os corpos de les mbya e, se vamos falar de territorialização para les guarani, de que modos eles constituem território, esse é um fator importante. Santiago disse, em momento que conversávamos sobre, que *yvyraija* são também portadores de palavra e que portar palavras é organizar as coisas, que se organiza as coisas com as palavras. Aline Aranha

escreve: “a palavra, quando eficaz, é a própria ação em si mesma”. Assim, quando se diz da relação entre palavra e movimento/ação, de “caminhar com a palavra”, não é apenas no sentido de caminhar conforme as palavras que profere, de transformar o que é dito em ação (embora isso seja um aspecto deveras importante e que les *mbya kuery* prestam demasiada atenção), mas também no sentido de que a palavra é, ela mesma, movimento – “Os atos de falar são tidos então como atos de fazer”, escreve Aline Aranha (2020, p. 77-78). Aranha indica, também, que a palavra inspirada posteriormente se *traduz em ações*. Penso que se trata de tradução porque implica o movimento, a passagem de um suporte a outro. Como no exemplo trazido por Santiago situado no início desta pétala, em que os *nhe'ẽ* traduzem desde *nhanderu* para *nhe'ẽ ayu*, essa passa para o corpo do *karai* (xamã) que a traduz em *ayu katu pyry*, a qual, por sua vez, o *yvyraiija* escuta e traduz em *ayu rekoaxy* para instruir a pessoa que passou por um benzimento. Ou, ainda, um corpo *tekoaxy* que através do canto, da dança, da concentração (*ojapyxaka*) pode acessar e torna-se suporte de palavras e afecções mais *porã*. Em outros termos, a composição do *nhe'ẽ rete*, corpo do espírito (para utilizar a expressão que les *mbya* utilizam para se referir ao *tete*, corpo, na *opy*), através da territorialização do *teko* dos *nhanderu* e *nhandexy*, a qual se dá por meio da reverberação dos fluxos de ressonâncias que vêm do alto e passam pelo corpo, pelos corpos. O que, por sua vez, denota modos de territorializar que mostram ser infrutíferas as separações entre as esferas objetiva e subjetiva, material e espiritual, concreta e sutil. Nesses termos, penso que talvez não se trate tanto de dizer “palavra e movimento/ação”, mas “palavra é movimento/ação”, pois toda palavra – quando eficaz, como sublinha Aranha, é e por isso que é necessário aprender a *-ayu kuaa*, saber falar – implica movimento: traduz uma coisa em outra, seja, por exemplo, ao traduzir algo que passa pelo corpo como sentimento em fala, seja uma fala escutada em sonho que impulsiona uma caminhada sobre a *yvy rupa*.

Depois da fala do Marciano, seu canto, de 28'14” até 31'10”:
<https://youtu.be/1yD4ltQwFio>

<p><i>Avaxi mbyte'i rupi jajerojy</i> <i>nhamonhendu'i mborai mirĩ javy'a aguã</i> <i>nhanderu ete nhandexy ete oguerojy'a</i> <i>oguerojy'a</i></p>	<p>Através do meio do milho, nós dançamos e fazemos ressoar o canto com palavras para nos alegrarmos, nosso pai verdadeiro e nossa mãe verdadeira se alegram junto conosco</p>
---	--

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZER POLÍTICA FAZENDO SOM

Figura 63 - Kerexu'i (Manu) brincando no *opyjere* (temazcal) provisório enquanto os homens o construía. Janeiro de 2022.



Fonte: Acervo pessoal.

Ensaiai considerações finais de todo caminho feito até este ponto convida a retomar os distintos aspectos indicados ao longo do texto, os quais se referem ao que importa para a composição de uma *tekoa*, que é como escolhi me referir ao que poderíamos também chamar, para uma aproximação à linguagem que é mais comum ao pensamento não indígena, de territorialização mbya. Em outros termos, nesta altura, o convite é retomar os principais pontos da teia de noções apresentada neste trabalho, as quais buscaram indicações do que importa para les guarani mbya na sua concepção daquilo que chamamos, enquanto não indígenas, de território. Busquei fazer isso principalmente por meio de experimentar traduções dos conceitos, noções e modos mbya, tanto a partir daquelas que traduzimos de modo colaborativo em campo quanto ao associar essas com aquelas tecidas por vozes indígenas e não indígenas publicadas em outros trabalhos. Após retraçar as pétalas, experimentarei de que modo as discussões traçadas neste trabalho provocam e transformam as concepções não indígenas de território. Desdobro essas compreensões para perspectivar o modo como les mbya

tecem sua mediação política com les *jurua kuery*, especialmente através do dispositivo dos cantos. A discussão culmina em contribuir com o alargamento da noção de “aldear a política”, expressão que tem sido utilizada pelo movimento indígena nacional. Por fim, esboço algumas reflexões sobre algumas potências desse trabalho, especialmente a partir dos efeitos gerados pela tradução.

A pétala “*Yvy rupa e tekoa: a base para o florescimento*” fez um caminho a partir de conceitos mbya importantes para se referir ao território, como *yvy rupa* (plataforma terrestre), *yvy mbyte* (central da terra), *yvy marã e’y* (terra sem males, terra imperecível), *teko* (modo de vida, jeito de ser) e *tekoa* (aldeia, lugar onde se vive o *teko*) e se desenvolve ao experimentar traduções de cada um deles. Nessas tentativas, vimos que: não há o entendimento de uma descontinuidade ontológica entre essa terra e as terras celestiais; que o *teko* de les mbya é a busca de atualizar o *teko* dos *nhanderu*, e que é essa atualização que compõem as *tekoa*, aldeias. Estas, considerando a relação intensiva entre *yvy rupa*, *tekoa*, corpo e caminhada (como Sandra Benites e Eliel Benites expressam), são como pontos de aglutinação de fluxos caminhantes que indicam o processo de territorialização mbya que iniciou em *yvy mbyte* e se estendeu pela *yvy rupa*, entendimento que denota que as *tekoa* atuais nos mostram as marcações dos caminhos por onde já passaram e seguem passando les mbya. Assim, o território é tomado não como uma base física concreta, mas como uma base, *rupa*, que coemerge com os fluxos das caminhadas, essas que compõem as *tekoa* – pois os caminhos pelo território estão nos corpos e os corpos fazem o território ao caminhá-lo. Por fim, experimentei junto a Darci da Silva e Emerson Tupã traduções possíveis da *tekoa*, chegando à tradução de “lugar onde se semeia a vida e onde a vida nasce pois é ali onde a vida floresce”.

A pétala seguinte, “Multiplicidade das diferenças na composição da *tekoa*”, se detém em como a *tekoa* é composta de intensos movimentos entre distintos seres. Ela evoca de forma incipiente a relação de les mbya com alguns seres não humanos como les *ija kuery*, os donos-guardiões, les *ãgue kuery*, os espectros dos mortos, e *nhanderu mirĩ kuery* e *nhandexy mirĩ kuery*, les ancestrais divinizados. Busca indicar as possíveis afetações – muitas vezes negativas, no caso dos primeiros (*ija kuery* e *ãgue kuery*) – de suas agências nas vidas de les mbya e, portanto, de efeitos conectivos ou disruptivos nas relações; e, no caso de les últimos (*nhanderu mirĩ kuery* e *nhandexy mirĩ kuery*), sua singular relevância na composição da *tekoa* Ygua Porã. Ecoando Eliel Benites (2021), a pétala sugere que o *teko* se relaciona ao modo de viver com outros seres que povoam

este mundo em suas múltiplas dimensões, bem como os fluxos que estes engendram, demonstrando que são muitos os seres que participam da composição da vida nas *tekoa* e, portanto, na *yvy rupa*. A agência humana, nesse caso, é bem vinda para matizar a composição do corpo-território no sentido da harmonia e, para tanto, é necessária a escolha atenta de quais fluxos ressoar junto e quais cortar.

A pétala “*Kunhangue reko e mborayu*: o cuidado na composição da *tekoa*” desabrocha tendo como caule-miolo-eixo a importância dos fluxos de *mborayu* (generosidade, cuidado, amor) para a composição da *tekoa* a partir do *kunhangue reko*, o jeito de ser das mulheres. A composição de cada corpo-território implica o cuidado com cada *teko* e *tekoa*, isto é, com os *teko* dos múltiplos seres humanos e não humanos, além do cuidado da pessoa com o seu *nhe'ẽ* (espírito-nome). O cuidado, nesse caso, envolve territorializar – compor – o corpo com o *teko* dos *nhanderu* e *nhandexy*, com as afecções que são mais familiares aos *nhe'ẽ*. A pétala também tece um breve rodeio etnográfico a partir de relatos das mulheres que nos levam à noção de *mborayu*. Com traduções como “ter amor pelos outros, ser generosa” e “ética de reciprocidade, afeto coletivo”, a pétala sugere que a manutenção dos fluxos de *mborayu* entre parentes e afins é o que faz com que a flor do *mbyareko* continue em pé e exalando seu perfume. A reflexão se desdobra ao retomar e ampliar a tradução da *tekoa* como o lugar onde a vida nasce e floresce pois é o lugar onde a vida é cuidada.

A pétala seguinte, “*Tatapy rupa*: a base para o fogo”, tem como cerne demonstrar a importância do *tata*, o fogo, na experiência de viver o *mbyareko* (modo de vida guarani mbya) e, portanto, na composição da *tekoa* – logo, na concepção mbya do território e da territorialização. Essa pétala sugere que o ato de *fazer fogueira* envolve tanto uma relação com o nível denso do fogo (cozinhar, esquentar, queimar) quanto com seu nível sutil e sensível, através de *tata endy rapyta*, a vibração do fogo de *nhanderu*, possível de ser sentida através de *ojapyxaka* (reza, concentração, ouvir a memória), de *mborai* (canto) e de *jerojy* (movimento sentimentado, dança), além também através de relatos das diferenciações entre o *tata endy rekove* (fogo aceso vivo) e o *tata endy marã e'y* (fogo aceso imperecível). Preconiza, ainda, que esses fatores indicam a relevância da expressão *tatapy rupa* para se referir à *tekoa* em vista da centralidade do fogo em sua composição, especialmente ao considerarmos que este é um dos veículos que possibilita a aproximação com *nhanderu* e *nhandexy kuery*.

A pétala “*Oikuaa pota omoexakã va’e kue mamó pa oin: Ver em sonho a tekoa*”, se abre nos indicando, a partir das narrativas das caminhadas de Dona Rosa e Seu Carlito, de que modo *oexara’u va’e* (o sonho ou o ver em sonho) se configura como um modo singular de compor a *tekoa*, especialmente através de *omoexakã*, fazer (algo) iluminar. Com base na noção de reflexo – o reluzir de uma luminosidade de alhures – vemos que é através do que foi feito iluminar por *nhanderu* se sabe para onde caminhar, em qual direção fazer fluir o movimento. Assim, *oexa ra’u*, ver em sonho, ver em outra configuração de realidade, onírica, é a possibilidade – por parte de seres *tekoaxy*, com sua respectiva *desvantagem perceptiva* (RAMO Y AFFONSO, 2014) – de ver aquilo que os *nhanderu* fazem iluminar e que os *nhe’ẽ*, por sua vez, contam. Chega-se à compreensão de que cabe às pessoas mbya, portanto, aperfeiçoar tanto *-exa* (ver) quanto *-exa ra’u* (ver em sonho) e, assim, serem capazes de fazer a tradução da visão em sonho para *tekoa* na *yvy rupa*.

“*Oexa ra’u: ver em sonho os fluxos*”, a pétala que desabrocha na sequência, passa por alguns exemplos etnográficos que apontam que os sonhos podem ser tradutores de como a pessoa está sendo afetada pelos diversos fluxos que compõem a *tekoa*, e propõe que este é um aspecto presente na historicidade que tece a ocupação da *tekoa* Ygua Porã. Ao retrair acontecimentos importantes de sua constituição, constatamos uma vez e outra que o ver em sonho é crucial para o desenrolar das escolhas, deslocamentos, acontecimentos das pessoas mbya, uma vez que traduz os fluxos que passam em cada corpo-território, além de que os mesmos podem também mostrar características singulares de cada lugar. Assim, o sonho se mostra como um modo de conhecer que influi no modo de ocupação mbya, incluindo as maneiras pelas quais estes tecem seus deslocamentos e permanências.

“*Mborai reve meme jaju va’e kue: nós somos aqueles que sempre viemos com o canto*” é a próxima pétala, a qual passa por aspectos gerais relacionados às sonoridades mbya, especialmente aos *mborai* (cantos) e de modo mais lateral à *ayu* (fala). Nessa pétala, vemos como as sonoridades – e os movimentos que elas conclamam, como o *jerojy* (movimento sentimentado que acompanha o *mborai*) – importam para manter ativos os fluxos de les ancestrais *nhanderu* e *nhandexy*, os quais compõem os corpos através dos caminhos de reverberação que instauram nestes. Isso muito porque o canto surge como uma duplicação ou reflexo do que o *nhe’e* faz lá no alto, sendo que tanto o *mborai* quanto *ayu* são primordiais para vivificar *arandu* no corpo, o “saber sentir/ouvir

o tempo-espaço” (BENITES, 2021). Assim, as reverberações de *arandu*, a memória originária, através dos caminhos por onde fluem *mborai* e *ayu* nos corpos-territórios compõem, desde a *opy* – a central de fluxos de ressonância –, a *tekoa*, e é crucial o exercício de *-endu kuaa*, saber escutar/sentir, esses fluxos de ressonância de *arandu*.

A pétala final, “*Ko ayu rekoaxy amboaxa ta pendevy pe*: potências de fazer passar a palavra”, inicia chamando atenção, após o *-exa kuaa* (saber ver) e *-endu kuaa* (saber escutar/sentir), para a relevância do *-ayu kuaa*, o saber falar, muito porque les mbya nos ensinam que viver se relaciona de modo íntimo com desenvolver a capacidade de falar com eficácia. A pétala passa por algumas categorias de fala mbya e culmina na transcrição e tradução do “rezo da água”. Com isso, traz à discussão que as *palavras vivas* nos indicam uma profunda imbricação entre palavra e movimento; elas irrompem na *opy* (casa de reza) e reverberam, como fluxos, para toda a *tekoa*, efetivamente compondo-a, pois também compõem os corpos, o que mostra a crucialidade do falar na *opy* para a territorialização guarani, para a composição da *tekoa*. Finaliza, junto às trocas etnográficas e à Aline Aranha (2020), sugerindo que a palavra é movimento e que toda palavra, quando eficaz, implica movimento pois traduz uma coisa em outra, gera a passagem de um suporte a outro (como do sentimento que passa pelo corpo traduzido em fala; ou a fala escutada em sonho traduzida em caminhada pela *yvy rupa*).

Desse ponto, retomo o início desta dissertação, quando trouxe o Laboratório T/terra e sua proposta fundante de habitar etnograficamente o conceito jurídico de “terra tradicionalmente ocupada” além de alguns aspectos centrais da tese de Eliel Benites (2021), que reside justo na clivagem entre o território no modo como é vivido por les guarani e kaiowá e no aparato jurídico-estatal. A partir de ambos, assinalo a intenção de demonstrar etnograficamente, a partir especialmente da experiência com a *tekoa* Ygua Porã, como les mbya dão vida ao conceito jurídico de “terra tradicionalmente ocupada” através de seus modos singulares de territorialização. Destaquei que, mesmo sabendo da carga de seu sentido jurídico, político e geográfico hegemônico, utilizo o conceito de *território* por insistir em habitá-lo com outras perspectivas e, assim, vivificá-lo. Do mesmo modo, pontuei que quando me refiro a *territorialização* não me refiro ao modo como o Estado territorializa (delimitando fronteiras e subordinando a área a um poder centralizado), mas como les mbya o fazem através de sua compreensão base da composição intensiva entre modo de vida e território. Ali, já indico, de modo incipiente,

que territorializar soa mais com compor mundo, no sentido de permitir a passagem e circulação de certos fluxos e não outros.

Além disso, trouxe também a observação do Laboratório T/terras, quando colocam que os conceitos usualmente utilizados pelos pesquisadores para dar conta do que brota a partir das experiências etnográficas as descrevem apenas parcialmente. Isso muito porque conceitos como o lugar, o território, o espaço ou a terra tendem a transitar entre ser evento e agente. Nesse sentido, propus que prestássemos atenção aos conceitos mbya que se referem ao que compreendemos como território e que traduzem seus modos de territorialização, seus modos de ocupar tradicionalmente a terra. Desde esse lugar, indiquei que há uma teia complexa de conceitos, noções e modos que abarcam distintas dimensões da vida, os quais são explicados nas múltiplas relações que engendram, em suas distâncias e aproximações. Nesse sentido, busquei, ao longo da dissertação, evidenciar distintos aspectos que denotam o modo pelo qual les mbya compõem a *tekoa*, o que demonstra que, o que para nós é um conceito, para elus é vida. Em outros termos, busquei sugerir, a partir de distintos conceitos mbya, como elus dão vida ao conceito de território (ou de terra tradicionalmente ocupada) através da composição dos corpos com os fluxos de reverberação.

Assim, esta dissertação, tendo a territorialização guarani mbya como eixo central, tece um deslocamento desde o território como conceito jurídico para o território como conceito vivido. Passar por todos os aspectos que compõem cada pétala desta dissertação para dar conta desse eixo é o que faz seu chão, o qual é, por sua vez, o exercício tradutivo. Se esse trabalho começa no sentido de buscar do que se trataria o conceito jurídico de “território” para o caso de les mbya, desloca-se para demonstrar como este é vivido e, portanto, o conceito se transforma em outro. Percebo isso como um efeito da tradução: ao buscar aproximar les mbya do conceito jurídico de território/territorialização através de distintas palavras e conceitos mbya, como *yvy rupa* (leito terrestre), *tatapy rupa* (base para a fogueira), *tekoa* (aldeia), *mborayu* (generosidade, cuidado, amor), *omoexakã* (fazer (algo) iluminar), *oendu* (escutar e sentir), *ojapyxaka* (concentração, reza, ouvir a memória), *ayu rekoaxy* (fala inspirada) etc., este é transformado, torna-se outro: nos leva a “compor *tekoa*” – o que tem mais proximidade, também, à atual noção recorrente no movimento indígena de *aldear*, a qual retornaremos posteriormente. Isso porque as palavras, para les mbya, nunca são apenas palavras, mas justamente por serem palavras são tantas coisas. Como aponte na

pétala “*Kunhangue reko e mborayu*”, a separação entre conteúdos e modos de fazer no modo de vida mbya é injusta: *vive-se um conceito* porque o conhecimento é completamente imbricado com os modos de fazer. Não há como compreender o território (ou o lugar, o espaço, a terra etc.) como dado e externo; ele é constantemente produzido, formulado, composto, inclusive pelas palavras e conceitos, visto que essas são codificações dos fluxos de reverberações que compõem os corpos e, portanto, as aldeias, e a memória é, antes do que um lugar onde o conteúdo reside inerte, a possibilidade fértil de traduzir tais fluxos em outros códigos e em suportes distintos.

Assim e insistindo no termo para tensionar as traduções, o território é vivo porque experienciá-lo é sentir a reverberação dos múltiplos fluxos que o compõem no corpo; é sentir os fluxos que o constituem compondo o corpo e o corpo participando da composição de seus fluxos. Apontei, em alguns momentos desta dissertação, a continuidade ontológica na concepção do cosmos, em outras palavras: de que há a possibilidade sempre aberta do território aqui desta terra, *yvy rupa*, se ligar a outros, como os celestiais, de diferentes maneiras, como, por exemplo, através do fogo, de *yvy mbyte* (a central da terra), do trânsito dos *nhe'ẽ*, da palavra inspirada, do canto; e todas essas maneiras podem ser vistas como modos de territorializar – compor – os corpos com os fluxos do *teko* dos *nhanderu* e *nhandexy kuery*. Daqui podemos destacar uma outra diferença na compreensão do território: este se mostra não como um pedaço de terra delimitado, cortado, calculado, mas um *continuum* de fluxos onde diversos seres, de diversas ordens e dimensões, se encontram e se distanciam, se compõem por aproximações e afastamentos, por consonâncias e dissonâncias. Nestes termos e considerando toda a teia de palavras vivas pelos quais passamos ao longo desta dissertação, talvez possamos dizer que, os conceitos de “territorialização” e de “território” são, para les guarani, tudo que não são no conceito jurídico.

No que segue, podemos relacionar esses pontos ao aspecto de que les guarani mbya *não fazem tekoa em qualquer lugar* – isto é, não caminham por aí “invadindo terras” de modo arbitrário, como muitas vezes lhes acusam les *jurua* que pouco ou nada conhecem de seu modo de vida. Como vimos ao longo da dissertação e em especial na pétala “*Oikuaa pota omoexakã va'e kue mamopa oin*”, os locais onde escolhem compor *tekoa* são sonhados e ser sonhado, ou *visto em sonho*, significa ser mostrado e iluminado por *nhanderu* e, muitas vezes, pode-se levar décadas entre o sonho que iluminou onde fazer *tekoa* e a atualização deste na efetiva ocupação e construção da aldeia (como foi o

caso do sonho de Seu Carlito e de Seu João, conforme vimos na supracitada). Ter noção desse aspecto do *mbyareko* demonstra o quão impressionante – no sentido de um deslumbramento que co-move – é a manutenção de seu modo de vida e de ocupação territorial em um mundo marcado por uma ferida colonial que nunca cessa de sangrar, a mesma que lhes nega de novo e mais uma vez (através de ameaças jurídicas e legais como a tese do Marco Temporal, por exemplo)⁹⁹ o direito não apenas a seu território tradicional, mas a seu modo de ocupação tradicional, a partir de uma compreensão no mínimo absurda para o pensamento guarani mbya (e indígena, de modo geral): a da propriedade de terra. Não são poucas les mbya que afirmam reiteradamente que não se pode ser dono da terra. Como o pesquisador mbya Darci Karai Nhe'ery aponta, a noção de “*xemba'e yvy*”, algo como “*essa terra é minha coisa*” nem mesmo existe em guarani mbya, pois “*Xemba'e*” só pode ser usado para se referir a um objeto que pode ser adquirido por seres humanos, ou seja, comprado” (SILVA; SILVA DE JESUS; SCHULER ZEA, 2021, p. 512) que não é o caso da terra, *yvy*. Darci exprime:

A esperança seria demarcar todo o território indígena, não só guarani. O *jurua kuery* fala “é minha terra”, mas para dizer *xemba'e yvy* tem que comprar de Nhanderu, tem que ter assinatura do Nhanderu que ele passou a terra, aí sim poderia dizer. Mas essa frase não existe na língua guarani. Eu poderia dizer “*xeyvy*” para dizer minha terra ou “*xerekoa*” para dizer meu território. Mas enquanto estamos vivendo aqui, nós estamos somente cuidando da terra. (SILVA; SILVA DE JESUS; SCHULER ZEA, 2021, p. 512)

Isto é, a relação de les humanes com a terra se trata antes de uma relação de cuidado (recordemos de *mborayu*, na pétala “*Kunhangue reko e mborayu*”) do que de propriedade. Isso também é expresso na fala do *xamõ*i João da Silva Vera Mirim:

Então, nós vamos chegar lá [no lugar que Nhanderu mostrou]. Aí, vão chegar os brancos e perguntar: “por que vocês vieram aqui? Quem mandou?”. É assim que os brancos sempre falam. “Por que vocês vieram aqui? Quem mandou vocês virem aqui pra fazer aldeia?”. Eles sempre falam. Mas quem fez o mundo foi *Nhanderu*. Ele é o dono. Não é o Governo, não é o presidente que é o dono das terras. Somos nós os primeiros que vivemos aqui. Os *Nhanderu* fizeram o mundo e fizeram nós, Guarani. Não somos os donos, apenas somos os primeiros habitantes desta Terra. *Nhanderu* fez esta Terra para que nós a usássemos. Então, não vou dizer que eu sou dono do mundo. Não é isso. Mas os *Nhanderu* o fizeram para nós usarmos. Para nós, Guarani. Por isso que nós temos direito. Sempre falo estas coisas. Não estamos falando nem brincadeiras nem

⁹⁹ A tese do Marco Temporal tramita no Supremo Tribunal Federal e propõe que as terras indígenas só possam ser reconhecidas e demarcadas enquanto tais no caso de que já estivessem ocupadas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Uma tese evidentemente anti-constitucional e anti-indígena, que desconsidera todo o processo violento pelos quais os povos originários passaram de expropriação e esbulho de seus territórios tradicionais. Ela também está inserida no PL 490/07, que voltou a tramitar com urgência no Congresso Nacional em maio de 2023 e foi tragicamente aprovado na Câmara dos Deputados no dia 30 de maio de 2023.

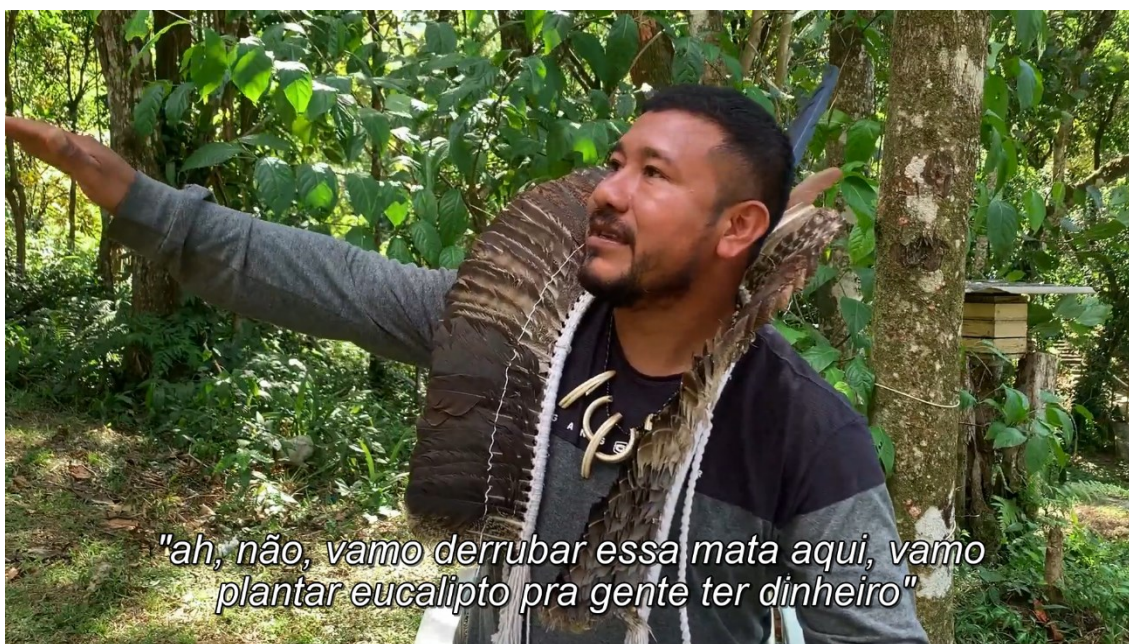
mentiras. Temos certeza absoluta. (Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.), 2015, p. 50)

Nessa discussão de entendimentos distintos em relação à terra e ao território, às fricções existentes entre o modo guarani mbya de ocupação tradicional e o *kuaxia reko* – “jeito de ser do papel”, termo que les mbya utilizam para referir-se aos “dispositivos burocrático-administrativos do Estado e da sociedade civil” (MACEDO, 2017, p. 523 *apud* SILVA DE JESUS, 2021, p. 55) significados muitas vezes no signo do papel-documento, os quais “podem contribuir ou dificultar a garantia do direito à terra e à não violação de direitos fundamentais” (ELICE DA SILVA DE JESUS, 2021, p. 55) – gostaria de transcrever a fala de Santiago que inicia o curta metragem produzido ao longo desta pesquisa, “Tekoa Ygua Porã: Caminhando pelas fontes da memória”. A fala de Santiago é potente em evidenciar as tensões entre *modelos de espacialidade* distintos (BENITES, 2021), e em marcar, de modo fecundo, a perspectiva mbya na relação com a terra em contraste com a de les *jurua kuery*. Santiago expressa:¹⁰⁰

Falar um pouquinho sobre a história daqui do Amâncio, Ygua Porã. Essa aldeia já tem 21 anos mas antes disso, né, já tinha alguns guarani que passavam anteriormente por esse local, por esse território. É porque, na verdade, antigamente, antes da chegada dos europeus, porque não tinha fronteira e não tinha território que dizia “ah, não, aqui é meu”. Então, os guarani, eles sempre ocupavam todo território, todo território e andavam. Mas, com o tempo, falando de agora, por que que a gente quer uma terra demarcada? Porque é uma ocupação que a gente já tivemos antes, agora a gente não tem mais direito nem de entrar. Por exemplo, o governo Bolsonaro, ele dizia assim, que “os indígenas, pra quê que eles querem as terras? Porque eles não fazem nada com a terra.” Olha só a mentalidade do governante, né? “Pra quê que ele quer a terra se não faz nada?” A gente não faz nada porque a terra ela tem que ficar do jeito que tá e ao mesmo tempo a gente dá proteção, porque a gente não vai derrubar, não vai terminar com a nascente, não vai terminar com alguns animais, isso que acontece. “Por que que vocês querem a terra se vocês não plantam?”. A gente não cria aquela expectativa “ah, não, vamo derrubar essa mata aqui, vamo plantar eucalipto pra gente ter dinheiro”. Então, o nosso pensamento já é muito diferente. E a gente tem que seguir aquele direito, aquele que tá na Constituição. E a Constituição não fomos nós que criamos.

¹⁰⁰ A fala de Santiago pode ser vista no *link*: <https://youtu.be/PDqb5b9M0DQ?t=21>.

Figura 64 - Frame do curta metragem.



Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

Figura 65 - Frame do curta metragem.



Fonte: <https://youtu.be/v4244XqKGwk>

Essas palavras de Santiago expõem de modo breve mas contundente as diferenças da relação tecida com o território por les mbya e por les jurua. Os últimos, recortam o território, o delimitam visando uma maneira de melhor governa-lo; os primeiros, o tecem na medida em que caminham por essa *yvy rupa*, leito de terra deixado por *nhanderu* para que vivam em harmonia com todos os outros seres, maneira exímia de cuida-lo. Quando coloca que “a gente tem que seguir aquele direito, aquele

que tá na Constituição. E a Constituição não fomos nós que criamos”, Santiago expressa a contrariedade presente na questão de les mbya (e todos povos indígenas) terem de se submeter ao *kuaxia reko*, o jeito de ser do papel, da lei, para garantirem uma porção de terra que é uma “ocupação que a gente já tivemos antes, agora a gente não tem mais direito nem de entrar”. Atualmente, vigora na Constituição a tese jurídica do Indigenato, que considera o direito dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas como anterior à criação do Estado brasileiro – por isso que se diz de um direito *originário* – a quem competiria apenas o dever de demarcar e declarar esses *limites territoriais*, característica da lógica *jurua*. Esse singelo dever, por si só, é permeado de obstáculos à garantia do direito a seus territórios originários. Além disso, as ameaças se atualizam e ganham novos rostos e estratégias. Uma delas é a supracitada tese do Marco Temporal, que descarta o entendimento da tese do Indigenato, incutindo que os povos indígenas só devam ter direito às terras que estivessem ocupando na data da promulgação da Constituição, 5 de outubro de 1988. Uma tese de antemão inconstitucional, visto que é incongruente considerar que os povos indígenas tem o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas e ao mesmo tempo afirmar que só aquelas ocupadas em 1988 poderiam dispor desse direito originário; além de escancaradamente anti-indígena, uma vez que nega as centenas de anos violentos de colonização, de extermínio de povos inteiros e de esbulho dos territórios daqueles que conseguiram sobreviver. Obviamente, a ascensão e ameaça da tese do Marco Temporal é fruto de disputas de poder no cerne da questão fundiária brasileira, que recorrentemente indicam a presença de matizes anti-indígenas nos âmbitos de poder institucional deste país, geralmente encabeçadas pelos chamados “ruralistas”, proprietários de grandes latifúndios que mantêm vínculo estreito com o agronegócio.¹⁰¹

No que segue, creio ser contundente assinalar algumas singularidades da ocupação de les mbya da *tekoa* Ygua Porã num sentido de reforçar mais uma vez o seu caráter de terra tradicionalmente ocupada e seu direito ao reconhecimento enquanto Terra Indígena por parte do Estado brasileiro. De início, podemos retrair alguns fatores

¹⁰¹ O site República dos Ruralistas sistematiza informações sobre os parlamentares ruralistas, como quem são os financiadores de suas campanhas eleitorais, além de seus patrimônios financeiros e fundiários. “De fontes públicas, os dados aqui disponibilizados reforçam a ligação desses parlamentares com empresas multinacionais do agronegócio, crimes ambientais e contra populações tradicionais e pequenos agricultores. Tornam claros também os interesses particulares e corporativos das propostas que defendem.” O site é um oferecimento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), do Greenpeace e do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <http://republicadosruralistas.com.br/>. Acesso em: 24/06/2023.

que denotam o reconhecimento de ocupação pretérita do território por parcialidades guarani mbya. Santiago mesmo expressa que “essa aldeia já tem 21 anos mas antes disso, né, já tinha alguns guarani que passavam anteriormente por esse local, por esse território”, o que faz recordar de Pereira e Azevedo (2009, p. 1) quando colocam que, para les mbya, “o deslocamento ocorre, principalmente, para onde já se estabeleceu algum parente ou onde já se viveu alguma vez”. Isso pode ser identificado, no caso da *tekoa* Ygua Porã, como com a história contada por Dona Rosa, que eu ouvi de Santiago, em que assim que se mudaram em 2002 para o local, após limparem uma área para fazer a primeira roça, brotaram *jetty* (batatas doces) de casca escura, uma variedade mbya, o que configura como um forte indicativo da ocupação pretérita. Outro aspecto é o topônimo da região, Sorocaba do Sul, o qual o geógrafo Ruy Ávila Wolff, em sua dissertação, remonta à sua etimologia de origem tupi (que compartilha o tronco linguístico Tupi com o corrente guarani mbya falado nas aldeias mbya hoje em dia):

O termo Sorocaba do Sul encontra semelhança também na língua indígena. Sorocabuçu, de origem na língua tupi, onde *soro'kab* significa lugar de romper-se, e *wa'su*, elemento comparativo que entra na formação de muitas palavras indígenas, significando grande, vasto, considerável. Já o termo *soro*ca (*so'roka*, gerúndio de *so'rog*), também do tupi, significa rasgarse. "Do brasileiroismo,(1) árvore lactescente da família dasmoráceas (*soroceailicifolia*), da Floresta Atlântica, de folhas rígidas, oblongas, acuminadas e serradas, flores mínimas e agregadas em compacto receptáculo, e cujo fruto é um sorósio vermelho e carnoso, de paladar agradável, bainha de espada. (2) Toca de onça; (3) Rasgão ou desmoranamento de terras arrastadas em consequência da infiltração da água no subsolo, com desagregação das camadas inferiores, e queda da superfície. (v. sorocabuçu)." (FERREIRA, s/d, p. 1324). O termo utilizado para denominar este lugar parece ser bastante expressivo e representativo das características físicas da região. As partes planas e baixas estão constantemente inundadas, usadas apenas para pastagens. Nas encostas íngremes e nas colinas arredondadas, no interior da área, é comum encontrar cicatrizes formadas pelo deslizamento de pequenos e grandes volumes de massa. (WOLFF, 1995, p. 17)

Ainda na dissertação de Wolff, que indica a ocupação da área por não indígenas apenas a partir do século XX, há um trecho de entrevista feita a Davi Corrêa, antigo morador da região, que expressa:

Sorocaba é terra indígena, Sorocaba é terra indígena. Eu não sabia como é... muita gente perguntou pra mim como é que é esse nome de Sorocaba e eu não sabia explicar, agora, hoje, eu sei. É terra indígena. Sorocaba, terra indígena. É terra podre, é terra acabada, terra sem valor, terra que não vale nada... uma parte por aqui assim, só tinha aqueles morros, aqui nas várzeas era tudo podre, a terra aí que não valia nada, naquele terreno ali... naquele terreno ali, naquele pasto ali eu criei ali, passei mal, terra que tem ferrugem, tem em tudo quanto é canto. Eu sei, terra podre eu sei... é muita água, terra indígena, e pro morro não, tinha as casas no morro, né? (10/05/1994). (WOLFF, 1995, p. 15).

Wolff também se refere à presença indígena na região em relação à expressiva presença de palmiteiros na região (que culminou em uma fábrica de palmito em conserva, cf. WOLFF, 1995, p. 54), a qual também escutei de les moradorus da *tekoa* Ygua Porã sobre alguns mbya que passavam e habitavam a região para trabalhar colhendo palmito para les *jurua*.

Além disso, percebo que a *tekoa* Ygua Porã sugere um tipo de ocupação singular dentro dos grupos guarani mbya, constituído pela característica de Dona Rosa e Seu Carlito de “viver separadinhos”, como expressa Maria Dorothea Darella (2004, p. 83) inspirada na expressão de seu interlocutor Francisco Timóteo Kirimaco. A autora, quando conta sobre Dona Rosa e Seu Carlito quando moravam ainda numa *tekoa* em Massiambu (numa área de 4,5 hectares), diz deles como “Reservados, falando a língua portuguesa com restrições, Carlito e Rosa, juntamente com filhos e netos viveram ‘separadinhos’, na encosta leste dessa área exígua” (DARELLA, 2004, p. 324). A autora expressa, também, que

Bartolomé (1977:92) lembra que o perfil dos grupos propensos a empreender deslocamentos é determinado por um “notório conservadorismo cultural”. Carlito e Rosa preenchem esse perfil, sendo designados como “tradicionais”, “muito fechados” e “puríssimos Mbya” pelo indigenista Francisco Witt, da Funai, ao deles recordar quando ainda viviam no RS.

Além disso, a autora também profere que havia tempo que o casal estava atento e com a intenção de “ocupação de um bom local, mais amplo, com pouca ou nenhuma intervenção dos ‘brancos’, visando manter o afastamento físico e ideológico dos mesmos” (DARELLA, 2004, p. 326). Esse modo de ocupação da família de Dona Rosa e Seu Carlito parece ter ressonância com a forma habitacional dos *tapyi*, conforme descrita por Lucas Keese dos Santos (2017). O termo *tapyi* “pode ser traduzido como casa, cabana, rancho, com um sentido geral de habitação, e creio que remete à expressão *tatapyi*, dos fogos de chão que servem de metonímia das habitações guarani” (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 251) e se referem a “pequenas casas relativas apenas a uma família e distante de outros núcleos” (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 227). O autor narra que o termo foi utilizado por seus interlocutores guarani na Argentina, e que não lhe parece muito utilizado nas *tekoa* do sudeste brasileiro. Diz, ainda, que esses *tapyi*

são assentamentos compostos normalmente de um único núcleo familiar e estão em áreas de mata de difícil acesso, unicamente por meio de trilhas de algumas horas de travessia. Seus moradores evitam ativamente o contato e não consomem alimentos nem remédios produzidos pelos não indígenas.

Essa descrição remete bem às características mais evidentes nos primórdios da ocupação da *tekoa* Ygua Porã: por muitos anos, a *tekoa* contava com o acesso apenas por trilha; houve uma significativa resistência por parte da comunidade em acatar a instalação de energia elétrica, feita apenas há alguns anos; a indicação presente nas falas que já escutei de les moradorus, que uma das características positivas da *tekoa* é que “é mais afastada” e “mais longe da cidade, dos *jurua*”. Ainda, é possível perceber na *tekoa* Ygua Porã, como Keese dos Santos indica, uma dinâmica entre as *tekoa* mais afastadas e aquelas mais populosas e próximas à cidade,

Pois se são as grandes aldeias, repletas de Guarani articulados nos saberes técnicos dos brancos, como os professores, estudantes, lideranças que viajam etc., que têm mais condições de impulsionar o protagonismo de uma luta política guarani junto ao mundo *jurua*, apoiando os parentes que vivem mais afastados em pequenas aldeias no território, são justamente as pequenas *tekoa* camufladas em seus refúgios nas matas em que ainda resistem as frequentes e intensas noites na *opy*, conduzidas por fortes xamãs, nas quais os Guarani das grandes aldeias vão buscar fortalecimento para si e para seus jovens. Para, assim, seguirem como Guarani Mbya, na luta e na *opy* –*aguyjevete!* (KEESE DOS SANTOS, 2017, p. 279)

Essa é uma característica possível de perceber na *tekoa* Ygua Porã, especialmente ao longo do último ano, em que a comunidade tem se aberto para receber parentes de outras *tekoa* para cerimônias, temazcais, *nhemongarai*, situações que parentes de aldeias mais próximas da cidade, como da Terra Indígena M’Biguaçu ou do Morro dos Cavalos, vão até a *tekoa* Ygua Porã em busca desse *fortalecimento*, muitas vezes indicando que “ali as rezas são mais fortes”, aspecto o qual é relacionado muitas vezes à característica da *tekoa* estar em um lugar onde a mata é abundante e, também, pelo fato de ser mais longe de les *jurua*.

A partir daqui, gostaria de elaborar alguns comentários sobre as singularidades do modo de fazer política de les mbya frente aos *jurua kuery*. Quais são as maneiras pelas quais les guarani mbya tecem suas agências e mediações políticas nesse encontro de mundos em que constantemente enfrentam tensionamentos gerados pelos interesses de les *jurua kuery*, pautados por premissas como a propriedade, a acumulação de capital, a terra enquanto mercadoria? Nesse espectro, trago um trecho da fala de Marciano sobre os *mborai*, cantos, evocada na pétala “*Mborai reve meme jaju va’e kue*”, que indica a importância dos efeitos dos *mborai* na mediação política com os *jurua kuery*, os não indígenas, que se estende também para a mediação daquilo que diz respeito ao *kuaxia reko*. Marciano expressa:

<p><i>Jajapyxaka aguã, nhanderu kuery hae nhandemombaraete aguã opamba'e ete gui.</i></p>	<p>Nos concentrarmos, rezarmos, para os <i>nhanderu</i> nos fortalecerem frente a todas as coisas.</p>
<p><i>Ko heta va'e kuery rovai re tein, pexa jarojapyxaka ramo opy'a rexa aguã ko nhanderu kuery hae ju avi, nhanderu kuery opy'a rexa apy pexa jurua kuery ovaen nhandepytyvo va'e rã opamba'e py. Ko nhanderekuai py mba'emo ogueru jaipota va'e, amongue ogueru pexa ogueru mba'eapo kuaxia para re gui ha'e rami gua re ha'e rami gua re py iporã ko va'e mborai.</i></p>	<p>Mesmo frente aqueles que são muitos (não indígenas), assim rezamos para os <i>nhanderu</i> tocarem o coração deles, assim também aqui chegarão aqueles não indígenas que irão nos ajudar em todas as coisas. Trazer para a nossa aldeia coisas que precisamos, alguns trazem trabalho no papel escrito, dessa maneira é muito bom esses cantos.</p>
<p><i>Mborai tarova ko iporã raxa, va'e py jaroexarai pa rei vy ma. Ayn gui pexa ko nhandekangy pa rei katu avi javy, heta va'e kuery rovai re voi, anhenten hae. Rã jepe tove katu amongue mongue'i mamotatapy rupa ha'e javi py ikuai teri avi oguerojapyxaka'i va'e, tujakue'i amongue ma kyingue'i, amongue kunumigue'i heta teri avi ikuai ima'endu'a'i va'e.</i></p>	<p>O canto-reza é muito bom, desse já quase estamos esquecendo completamente. Agora, nós quase nos enfraquecemos completamente sem impedimento também frente aqueles que são muitos (não indígenas), é verdade mesmo. Mesmo assim em todas as aldeias ainda vivem também alguns dos que rezam, alguns velhos, crianças, alguns jovens, são muitos ainda aqueles que lembram</p>
<p><i>Ndogueroxarai nho va'e rami gua py ayn reve pexa nhandekuai porã teri tekoha ha'e javi re.</i> (...) <i>Ko jurua kuery gui voi nanhanemoãguekoi vaipa'i aguã, ou rive, ovaen rive avi pexa nhandere opuã rei</i></p>	<p>Por causa dos que não esqueceram mesmo (dos cantos, da reza) que agora ainda estamos vivendo bem em todas as aldeias. (...) Para não indígenas também não nos incomodar muito, apenas vir, apenas chegar também, assim para não chegarem aqueles</p>

<i>vy rive novaein aguã rami.</i>	que se levantam contra nós.
<i>Ha'e py ko mborai'i jajapyxaka'i va'e gui hae py ha'e va'e oiko, anhenten.</i>	Isso acontece através desses cantos que rezamos, é verdade.

Essa fala de Marciano indica a centralidade dos *mborai* (cantos) na mediação política de les mbya em face aos *jurua kuery* (não indígenas), e a expressão *opy'a rexa* é bem elucidativa do sentido desta centralidade: “*jarojapyxaka ramo opy'a rexa aguã ko nhanderu kuery* / rezamos para os *nhanderu* tocarem o coração deles”,¹⁰² e assim trarão coisas que eles precisam, coisas que possam ajudar a aldeia, inclusive “trabalho no papel escrito”, como é o caso dessa dissertação, e isso tudo acontece através dos “*mborai jajapyxaka'i va'e*”, “desses cantos que rezamos”. Muitas vezes, ouvi esse tipo de comentário ao conversar com les mbya sobre a relação com les governantes *jurua* (não indígenas) e com seus direitos originários, como a respeito da assistência à saúde, do direito à educação formal e principalmente a respeito da demarcação dos territórios, de suas terras tradicionalmente ocupadas. Um desses comentários, por exemplo, é o de que Santiago me disse nas primeiras vezes que conversamos sobre esta pesquisa, quando ele compartilhava comigo sobre de que modo visualizava este trabalho. Naquela situação, Santiago me disse essas palavras que parafraseio conforme a memória permite: Essas pessoas moram nesse lugar, nesse território. Bom, que que eles fazem, né, essas pessoas? Você vem de fora e vê quem tá ali... e o que fazem. O que tem na comunidade, a distribuição das casas... e a *opy*. O que é a *opy*? É a casa de rezar. Eles vão lá rezar. Mas como? Pra quê? Como é que funciona? Ah, tem a ver com o *petyngua*. Então, o que é o *petyngua*? Por que importa essa conexão com o *petyngua*? É através da *opy* que se reza e se pede pelo território. *Xamõĩ* e *jaryi* tão ali todo dia rezando um canto, dois cantos, quatro cantos e pedindo a garantia desse território. *Mas quem garante o território? É nhanderu*. Rezar para *nhanderu* para que ele possa permitir que os *jurua*, os governantes *jurua*, possam reconhecer esse território da *tekoa* Ygua Porã como um território guarani. E uma das formas de rezar é cantando.

Tanto nessa reflexão de Santiago quanto na de Marciano, algo crucial é indicado: primeiro, a de que quem garante o território não é o *kuaxia reko* em si, mas

¹⁰² A expressão *opy'a rexa*, por conta de *rexa*, pode ser traduzida como “verem o coração deles”, no processo de tradução optamos por “tocarem o coração deles” por se assemelhar à expressão corrente em português, mas é importante ressaltar que aqui também entra a noção de *ver*.

sobretudo *nhanderu*. Segundo, que a relação política com les *jurua* e com les governantes *jurua* é exercida através de uma mediação indireta (no sentido de não se tratar de uma equivalência entre os termos), a qual fundamentalmente passa por *nhanderu* e toma os *mborai* (cantos) como veículo. Como vimos até agora, uma das maneiras profícuas de instaurar caminhos de comunicação com os *nhanderu* e de permitir com que as imagens-afecções vindouras do alto reverberem nos corpos que estão aqui na *yvy rupa* é justamente através de *mborai*, do canto, e de *jerojy*, o movimento sentimentado. Neste ponto, gostaria de trazer duas situações etnográficas que denotam esse sentido do canto como uma potente mediação e articulação política frente a les *jurua kuery* através de *nhanderu opy'a rexa*, de *nhanderu* ver/tocar seus corações. A primeira é a respeito da história de origem do *mborai mirĩ* “*oreru Nhamandu Tupã oreru*”, contada pela *xejaryi* Dona Rosa em uma tarde na *opy* da *tekoa* Ygua Porã após as crianças, acompanhadas e circundadas por les adultes, terem cantado vários *mborai mirĩ*, entre eles o recém citado, o qual teve sua execução com muita força e beleza. O canto foi gravado em áudio e pode ser escutado no *link* abaixo.

Ouvir canto em: https://youtu.be/S_e1ATtWxYw

Posteriormente à tarde que Dona Rosa compartilhou a história desse canto, propus a ela e Marciano que gravássemos essa narrativa em formato audiovisual. Assim o fizemos. Ao gravarmos, entretanto, sua narrativa se deu com bem menos detalhes. Ela é complementada com a fala de Marciano, que reconta a história, adicionando alguns pormenores. Juntei ambos trechos em um vídeo, que pode ser visto com legendas em português. As suas respectivas falas serão transcritas na sequência.

Ver vídeo em: <https://youtu.be/PzdixyYAG7U>

Fala de Dona Rosa:

<p><i>Oreru Nhamandu Tupã he'i va'e ma cacique kuery ojou va'e kue raka'e, ojexavaiapy Tupã kuery oajuda, opytyvõ ha'e va'e ko "oreru Nhamandu Tupã oreru"</i></p>	<p>Aquele que dizem "Oreru Nhamandu Tupã", os caciques de antigamente foram os que encontraram, no momento que estavam em apuros, os Tupã os ajudaram, os ajudaram, aquele que é</p>
--	--

<p><i>Ha'e va'e ou Tupã kuery oikuaa uka va'e kue ore mbya kuery pegua py ha'e va'e.</i></p> <p><i>Nhanderu Tupã nhandepytyvõ ha'epy pave pe, jurua kuery pe, ha'e rami te avi opytyvo jurua kuery pe Tupã. Ko ha'eve.</i></p>	<p>"nosso pai Nhamandu, nosso pai Tupã"</p> <p>Aquele que veio como inspiração dos Tupã, como o que eles fizeram saber para nós, mbya.</p> <p>Lá, nosso pai Tupã nos ajudou, como para todos, como para não indígenas, mesmo não indígenas Tupã também ajuda. Apenas isso está bom.</p>
--	---

Fala de Marciano:

<p><i>Ha'e gui ha'i ima'endua'i kuri pexa mborai regua.</i></p> <p><i>Ha'e ma ni hare'yn xevy pe omombe'u rive oiny ni roin xa'ã hapy he'yn, kuemboae'i hae'i omombe'u keramboae orevy pe ma mborai omombe'u vy kova'e ma yma.</i></p> <p><i>Xee py nhatain jave aendu aendu keramboae omombe'u keramboae xeretarã havi.</i></p> <p><i>He'i ha'e he'i ma hae ijayu omombe'u ayn kuri ange'i omombe'u kuri oreru Nhamandu Tupã regua mba'e xa pa raka'e mba'e xa pa onhepyrun raka'e kova'e mborai.</i></p> <p><i>Mborai onhepyrun raka'e pexa jurua kuery ojopy pa raka'e mbya kuery oeja javi ve pe.</i></p>	<p>Então, minha mãe lembrou há pouco sobre o canto.</p> <p>Não faz muito tempo que me contou, nem acreditávamos que ela ia contar naquele momento, contou que desde antigamente já existem os cantos.</p> <p>Quando eu era jovem escutei ela contar, uma prima que lhe contou a história do canto.</p> <p>Isso que ela contou agora há pouco sobre como começou esse canto "Oreru Nhamandu Tupã".</p> <p>O canto começou quando os não indígenas pegaram todos os mbya e depois os soltaram.</p>
---	--

<p><i>Petein tekoa py ojopy raka'e jurua kuery oeja oguereko vai aguã, ojevy oguereko marãmba'i aguã.</i></p>	<p>Os não indígenas pegaram eles numa aldeia e deixaram em outro lugar para fazer mal, voltaram para matar todos.</p>
<p><i>Iarami mbya kuery ja ja mba'e xa ma ojepe ta hae gui, onhatarã nda'evei ojopy pa ma py.</i></p>	<p>Como dizem os mbya, não sabiam como sair de lá para se salvar, não tinham mais para onde correr, já tinham pego todos</p>
<p><i>Ha'e ramia py kova'e mborai omoin raka'e peixa omombe'u raka'e peixa ipy'a rupi ko ipy'a py omoin raka'e mborai'i ha'e ma nhanderu kuery hae havi omboporai raka'e hae jurua kuery mbyte py.</i></p>	<p>Dessa maneira, esse canto foi colocado, foi contado, os <i>nhanderu</i> colocaram o canto através do coração deles, os <i>nhanderu</i> fizeram os mbya cantar o canto quando estavam no meio dos não indígenas.</p>
<p><i>Ha'e rã py jurua kuery opoi pa ju raka'e omonduka pa porã mba ju havi peixa nopenai ju. Ha'e rei ha'e va'e rive'i omombe'u havi kuri.</i></p>	<p>E assim os não indígenas soltaram todos de novo, deixaram ir com tranquilidade e não mexeram com eles de novo. Apenas assim contou agora há pouco</p>
<p><i>Ha'e ma xee ndaikuaai havi va'e kuee mboae hae hae'i mae havi xe vy pe omombe'u. Peixa, roporai rai ramo havi omombe'u havi mba'e xa pa onhepyrun raka'e va'e kue. Ha'e ma ha'evete ma ha'eve rive xeayu.</i></p>	<p>Eu não sabia disso até que ela contou para mim anteontem. Quando cantamos, ela contou como que começou esse canto. Então, obrigado, é apenas isso que falo.</p>

Figura 66 - Frame do vídeo.



Fonte: <https://youtu.be/PzdixyYAG7U>

Figura 67 - Frame do vídeo.



Fonte: <https://youtu.be/PzdixyYAG7U>

A história é precisa: um grupo de *jurua kuery* pegou alguns *mbya* e os levaram para outro lugar, deixaram-os lá para fazer mal a eles, como conta Marciano, e depois voltaram para mata-los. Foi nesse momento que os *nhanderu* Tupã colocaram o *mborai mirĩ*, canto, em seus corações e lhes fizeram cantar. Ao escutar esse cantar, os não indígenas não puderam mais mexer com os *mbya* e soltaram todos. Em outras palavras,

podemos dizer que *nhanderu Tupã opy'a rexa jurua kuery mborai mbya kuery omonhendu va'e rupi*, o Tupã tocou o coração dos não indígenas através do canto que les mbya fizeram soar. Por isso que *jaryi* Dona Rosa refere-se a este canto como “*ha'e va'e ou Tupã kuery oikuaa uka va'e kue ore mbya kuery pegua py ha'e va'e* / aquele que veio como inspiração dos Tupã, como o que eles fizeram saber para nós, mbya”.

Essa história sobre o *mborai mirĩ* “*oreru Nhamandu Tupã*” contada por Dona Rosa se conecta de modo profundo à história contada por Mestra Maria Mayá Muniz, narrada em um trecho do seu livro “*Escola da Reconquista*”, da editora Teia dos Povos, com a qual tive contato através de sua citação pela antropóloga Rosângela Tugny na Mesa Redonda “*Os sons das políticas indígenas: canto, festa, luta*”.¹⁰³ Transcrevo parte da história, na voz da Mestra:

Uma outra vez eu vinha no ônibus e 40 pistoleiros me fizeram descer (...) Os pistoleiros pararam o ônibus e me tiraram de lá. Eu senti que naquela hora eles estavam querendo me matar de verdade. (...) Eu estava com meu marido e meu cunhado quando chegou numa fazenda, lá na frente, pararam o ônibus e perguntaram se ali embarcou uma índia. O motorista disse que sim. Na hora que pararam o ônibus e fizeram questão de me tirar eu senti mesmo uma coisa muito forte e disse “é hoje que estou sentenciada a morrer”. No momento que tive o sinal, o senhor que estava dentro do carro olhou para mim e me perguntou se eu acreditava em deus. Era um senhor não indígena que trabalhava com um grupo de jovens em Pau Brasil. Eu respondi a ele: “acredito em deus e acredito nos meus encantados”. Quando esse senhor viu aquela guerrilha pra mim, me perguntou aquilo baixo, bem baixo, respondi que sim, em deus em primeiro lugar e em segundo lugar em meus encantados na floresta. E repeti: em meus encantados na floresta. Quando eu disse isso, já fui sentindo aquela coragem. Fui na mão do meu marido, peguei na mão dele pra encorajá-lo (...) Peguei na mão do meu cunhado e disse: recebam a minha energia. E quando eu desci eu vi tanta arma, tinha tanta gente que tinha uma arma na mão, outra na cintura, outra na botina. Naquela hora vi que estava sentenciada. Eu só fiz dizer que os encantados estavam ali perto de mim e que eu ia vencer aquela batalha. Meus encantados da floresta, eu ainda tenho uma missão muito grande para cumprir, minha nação precisa de mim. (...) Eles começaram a fazer as perguntas e eu respondendo, respondendo, até que eu ouvi uma voz que me disse: “chame eles de covardes” e eu disse “é muita covardia 40 homens pra matar uma mulher, vocês não têm vergonha dessa covardia? Vocês vão me matar e eu não vou nem saber porque morri?” e começou a cantar. *Eu sou índia guerreira / e vivo da mata a caçar / quando eu chego nesse pé de serra / eu vejo as ararara voar / olha o canto dessa arara / é um canto de muita beleza / eu não posso destruir / as coisas da nossa natureza*. Cantei para eles. Aí um olhou para o outro, e outro olhou para o outro, e disseram assim: “ela, no meio dessa guerra, e cantando?” aí eu tornei a cantar. Não ficou um. Todo mundo foi saindo. Foram saindo pouco a pouco. As araras não voam? Eles tiveram que se espalhar. Eles se tornaram arara. Eles eram feras, mas eu desejei que fossem araras. Araras não matam ninguém. Eles estavam em feras, em gangues, com raiva, querendo me destruir. Eu não podia combater com a mesma raiva, tinha que combater com a voz do

¹⁰³ Citação a partir de 29'32". Disponível em: <https://www.youtube.com/live/eWD5wiDWBIM?feature=share&t=1772>. Acesso em 06/04/2023.

amor. Aí me defendi. (...) Eu só pedi o chamado das araras pra tirar eles de perto de mim. A arara começou a bater as asas e eles começaram a se afastar de mim. Estava numa guerrilha e tentei me defender com a música. As músicas tem um grande poder, elas são muito poderosas, para mim elas têm um sentido muito grande.

Figura 68 - Mestra Maria Muniz, foto por Teia dos Povos, captura de tela do vídeo da Mesa Redonda.



Fonte: Autoria de Dayanne Pereira.¹⁰⁴

A partir desses relatos, podemos identificar que a mediação política na relação com os não indígenas tem como foco principal gerar efeitos nos *jurua* através de outros, e isso se estende para o fazer política com *kuaxia reko*, o jeito de ser do papel. No caso mbya, a estratégia é tocar o coração dos *jurua* não indígenas (*opy'a rexa*) através especialmente de Tupã *ra'y*, o filho de Tupã, Jesus, que é o nosso irmão mais velho. No caso da Mestra Pataxó, essa influência nos outros se deu também ao cantar, mas através das araras: seu canto gerou o efeito de os pistoleiros deixarem de ser fera e tornarem-se araras, o que resultou em rapidamente se espalharem, assim como os pássaros fazem. “Eu não podia combater com raiva, tinha que combater com a voz do amor”, diz a Mestra, que em muito se aproxima do que a expressão *nhanderu opy'a rexa* denota no caso mbya, que *nhanderu* toque o coração dos não indígenas. Relembremos da

¹⁰⁴ Disponível em: <https://jacobin.com.br/2022/04/uma-mestra-indigena-revolucionaria/>. Acesso em 26/05/2023.

defasagem perceptiva: les mbya não podem olhar o coração de les *jurua* e afetá-lo da maneira que é necessária para que os seus pedidos sejam efetivados, isso faz parte da potência do olhar de *nhanderu*. Um dos modos frutíferos de causar essa influência em outros é, como demonstro, cantando, seja em frente a les *jurua kuery*, como nas duas situações etnográficas supracitadas, seja nas *opy* espalhadas pelas *tekoa*, como na fala de Santiago quando o mesmo disse que quem garante o território é *nhanderu*, através de “um, dois, três, quatro cantos” que Dona Rosa e Seu Carlito entoam na *opy* a cada noite.

Relembro de uma conversa que tive com Marciano, quando comentávamos do Acampamento Terra Livre¹⁰⁵ em 2022. Marciano me disse, naquela ocasião, que já ouviu algúmes mbya comentarem que é porque alguns se deslocam e vão para essas manifestações em Brasília que as aldeias se fortalecem. E colocou que sua percepção é contrária: é quem está na *tekoa*, a cada dia, indo na *opy*, rezando e cantando que fortalece aqueles que vão para esses movimentos, é desde ali o verdadeiro apoio para a conquista daquilo que lhes seja favorável no *kuaxia reko*. O que não anula a importância e a crucialidade desses cantos e danças serem entoados e movimentados nesses contextos políticos “clássicos”, e nesse ponto recordo da antropóloga Valéria Macedo quando conta que o vice-cacique de uma *tekoa* no Rio Silveira, em São Paulo, lhe comentou “que passaria a levar as crianças de seu coral para cantar nos encontros políticos, pois *xeramõi* José Fernandes dissera que era porque faziam *poraei* nos encontros e audiências que conseguiram as terras” (MACEDO, 2009, p.67 *apud* Benites, 2018, p. 92). Nesse relato, o *xeramõi* se refere aos corais, um tipo de formação que começou a ser feita pelas comunidades guarani mbya no final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, gerando um grupo composto por adolescentes e crianças que muitas vezes fazem apresentações em lugares da cidade, como escolas, praças, eventos etc. Os corais surgem como uma estratégia política também com o sentido de *opy’a rexa*, de que através dos cantos os *nhanderu* possam tocar o coração dos *jurua kuery* (não indígenas) e *desembrutecê-los* do convencional preconceito, discriminação e estigma projetado pelos mesmos em les guarani mbya. Marcelo Benite, cacique da *tekoa* Tava’i, no município de Canelinha, em Santa Catarina, diz: “Através do cântico, mesmo se a pessoa não quiser ver o grupo se apresentando, mas a pessoa vai tá ali, e qualquer

¹⁰⁵ O Acampamento Terra Livre (ATL) é o principal evento de mobilização dos povos indígenas organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), referência nacional do movimento dos povos indígenas no Brasil. O ATL ocorre em Brasília, geralmente no mês de abril. O primeiro ATL foi em 2004 e, desde então, já somou dezenove edições.

momento vai tocar no coração o cântico porque a pessoa tá, as músicas entram no coração pra conquistar as pessoas, para respeitar a cultura”.¹⁰⁶ Sandra Benites, de modo enfático, indica que “cantamos quando estamos tristes ou alegres ou para superar nosso inimigo (...) *porahei, mboraii* ou *poraei* é responsável pela nossa emoção e sentimentos de resistência” (BENITES, 2018, p. 65-6). Santiago, quando conversávamos da tradução do *mborai miri* “*oreru tupã kuaray axa emboapyka oreropy re oremombaraete aguã*”, transcrito e traduzido na pétala “*Ko ayu rekoaxy amboaxa ta pendevy pe*” explicou a expressão *emboapyka*, traduzida pelo mesmo como “faça um portal”, utilizando o contexto do coral se apresentando em algum lugar *jurua*, não indígena. Santiago disse que, nessas situações, às vezes se sente muitas coisas (como uma sensação de peso, de confusão, *tekoaxy*) e aí se canta isso que “parece um simples canto”, como disse algumas vezes durante nossa conversa, e se instaura não apenas esse lugar guarani *heta va’e kuery mbyte py*, no meio daqueles que são muitos, os não indígenas, como sugeriria um olhar mais apressado, mas um portal, através de *nhanderu Tupã*, para que esse lugar possa ser afetado pelas reverberações que vêm desde o alto e, assim, as pessoas não indígenas que ali estão possam ser tocadas, que possa *nhanderu opy’a rexa*.

Nessa clivagem, gostaria de retomar a expressão “aldear a política”, que compôs o lema do Acampamento Terra Livre de 2022: “Retomando o Brasil: Demarcar terras e Aldear a Política”. Para inspirar, sugiro o vídeo abaixo gravado junto a les mbya durante uma manifestação contra a tese do Marco Temporal ocorrida em 23 de junho de 2022, no centro de Florianópolis.

Ver vídeo em: <https://youtu.be/O0MZtQLfKWE>

¹⁰⁶ Disponível em: <https://icmcanelinha.org/mborai-miri/>. Acesso em: 27/05/2023

Figura 69 - Frame do vídeo. Pedrinho Yvyju Benites com o *mbaraka*. Juninho, vice cacique da *tekoa* Itaty (Terra Indígena Morro dos Cavalos) ao lado, tocando *rave*.



Fonte: <https://youtu.be/O0MZtQLfKWE>

Figura 70 - Frame do vídeo. Cláudia de colar colorido, Diana à sua esquerda imediata, mãe de Pedrinho à sua direita, com o cartaz “#MARCOTEMPORALNÃO” em mãos.



Fonte: <https://youtu.be/O0MZtQLfKWE>

Figura 71 - Frame do vídeo.



Fonte: <https://youtu.be/O0MZtQLfKWE>

Aldear a política se refere, conforme Sônia Guajajara, atual ministra do Ministério dos Povos Indígenas, levar “a forma de pensar e agir [dos povos indígenas] nas instâncias de tomada de decisão”, tomada como uma estratégia para “a gente conseguir chegar em todos espaços”,¹⁰⁷ em especial aqueles relacionados ao *kuaxia reko*, às esferas de poder da política institucional. Isso tem ocorrido: embora a presença indígena ainda seja ínfima em quantidade comparada ao padrão de pessoa que ocupa esses espaços (como se sabe, homens brancos com algum acúmulo relevante de capital político, social e econômico), é inédita. Em 2023, testemunhamos a eleição de cinco parlamentares autodeclarados indígenas (Sônia Guajajara,¹⁰⁸ Célia Xakriabá, Juliana Cardoso, Paulo Guedes e Silvia Nobre Lopes¹⁰⁹) para os cargos de deputadas federais, além da fundação do Ministério dos Povos Indígenas e da nomeação da ex-deputada

¹⁰⁷ Ambas citações em: MARTINS, Rafael Moro. O primeiro confronto das onças com os leões no Congresso. Revista Samaúma. 20 de abril de 2023. Disponível em: <https://sumauma.com/o-primeiro-confronto-das-oncas-com-os-leoes-no-congresso/>. Acesso em 27/05/2023.

¹⁰⁸ Sônia Guajajara se licenciou do mandato para assumir o Ministério dos Povos Indígenas.

¹⁰⁹ Silvia, que geralmente se apresenta como Silvia Wajãpi, é ex-tenente do Exército, politicamente alinhada ao bolsonarismo e é contrária a pautas centrais do movimento indígena, como a posição contrária aos projetos de lei que flexibilizam a legislação ambiental, por exemplo. O Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina, em nota pública, manifestou-se em repúdio ao uso do nome Wajãpi por parte de Silvia, afirmando que o uso é ilegítimo, que a deputada não representa os interesses do Povo Wajãpi e pedindo ao presidente da Câmara dos Deputados que a impeça de usar o nome Wajãpi nas sessões no Congresso Nacional. Disponível em: https://www.facebook.com/apina.conselho/posts/pfbid0yiu9zK74CbpczjgXWCH2jin9YLsaogq2zQawqu1V4GcANBPszVQFq2rKovotQMPbl?locale=pt_BR. Acesso em: 24/06/2023.

federal Joênia Wapichana para a presidência da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Mas chamo atenção para o que Sônia ressalta, quando expressa que “o aldear a política não é apenas a presença física [de indígenas nos espaços da política]. É a gente também trazer a presença [para os espaços de poder, como o Congresso Nacional] da nossa cultura, dos nossos rituais (...) É também o canto, é o maracá, é a nossa voz, é a ancestralidade presente”.¹¹⁰

Nesses termos, penso que o canto surge como um modo singular e efetivo de fazer política justamente por ele ser um modo de compor *tekoa*, em outros termos, de *aldear*. Com isso, quero dizer que aldear a política, mais do que ou junto à ocupação por parte das pessoas indígenas dos espaços da política institucional, se relaciona com compô-la com fluxos que sejam favoráveis à manutenção e continuidade de toda a multiplicidade de seres humanos e não humanos que mantêm a harmonia da vida na terra, ao “equilíbrio entre os fluxos de energia”, como profere Eliel Benites (2021). Ainda que os modos de política tradicional de les mbya e outros povos indígenas são deveras distantes desses espaços de poder e do *kuaxia reko*, quando elus precisam ter alguma influência sobre os efeitos políticos do aparato jurídico-estatal, cantam e dançam. Esse cantar e dançar propicia, tomando como exemplo o caso mbya, que através da composição do corpo por esses fluxos de reverberação, os *nhanderu* possam gerar efeitos nos *jurua kuery*, de modo que esses influenciem naquelas decisões que estes tomam e que implicam diretamente na vida de les mbya, especialmente ao *opy’a rexa*, verem e tocam seus corações. São caminhos de aproximação tecidos através de outros que têm como base uma compreensão profunda da materialidade dos efeitos acústicos (TUGNY, 2022)¹¹¹ ou, ainda, dos efeitos políticos das reverberações que colocam em circulação. É importante frisar isso porque seguidamente, como Rosângela Tugny pontua, “os cantos ainda são considerados temas suplementares ou menos centrais, muito embora questões tão importantes da etnologia indígena tenham tido como base material o estudo dos cantos”.¹¹² Como na afirmação ao se referir aos Tikmu’un, a qual é possível estender para les mbya e para os povos indígenas de modo geral: “não cantam porque resistem, mas resistem porque cantam”. Tendo isso em vista e relembrando o lema do ATL de 2022 que leva a expressão *retomando o Brasil*, talvez

¹¹⁰ Idem à nota 99.

¹¹¹ Na Mesa Redonda “Os sons das políticas indígenas: canto, festa, luta”. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/eWD5wiDWBIM?feature=share>. Acesso em: 27/05/2023.

¹¹² Na Mesa Redonda “Os sons das políticas indígenas: canto, festa, luta”. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/eWD5wiDWBIM?feature=share>. Acesso em: 27/05/2023.

os cantos no aldear a política tenham um sentido similar ao das retomadas dos guarani kaiowá, em que, na lógica dos *nhanderu* (xamãs para les guarani e kaiowá), para iniciar uma retomada é necessário “mexer nas estruturas, desfazer os fundamentos que asseguravam este mundo [o mundo dos *karai*, dos brancos, da fazenda de soja], enviando as forças dos cantos do *karaitiha* [os guardiões das almas dos brancos] na dianteira para depois criar o clima de festa e harmonia” (BENITES, 2021, p. 214).

Não à toa é comum les indígenas chamarem atenção para a nossa limitação perceptiva, seja por não ver que não vemos, pela cegueira causada pelo pó do ouro, como indica Davi Kopenawa; seja pela incapacidade de sonhar (“[Os Brancos] dormem muito, mas só sonham consigo mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 390)); seja por nossa surdez, conforme Rosângela Tugny (2022) narra que les interlocutoras indígenas seguidamente apontam. Assim, cantar e dançar é também uma maneira de fazer nós, les *jurua kuery*, sair do estado de embrutecimento (mais que desvantagem) perceptiva e passar a sentir e escutar, e assim a ver, e assim a sonhar. Os cantos *mborai mirĩ* de les mbya também contam dessa relação conosco, seja desde uma perspectiva histórica, como quando les mbya cantam “*nhande ka’aguy re jareko va’e kue ywa’a porã nhande vy va’e rã, heta va’e kuery omokanhymba nhanderu mirĩ oeja va’e kue / nós, que somos da mata, tínhamos várias frutas boas que eram para nós, aqueles que são muitos destruíram com aquilo que os *nhanderu mirĩ* nos deixaram*”, ou de uma perspectiva mais atual, de reivindicação, como: “*peme’ẽ jevy ore yvy peraa va’e kue roiko’i aguã / devolvam as nossas terras que vocês levaram para nós continuarmos existindo*”. É seu modo de, através do caminho indireto tecido pela mediação com *nhanderu*, nos desembrutecer, nos tornar mais sensíveis a seu modo de vida e a tudo que importa para que este continue acontecendo. Seu modo de, finalmente, operar traduções entre mundos, afetos, corações, perspectivas.

A partir daqui, gostaria de ensaiar um fim com reflexões que partem da tradução, especialmente ao considerar que um dos potenciais desse trabalho é sua base ser o exercício de traduções colaborativas. Relembro o que Schuler Zea (2018) descreve como “deslocamento nativo”, o qual provoca um efeito desestabilizador em le etnógrafe e, ao mesmo tempo, nos conceitos e pressupostos da disciplina antropológica, por conta da “confrontação com alteridades que parecem deslocar-se constantemente, ou seja, a constatação derivada de que os outros são sempre outros [...] uma reiterada suspensão” (SCHULER ZEA, 2018, p. 337). Percebo essa formulação como um modo de traduzir o

exercício etnográfico, essa tentativa de codificar o movimento desses outros que uma vez e outra escapam à tentativa de qualquer descrição, consistência, captura, pois *os outros são sempre outros* não num sentido reificante, mas, precisamente, diferenciante. Nesse sentido, se indiquei anteriormente que o “território” e a “territorialização” para les guarani mbya são tudo que não são no sentido jurídico, talvez também les guarani mbya sejam boa parte do que não são nessa dissertação. Sugerir isso não deve ser tomado como um anúncio do “fracasso” dessa dissertação ou da Antropologia ela mesma, mas precisamente como sua potência, pois é esse lugar precário que possibilita vias de acesso e transformação (SCHULER ZEA, 2016); sua potência anti-narcísica, para aludir Viveiros de Castro (2010). A condição de tomar, tanto eu quanto les mbya, que a maioria das noções que tentamos traduzir são, de partida, “intraduzíveis”, é justamente o que nos provoca a colocar em um movimento de aproximação mútua isso que sabemos de antemão que não é igual, equivalente. Como Walter Benjamin, quando expressa que no original está o que numa tradução ultrapassa a comunicação; que o original surge como “núcleo essencial” que não pode, ainda que conte com a tentativa de tradução, ser traduzível (BENJAMIN, 2011b, p. 110), e por isso se refere à “afinidade das línguas” na tradução, colocando que é esse exercício de *sua intenção recíproca se encontrando* que a tece, e não de replicação. Penso que a tradução, nestes termos e junto com Schuler Zea (2018), é um exercício de rejeitar o universal, aquilo que tem como pressuposto a identidade, a propriedade, a homogeneização, o poder, todos pressupostos que asseguram a certeza dos mundos.

Assim, espero que essa dissertação possa reverberar também nesse sentido: através de suas pétalas, que compõem uma pequena flor que pôde fazer desabrochar apenas parte ínfima do jardim ilimitado e fractal do *mbyareko*, que possa motivar a desestabilização do que assegura as identidades e, assim, sensibilizar; que possa gerar efeitos *porã*; que possa tocar o coração. Pois é certo que muitos *petyngua* foram acesos e cantos entoados com o pedido a *nhanderu* e *nhandexy* de que esse trabalho gere efeitos benéficos para todos os seres humanos e não humanos, para todos os fluxos de reverberações que estão implicados na manutenção e perpetuação do modo de vida de les guarani mbya. Que essa dissertação possa, sobretudo e como escutei de Santiago Oliveira em uma noite de reza na *opy*, ser mais uma flecha lançada na direção da garantia do direito constitucional da demarcação dos territórios tradicionais de les guarani mbya e de todos povos indígenas desta *yvy rupa*.

REFERÊNCIAS

Bibliográficas

ABEL, Renata A. **Lá no alto se canta o tempo inteiro**: formas de ensinamentos guarani mbya e o potencial do canto como (trans)formação. Florianópolis, Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais). Universidade Federal de Santa Catarina. (Centro de Filosofia e Ciências Humanas). 2019.

ABEL, Renata; BENITES, Sandra; PINNA, Renan. **Entre palavras, cantos e escuta**: notas sobre sonoridades guarani nos contextos entre vida e morte. **VIII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 5, n. 5, (2022). Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3853/3718>. Acesso em: 29/05/2023.

ANTUNES, Adão Karai Tataendy. **Palavras do xeramõi**. Holambra: Cuca Fresca, 2008.

ARANHA, Aline de O. Sem palavra inspirada não há movimento: lições mbya de escuta e fala. **Caderno de Campos**, v. 21, n. 1, p. 61-83, 2020.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2021.

BENITES, Sandra Ara Rete. **Nhe'ẽ, reko porã rã**: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BENITES, Sandra Ara Rete. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2018.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2011b, p. 101-119.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30/05/2023.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbya-guarani del Guairá. Rev. Paraguaya de Sociologia, Assunção: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, v. 29, n. 85, p. 188-9, set./dez. 1992. Publicado originalmente no Boletim n.227, Antropologia n.5, FFCL/USP, São Paulo, 1959.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. Roraima: Ed. Tapé, 2007 [1978].

COELHO, Rafael N. **A montagem extática**: Do cinema de Sergei Eisenstein aos rituais guaranis. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Centro de Comunicação e Expressão. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CRETTON, Vicente. **Aqueles que não vemos**: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DARELLA, Maria Dorothea P. **Ore roipota yvy porã. “Nós queremos terra boa”** – Territorialização guarani no Litoral de Santa Catarina. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

DARELLA, Maria D. P. et al. (Org.). **Tape mbaraete anhetengua**: Fortalecendo o caminho verdadeiro. Florianópolis: [s.n], 2018.

DA SILVA, Algemiro Karai Mirim. Sonhos e conhecimentos na vida guarani: Uma experiência de pesquisa na universidade. In GALLOIS, Dominique T. MACEDO, Valéria. **Nas redes guarani**: saberes, traduções e transformações. São Paulo: Hedra, 2018.

DE ROSE, Isabel Santana. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado**: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2010.

DOOLEY, Robert. **Léxico guarani, dialeto Mbyá**. Brasília: SIL. 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin, Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.) **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.

LABEL BARBOSA, Inaê. **Proibição da linguagem neutra em Santa Catarina**: a construção do pânico moral da criança, da língua portuguesa e da pessoa com deficiência em ameaça. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política. Florianópolis, 2023.

IUBEL, Aline Fonseca; SOARES-PINTO, Nicole. As T/terras e suas potências etnográficas. Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terras. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 9 (1), jan./jun. 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p.133-155.

HERRAN, Rafaela S. **As guarani e juruas**: A dança das relações na aldeia guarani Yynn Moroti Wherá. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Centro de Artes. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras Alegrias**: parentesco e festas mbya. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ, 2011.

SILVA DE JESUS, Bárbara E. **O rio inabalável**: conhecimento e território, caminhos mbya guarani desde Yvymbyte a Piraí. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2021.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquivia do xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, FFLCH, Departamento de Antropologia, São Paulo, 2017.

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIAS DA T/Terra. PPGAS-DAN/UnB. Brasília, 2016.

LADEIRA, Maria Inês. **O Caminhar sob a Luz: O território Mbya à beira do oceano.** São Paulo: Ed. Unesp. 2007.

MACEDO, Valéria. Dos cantos para o mundo: Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, p. 357-400, 2012.

MACEDO, Valéria. Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani. **Tellus**, ano 11, n. 21, jul./dez. 2011.

MARTINS, Daniel T.; MOREIRA, Adriana. (Org.) **Irundy mbora’i miri’im = Os quatro cantos sagrados: cartilha de aprendizagem de saberes tradicionais.** Florianópolis: UFSC, 2018.

MARTINS, Daniel T.; MOREIRA, Hyral. (Org.) **Os quatro cantos sagrados: cartilha de aprendizagem de saberes tradicionais.** Florianópolis: UFSC, 2018.

MARTINS, Márcia Antunes. **Mborai Anhentegua: caminhos de tradução e cantos Guarani Mbya por Paraguaçu.** Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani.** 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MONTARDO, Deise Lucy O. **Através do mbaraka: Música e xamanismo guarani.** Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MOREIRA, Adriana. **Puru’a reko: A saúde na gestação e no parto da mulher guarani.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderley C. **Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MOREIRA, Marcos. **Visão guarani sobre o tekoa: Relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território.** Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NUNES, Tales. **Shakti I – Contemplação, vol 1.** Florianópolis, SC. Ed. do Autor, 2022.

ORTEGA, Ariel; HUYER, Bruno Nascimento. **A música e os caminhos da cura: o mba’epu Mbyá.** Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1,

n. 2, mar. 2021. Disponível em: <http://www.pari-c.org/artigo/16>. Acesso em 15/06/2021.

PEREIRA, Claudeni F. A.; AZEVEDO, Marta M. do Amaral. A mobilidade espacial Guarani e o acesso a políticas públicas: a resposta Guarani frente aos serviços públicos. **VIII Reunião de Antropologia do Mercosul**, Buenos Aires, Argentina, 2009.

PIERRI, Daniel C. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - FFLCH. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Pesquisadores Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (Org.). **Guata porã: Belo caminhar**. São Paulo: [s.n.], 2015.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã. EKMAN, Anita. (org). **Yvyrupa: A Terra Uma Só**. 1 ed. São Paulo: Hedra, 2016.

RAMO Y AFFONSO, Ana M. O que nos levanta sobre a terra: Alegria e saudade fazendo parentesco. In GALLOIS, Dominique T. MACEDO, Valéria. **Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações**. São Paulo: Hedra, 2018.

RAMO Y AFFONSO, Ana M. **De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

RAMO Y AFFONSO, Ana M. **La Transhumanidad tekoaxy y las dádivas en movimiento: reflexiones sobre la filosofía guaraní-mbya**. Tese (Doutorado Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019.

ROSA DE CASTRO, Marília Pinheiro. **Além do que alcançam os olhos: reflexão sobre paisagens anímicas dos Guarani-Mbya**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2022.

SBARDELOTTO, Diane; BÖCKMANN, Estela; SOUZA, Hariel; LOPONTE, Luciana G. Arte indígena contemporânea, territórios e pertencimento. **Revista Arteversa**. 2021. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/artevera/artes-contemporanea-indigena-territorios-e-pertencimento/>. Acesso em: 29/05/2023.

SCHULER ZEA, Evelyn. As potências políticas do deslocamento na etnografia, na tradução e na linguística. **Revista da Abralin**, v. 17, n. 2, p. 334-349, 2018.

SCHULER ZEA, Evelyn. Tradução como iniciação. **Revista Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 36, n. 3, p. 192-212, 2016.

SILVA, Darci Karaí Nhe'ery; SILVA DE JESUS, Bárbara; SCHULER ZEA, Evelyn M. Os pontos cardeais e a relação com Nhanderu retã: territorialidade mbya guarani, conflitos e distintas formas de traduzir e viver (n)a terra. **VIII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 5, n. 5, (2022). Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3798>. Acesso em: 20/06/2023.

STEIN, Marília R. A. Sonidos e imágenes en la construcción de la p/e/rsona mbyà-guaraní en el sur de Brasil. **ANTHROPOLOGICA/AÑO XXXIII**, N° 35, 2015, pp. 205-233.

TESTA, Adriana Q. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010.

WOLFF, Ruy Ávila. **Recursos Naturais e pequena produção rural em Sococaba de Dentro e Amâncio (Biguaçu-SC)**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Departamento de Geociências do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFSC. Florianópolis, 1995.

Audiovisuais

BENITES, Eliel. Em: **Porque a terra é vida? Mobilização pelos Direitos Indígenas e pela Democracia**. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/MqFTNNZSXQc?feature=share>. Acesso em: 29/05/2023.

COELHO, Rafael. Concebido por: Alcindo Wherá Tupã, Wanderley Karáí Yvydju, Rafael Coelho. (2021). **Wherá Tupã e o Fogo Sagrado**. Filmes do Fogo. 30 minutos.

FERREIRA, Alexandre Wera (2012). **Guairaka'i Ja: O Dono da Lontra**. Centro de Trabalho Indigenista. 11 minutos. Disponível em: <https://youtu.be/cvq7cZjIrk4>. Acesso em 5/4/2023.

PAPÁ, Carlos. **Jeroky**. Disponível em: <https://youtu.be/mlipzvcQ9wM>. Acesso: 30/05/2023.

TUGNY, Rosângela. Em: **Mesa Redonda | Os Sons das Políticas Indígenas: Canto, Festa, Luta**. <https://www.youtube.com/live/eWD5wiDWBIM?feature=share>. Acesso em: 27/05/2023.

XAKRIABÁ, Célia. **Visita Virtual à Exposição Mundos Indígenas | Recado de Célia Xakriabá**. Disponível em: <https://youtu.be/gh8uHCgsj3o>. Acesso em: 27/02/2023.