

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

Diogo de Oliveira

*ARANDU NHEMBO'EA: COSMOLOGIA, AGRICULTURA E
XAMANISMO ENTRE OS GUARANI-CHIRIPÁ NO
LITORAL DE SANTA CATARINA*

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

Orientadora: Prof. Dra. Esther Jean Langdon.
Orientador indígena: Alcindo Vera-Tupã Moreira.
Co-orientador indígena: Geraldo Karai Okê'nda Moreira.

Ilha de Santa Catarina
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

O48a Oliveira, Diogo de
Arandu Nhembo'ea [dissertação] : cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina / Diogo de Oliveira ; orientadora, Esther Jean Langdon. - Florianópolis, SC, 2011.
180 f.: il., grafs., tabs., mapas, plantas

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

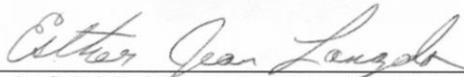
Inclui referências

1. Antropologia social. 2. Xamanismo - Santa Catarina.
3. Índios Guarani - Agricultura - Santa Catarina. 4. Etnologia - Santa Catarina. 5. Aprendizagem. 6. Experiência. I. Langdon, Esther Jean. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

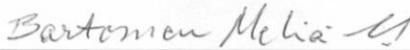
CDU 391/397

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL
“*Arandu Nhembo’ea: Cosmologia, Agricultura e
Xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de
Santa Catarina.*”
Diogo de Oliveira
Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

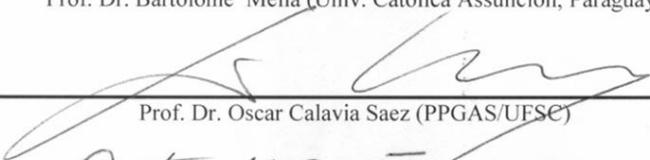
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores (as):



Prof.ª. Dr.ª. Esther Jean Langdon (orientadora - PPGAS/UFSC)



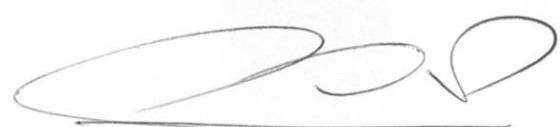
Prof. Dr. Bartolomé Meliá (Univ. Católica Assuncion, Paraguay)



Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)



Prof.ª Dr.ª Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)



P/ Prof.ª. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (coordenadora do PPGAS)

Prof. Dr. Alberto Groisman
Coordenador em Exercício,
do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social
MASIS nº 105697 - SIAPE nº 1159051

Florianópolis, 05 de dezembro de 2011.

Aquydjevete

OFEREÇO

Ao sol, a lua, as estrelas, a
chuva, ao vento, os rios,
ao mar, a terra, as
florestas, as flores, as
abelhas, aos alimentos, ao
fogo e as pessoas.

DEDICO

Aos anciãos Alcindo Verá-Tupã
Moreira e Rosa Poty-Djá Mariani
Cavalheiro e a seus familiares, bem
como a todo o Povo Guaraní, sua
memória e ao seu futuro, por serem
um exemplo de resistência e alegria na
simplicidade do seu modo de ser.

Agradecimentos

A divindade criadora por nos permitir a experiência de viver em todas as infinitas extensões que estabelecemos no mundo ao longo de nossa caminhada pela vida.

Ao Povo Guarani de todos os tempos, especialmente aqueles que ao longo dos anos me receberam e compartilharam comigo um pouco de sua forma peculiar de sentir o mundo e de saber como comportar-se diante dos diversos momentos da caminhada. Agradeço, sobretudo, ao casal de anciãos Alcindo Wherá-Tupã Moreira e Rosa Poty-Djá Mariani Cavalheiro e sua família, que sempre me acolheram como a um filho, cuidaram, orientaram e me trataram com seu mais sincero carinho, altruísmo, reciprocidade e solidariedade. A todas as pessoas da aldeia Mbiguaçu, companheiros de caminhada: a Geraldo e Natália, que me orientam como padrinhos; a Sônia, pelos cuidados e pela comida; a Hyral e Celita, pela grande liderança que são; a Wanderley e Myrian, pela firmeza, a parceria e o apoio à pesquisa; a Santa, Tainara, Eliziane, Vilson, Verá'i e Scheila, meus companheiros de moradia na opy; a Santiago e Adriana, pelos banhos e as conversas e risadas compartilhadas; a Ronaldo, pelos aprendizados e a parceria no plantio das roças e tantas outras atividades, além de toda sua família (Nadir, Rosana, Aldo, Rosângela); a Fátima e seus filhos, com seu bom humor e disposição; a Diri e Helena, e seus inúmeros esforços para a vida funcionar na comunidade; aos jovens Adailton, Tchunû, Moisés, Marcelina, Ismael, Daniela, Fracieli, Danila, Dalila, Patrícia, Adélcio, Garrincha, Márcia; e todas as crianças, os kyingue Eric, Diri'i, Alan, Aline, Kelly, Nicolas, Marlon, Micheli, Maiqueli, Peterson, Eliziane, Grazi, Ynaro, Guilherme, Nicole, Suiane, Vitor, Yamandu; enfim, é impossível dizer o nome de todos. Agradeço de coração, a'evete!

A Eleonora Grümm de Oliveira e Orlando Magalhães de Oliveira Filho, mãe e pai, que me cuidaram e protegeram por tantos anos; foram, são e serão sempre fundamentais para tudo.

A Luan e Isadora, amados filhos, serão sempre um motivo de minha mais profunda inspiração.

Aos amigos e parceiros de rezo Marcelo França, Rogério Duarte, Gabriel Jolkesky, Ney Platt, Diogo Teixeira, Saldanha, Giovana Guimarães, Alex, além do pessoal da equipe escolar, Fabrício, Rica, Richard e Wanderfly.

A Mestre Plínio e o pessoal do grupo de capoeira angola Angoleiro Sim Sinhô, parceiros de tantos anos, que mesmo distante

permanecem junto comigo por aonde eu vou - Téo, Kaká, Gisa, Digão, Gabiru, Joana, Mandioca, Sisi, Carlão, Clá, Lorena, Jacaré, Mariposa, e todos os outros. Aos eternos parceiros e bucaneiros da biologia e da família de Floripa, Cássio, Genaro, Fernandera, Du, Gui, Baianeira, André, Tiagón, Breno, Cabeção, Marquito, Evandro, Japa, Andrézinho, Picaxu, Brigadeiro, e todos os amigos desses anos na ilha.

A Marina, pela parceria e o companheirismo, por todo o amor, o carinho e as gentilezas dedicados nos últimos anos ao longo de todos os processos em nossos caminhos.

Aos professores titulares e visitantes do PPGAS/UFSC, especialmente a Ilka Boaventura Leite, Márnio Teixeira-Pinto, Alberto Groisman, Vânia Zikán Cardoso, Scott Head e Patrick Menget; e os colegas do mestrado e do programa, Nádia Heusi, Bianca Oliveira, Brisa Catão, Milena Argenta, Maria Fernanda Pereira, Priscila Noernberg, Simone Prestes, Fernanda Moraes, Letícia Coelho, Caio Hoffman, Rafa Buti, Bárbara Arise, Isabel de Rose, Aline Ferreira Oliveira, Fábio Fernandes, Dagoberto Bordin, Charles da Silva, Alexandra Alencar.

A Viviane Vascoscelos, amiga, colega e companheira de campo, com quem as conversas foram profundamente enriquecedoras para a pesquisa e para o nosso amadurecimento pessoal, além de ter gentilmente cedido a genealogia.

A Maria Dorothea Post Darella, minha “eterna orientadora”, que me apresentou e esclareceu uma enormidade de aspectos sobre os Guarani, tornando-se uma fiel amiga e parceira. Até hoje busco alcançar sua competência, vitalidade e vigor.

À memória de homens como Antonio Ruiz de Montoya, Curt Nimuendaju Unkel e León Cadogan. E aos grandes mestres Miguel Alberto Bartolomé e Bartomeu Melià, que agraciadamente nos honraram com a oportunidade de ter sua presença.

Aos amigos de trabalho e indigenismo: Clóvis Brighenti, Osmarina Oliveira, Nuno Nunes, Maria Inês Ladeira, Daniel Calazans Pierri, Aldo Litaiff, Flávia Mello, Ledson Kurtz de Almeida, Calyle Cyrimbeli, Fabio de Castro, Juan Aguirre-Neira, Jean de Andrade, Francisco Almeida.

A Esther Jean Langdon, por me orientar e incentivar a pesquisa. A sua confiança e a sua leitura carinhosa foi um terreno firme para que eu pudesse caminhar.

A Associação Rondon Brasil e toda sua equipe, especialmente da coordenadora Cleide Marques Grandó, que sempre também confiou no

meu trabalho e me ofereceu tão enriquecedoras oportunidades profissionais junto aos Guarani.

Ao Instituto Brasil Plural, que me concedeu a bolsa e financiou quase que integralmente a pesquisa, especialmente a Sulane Almeida, o “anjo” que cuida da prestação de contas.

Enfim, a todos esses e a outros tantos os quais a memória falhou em lembrar, manifesto os meus mais sinceros agradecimentos, e a você, meu leitor, que se prepara para navegar no oceano do universo das páginas a seguir.

A todos, de fé, o meu muito obrigado. *A'evete katu!*

“Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no publicarlo.

-- ¿Lo ata su juramento? preguntó el otro.

-- No es ésa mi razón -- dijo Murdock.

-- En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir

-- ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? -- observaría el otro.

-- Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.”

Jorge Luis Borges, El Etnografo, 1979.

RESUMO

Este estudo trata das formas pelas quais os índios Guarani sentem, conhecem e aprendem expresso pela noção de *arandu*, uma forma de conhecimento sensível que permite a capacidade de “sentir o tempo-espaço ao longo da experiência no clima-mundo”. Tomando o substantivo *nhembo’ea*, “fazer-se em palavras”, é interpretado como os processos de aprendizagem e a circulação de saberes que é praticada entre os Guarani como uma forma de rezo-oração. Eu convivi com a família de um casal de xamãs (*karai*) no aldeamento *Tekoa Y’ÿ Morotchî Vera* (TI Mbiguaçu/SC). O fio condutor metodológico, guiado pelo termo *oguerodjera*, “criar-se a si mesmo no curso da própria evolução”, foi experienciar o *arandu* através da participação sensorial. Na primeira parte do estudo verso sobre a presença Guarani no litoral catarinense, especialmente da ocupação de famílias Chiripá e Paĩ no sul do Brasil desde o final do século XIX. Apresento um histórico da família estudada e sua iniciativa pela proteção e salvaguarda do patrimônio cultural da etnia. Relaciono esta atividade ao papel histórico do xamã entre os Guarani como líder político e religioso da família, na qual atua como nucleador de resistência da identidade grupal. Na segunda parte, sistematizo minha experiência no *arandu* com notas sobre a cosmologia solar e o sistema de atribuição das “almas-nome” enquanto categorias construtoras da noção de pessoa na qual *nomos* e *cosmos* são co-extensivos. A organização cosmo-espacial é explorada por meio da liderança do casal de xamãs nas atividades cotidianas e nas práticas agrícolas da aldeia. A realização dos cultivos de plantas e as relações familiares possuem um ideal de afecção e conduta regido pelo amor (*mborayu*), que por sua vez nutre o poder xamânico (*py’aguatchu*), permitindo aos *karai* a reparação da ordem cosmo-social e a condução das curas. Descrevo as cerimônias religiosas e discuto o seu papel sócio-educativo entre os Chiripá, apontando que os processos terapêuticos que estão associados às curas por benzimentos xamânicos, que visam à manutenção do bem-estar psico-social do grupo. Xamanismo é o desenvolvimento de uma faculdade humana que potencializa a afetividade nas relações sociais e se expressa na atividade ritual da comunidade, constituindo o fundamento do *arandu nembo’ea* praticado pelo casal de xamãs.

Palavras-chave: arandu. índios Guarani. etnologia. conhecimento. agricultura. aprendizagem. experiência.

ABSTRACT

This study deals with the ways in which the Guarani Indians feel, know and learn, expressed by the notion of *arandu*, a form of sensorial knowledge that concerns the ability to "feel time-space along experience in the weather-world ". The noun *nhembo'ea*, "creating through words", is interpreted as the processes of learning and circulation of knowledge that is practiced by the Guarani as a kind of prayer or oration. I lived with the family of a shaman couple in the settlement *Tekoa Y'ÿ Morotchĩ Vera* (TI Mbiguaçu / SC - Brazil). My methodological approach, guided by the term *oguerodjera*, "to construct yourself in the course of your evolution", was to experience *arandu* through sensorial participation. The first part of the study deals with the Guarani presence on the coast of Santa Catarina, focusing on the occupation of Chiripá and Paĩ families in southern Brazil since the late nineteenth century. I present the history of the family of Mbiguaçu and their initiatives to protect and safeguard their cultural heritage. I relate their efforts to the historic role of the Guarani shaman as a political and religious leader of the family, in which the shaman acts as nucleus of resistance of the group's identity. In the second part, I systematize my experience in *arandu* with reference to the solar cosmology and the system for the allocation of "soul-name" as they pertain to the construction of the notion of person in which *nomos* and *cosmos* are co-extensive. The cosmic-spatial organization is explored through the leadership of the shamanic couple in daily activities and agricultural practices of the village. The cultivation of plants and family relations contain the ideal of affection and conduct governed by love (*mborayu*), which in turn nourishes shamanic power (*py'a-guatchu*) enabling the *karai* (shaman) to repair the cosmic-social order and conduct curing. The religious ceremonies and their social and educational role among the Chiripá are described, noting that the therapeutic processes associated with shamanic blessings aim to maintain the psychosocial well being of group. Shamanism is the development of a human faculty that enhances affectivity in social relationships and is expressed in ritual activity, constituting the foundation of the *arandu nembo'ea* practiced by the shamanic couple.

Keywords: arandu. Guarani Indians. ethnology. knowledge. agriculture. learning. experience.

RESUMEN

Este estudio se ocupa de las formas con que los indios guaraníes senten, conocen y aprenden, desde la perspectiva de la noción de *arandu*, una forma de conocimiento sensible que permite la capacidad de "sentir el tiempo-espacio a través de la experiencia en el clima-mundo". Tomando el sustantivo *nhembo'ea*, "hacerse en palabras", es interpretado como los procesos de aprendizaje y circulación de saberes que se practica entre los guaraníes como una forma de rezo-oración. Yo he convivido con la familia de una pareja de chamanes (*karai*) en la aldea *Tekoa Y y Morotchĩ Vera* (TI Mbiguaçu/SC - Brasil). El hilo conductor de la metodología, guiado por el término *oguerodjera*, "crearse a sí mismo en el curso de la propia evolución", fue experimentar el *arandu* en la participación sensorial. En la primera parte del estudio hago un recuento de la presencia guaraní en la costa del Estado de Santa Catarina, especialmente de la ocupación de las familias Chiripá y Paĩ en el sur de Brasil desde finales del siglo XIX. Presentándoles la historia de la familia estudiada y de su iniciativa para la protección y salvaguarda del patrimonio cultural de la etnia. Relaciono esta actividad con el rol histórico del chamán entre los guaraníes como un líder político y religioso de la familia, en que actúa como el núcleo de resistencia de la identidad del grupo. En la segunda parte, sistematizo a mi experiencia en el *arandu* con algunas notas sobre la cosmología solar y el sistema para la asignación del las "alma-nombre" como las categorías constructoras de la persona en la cual *nomos* y *cosmos* son co-extensivos. La organización cosmo-espacial es explorada teniendo en cuenta el liderazgo de la pareja de chamanes en las actividades diarias y las prácticas agrícolas de la aldea. El rendimiento de los cultivos y las relaciones familiares tienen un ideal de afección y de conducta que se rige por el amor (*mborayu*), que a su vez nutre el poder chamánico (*py'a-guatchu*) que permite a los *karai* la reparación del orden cosmo-social y el logro de las curas. Describo las ceremonias religiosas y discuto acerca de su función socio-educativa entre los Chiripá, apuntando que los procesos terapéuticos que están asociados con la curación por bendiciones chamánicas tienen como objetivo mantener el bienestar psicosocial de la comunidad. Chamanismo es el desarrollo de una facultad humana que realza la calidez en las relaciones sociales y que se expresa en la actividad ritual de la comunidad, constituyendo el fundamento del *arandu nhembo'ea* practicado por la pareja de chamanes.

Palabras clave: arandu. indios Guaraní. etnología. conocimiento. agricultura. aprendizaje. experiencia.

Siglas e Abreviatura

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

DMT - Dimetiltriptamina

EIEB - Escola Indígena de Educação Básica

EPAGRI - Empresa de Pesquisa Agrária e Extensão Rural de Santa Catarina

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

i-MAO - Inibidor da monoamina oxidase

PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PR - Estado do Paraná

RS - Estado do Rio Grande do Sul

SC - Estado de Santa Catarina

SP - Estado de São Paulo

SPSAJ - Servicios Profesionales Sócio-Antropologicos y Jurídicos

T-G - Tupi-Guarani

TI - Terra Indígena

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

YTG - Projeto Ywyrai'djá Tenonde Guarani (Associação Rondon Brasil/MDA/PRONATER)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	29
I. INTRODUÇÃO.....	31
II. <i>OGUERODJERA</i> - CRIAR-SE A SI MESMO NO CURSO DA PRÓPRIA EVOLUÇÃO: PARTICIPAÇÃO E EXPERIÊNCIA....	37
II.1 Arandu e Arakuaa	41
II.2 Arandu Nhembo'ea	49
PARTE I	
OS GUARANI-CHIRIPÁ NO LITORAL DE SANTA CATARINA	
III. UM POUCO DE HISTÓRIA GUARANI: NOTAS EM ETNOLOGIA	61
III.1 Morte e Vida Carijó.....	63
III.2 Utopia missioneira	67
III.3 O Povo Mbyá-Guarani	75
III.4 Chiripá <i>oguerodjera</i>	83
IV. <i>TEKOA Y'ỹ MOROTCHĨ VERA</i> - TERRA INDÍGENA MBIGUAÇU	95
IV.1 <i>Tekoa Pirakandju</i> e <i>Tekoa Pari</i>	95
IV.2 A migração para o litoral.....	101
IV.3 A Terra sem Males e o casal de xamãs	113
V. SOBRE O <i>ETHOS</i> CHIRIPÁ.....	121
V.1 A língua.....	122
V.2 O comportamento.....	125
V.3 A política e a religião.....	128

PARTE II

ARANDU NHEMBO'EA: COSMOLOGIA, AGRICULTURA E XAMANISMO

VI. ARANDU ROPYTA - NOTAS SOBRE COSMOLOGIA 135

VI.1 *Nhanderu Amba* - o cosmos chiripá 138

VI.2 *Tatamino kuery* - Os filhos do sol..... 144

VI.3 *Kuaaray-raanqa* - Cosmogeografia 148

VII. ARAGUYDJE REKO - TRANSFORMAÇÕES NO TEMPO-ESPAÇO E AGRICULTURA..... 157

VII.1 *Yvy Araguydje* - transformações no clima-mundo 158

VII.2 *Taape mirim* - organização cosmo-espacial 163

VII.3 *Nhanerembiapo* - aquilo que nós fazemos..... 175

VII.3 *Ma'ety reko* - saberes e práticas agrícolas..... 185

VIII. NHEMBOPY'A-GUATCHU: PRÁTICA CERIMONIAL E XAMANISMO 203

VIII.1 *Adjapytchaka Nhanderu re* - saberes e práticas cerimoniais 206

VIII.2 *Nhembotatchĩ* - os benzimentos xamânicos 221

VIII.3 *Omonguera regua* - sistema medicinal 228

VIII.4 *Nhembo'e Kaaguy* - a formação dos *yvyrai'dja*.... 243

VIII.5 *Nhembody'a-guatchu* - o poder do *karai* 248

REFERÊNCIAS..... 255

APÊNDICES..... 267

ANEXOS..... 277

Lista de Figuras

Figura 1 - Localização dos 14 <i>guára</i> do Império Guarani pré-colonial no século XVI. Destaque para o <i>guára</i> chamado de Carijó ou Mbiazá (número 14).	65
Figura 2- Chegada dos franceses na Baía da Babitonga em 1503. Museu Histórico Municipal de São Francisco do Sul - 1920 - autor desconhecido.	66
Figura 3 - Soldados indígenas da Província de Curitiba escoltando prisioneiros nativos. Jean Baptiste Debret (1768 - 1848)....	69
Figura 4 - Localização das missões jesuíticas no século XVIII. Fonte: Centro de Cultura Missioneira	74
Figura 5 - Quadro populacional aproximado dos Guarani na atualidade.	82
Figura 6 - Panorama aproximado da presença Guarani em seu território na atualidade.	82
Figura 7 - Mapa das rotas migratórias dos grupos Guarani para o litoral, com destaque para a região de circulação das famílias Chiripá e Paĩ no sul do Brasil no começo do século XX.	88
Figura 8 - Mapa indicando áreas de ocupação no território de circulação das famílias Moreira e Mariani Cavalheiro, com destaque para a região de ocupação Chiripá e Paĩ na transição entre os séculos XIX e XX.	109
Figura 9 - Localização e limites da Terra Indígena Mbiguaçu..	112
Figura 10 - Representação das quatro direções do firmamento dos Chiripá.....	140
Figura 11 - Desenho feito por Geraldo para explicar o envio dos <i>nhe'ẽ</i> para o mundo através de <i>Kuaaray</i> , mostrando a cidade dos pais de minha alma-nome, <i>tchembo-ouare</i> , os <i>Karai Nhemonkÿre'y kuery</i>	150
Figura 12 - Desenho da trajetória solar vista do hemisfério sul e o analema (23° 00' S) com a indicação das duas voltas feitas pelo sol, que correspondem à posição do sol em uma paisagem vista por um observador de frente para o Oriente pela manhã ao longo de um ano, todos os dias em um mesmo horário.	151
Figura 13 - <i>Kuaaray-raanga</i> , relógio solar feitos pelos professores e alunos da escola indígena sob orientação dos anciãos Alcindo e Rosa.	152

Figura 14 - Elaboração esquemática da arquitetura do cosmos chiripá construído sobre uma imagem da via-láctea, com o mapeamento das direções das moradas das divindades pais das “almas-nome” e a ligação com o “mundo de baixo”.....	155
Figura 15 - Índices pluviométricos anuais na região da TI Mbiguaçu/SC (gráficos em escalas diferentes).....	163
Figura 16 - Reprodução do desenho de senhor Alcindo, mostrando a organização cosmo-espacial antigas das aldeias chiripá.	165
Figura 17 - Reunião do conselho de caciques e lideranças indígenas na <i>opy</i>	166
Figura 19 - Vista panorâmica da floresta de encosta na parte de trás da aldeia a partir da roça principal, no centro, a casa de artesanato e um ônibus de visitantes.....	171
Figura 18 - Croqui da Terra Indígena Mbiguaçu com a indicação das trilhas principais e dos limites da área demarcada.....	173
Figura 20 - Ronaldo fazendo a amarração com cipó de um fardo de lenha para o transporte.	179
Figura 21 - Fabricação da canoa com participação de professores e alunos da escola sob orientação de senhor Alcindo.	179
Figura 22 - Ensaio do coral da escola na casa de rezas e apresentação para visitantes na aldeia didática.	180
Figura 23 - Partida de futebol nos “Jogos Guarani”, aos fundos a área da roça principal no fim de abril (acima); e familiares e visitantes reunidos para assistir ao jogo (abaixo).....	181
Figura 24 - Senhor Alcindo fabricando uma flecha na varanda de sua casa, junto de dona Rosa. À direita, segurando o arco com as flechas.	182
Figura 25 - Bichinhos de madeira (<i>raanga</i>) feitos para comercialização e senhor Alcindo fabricando um pequeno <i>mbadjo</i> , cestaria tradicional dos Chiripá.....	183
Figura 26 - Plantação de bananas para comercialização e consumo, consorciadas com jerivá (<i>Syagrus romazoffiana</i>).	184
Figura 27 - Santa preparando o <i>yvapytã re'ê</i> , bebida feita com os frutos maduros do <i>pindo</i> (jerivá; <i>Syagrus romazoffiana</i>).....	184
Figura 28 - Principais atividades agrícolas realizadas em 2011 durante o trabalho de campo.	193
Figura 29 - Croqui com zoneamento aproximado das áreas de cultivares na roça principal.	194
Figura 30 - Área da roça nova para o plantio temporão de milho, feijão e mandioca entre junho e julho..	195

Figura 31 - Mutirão em abril para roçar o capim-melado na roça principal, na área onde foi inserida adubação verde de inverno.....	195
Figura 32 - Descanso com os jovens após o mutirão para roçar o terreno da plantação principal. Aos fundos, área coberta por mucuna-branca (<i>Mucuna nivea</i>) para adubação verde, onde foi inserido milho, mandioca, feijão e arroz-sequeiro.	196
Figura 33 - Mutirão com alunos e professores da escola indígena para semeadura à lanço da adubação verde e capina para cobrir as sementes “pra esconder da saracura”.	197
Figura 34 - Acima, a área da roça principal queimada em abril para inserir a adubação verde de inverno; e abaixo a vista geral da área no final de maio.....	198
Figura 35 - Imagens da área de adubação verde: acima em meados de julho; e abaixo a roçada para o plantio no início de setembro.	199
Figura 36 - Cultivo de milho na área com adubação verde no fim de novembro.....	200
Figura 37 - Área da plantação principal carpida no início de setembro.	200
Figura 38 - Plantio de <i>avatchi ete'i</i> (milho guarani) para a produção de <i>kauĩ</i> , cultivados na roça principal em consórcio com amendoim-pintado (<i>manduvi para</i>) e melancia-amarela (<i>tchandjau pororo</i>).	201
Figura 40 - Jovens preparando o fogo para a <i>Opydjere</i> , acima; e crianças no interior da tenda antes do início do ritual, abaixo.	209
Figura 41 - Vista externa da <i>opy</i> (<i>kóty guatchu</i>) do <i>Tekoa Y'ÿ Morotchĩ Vera</i>	214
Figura 42 - Vista interna da casa cerimonial, com detalhe para o bastão ritual - <i>popygua</i> - central e a posição do fogo no meio do altar, aos fundos se vê o <i>amba</i> , o altar chiripá e o <i>mbaraka</i> (violão), na posição reservada aos músicos.....	215
Figura 43 - Planta baixa da <i>opy</i> com principais espaços de atuação nas cerimônias.....	217
Figura 44 - Movimentação dos curadores no espaço ritual durante os benzimentos xamânicos.	225
Figura 45 - Sônia aplicando banha quente com ervas em seu filho Agostinho, um dos aprendizes de <i>yvyrai'dja</i> de senhor Alcindo, morador da aldeia Major Gercino/SC. Após a aplicação, a área foi enfaixada para “acalmar” a doença.....	236

Figura 46 - Acima, produtos coletados na mata: *yvyra pire ro* (quina-branca; *Coutaria hexandra*), *yvyra piriri'i* (pindaíba; *Xylopia brasiliensis*), *yvyra padje* (cabreúva; *Myrocarpus frondosus*) e *amabai takauĩ* (avenca; *Adiantum* spp); e abaixo, senhor Alcindo orientando Geraldo sobre a forma de preparação dos compostos medicinais..... 239

Figura 47 - Acima, Geraldo junto de senhor Alcindo, que abraça uma árvore de *yvyra piriri'i* (pindaíba; *Xylopia brasiliensis*), que fez com que ele deixasse de derrubar a capoeira em sucessão para roça; e abaixo, Geraldo coletando cascas de *yvyra padje* (cabreúva; *Myrocarpus frondosus*) para fabricação de remédios..... 241

Figura 48 - Imagem do pátio cerimonial Paĩ, com detalhe para a estrutura do *yvyra'i*. Foto: Miguel Chase-Sardi 245

APRESENTAÇÃO

Meu primeiro envolvimento mais próximo com os Guarani aconteceu em abril de 2005, quando visitei o *Tekoá Yÿ Morotchĩ Vera* pela primeira vez, por conta de uma vivência organizada em um encontro de estudantes de Biologia. Esta prática de organizar “vivências” é muito comum no repertório “extracurricular” dos acadêmicos do curso, tendo direcionado vários pesquisadores da área, inclusive eu, para as pesquisa no campo das etnociências. E assim direcionei minha concentração acadêmica na investigação entre os Guarani e o ambiente em que vivem, dedicando-me com maior enfoque aquilo que cientificamente é chamado de reino das plantas. Esta imersão foi viabilizada, sobretudo, devido ao meu ingresso no Laboratório de Etnologia Indígena (LEI), no Museu Universitário da UFSC, onde tive a oportunidade de conviver com profissionais do gabarito de Aldo Litaiff e Maria Dorothea Post Darella, permanecendo sob orientação desta última por cinco anos, o que proporcionou inúmeras parcerias de trabalho, viagens para visitas às aldeias, reflexões, leituras, entre os muitos momentos de enriquecimento espiritual conjunto. Durante este período permaneci vinculado também ao Laboratório de Ecologia Humana e Etnobotânica (LEHE), no Centro de Ciências Biológicas, coordenado pelos professores Nivaldo Peroni e Natália Hanazaki, que também ofereceram profícuo amparo para que eu prosseguisse com minhas investigações junto aos Guarani. Em meio a este substrato, parti para o trabalho de campo de meu TCC em agosto de 2008, quando permaneci por pouco mais de quatro meses na aldeia Mbiguaçu, fazendo registro sobre o uso diário de plantas para diversas finalidades, iniciando meu aprendizado com o casal de anciãos Alcindo e Rosa e seus familiares, especialmente Geraldo, que se tornou meu padrinho - *tcheru-raanga*. Esta experiência proporcionou a criação entre nós de um grande laço afetivo, sendo que me tornei um visitante frequente da comunidade, contribuindo na realização de projetos, participando das cerimônias religiosas e trabalhando como professor na escola da aldeia. Este envolvimento maior com o universo de relações dos Guarani proporcionou também a constituição de laços com a equipe de saúde, sendo que passei prestar consultorias à Associação Rondon Brasil, participando de projetos direcionados para a gestão ambiental e a segurança alimentar enquanto princípios necessários para o atendimento diferenciado de saúde indígena. Em 2010, ingressei no PPGAS da UFSC, passando a ser orientado pela professora Esther Jean Langdon, vinculando-me às atividades do Núcleo de Estudos sobre Saúde e

Saberes Indígenas (NESSI), tendo direcionado as atividades acadêmicas do programa para uma melhor preparação para a realização desta etnografia. Parte do percurso no programa de mestrado foi realizada concomitantemente à atuação técnica como biólogo no projeto Ywyrái'djá Tenonde Guarani, proposto pela Associação Rondon Brasil, que visa apoiar as iniciativas indígenas para a realização dos cultivos tradicionais, tendo sido este um componente importante no universo tecido pela pesquisa. Espero que este breve histórico recente de meu envolvimento e minha participação e experiência com os guaranis auxiliem meu leitor a situar-se em meio ao contexto desta pesquisa. Desejo que façam uma boa caminhada ao longo da navegação pela leitura.

Diogo de Oliveira - Karai Nhemonkyre'ỹ
Ilha de Santa Catarina, novembro de 2011.

I. INTRODUÇÃO

Esta é uma etnografia experimental. Digo isso, sobretudo, por tratar-se de um estudo que investiga a experiência humana no mundo em sua qualidade particular de conhecimento sensível, com a especificidade de refletir sobre isso desde a perspectiva dos Guarani. Sem investir na tradução de um universo simbólico, procurei experimentar um universo sensível que me trouxeram termos e categorias para tentar fazer legível um conhecimento sensorial e qualitativo que “não dá pra colar no papel”, que é construído pela experiência ao longo de um caminho de vida no clima-mundo. A investigação persegue o caminho do *arandu*, do sentir, do fazer-se consciente no tempo-espaço, um conhecimento sensível que norteia o pensamento e a ação no mundo dos guaranis. Assumindo os riscos dessa proposta, procurei um percurso heurístico para alcançar um propósito inspirado por Miguel Bartolomé, o de informar à sociedade nacional e mundial, em todos os âmbitos possíveis, da riqueza do projeto existencial guarani. Desejo humildemente contribuir também, dentro do alcance limitado desta etnografia, para com o trabalho da família extensa do casal de xamãs, Alcindo *Vera-Tupã* Moreira e Rosa *Poty-Dja* Mariani Cavalheiro - bem como com o de seus apoiadores -, em sua iniciativa pela salvaguarda e proteção ao patrimônio étnico da nação indígena a qual pertencem, veiculando entre seus familiares um precioso conhecimento milenar, que muito carinhosamente compartilharam uma pequena parte comigo.

Formular um problema antropológico para investigação foi uma questão extremamente complexa, pois meu interesse estava, sobretudo no prazer que sinto em conviver com a família do casal nos eventos do dia-a-dia, como as atividades nas roças, as caminhadas na mata, as conversas e histórias ao redor do fogo, as risadas, a roda de chimarrão, os cantos, danças e rezos nas cerimônias, a cama próxima do braseiro, as explicações sobre os sonhos. Encontrar uma questão para investigação desde esta perspectiva ainda consistia um desafio para mim quando tive contato com alguns estudos da antropologia do conhecimento¹,

¹ MacGrane, 1989; Toren, 2002; Bateson, 1987; Crick, 1982; Barth, 1995; Cohen, 2010.

² Além de outros entre os quais penso que vale fazer menção dos seguintes: Ingold, 2000; 1990; 1994; 2004a; 2004b; 2005; 2008; 2010.

³ De equivoal, equívoco, equidade das vozes.

⁴ Que contou ainda com uma conjugação com o termo *arakuaa*, semanticamente muito aproximado de *arandu*, oportunamente lembrado por Maria Dorothea Post Darella na banca de qualificação do projeto.

⁵ É importante mencionar sobre esta revisão a substancial contribuição do curso de leitura “Diásporas, encontros, cosmologia e territorialidade Guarani” construído em parceria com minha orientadora acadêmica, Jean Langdon, realizado ao longo das disciplinas do curso

sobretudo com alguns dos textos de Tim Ingold, como “jornada ao longo de um caminho de vida” (2005) e “pegadas através do clima-mundo” (2010)². Esta conjugação promoveu uma articulação do problema entre a experiência e o conhecimento por meio da participação, que foi ainda fermentado pelas discussões de Eduardo Viveiros de Castro sobre a questão da perspectiva na relação antropológico-nativo e a simetria e a equívocação³ na construção antropológica (2002; 2004). A pergunta inicial do mestrado vinha da formulação feita por senhor Alcindo em 2008, que realizei o estudo etnobotânico na aldeia, que dizia que para eu entender sobre as plantas, eu precisaria “aprender como o Guarani sobrevive” (OLIVEIRA, 2009). Enfim, desta questão levantada por meu orientador indígena, ampliei o espectro para as práticas de subsistência e cheguei enfim a proposta de estudo sobre o *arandu* como uma maneira de investigar “como o Guarani sobrevive”, a pergunta formulada pelo ancião⁴. O *arandu* emergiu na investigação como um “equivalente homonímico” da noção ocidental de conhecimento, constituindo-se em um caminho ao longo do qual percorri a investigação sobre aquilo que na vida cotidiana faz com que os guaranis sejam guaranis, dedicando-me à experiência de viver junto deles, participando de suas atividades e praticando as suas maneiras e o seu modo de vida.

O título do estudo *Arandu Nhembo'ea* surgiu ao longo do trabalho de campo, quando compreendi o sentido vulgar do termo *-nhembo'e* utilizado cotidianamente como aprender, uma forma conjugada do verbo ensinar (*-mbo'e*). São utilizados especialmente no contexto escolar, sendo aplicado o termo *porombo'ea* para se referir à figura do professor. Interessante notar que estudos como os de Cadogan (1997), Bartolomé (1977) e Melià (1991) se refiram ao termo *-nhembo'e* como “rezo” ou “oração”, fazer-se o receptor do falar, que diz respeito à pessoa que se põe a escutar as boas palavras dos anciãos, o que pode incluir a prática de certas dietas, continência sexual, observação a certos modos de viver, comer e de dormir, sendo o *nhembo'e* constituído de uma série de comportamentos, atitudes e posturas específicos dos Guarani. Neste sentido, é interessante pensar no aprendizado entre os guaranis como uma forma de rezo ou oração, onde na constituição de

² Além de outros entre os quais penso que vale fazer menção dos seguintes: Ingold, 2000; 1990; 1994; 2004a; 2004b; 2005; 2008; 2010.

³ De equivoal, equívoco, equidade das vozes.

⁴ Que contou ainda com uma conjugação com o termo *arakuaa*, semânticamente muito aproximado de *arandu*, oportunamente lembrado por Maria Dorothea Post Darella na banca de qualificação do projeto.

um ser humano são contempladas diversas dimensões, entre elas a faculdade sensível de conhecimento que associo com o *arandu*. Desta forma, deparei-me com um fenômeno consistente com minha participação e minha experiência junto da família do casal de xamãs, sobre o qual construí meu argumento, conjugando estes processos de *arandu nhembo'ea* entre os Chiripá em três componentes, a cosmologia, a subsistência e o xamanismo, sendo que este último, como veremos, abarca todos os componentes enquanto um fenômeno sócio-cultural que atua como núcleo centrípeto na resistência da identidade étnica dos Guarani.

* * *

Na primeira parte do estudo, faço inicialmente algumas considerações sobre algumas noções metodológicas empregadas para a construção da etnografia, sobretudo para identificar com maior precisão a problemática na qual consiste esta investigação. Para encontrar com o substrato contextual da pesquisa no litoral catarinense, faço uma breve revisão da bibliografia etno-histórica, conjugando algumas das principais constatações e discussões da etnologia guarani ao longo do século passado⁵. Em meio a esta navegação no oceano bibliográfico sobre a etnia guarani, procurei inserir os processos históricos das famílias Moreira - Chiripá - e Mariani Cavalheiro - Pañ -, que remonta uma série de episódios ocorridos desde o final do século XIX entre o litoral e o oeste catarinense, além do noroeste do Rio Grande do Sul, o oeste de Santa Catarina, o sudoeste do Paraná, além do outro lado da fronteira com a Argentina e com o Paraguai. Estas histórias estão conservadas na memória dos anciãos e foram contadas em narrativas no âmbito domiciliar que muitas vezes começavam com respostas em português às minhas perguntas e terminavam em grandes falas na língua nativa para os presentes nas reuniões familiares em volta do fogo, sem gravadores. No processo de consolidação das aldeias atuais no litoral catarinense, pude identificar uma iniciativa neste grupo familiar, especialmente do casal de anciãos, pela salvaguarda e pela preservação da cultura material e imaterial da etnia, que se constituiu como um projeto de “revitalização e manutenção dos costumes dos antigos

⁵ É importante mencionar sobre esta revisão a substancial contribuição do curso de leitura “Diásporas, encontros, cosmologia e territorialidade Guarani” construído em parceria com minha orientadora acadêmica, Jean Langdon, realizado ao longo das disciplinas do curso de pós-graduação.

Guarani”⁶, que podemos relacionar com a figura do pai-xamã, do líder espiritual e familiar que marcam os registros históricos desde o período colonial. Neste sentido, exploro a constituição de um *ethos* dos Chiripá no litoral de Santa Catarina diferenciado em meio à totalidade do Povo Guarani, buscando trazer alguns apontamentos feitos por meus interlocutores sobre os padrões de comportamento, aspectos linguísticos e formas de organização política e religiosa que são característicos dos Guarani-Chiripá, desde sua perspectiva atual.

Na segunda parte do estudo, aprofundo a investigação sobre o conteúdo sensível e simbólico do *arandu nhembo'ea*, apresentando a cosmologia e a relação entre o espaço físico do mundo humano, dos passados e divindades em meio à arquitetura do universo no cosmos chiripá. Destaco a importância de uma cosmologia e uma cosmografia solar na construção da pessoa Guarani, bem como sua articulação com as formas sensíveis de interpretação do tempo-espaço no clima-mundo. Neste sentido, procuro analisar o sistema de atribuição das almas-nome - *nhe'ẽ* - por meio dos batizados rituais como a atribuição de uma categoria construtora da pessoa, que faz como que *nomos* e *cosmos* sejam co-extensos, o que atua como uma forma de manutenção da ordem social guarani por meio da atuação dos xamãs.

Para tratar da agricultura e subsistência, abordo alguns aspectos sobre a organização cosmo-espacial das aldeias guarani, relacionando com a área da TI Mbiguaçu. Exploro a figura do casal de xamãs como orientador da organização nas atividades realizadas no cotidiano da aldeia, dedicando uma especial atenção para as práticas agrícolas realizadas na atualidade, fazendo uma reflexão sobre o *arandu* enquanto um conhecimento sensível no clima-mundo que permite identificar os ciclos sazonais e as épocas adequadas para a realização dos plantios. Esta responsabilidade pela abundância nas colheitas é um papel que historicamente está vinculado ao poder xamânico, sendo uma das formas privilegiadas de exercício da afecção chamada *mborayu*, o amor pelas coisas, o que reflete diretamente no potencial da atividade do casal de anciãos enquanto liderança familiar e espiritual da comunidade. Pude identificar que o atributo de fertilidade das colheitas, que antigamente era interpretado como um poder místico e mágico, está associado a um conhecimento sensível no clima-mundo que permite identificar as épocas, lugares e formas apropriadas para os cultivos, experimentando novas técnicas para a realidade fundiária atual, desde que estas se

⁶ Problemática semelhante àquela apresentada por Melissa Santana de Oliveira (2004), em sua etnografia sobre a infância, realizada na mesma aldeia.

integrem aos saberes e fazeres tradicionais da agricultura indígena. Existe uma retroalimentação afetiva entre as práticas agrícolas e a atividade xamânica, sendo que esta se estende por um largo espectro de domínios da vida das pessoas, no âmbito familiar e doméstico ao longo de seus afazeres da vida diária. É notável que o trabalho de revitalização e preservação dos costumes antigos realizado pelo casal de xamãs possui seus fundamentos nas práticas agrícolas e na vida religiosa, servindo fazendo do tempo-espaço dessas atividades na comunidade um núcleo educativo de resistência pela identidade étnica guarani. Na última parte do estudo, faço uma descrição sucinta das práticas cerimoniais, problematizando o aprendizado da execução dos cantos, danças e rezos como um elemento importante no desenvolvimento da faculdade xamânica entre os Guarani, explorando o xamanismo por meio de saberes e fazeres rituais e cotidianos. Prossigo o estudo das cerimônias falando sobre os benzimentos xamânicos e percorrendo alguns campos da etiologia nativa e os procedimentos terapêuticos adotados pela família de curadores com os pacientes que os procuram ou são encaminhados pela equipe técnica de atendimento de saúde indígena. Prossigo o estudo apresentando algumas falas dos anciãos sobre o antigo ritual de iniciação dos curadores espirituais, relacionando este às iniciativas criativas que tem tomado a comunidade no resgate dessas tradições religiosas por meio de alianças espirituais com grupos não indígenas. Por fim, faço uma discussão sobre a expressão *nhebopy'a-guatchu*, a faculdade xamânica guarani, procurando ver como ela se manifesta no ritual religioso e nos eventos cotidianos, por meio da retroalimentação afetiva do amor pelas coisas - *mborayu* -, que constitui o ideal de caráter e de personalidade entre os Guarani.

* * *

Para a grafia dos termos em guarani, utilizei as normas utilizadas na escola da aldeia Mbiguaçu, EIEB Wherá-Tupã - Poty-Djá, formulada pelos professores da comunidade em discussão com outros docentes indígenas nos cursos de magistério e de Licenciatura de nível superior. O padrão adotado visa priorizar a utilização das letras do alfabeto da língua portuguesa, grafando da maneira mais próxima possível ao estilo fonético da fala local. Todos os textos e termos em línguas estrangeiras - inglês e espanhol foram traduzidos livremente por mim para o português, pensando que isso possa facilitar a leitura de pessoas que não dominem essas línguas, especialmente dos próprios indígenas.

Sistematizo a seguir as principais informações sobre o padrão de grafia adotado:

- As palavras em língua guarani estão grafadas em itálico, sendo por vezes adaptadas para a língua portuguesa e escritas sem grifos;
- Como os vocábulos guarani em geral são oxítonos, utilizo o acento agudo (´) somente nas palavras em que a sílaba tônica não é a última, que se constituem em exceções;
- No alfabeto são utilizadas seis vogais guturais - **a, e, i, o, u, y** -, que são anasaladas com uso do til (~). O til (~) é utilizado indicando a nasalização do vocábulo somente se estiver no final da palavra ou antes do apóstrofo oclusivo (´), sendo adicionada nos outros casos a letra *n* (an, en, in, on, un, yn). Utilizo e quinze consoantes, sendo nove guturais: **p, t, k** (com som de *c* e *qu*), **dj** (no lugar de *j*), **r** (som fraco), **tch** (no lugar de *x, ch, s*), **v** (com som de *v, u* ou *w*, conforme a expressão), **g** (som de *ga, gue, gui, go, gu, gy*), **gu** (com pronúncia do som do *u*, v.g.: *gua, gue, gui, guy*); e seis anasaladas: **mb, m, nd, n, ng, nh**.
- Em alguns casos agrupo palavras separadas hífen (-) para indicar uma conjunção de termos que correspondem a uma mesma concepção semântica (v.g.: *nhande-reko*), o hífen é também utilizado antes da palavra para indicação de verbos no infinitivo e substantivos que requerem complementação pronominal (v.g.: *-endu*, escutar; *tchee a-endu*, eu escuto).

II. OGUERODJERA - CRIAR-SE A SI MESMO NO CURSO DA PRÓPRIA EVOLUÇÃO: PARTICIPAÇÃO E EXPERIÊNCIA

Dentre todas as várias possibilidades fascinantes de construção semântica em língua guarani, uma daquelas que sempre se demonstrou profundamente interessante para mim é *oguerodjera*. Trata-se do prefixo nominal reflexivo da terceira pessoa, *oguer*, que indica que a ação verbal ocorre sobre o próprio agente, conjuntamente ao radical verbal *djera*, que remete à criação, correspondendo ao sentido de abrir, desatar, desenvolver, que não significa produzir do nada, mas sim fazer com que surja, com que se desenvolva; é a planta que possui a potência de tronar-se flor e se abre para o mundo (CADOGAN, 1997, p. 29-30). O termo consta no início do Ayvu Rapyta, de León Cadogan (*ibid.*, p. 24-27), no mito *Maino i reko ypykue*, “Os costumes primitivos do Colibri”, sendo utilizado para tratar da maneira com que *Nhanderu Tenondegua* cria o universo primevo entre as trevas, iluminado pelos bons sentimentos de seu coração (*opy’a djetchâkã*). *Oguerodjera* soa para mim como uma expressão da infinita *poiesis* do universo, sendo foi adotado como fio condutor metodológico fundamental de minha investigação sobre o *arandu* guarani.

O elo da problemática geral desta dissertação com as discussões contemporâneas da antropologia percorreu o caminho dos estudos sobre o conhecimento feitos por Tim Ingold (2010), onde ele toma de empréstimo a concepção de Gregory Bateson de que “*a mente não está encerrada no corpo, mas se estende ao longo dos múltiplos caminhos sensoriais que atam cada ser vivo à textura do mundo*” (p. S135). Ingold (2000; 2005; 2010) busca trazer para sua abordagem aspectos imediatos da relação dos seres humanos com o “clima-mundo”, como o chão, o ar, a navegação, as habilidades, tratando o conhecimento como a capacidade de captar “sinais”, “pistas” (*clues*), que aparecem ao longo do caminho da experiência humana no mundo e desenvolver a capacidade de responder a eles com julgamento e precisão. Esta abordagem inclui no estudo sobre o conhecimento humano componentes como os sentidos de orientação e navegação, a aquisição de técnicas e habilidades, buscando um sentido amplo para a relação entre o conhecimento e a percepção do ambiente. Isto nos permite incorporar mais elementos da vida sensorial das pessoas na investigação sobre “como conhecemos o mundo”, sem perder no horizonte da caminhada os universos de símbolos e signos capazes de expressar sentido para as relações que estabelecemos com as coisas. As concepções fundamentais

que tomei para minha investigação estão reunidas nos ensaio “Pegadas através do clima-mundo” (INGOLD, 2010), onde o autor apresenta aspectos fundamentais da proposta sobre o conhecimento que procurei tomar como referência para a realização deste trabalho.

Este ensaio investiga a relação entre tornar-se conhecedor, caminhando ao longo, e a experiência do clima. Ele começa explorando o significado do chão. Longe de ser uniforme, homogêneo, e pré-preparado, o solo é variegado, compósito, e sofre contínua geração. Além disso, ele é apreendido em movimento ao invés de pontos fixos. Fazendo seus caminhos ao longo do chão, as pessoas criam caminhos e trilhas. Estes são feitos, no entanto, através da impressão de pegadas ao invés de inscrição gestual. Como pegadas são feitas em solo macio, em vez do que estampadas em uma superfície dura, sua temporalidade está ligada às dinâmicas de sua formação. Estas dinâmicas são uma função do clima e das reações em toda a interface entre a terra e o ar. Respirando a cada passo que eles tomam, viandantes caminham de uma só vez no ar e no chão. Este caminhar é em si um processo de pensar e conhecer. Assim, o conhecimento é formado ao longo de caminhos de movimento no clima-mundo. INGOLD, 2010, p. S121.

O clima-mundo que trato neste estudo está relacionado com os caminhos que as pessoas fazem sobre o chão, os fios de aroma que percorrem o ar e toda a sensorialidade relacionada à experiência do clima, como os ventos, as chuvas, o calor, o frio, o dia e a noite, o sol, a lua, as estrelas, os ciclos sazonais. Estes são componentes constantes ao longo da experiência humana *no* mundo, vivenciados de forma peculiar em cada contexto de socialidade em que nos tornamos conhecedores e sabemos como agir e comportar-se, como “levar a vida”. Neste sentido, a produção da etnografia buscou explorar as percepções e afecções relacionadas com estes elementos de forma a compor uma imagem para apreciação de meu leitor.

A noção de afecção que utilizo neste estudo é de inspiração deleuzeana, que trata do *afecto* como aquilo que precede o sentido, capaz de estimular o aparato emocional da pessoa e ser capturado entre suas afecções. A análise de Deleuze fala da criação de um universo limitado pela moldura, havendo com o observador uma relação que subtrai dos perceptos e afectos produzidos pela imagem as suas

percepções e afecções. Neste sentido, trato como afecções aquilo que é possível ser internalizado sensorial e emocionalmente e foi utilizado para impulsionar a criação do universo limitado pela moldura dessas páginas.

Toda forma de enquadramento subtrai os excessos da infinita complexidade do caos, inserindo nele uma tela, um plano, um espaço vazio se onde fundem a forma dos conceitos, a força das sensações e as funções do conhecimento. “*A arte capta um pedaço de caos numa moldura, para formar um caos composto que se torna sensível, ou da qual retira uma sensação caótica enquanto variedade*” (Deleuze e Guattari, 1992: 264). A moldura é extensão da obra, seu elo de contiguidade com o mundo, no interior da qual opera “um espaço vetorial abstrato” onde as linhas de fuga insistem em abri-la para o universo, como potências de desenquadramento que devolvem a composição ao caos. Esta concepção da *moldura etnográfica* nos oferece uma tela em branco na qual inscrevemos opiniões e imagens do mundo, criando “*um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos*” (*ibid.*, p.213), que aguarda pela completude que ela somente encontra no próprio caos do universo.

Tim Ingold (2008) resgata a analogia feita por Alfred Kroeber (1952) entre a integração descritiva da antropologia e a pintura de uma paisagem sobre uma tela. O ofício do pintor conjuga sua observação das formas e contornos da paisagem com a ação de mover o pincel, imprimindo a paisagem sobre a tela através de seus movimentos, que acoplam a percepção do artista com seu poder de ação no mundo. Obviamente, aquilo que fazem os etnógrafos - por isso recebem este nome - é escrever, mas a despeito da semelhança entre o ofício da antropologia e da arte da pintura, é necessário acrescentar a dimensão de imaginação que é imanente a escrita e a pintura. Obviamente o propósito de Ingold não é tratar da imaginação que é imanente a todos os processos criativos⁷, mas chama a atenção que sua associação entre a pintura e a escrita antropológica valorize a percepção e a habilidade produtiva do pintor-antropólogo, em detrimento de suas faculdades

⁷ O propósito de Tim Ingold (2008) é esclarecer a distinção entre antropologia e etnografia, sendo a primeira dedicada a experienciar *no* mundo as diferentes possibilidades de existir na condição humana em meio aos outros seres habitantes do mundo; enquanto a segunda se trata de uma “descrição não-correspondente” dos modos de vida e costumes de pessoas de uma determinada época e lugar. Ele não estabelece uma relação de prioridade entre antropologia e etnografia, mas tão somente reconhece a efetiva diferença entre elas, para apontar caminhos que permitam melhorar nosso engajamento observacional com o mundo e em nossas colaborações e correspondências com seus habitantes. Apropriei-me de sua analogia entre antropologia e pintura para meu argumento.

imaginativas. A dimensão humana da imaginação escapa à análise de Ingold, um elemento que a todo o momento acompanha o pintor-antropólogo, especialmente no momento liminar de composição da sua “tela”, de seu plano de enquadramento, quando o imaginário rompe a fronteira do real, invadindo os sentidos dos sujeitos e impelindo-lhes as ações produtivas que geram efeitos no mundo físico. A “contação de estórias” (*storytelling*) é um recurso antropológico utilizado com maior ou menor intensidade na composição das etnografias, fazendo com que as narrativas de histórias inteligíveis sobre o mundo produzam a mimese do cosmos que cria seu objeto.

* * *

Busco neste trabalho investigar a noção de *arandu* para os guaranis tomando um referencial teórico na antropologia do conhecimento humano como as sensações, a percepção, os pensamentos e as ações das pessoas ao longo da experiência no clima-mundo, entregando-me a um método de participação, aprendizagem e afecção no trabalho de campo. Procurei recolher meu material concentrado no caminhar, no respirar, no sentir, no senso de orientação, assim como no planejamento e nas ações no clima-mundo. Neste sentido, procurei seguir uma tradução que particular do *arandu* enquanto a *capacidade de sentir o tempo-espaço ao longo da experiência no clima-mundo e saber como comportar-se e agir em meio a ele*. Para tratar de minha própria experiência, faço uso de dois termos com diferença no sentido de seu emprego, o primeiro deles é **terreno**, com o qual me refiro a minha experiência junto com os Guarani ao longo dos últimos seis anos; e **campo** para o período de pouco mais de seis meses de convívio na aldeia Mbiguaçu e sua rede de relações, aos quais me dediquei ao engajamento de participação e experiência cotidiana com os guaranis em seu *arandu*, culminando com a elaboração desta dissertação.

Neste caminho da experiência, a minha proposta para investigar o *arandu* foi o de me dedicar ao seu aprendizado pelo convívio com os guaranis na aldeia *Tekoa Y'ÿ Morotchĩ Vera*, Terra Indígena Mbiguaçu/SC, onde vive a família Guarani-Chiripá liderada pelos anciãos, *tcheramoĩ'i* Alcindo *Vera-Tupã* Moreira e *tchedjary'i* Rosa *Poty-Dja* Mariani Cavalheiro⁸. O convívio com todos foi componente

⁸ Ver genealogia em anexo. O mapa genealógico é de autoria de Viviane Vasconcelos (2011), tendo sido elaborado concomitantemente à pesquisa de campo deste estudo. Nele aparecem somente os descendentes Chiripá, porque foi elaborado com base na auto-identificação, sendo que a senhora Rosa, descendente dos Paĩ, se considera atualmente pertencente à outra parcialidade.

desta experiência de conhecimento, em especial o filho do casal de xamãs Geraldo *Karai Okẽ'nda* Moreira, meu padrinho - *tcheru raanga*. Senhor Alcindo tratou comigo de que me ensinariam “só um pedacinho” de seu *arandu*, porque “*o guarani é diferente, o djurua quer o conhecimento só para si, o guarani não, ele tem que passar o seu arandu pra frente, tem que expirar pra ter mais*”. Este convívio se deu de forma intensiva entre os meses de março e setembro de 2011⁹, experiência ao longo da qual procurei não jogar muitas âncoras, deixando-me navegar conforme o fluxo dos eventos do *arandu* no cotidiano. A maneira de dizer o próprio nome em guarani - que não se refere exatamente a um nome, mas a quem a pessoa realmente é - exprime o *oguerodjera* desta pesquisa. Diz-se, por exemplo, *Tcherery Karai*, “Eu me chamo Karai”, onde *-ery* expressa mais literalmente um “fluxo a partir de uma fonte”, que denota um sentido de que “o que flui de mim é Karai”. Desta forma, quando cheguei à aldeia, não sabia exatamente o que eu estava pesquisando, mas existia o interesse no *arandu* em meu horizonte e desta forma deixei com que a experiência fluísse, convivendo e conversando com os Guarani junto de seus fogões. É sobre o vivido nesse caminho que fundamento minhas considerações das páginas a seguir.

II.1 Arandu e Arakuaa

Logo no primeiro dia de campo, ficamos até mais tarde na casa de senhor Alcindo, quando reunimos em volta do fogo, entre rodadas de chimarrão, cigarros de palha e alguns goles de *kauĩ*, tivemos a primeira conversa sobre a pesquisa do *arandu*, quando ele disse que a sabedoria do guarani e a do juruá são bastante diferentes e já que eu iria ficar, então teria que “aprender mesmo”. Ele comparou o meu aprendizado com uma prova escolar e ele veria se eu aprendi direito, porque o *arandu* do guarani não dá pra “colar no papel”, ele se tem que “aprender mesmo”. Ele falou ainda, que antigamente não existiam doenças, que a comida era muito diferente e tudo isso está no *arandu*. Ele se preocupa muito para que os jovens se interessem pelo *arandu* dos antigos, trabalhando para revitalizar e preservar diversas tradições do *nhande-*

⁹ Ao longo desses meses, fiz também visitas mais ou menos curtas e por diferentes motivos as seguintes aldeias: Morro dos Cavalos, Major Gercino, Morro da Palha, Amaral, Amâncio, Tarumã, Morro Alto, Reta, Yakã Porã e Pindoty - no litoral de Santa Catarina; e Aguapeú, Barragem, Krukutu, Itaóca e Tekoa Mirim - no Estado de São Paulo.

reko¹⁰. Naquela noite, seus filhos Geraldo e Wanderley acabavam de retornar de Florianópolis, após cursar a primeira etapa do curso superior de licenciatura para povos indígenas¹¹ e demonstravam grande empolgação com os estudos, a despeito do cansaço das atividades intensivas na universidade. Conversamos sobre meu estudo e eles fizeram várias considerações sobre o meu ponto de partida, sobre o “conceito” de teko, às quais transcrevi em meu diário de campo:

Geraldo: *O teko é infinito, ele é evolutivo, não está pronto, mas ele existe na medida em que as pessoas vão vivendo, se adaptando a cada situação. O teko não está em um lugar, senão o djurua viveria o teko guarani quando ocupasse o mesmo lugar. Em cada lugar, em cada momento o teko é diferente. O teko é infinito e ele é muitas coisas. Ele é tudo para o Guarani.*

Wanderley: *O teko é como uma árvore, você não percebe ela crescendo, só percebe quando já cresceu. Não dá pra saber onde vai nascer outro galho. O teko é diferente, a gente só sabe onde é o tronco e, se você podar, ele vai crescer de novo, só que diferente. É aí que tá a sabedoria dos antigos.*

Geraldo: *Os guaranis de antigamente estão aí, na raiz da árvore, mas a gente não se mostra, só o tronco, o que está na raiz completa ninguém vê. Na raiz é que está o teko, por isso que o senhor Alcindo fala como era antigamente, porque era diferente, mas está aí até hoje. O teko evoluiu, ele se adaptou, mas ele ainda tá na raiz da árvore e nela toda.*

Wanderley: *E é aí que está a língua, porque são as crianças que mudam o teko. E é por isso que a língua é importante, porque elas precisam dessa vivência para aprender, mas a maioria hoje não pensa mais nisso. É por isso que hoje na raiz mesmo ninguém chega.*

¹⁰ A tradução mais geral de *nhande reko* costuma ser “nosso modo de ser”. Concordo com o ponto de vista do professor Bartomeu Melià, onde afirma que “os Guarani se manifestam hoje como um ‘modo de ser’. Com um claro sentimento de singularidade falam eles do *nhande reko*, nosso modo de ser, como a expressão mais cabal de sua identidade e de sua diferença” (1991, p. 13).

¹¹ O curso superior de Licenciatura dos Povos Indígenas do Sul da Mata Atlântica - Guarani, Kaingang e Xokleng -, promovido pela UFSC, teve início em fevereiro deste ano, tendo como eixo norteador o tema “Territórios Indígenas: Questão Fundiária e Ambiental no Bioma Mata Atlântica”, oferecendo as modalidades de especialização em licenciatura da Infância, das Linguagens, em Humanidades e em Conhecimento Ambiental. Trata-se de um curso piloto com duração de quatro anos, que ofereceu um total de 120 vagas para alunos indígenas das três etnias, 40 para cada, funcionando no regime de Tempo-Universidade e Tempo-Comunidade, visando à integração entre as aulas presenciais e as pesquisas e intervenções no âmbito comunitário. O objetivo do curso é oferecer plenas condições aos indígenas para o planejamento e a gestão escolar e ambiental das comunidades, além de instrumentalizar agentes de atuação pela defesa dos direitos e pela proteção ao conhecimento tradicional por meio de ações didático-pedagógicas transdisciplinares (UFSC, 2009). Somam um total de sete os moradores da aldeia Mbiguaçu que participam do curso, entre eles dois filhos, um genro, uma sobrinha e um sobrinho do casal de anciãos, sendo que pude compartilhar com eles sua experiência na comunidade entre idas e vindas de períodos na universidade, o que sem dúvida teve grande influência ao longo do trabalho de campo.

Estas foram as primeiras “pistas” para começar a refletir sobre aquilo que estava investigando, trazendo questões que emergiram ao longo do estudo. Alguns dias depois, descobri que o *arandu* possui certa forma de “conceito-irmão”, que se trata do termo *arakuaa*, às vezes traduzido como “saber levar (a vida)” ou “entendimento” (Cadogan, 1992, p. 30). Podemos dizer que eles expressam noções complementares sobre o conhecimento e o entendimento dos seres humanos no mundo, relacionando-se com as habilidades e comportamentos desenvolvidos pelas pessoas ao longo da vida. Percebo que o *arandu* e o *arakuaa* valorizam o desenvolvimento de uma sensibilidade no indivíduo, que lhe dê discernimento sobre a melhor forma de proceder, do que um roteiro formal de padrões de respostas “culturais” esperadas para cada situação. Na noite após a primeira das cerimônias religiosas das quais participei no período, entrei no assunto do *arandu* e do *arakuaa* com Geraldo, promovendo uma conversa que ofereceu mais algumas dessas “pistas” para meu caminho. Transcrevi o seguinte:

Geraldo: *Arandu é a sabedoria do Guarani, mas ela não é igual em todo o lugar. Há 50, 60 anos atrás o arandu era diferente, porque os velinhos viviam outra realidade, mas aquele arandu ainda existe hoje em dia. Por exemplo, a forma que eu organizo a minha família é do jeito que eu aprendi aqui com o velinho e a gente sempre vem aqui se consultar pra saber como tem que fazer. Então o arandu de antigamente ainda tá ali, só que é sempre diferente. Porque o arandu, esse conceito para os Guarani, ele tá ligado com essas coisas, com tudo aquilo que existe na vida dos Guarani. Por exemplo, na forma que eu organizo a minha família quando nós temos que resolver os problemas. É que nem eu aprendi aqui, só que diferente. Por exemplo, o negócio de não brigar. Eu ensino isso pros meus filhos e a gente sempre faz isso, de não responder com briga dentro de casa. E ele já sabe, quando sair na rua vai agir assim automaticamente. Porque esse é o nosso arandu, foi assim que a gente aprendeu, não é igual pra todo mundo, mas tem uma ligação. Agora, quando nasce outro filho, quando eles casam e vão morar separado, eles vão ter que organizar a família deles e vai ser do jeito que ele aprendeu em casa, só que diferente. É aí que muda, se transforma, porque aí vai ser do jeito dele. Tem também iarandu, que aí quer dizer saber fazer bem alguma coisa. É aquela pessoa que sabe muito bem alguma coisa, que se diz que ela iarandu algo, ou quando alguém inventa alguma coisa, por exemplo, o cara faz um balaio que ninguém nunca viu, que ninguém sabe fazer, isso se diz iarandu. É uma pessoa que tem boas ideias, que faz coisas diferentes, que ninguém mais sabe fazer ou que sabe fazer bem alguma coisa, Iarandu quer dizer assim, uma habilidade.*

Diogo: *E o arakuaa?*

Geraldo: *O arakuaa já tem haver com a opy, com o lado espiritual. Na verdade, tem dois significados, um já é a sabedoria da opy, que é o entendimento do lado espiritual, entender aquilo que acontece na vida. Por exemplo, às vezes acontecem coisas que a gente não espera, então a pessoa já sabe aquilo que vai acontecer, ela já sabe como agir, porque ela já ouviu antes e sabe aquilo que ela tem que fazer. Essa compreensão é arakuaa, que a pessoas já sabe antes como tem que agir. Tem dois significados, o outro, como vou te explica? O outro é a mente ou, como vocês chamam, o pensamento.*

Diogo: *Nhe'engue regua?*

Geraldo: *Exatamente, é tudo aquilo que a gente pensa. Aí já tem um lado espiritual envolvido, porque aquilo que a gente pensa não são nossos pensamentos, tem uma coisa por trás envolvida, que a gente vai na opy para poder entender. Por exemplo, hoje em dia, o velhinho sempre fala do nosso trabalho, de ir pra cidade, que a pessoa tem que ir e não tem jeito. Às vezes a pessoa sonha mal e acorda preocupada. Porque pros velhinhos de antigamente, se a pessoa sonhava mal ela não ia, já era um aviso, ou ia só de manhã, ou só de tarde, ou dali a dois três dias, ou não ia. Hoje em dia não tem jeito, principalmente pra que trabalha na cidade, tem que ir e pronto. É por isso que hoje em dia acontece tanta morte por acidente, ou a pessoa morre de repente, porque a pessoa não presta mais atenção no sonho, tem que ir e pronto. O arakuaa tem haver com tudo isso.*

Foi dessa forma que ao longo do caminho de minha pesquisa na aldeia e desvendando o que de fato estava eu investigando. Foram esses indícios iniciais que me guiaram e direcionaram o olhar ao longo das atividades diárias, onde busquei permanecer atento a quatro questões fundamentais que dizem respeito ao *arandu* e do *arakuaa* no cotidiano dos guaranis, tratando-se da: a) forma como as pessoas organizam as suas famílias e orientam e aconselham aos seus filhos e afilhados; b) como adquirem suas habilidades e capacidades sensoriais; c) como sabem aquilo que deve ser feito, “como levar”; d) como desvendavam a espiritualidade que está por trás de seus sonhos e pensamentos. Os domínios dessas faculdades para os Guarani constituem uma interface qualitativa do conhecer e do saber no tempo-espço, no clima-mundo, mediada pela sensorialidade nos eventos da vida cotidiana, adquirindo habilidades e consciência de como se deve agir, como comportar-se em cada situação, o que envolve com uma aura de espiritualidade a força motriz das ideias, sentimento e pensamentos humanos, bem como das capacidades oníricas.

As belas palavras do professor Bartomeu Melià (2001) faz uma profícua apresentação dos campos semânticos relacionados com as noções de *arandu* e de *arakuaa* e a concepção do tempo para os Guarani.

A palavra *ára*, no guarani “clássico” registrado pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, em seu *Tesoro de la lengua guaraní* (MADRID, 1639), tem vários sentidos que estão longe de coincidir com o conceito de *tempo* e seus sinônimos em nossa língua. *Ára* é: “dia, tempo, idade, vez, século, claridade, mundo, entendimento, juízo”. Numerosos exemplos nos quais entra a palavra *ára* se estendem ao longo de 7 colunas e desenvolvem essa semântica. Conhecer o tempo: *arakuaa*, é “ter entendimento”, e sentir o tempo: *arandu*, é “ter sabedoria”. *Ára jere* e *ára apu’aha* foram aplicados à “redondez do mundo”.

Os principais campos semânticos do *ara* guarani se relacionam com a compreensão e interpretação dos sinais dos tempos e a possibilidade de senti-los. O tempo se abarca com conhecimento e com sentimento - *arakuaa* e *arandu* -. Porém também se relaciona com outras significações culturais e figuras de compreensão do universo. O tempo é conotado especialmente por modos de ser pessoais: tempo de lágrimas, tempo alegre, tempo enfermo. Em geral, há tempos bons e há tempos maus. O tempo sustenta as atividades econômicas: há tempos para plantar e semear, há tempos para trabalhar; há tempos férteis, porém também há tempos secos que não possibilitam o trabalho nem favorecem o cultivo.

O tempo guarani é também o mundo. Há um tempo que é a mesma “redondez do mundo”: *ára apu’a*, *ára apu’aha*. Esse tempo redondo como o universo, porém, não é lineal, não é objeto de mediação, propriamente não se prolonga, embora se conheça passado e futuro. O tempo é uma “paixão”, porém também é um “saber” em vista da ação. MELIÀ, 2001, p. 105-106.

O *arandu* e o *arakuaa* são a busca pelo *Kairos*, o “tempo oportuno”, propício, o tempo-espaco da ligação com o divino. Na mitologia grega, *Chronos* é o tempo cronológico, personificado e incorpóreo, que representa as estações do ano, surgido no início dos tempos, originando o Universo a partir de sua união com *Anaké*, a inevitabilidade. *Kairos* é filho de *Chronos*, é o tempo existencial humano, que enfrenta a tirania e a crueldade de seu pai, produzindo “um

momento indeterminado do tempo, onde algo muito importante acontece e lhe dá sentido” (NETO, 2008.2, p.1). *Kairos* pode ser vários outros deuses, como *Chronos*, *Aevum* (eternidade), *Atena* (inteligência), *Eros* (amor), *Afrodite* (fertilidade), *Dionísio* (ciclos vitais, festas, embriaguez) e *Aion*, é o tempo do acontecimento, que separa a existência entre o passado e o futuro, que abrange a linguagem, o sentido das frases, e a realidade, o devir do mundo (Deleuze e Guattari, 1992). Penso que o *arandu* e o *arakuaa* envolvam a materialização do *Kairos* em *Aion*, a busca pelo momento oportuno para o acontecimento, vivenciado no *Araguydje*, as transformações no tempo-espaço, a experiência da vida humana no clima-mundo¹².

* * *

A minha condição masculina direcionou prioritariamente a minha participação em atividades dos homens, como a construção e reforma de edificações, rocio, capina e plantio de terrenos agrícolas, coleta de remédios na mata, de modo que minha experiência se deu principalmente nesses contextos. Neste sentido, a investigação desta pesquisa se detém muito mais na experiência masculina do *arandu*, embora esteja claro que exista um *kunhangue arandu*, um conhecimento próprio das mulheres, que orienta as atividades dos homens, sob o qual minha contribuição é mais discreta e singela¹³. Ao longo desses meses fiquei instalado na *opy*, a casa de rezas, junto da família de Santa Moreira, filha de Alcindo, que estão vivendo no espaço como zeladores dele e do fogo em seu interior, pelo menos enquanto não encontram condições de reformar o telhado de sua própria casa. Eles, conjuntamente as pessoas mais próximas do núcleo de senhor Alcindo se tornaram *tcheretarã-kuery*, minha família, e meus *tcheirũ*, meus companheiros, parceiros da maior parte das atividades diárias na comunidade. Foi por meio do convívio com eles, observando complementaridade entre o *arandu* e *arakuaa* dos Guarani, que este estudo encontrou o caminho ao longo do qual aconteceu o seu *oguerodjera*.

* * *

¹² Devo esta relação entre as noções de *arandu* e *arakuaa* e o mito de *Cronos* e *Kairos* aos oportunos apontamentos feitos pelo professor Bartomeu Melià na banca de avaliação do estudo,

¹³ A tese de Celeste Ciccarone (2001) apresenta diversos aspectos sobre a presença das mulheres na sociedade guarani.

Todos os dias, no início da manhã e durante a noite, sentamo-nos em sofás, cadeiras e almofadas ao redor do fogo de chão - *tatapy* - para conversar, tomar chimarrão, pitar o *petỹ* - tabaco -, comer e fazer as combinações para as atividades da vida diária¹⁴. Sentar-se próximo ao *tatapy* é um constituinte fundamental da vida do Guarani, o que exige a coleta quase diária de fardos de lenha para alimentar a cozinha e manter o fogo no interior da casa. Esta é uma tarefa que impulsiona um mapeamento mental constante das áreas de circulação onde existem árvores secas e de boa qualidade para lenha, além de exigir habilidade com o facão e o machado e destreza para atar os fardos com cipó e transportá-los pelas trilhas da aldeia até o interior das casas. Toda a atividade é realizada, de preferência, mascando tabaco. Em torno dos trabalhos associados com o fogo se constituem diversas relações de amizade, companheirismo e colaboração, muitas vezes realizadas em grupo pelos homens mais jovens da aldeia, que em algumas ocasiões passam várias horas no interior da mata, fazendo viagens de transporte dos fardos de lenha. Grande parte das coletas de lenha é coletiva, em momentos onde se conversa de assuntos cotidianos, histórias antigas, além de servir para investigação conjunta da floresta.

A “combinação” - *djogueroayvu* - das atividades da comunidade acontece na casa do *tcheramoĩ'i* (ancião), geralmente a noite, quando a família se reúne em volta do fogo, conversa, fuma, toma chimarrão, come, assiste televisão, além de ser o momento em que fazem vários tratamentos de saúde, como aplicação de remédios e compressas, massagens com banha de animais, ingestão de chás e benzimentos menores. O fogo é um componente central da sociabilidade dos guaranis, entorno dele acontecem os fundamentos da vida cotidiana, das relações de reciprocidade e parentesco, da interação familiar e da experiência religiosa, sendo o contexto dos momentos ao redor do fogo o ambiente principal para pensarmos sobre a existência e a circulação do *arandu*, uma modalidade de conhecimento dotada de grande

¹⁴ É válido contar aqui, mesmo que em nota, que a escola indígena da aldeia tem por costume realizar a “roda do *petyngua*” no início e no final dos períodos de atividades, momento em que o fogo é aceso e as pessoas se acomodam a sua volta. De dentro das chamas, frequentemente arrastam para fora um pouco de brasa sobre o qual colocam “medicinas” para defumação odorífera do ambiente, como o cedrinho (*Cupressus* spp., *nherumĩ'i*), o *kopáú* (*Copaifera trapezifolia*) e o pau-santo (*adjuy tchĩ*; *Ocotea* sp.), as mesmas utilizadas nas cerimônias religiosas. Algumas vezes as pessoas fazem rezam para as quatro direções enquanto colocam as medicinas sobre as brasas. Ao redor do fogo, professores guarani e *djurua* fumam o *petyngua*, que passam por todos os alunos e funcionários da escola, sendo um momento onde se programam e avaliam as atividades diárias, além de servir certas vezes para ensaio do coral da comunidade.

particularidade por se tratar da *capacidade de sentir o tempo-espaço ao longo da experiência no clima-mundo e saber como comportar-se e agir em meio a ele*. Desta forma, penso que fogo em meio a este sentir seja um emblema da coletividade dos Guarani, pois raramente uma pessoa está sozinha quando se assenta próxima ao fogo, sendo o ambiente onde ocorrem importantes conversas, orientações, combinações, tratamentos de saúde, cantos, rezos, histórias, sendo por vezes o leio noturno da família, especialmente nas épocas de frio - *ro 'y*.

Dentre as atividades da aldeia, uma das principais é seguramente a cerimônia religiosa na *opy'i*, quando os cantores-rezadores rituais - *oporaíva* - entoam os cantos sagrados - *guau porã* - ao longo da madrugada, onde acontecem as curas espirituais e os batizados. Nas cerimônias religiosas desenvolvi minha capacidade para participar da realização dos cantos-dança-oração xamânicas, tendo eu, dentro de minhas limitações, aprendido a dançar, a cantar e a rezar assim como o fazem os guaranis, adquirindo algumas habilidades de *yvyrai'dja*, que me permitem atuar como apoiador de senhor Alcindo nos benzimentos para a remoção de doenças. Este envolvimento no campo religioso se deu ao longo de meu terreno com os Guarani e possuo uma bagagem neste âmbito que obviamente facilitou a sistematização sobre o assunto.

Enfim, além da participação nas cerimônias e nos mutirões variados - para coleta de lenha, construções e manejo agrário - minha experiência incluiu também aulas semanais da língua guarani com o professor bilíngue Geraldo Moreira, que é o filho mais velho de Alcindo e Rosa que vive na aldeia, é também o vice-cacique e o principal apoiador do casal nas atividades xamânicas e na dirigência espiritual da comunidade. Estas aulas foram extremamente enriquecedoras para ambos, pois entrávamos em conversas densas sobre as construções semânticas de ideias em guarani, refletindo sobre as diferenças linguísticas e ideológicas entre os Guarani Chiripá e Mbyá, além de por diversas vezes termos aprofundado o estudo da cosmologia dos dois grupos, relacionando-as com a tradição e a prática religiosa conservada por seus pais. Durante o meu tempo de permanência na aldeia, mantive um registro minucioso das atividades em meu diário de campo, que foi escrito praticamente todas as noites e durante o meu tempo livre. Acompanhou-me no dia-a-dia uma pequena caderneta, na qual fazia anotações sobre questões que eventualmente surgiam e de termos em guarani para aprofundar a investigação.

A minha principal forma de registro foram a memorização na oralidade e o aprendizado, sendo que a melhoria na proficiência da

língua foi fundamental para o meu avanço na compreensão dos contextos da vida diária. Praticamente todas as minhas interlocuções com os anciãos, salvo algumas conversas particulares, iniciavam com perguntas sobre temas de meu interesse e explicações deles em português para tais questões; ao longo de nossas falas, as conversas iam se transformando em grandes interlocuções coletivas da família, passando ao uso exclusivo da língua guarani, tornando-se conversas cada vez mais monolíngues na medida em que filhos, netos, sobrinhos e “afilhados” iam entrando nos assuntos. Fiz poucas gravações em áudio das falas cotidianas, com exceção de algumas aulas de língua guarani, uma fala pública de senhor Alcindo na UFSC e, a principal delas, uma narrativa no idioma nativo na qual ele conta o seu “*katcho*” sobre a origem do mundo e a história dos gêmeos *Kuaaray* e *Djatchy*. Sinto que por vezes as falas para o gravador impõem às conversas certo ar de “depoimento oficial”, sendo assim, priorizei em meu registro aquilo que pude sentir, ver, ouvir, compreender e experienciar junto aos fogões indígenas.

Para reunir estes dados em tão curto período para sistematização, procurei construir um caminho para descrever alguns aspectos que considero mais apropriados para tentar consubstanciar este *arandu* que me traz o senhor Alcindo, “que não dá pra colar no papel”, por tratar-se de um fenômeno de outra qualidade em relação à noção ocidental de conhecimento. Para minha jornada em tentar tratar do *arandu* no papel, procurei tratar da bibliografia como as estrelas e constelações que, bem ou mal, tomei como referência orientar a minha navegação ao longo da busca por um conhecimento de uma qualidade que não cabe nos livros, mas que precisa ser vivida ao longo de nossa experiência enquanto seres humanos no clima-mundo.

II.2 *Arandu Nhembo'ea*

Para o título da dissertação, elegi o termo *nhembo'ea*, que utilizo em um sentido espraiado, para expressar as formas de transmissão e circulação do *arandu*, uma qualidade particular da sensorialidade humana que para os Guarani expressa o seu conhecimento no clima-mundo e seu senso de orientação no tempo-espço. O termo *-nhembo'e* é cotidianamente traduzido como aprender, correspondendo a uma forma reflexiva do verbo *-mbo'e*, que diz respeito aos processos de ensino-aprendizagem, a circulação de conhecimentos, ao ato de

ensinar¹⁵. Diante deste campo semântico penso que a melhor tradução para *nhembo'ea* seja aprendizado, no caso os processos de aprendizagem de uma forma de conhecimento dotada de tal especificidade que torna sua abordagem complexa para o trabalho de que se dispõe a escrever sobre ele.

Tratar com os Guarani sobre o *arandu* é uma questão delicada, pois em um senso geral, o *arandu* diz respeito ao pensamento, às práticas e costumes dos antigos, principalmente sobre os processos de cura e o mundo espiritual, além de estar associada a uma faculdade humana de sensorialidade e de ação. Não se trata de um termo amplamente debatido no cotidiano, mas creio que não haja um único guarani que desconheça o sentido da expressão. Podemos dizer que o *arandu* - ou o *arandu porã*, traduzido por Cadogan como a “boa ciência” (1997, p. 145) - é um componente profundamente imbricado com a religião e atividade xamânica na sociedade guarani. Flávia Mello (2006) utiliza o termo *arandu* para se referir ao “poder” ou a “sabedoria” xamânica (p. 179), associando esta ao reconhecimento coletivo do *arandu porã* de uma pessoa, que faz com que ela ocupe um papel social central entre os guaranis, constituindo uma autoridade exercida por meio de conselhos em detrimento de ordens (p. 101), reunindo a dirigência interna da organização familiar e a liderança religiosa do grupo. Portanto, qualquer exploração sobre o sentido do *arandu* para os guaranis demanda com que nos dediquemos a investigar o xamanismo no sistema de organização social do grupo, um argumento evidentemente bastante abordado pela etnologia contemporânea.

Com intuito de sistematizar a apresentação da problemática, agrupei em três partes o conjunto de universos que aprendi como estando associados ao *arandu* dos guaranis. Na primeira delas trato dos fundamentos deste conhecimento encontrados no campo cosmológico, que preferi aprofundar neste sentido em detrimento de me dedicar a uma interpretação da mitologia. Entendo que uma forma sensorial e qualitativa de conhecimento no mundo como o *arandu* deve ser abordada desde a perspectiva de que o entendimento sobre o cosmos

¹⁵ De acordo com Melià (comunicação pessoal) a -'e diz respeito à fala, de onde se originam expressões como *nhe'ê*, além de *-mbo'e*, que quer dizer “fazer-se palavra”, dizendo respeito ao proferimento de falas de orientação pelos anciãos e dirigentes espirituais, constituindo uma forma de rezo-oração. Neste sentido, sua forma reflexiva *-nhembo'e* tem relação com o “fazer-se receptor da palavra”, sendo o papel do aprendiz, que é mais do que um ouvinte, pois recebe o espírito do rezador. Cotidianamente, o termo *nhembo'ea* é utilizado para se referir à escola, as aulas e processos de aprendizagem em geral, tendo sido este sentido espalhado aquele que adotei para aprofundar a investigação nesta etnografia.

coloca em ordem os componentes da experiência humana. Portanto, não houve espaço neste estudo para avançar na interpretação de narrativas mitológicas em si, mas procurei colher deste campo elementos que pudessem contribuir para montar uma arquitetura do cosmos, conforme pude registrar com os Chiripá. Entendo este campo cosmológico do *arandu* como uma interface entre o humano e o divino na vida dos guaranis, o que está profundamente imbricado com a noção de construção da pessoa e a experiência no tempo-espaço do mundo vivido, que encontra inúmeras formas sensoriais para relacionar aquilo que vivem com elaborações sobre o mundo das divindades. Procurei apresentar a cosmologia como um ambiente de interface entre as elaborações no domínio de uma construção coletiva que faz com que *nomos* e *cosmos* sejam co-extensos, articulando-se com a experiência sensorial concreta das pessoas no clima-mundo.

A segunda parte de minha sistematização trata das transformações no tempo-espaço e a agricultura, conjugando com algumas das práticas de subsistência no clima-mundo, onde há uma mudança radical na escala de observação do *arandu*, que passa das elaborações cosmológicas para as atividades e a experiência ao longo da vida cotidiana das pessoas. Este é um campo extremamente denso, onde estão em negociação a percepção e os sentidos no clima-mundo e as habilidades e aptidões necessárias para os saberes e fazeres do dia-a-dia que permitem a sobrevivência da coletividade. Procurei descrever algumas atividades constantes no cotidiano da aldeia, como as construções e reformas de edificações e a coleta de lenha para manter os fogões das casas, assim como algumas habilidades necessárias para realizá-las que aprendi com minha participação na forma “como o Guarani sobrevive”. Neste campo procurei incluir noções sobre a orientação espacial e a percepção da sazonalidade, especialmente relacionados com o eixo de circulação do sol e dinâmica de movimentação dos ventos e das chuvas. Estes fatores estão relacionados com o calendário agrícola e as diferentes etapas necessárias para a realização dos cultivos, principalmente do milho, como a roçada, a queima, a semeadura, a carpiada e a colheita. A agricultura é seguramente uma das principais formas de exercício da afecção chamada *mborayu*, que corresponde a uma ética do amor fundada em noções nativas de reciprocidade, generosidade e solidariedade, sendo um veículo importante para o fortalecimento do poder xamânico do casal Rosa e Alcindo. Os anciãos são os orientadores e conselheiros das atividades no cotidiano da comunidade, possuindo grande prestígio por seu *arandu*

porã, exercendo o papel de dirigentes espirituais e curadores, atuando como articuladores multivocais das incontáveis conexões entre as práticas religiosas e a vida cotidiana das pessoas. Podemos notar uma profunda relação entre a liderança xamânica consagrada na literatura sobre os Guarani e as atividades do casal e suas práticas sócio-políticas, econômicas e religiosas junto de seus filhos e “afilhados”, empreendendo uma iniciativa de salva-guarda e preservação do patrimônio cultural da etnia, o que considero um dos pontos-chave do *arandu* de Rosa e Alcindo.

Para a terceira parte de minha elaboração sobre o *arandu nhembo'ea* reservei a apresentação sobre os conhecimentos e as práticas cerimoniais do xamanismo chiripá, agrupando dados descritivos sobre a realização dos rituais religiosos na aldeia. A atividade xamânica do casal de lideranças de Mbiguaçu entrelaça o universo cósmico e os eventos cotidianos da comunidade, que na condução das concentrações de canto-dança-rezo produzem transe coletivos, intermediando as relações entre o mundo das divindades e antepassados com a experiência vivida pelas pessoas, principalmente pelo proferimento de *ayvu porã*, a fala sagrada, recitada em determinados momentos ao longo das cerimônias na casa de rezas - *opy* - que se estendem por toda madrugada até o nascer do sol. Minha aproximação com o sistema xamânico se deu pela participação-aprendizagem nas práticas realizadas na aldeia, entregando-me a experiência de afecção na realização dos rituais, assim como em todo espectro de atividades da comunidade¹⁶. Na sistematização sobre os saberes e práticas cerimoniais descrevo a atuação dos cantores - *oporaíva* - no ato ritual de entoação dos cantos sagrados - *guau ete* - ao longo dos transe de canto-dança-rezo na *opy*, problematizando a experiência do aprender a dançar e a cantar os rezos e conseguir aguentar a sua realização ao longo das concentrações xamânicas. A participação geral da maior parte da família, bem como de “afilhados” externos, e a vivência coletiva e conjunta de experiências espirituais, compartilhadas de diferentes formas, permite-nos pensar nos Guarani como uma sociedade xamânica, onde cada indivíduo desenvolve suas próprias faculdades mediante um processo de circulação e transmissão de conhecimentos do *arandu* entre os *karai* e de seus aprendizes. Prossigo a apresentação sobre o xamanismo dos Chiripá falando sobre o poder dos *karai*, chamado de *nhembopy'a-guatchu*, trazendo alguns

¹⁶ Como referência para este tipo de envolvimento do antropólogo com os acontecimentos de seu trabalho de campo, menciono o argumento de Jeanne Fravet-Saada (2005) sobre o “ser afetado” pela participação na pesquisa de campo.

apontamentos sobre a natureza desta faculdade xamânica. Somo a este material algumas narrativas colhidas com o casal de anciãos sobre o *Nhembo'e Kaaguy*, a “busca da visão”, ritual de iniciação e formação dos curadores espirituais, os *yvyrai'dja*, cuja prática foi re-vitalizada recentemente na aldeia. Esta e outras práticas rituais fazem parte do trabalho de manutenção dos costumes dos “antigos Guarani” realizado pelo casal de xamãs, apoiado por meio de alianças espirituais com grupos não-indígenas, associados a movimentos neoxamânicos como o Santo Daime e o Caminho Vermelho, o que promoveu também a inserção contemporânea do uso da ayahuasca. Aprofundando a investigação sobre os *yvyrai'dja* no tempo-espaço ritual, apresento alguns aspectos básicos sobre a etiologia nativa e as técnicas utilizadas pelos curadores nos benzimentos para remoção de doenças. Por fim, apresento uma breve sistematização dos processos terapêuticos empregados no sistema de medicina tradicional praticado pela família guiada pelo casal Alcindo e Rosa, relacionando com as políticas de atendimento público de saúde para populações indígenas.

Entre os três componentes que utilizei para discutir a problemática do *arandu* e o *arakuaa* dos guaranis, “o sentir e o saber no tempo-espaço”, quais sejam, a cosmologia, a agricultura e o xamanismo, este último é o eixo central que exerce uma força centrípeta entre a interpretação sobre o cosmos e a existência física e concreta das pessoas, zelando pela manutenção da ordem e pelo bem-estar psicossocial da coletividade. Portanto, antes de iniciarmos o aprofundamento da investigação sobre o *arandu*, é importante fazer uma breve elucidação daquilo que me refiro como xamanismo a partir de uma leitura antropológica contemporânea, bem como tentar delinear o fenômeno conforme ele se manifesta na sociedade guarani, de forma que nos auxilie na construção de um substrato para o material etnográfico que será apresentado mais adiante.

* * *

É notável que o *arandu* guarani, enquanto uma interface afetiva entre o sentir e o conhecer, esteja profundamente associado com a atividade xamânica, o que demonstra a articulação entre esta e o universo de sensorialidade e sentidos estabelecidos pelas pessoas no mundo. Podemos encontrar uma grande quantidade de evidências sobre a importância da atividade dos dirigentes espirituais como operadores de um esforço de resistência à inserção de mudanças na ordem social guarani desde o período colonial. A revisão feita por Bartolomé (1977,

p. 89-91) nos apresenta o registro da atividade de xamãs na fertilidade das colheitas, no controle das chuvas, na cura de enfermos, na premonição por meio de sonhos, participando de toda a vida sócio-política da comunidade, especialmente nos meios de produção e na economia. Os *Paí Guazú* eram os xamãs de maior prestígio em uma sociedade agricultora organizada em grupos familiares onde o controle “mágico-religioso” da fertilidade das colheitas era um fator determinante para assumir a liderança de uma comunidade. Podemos notar a figura dos xamãs como protagonistas principais “*da resistência guarani à mudança de suas tradições e de sua organização sócio-religiosa*” (*Ibid.*, p. 92), ocupando ao longo do processo histórico um papel de mantenedores de uma ordem social e cósmica da humanidade que consolida na coletividade uma identidade étnica diferenciada àquela trazida pelos conquistadores. A figura do xamã guarani como um ideal de personalidade étnica consolidou a construção associada da identidade diferenciada de uma sociedade cuja luta para prosseguir existindo se estende até os nossos dias.

Os estudos sobre xamanismo publicados nos últimos 40 anos trouxeram profundas contribuições para o entendimento deste enquanto um fenômeno sócio-cultural e um sistema cosmológico constituidor de uma visão de mundo coletiva (LANGDON, 1996). As etnografias sobre as populações ameríndias, em particular nas terras baixas da América do Sul, o xamanismo se insere no sistema sócio-cultural desses grupos de forma que atua em todas as instâncias e em múltiplos domínios da vida social, exercendo influência definitiva em questões como saúde, religião, cosmologia, parentesco, construção da pessoa, práticas de subsistência, organização social, economia, política e gênero. A figura do xamã representa o mediador entre as forças que regem o universo e a manutenção da ordem na Terra, atuando na reparação de conflitos e na produção cotidiana, promovendo também muitos argumentos do repertório interétnico de seu grupo.

Desde o estudo clássico de Mircea Eliade, de 1951¹⁷, o xamã é aquele que estabelece comunicação com os diferentes planos cósmicos por meio de sonhos e suas técnicas de transe e êxtase, cruzando a

¹⁷ ELIADE, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Nova Jersey, 1964. A contribuição desta obra consta do argumento de vários autores contemporâneos que se dedicam ao tema, entre eles Bartolomé e Barabás (2011), que fazem uma leitura com críticas construtivas para compreender o fenômeno entre as sociedades nativas do México; e Langdon (1996), que trata a obra como um “clássico” que abre as portas para os estudos contemporâneos sobre o xamanismo enquanto um sistema cosmológico estruturados sócio-culturalmente. Infelizmente nunca tive acesso ao original.

realidade entre o mundo visível e invisível para acessar um “Mais Além”, um “tempo-espaço Outro”, o mundo das divindades e antepassados, que é o campo de ação das potências extra-humanas. Os estudos posteriores vão demonstrar como o xamanismo encontra amparo nas elaborações coletivas do domínio mitológico e sua experiência conjunta vivida no mundo. A principal via de acesso a estes planos está principalmente nos campos do ouvir e do ver em sonho, ao longo da vigília, sendo fortalecida a atuação do xamã nesses níveis por meio das práticas rituais, onde são alcançados estados diferenciados de consciência por meio das técnicas de êxtase de contemplação e do transe induzido por cantos, danças, rezos, conjuntamente aos elementos do espaço ritual, como fogo, água, ervas de defumação, velas; sendo muitas vezes realizada a ingestão de substâncias psico-integradoras. Acessar o mundo dos sonhos, um tempo-espaço Outro, com perguntas específicas e retornar com respostas e atuar neste mundo de forma a interferir nas vidas das pessoas por meio desta ação é uma das principais faculdades xamânicas (BARTOLOMÉ e BARABÁS, 2011). Neste sentido, os estudos contemporâneos demonstram que existe um papel e um uso fundamental do sonho pelas populações ameríndias e que em todas essas sociedades o sonho importa para suas vidas e é considerado tão importante quanto qualquer outra atividade humana (LANGDON, 2004).

Bartolomé e Barabas (2011, p. 5) identificam a vigência de um pensamento analógico em todas as configurações religiosas, o que significa que em grupos sócio-culturais onde a ordem social está associada à ordem do cosmos, por analogia, os domínios humanos - secular - e extra-humanos - sagrado - estão organizados da mesma forma e, portanto, regidos pelos mesmos princípios. Neste sentido, a lógica e a analogia são faculdades da intelectualidade humana, onde o xamanismo é um fenômeno que busca dar ordem e reparar os conflitos nesta ordem sócio-cosmológica, sendo os xamãs os principais protagonistas desta função. Portanto, as inúmeras referências etno-históricas que identificam o xamã guarani como núcleo de resistência étnica e promotor da organização dos sistemas de produção e subsistência de seus familiares, são evidências da atuação desses dirigentes espirituais na manutenção de uma ordem sócio-cosmológica estruturada pela analogia vertical entre os guarani e suas divindades, que, por sua vez, estabelece um plano de referência para o idioma horizontal da alteridade entre o guarani e o não-guarani, que na linguagem de hoje dir-se-ia entre o *mbya* e o *ponge* (Jê) ou entre o *mbya* e o *djuria* (não-índio).

O xamã guarani, pois, quando está identificado como o *téyy ru*, o “pai da linhagem” não assume necessariamente, e muito menos essencialmente, uma posição anti-social ou uma negação da condição humana, como querem alguns. Pai e xamã são a forma mais tradicional e constante do pensamento e da organização social guarani. Pai-xamã era - e continua sendo - o *Tamoĩ*, o “avô” mítico, protótipo e figura de todos e cada um dos fundadores da linhagem. (MELIÀ, 1990, p. 42)

A abordagem de Melià (1990) nos aponta como o ideal do xamã exerce influência definitiva na personalidade do Guarani em detrimento ao comportamento do guerreiro, que não deixa de existir e por vezes se mesclar com a do xamã. Tratando-se o xamanismo como um pilar da sociedade guarani, poderíamos identificar a etnia segundo aquilo que Bartolomé e Barabas (2011) chamam de uma “sociedade xamânica”, pois o envolvimento, a participação, o aprendizado, a experiência coletivos das pessoas nas atividades rituais espalha suas relações nas esferas políticas, econômicas, produtivas, educativas, estando atreladas também aos laços de parentesco, as alianças externas e à manutenção da saúde e do bem-estar psico-social da comunidade. Este ideal de personalidade xamânica entre os Guarani possui uma relação visceral com o *arandu nhembo'ea*, os processos de ensino-aprendizagem dos saberes e fazeres próprios do conhecer dos guaranis, que é de caráter qualitativo em relação à sensorialidade da experiência humana no clima-mundo. O *arandu nhembo'ea* é um conhecer qualitativo que se “*estende ao longo dos múltiplos caminhos sensoriais que atam cada ser vivo à textura do mundo*”, que para os guarani possui um vínculo analógico com o domínio sócio-cosmológico associado à atividade xamânica, que direciona a sensibilidade, os pensamentos e as ações das pessoas no mundo. Eis, portanto, o eixo central de minha questão: “*Como a experiência sensorial de conhecimento no tempo-espaço do arandu guarani se relaciona com a experiência das pessoas no clima-mundo?*”

Para explorar a questão, o objetivo deste estudo é registrar alguns dos processos de *arandu nhembo'ea* praticados pelo casal de xamãs Alcindo Moreira e Rosa Mariani Cavalheiro - descendentes respectivamente de Chiripá e Paĩ - no *Tekoa Y'ỹ Morotchĩ Vera*, TI Mbiguaçu, onde vivem junto de sua família extensa há 24 anos, construindo um trabalho de manutenção e revitalização de práticas dos antigos Guarani pela salva-guarda de seu patrimônio étnico e sócio-cultural. Antes de entrarmos definitivamente nesta problemática, faço uma breve montagem com a bibliografia histórica e etnográfica, agregando o material colhido por meio da oralidade com os anciãos

indígenas, buscando apresentar alguns dos episódios da vida da família até a consolidação da ocupação atual. Esta primeira parte do estudo visa subsidiar alguns dados etnográficos que facilitem o entendimento de minha opção pela denominação do grupo como sendo Guarani-Chiripá, além de facilitar a compreensão sobre os contextos e circunstâncias que deram subsídio à minha experiência de participação no cotidiano dessa família.

PARTE I
OS GUARANI-CHIRIPÁ NO LITORAL DE SANTA CATARINA

III. UM POUCO DE HISTÓRIA GUARANI: NOTAS EM ETNOLOGIA

“A consciência de fazer explodir o continuum da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio.” Walter Benjamin, Teses sobre o conceito de história- Tese XV, 1940

Penso que um grande investimento numa revisão exaustiva da farta bibliografia etnológica sobre os Guarani seria inviável para os propósitos desta dissertação, embora seja fundamental para aprofundar os dados aqui apresentados. Contudo, penso que ignorar completamente o assunto seja abandonar certo grau de cientificismo que desejamos manter para que este estudo contribua para fornecer alguma luz àqueles que buscam refletir com seriedade a presença do povo Guarani em seu vasto território de ocupação étnica. Neste sentido, faço neste capítulo uma montagem onde busco compor um histórico geral dos Guarani, direcionando o olhar para o litoral de Santa Catarina e para os fenômenos de etnicidade contemporâneos.

* * *

Ao longo do desenvolvimento da etnologia moderna sobre os Guarani, várias questões permaneceram pouco esclarecidas, especialmente quanto aos processos e dinâmicas de identificação e diferenciação entre esses grupos nos interstícios de suas relações entre si, de suas alianças políticas e matrimoniais, seus intercâmbios de saberes e fazeres, e suas estratégias particulares e conjuntas para tratar de suas relações com os juruá. Refletir sobre estas questões se tornou ainda mais complexo com os fenômenos de etnicidade emergentes na atualidade, instigando reflexões de autores contemporâneos que apontam para estes elementos como sendo confusos e de difícil compreensão nos aldeamentos guarani no sul do Brasil, muitas vezes para os próprios indígenas, especialmente os jovens (MONTARDO,

2002; MELLO, 2006). A configuração histórica produziu um fenômeno identitário emergente entorno da noção de Povo Mbyá-Guarani, que tem dimensões que por vezes subestimam aspectos relativos à diversidade cultural produzida ao longo do processo de interlocução entre as parciaisidades. Esta complexidade tem feito com que alguns pesquisadores contemporâneos se afastem da etnologia indígena para dedicar-se exclusivamente a problemáticas pós-modernas na antropologia, o que podemos notar em muitos trabalhos atuais sobre os Guarani.

Procurou manter o eixo condutor na perspectiva dos Guarani-Chiripá com quem convivi, que reconhecem com maior facilidade as categorias *Chiripa*, *Paĩ* e *Tambeope*, para as três “raças” distintas dos *Mbya-kuery* e se posicionam no sentido de que todos os guarani são *mbya*, são “gente guarani”. A antropóloga Flávia Mello (2006) afirma que muitos de seus interlocutores se sentiam confusos ao serem questionados se eram Mbyá ou Chiripá e que as diferenças linguísticas não lhe eram totalmente distinguíveis. Entretanto, nos momentos em que eu pude conversar sobre a relação entre os Tambeope e os Chiripá, praticamente todos eles sabiam o que eu estava querendo dizer, além de por diversas vezes escutar pessoas Tambeope imitando o sotaque dos Chiripá e vice-versa. Embora a língua *mbya* seja dominante em um âmbito geral, as pessoas do núcleo familiar de senhor Alcindo falam com o sotaque “puxado” dos Chiripá, de forma um pouco mais lenta, utilizando algumas vezes termos bastante específicos da língua *chiripá*¹⁸, que eles chamam de *ayma ayvu*, a “língua antiga”. A construção neocolonial da identidade do Povo Mbya como um antagonico guarani aos Estados Nacionais, conjuntamente da unificação da língua nos vários anos de co-habitação entre as parciaisidades, impulsionou uma auto-identificação dos meus interlocutores Chiripá como sendo parte de uma *comunitas normativa* do Povo Mbyá contemporâneo (BARTOLOMÉ, 2008), sem entretanto deixar de reconhecer que possuem diferenças - e muitas - em relação a outros grupos Guarani. Além disso, o processo histórico do século XX impôs grande diferenciação entre os grupos de fala *chiripá* que migraram para o sul do país e àqueles que seguiram para São Paulo ou para o Mato Grosso do Sul, que são denominados atualmente de Nhandéva.

¹⁸ Por exemplo, certa vez passava alguém cambaleante e Sônia, filha de senhor Alcindo, exclamou: “*Oo pero pero!*”, que quer dizer que a pessoa está resvalando. Um jovem rapaz tambeopé que estava visitando a aldeia caiu em risadas por não entender o que ela estava dizendo.

III.1 Morte e Vida Carijó

“Bem me diziam que a terra se faz mais branda e macia quando mais do litoral a viagem se aproxima. Agora afinal cheguei nesta terra que diziam. Como ela é uma terra doce para os pés e para a vista. Os rios que correm aqui têm água vitalícia. Cacimbas por todo lado cavando o chão, água mina. Vejo agora que é verdade o que pensei ser mentira. Quem sabe se nesta terra não plantarei minha sina? Não tenho medo de terra (cavei pedra toda a vida), e para quem lutou a braço contra a piçarra da Caatinga será fácil amansar esta aqui, tão feminina.” João Cabral de Melo Neto, Morte e vida Severina, 1956

À época das primeiras invasões européias, o povo Guarani haviam estendido amplamente o território de ocupação étnica. Segundo as datações de linguistas e arqueólogos, os povos Tupi (ou Proto-Tupi) teriam se originado na Bacia Amazônica há cerca de 5000 anos, enquanto a família linguística tupi-guarani teria se originado há cerca de 2500 anos, passando esta matriz étnica a uma acelerada expansão territorial em a direção às porções meridional e oriental da América do Sul.

Os Tupi do Brasil empreenderam uma enorme expansão territorial a mais de 2.000 anos atrás. A palavra Tupi é aplicada a um estoque lingüístico que abarca aproximadamente 41 línguas que se espalharam, alguns milênios atrás, por toda parte da América do Sul oriental (Brasil, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai). Dessas 41 línguas, as duas mais frequentemente mencionadas desde a chegada dos europeus tem sido o Guarani e o Tupinambá. NOELLI, 2008, p.650.

Sendo assim, estes grupos que conhecemos como Guarani, que segundo meus interlocutores eram chamados de “*aguara’i* = pequenas onças”, - ocupam as selvas subtropicais sul-americanas há pelos menos 2000 anos, possuindo a maior concentração populacional nas bacias dos grandes rios, na mesopotâmia dos rios Paraná e Paraguai e no Médio Uruguai. A ocupação da costa atlântica se aproxima ao *Anno Domini*, sendo que os sítios cerâmicos localizados no litoral catarinense datam 1000 AD (COELHO DOS SANTOS *et al.*, 2004). Estes povos tinham

vida sedentária e praticavam uma economia de abundância e reciprocidade, dominavam uma horticultura altamente produtiva, caça, coleta, olaria, cestaria e a fiação de algodão, atingindo um contingente demográfico que possivelmente alcançasse dois milhões de pessoas (MELIÀ, 1991, p.14-16). Estavam organizados em *guára* ou *amba*, que eram compostos por grupos maiores ou menores de aldeias ligadas pela rede de parentesco, com ocupação dinâmica e rotativa dentro do território. No século XVI, estavam divididos em 14 *guára*, sendo que um deles é chamado de Carijó ou Mbiazá¹⁹, sendo este último na região da foz do rio Massiambu, nas imediações da Ilha de Santa Catarina (BRIGHENTI, 2010, p. 26). Os dados apresentados por Clóvis Brighenti são decorrentes da revisão cuidadosa dos estudos da historiadora Branislava Susnik (1979-80), que faz uma ampla revisão dos registros arqueológicos, identificando as principais áreas de ocupação pré-colonial dos Guarani, à quem chama de Ava-Guarani, destacando sua ocupação nuclear em áreas na região de grandes rios do continente, como o Paraguai, o Paraná, o Miranda, o Tietê-Anhembí, o Uruguai e o Jacuí, além dos assentamentos ao longo do litoral (*ibid.*, p.22-23). É possível que estes grupos Guarani se dispersaram rapidamente para o interior do continente logo após a chegada dos europeus, evacuando todo o litoral em pouco mais de um século (COELHO DOS SANTOS *et al.*, 2004).

¹⁹ De acordo com o navegador Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que chegou à região em março de 1541, o local chamado “*Biaza*” se estendia desde o Massiambu, ao sul da ilha de Santa Catarina, até a lagoa de Imaruí (CABEZA DE VACA, 2009, p. 114 e 227).

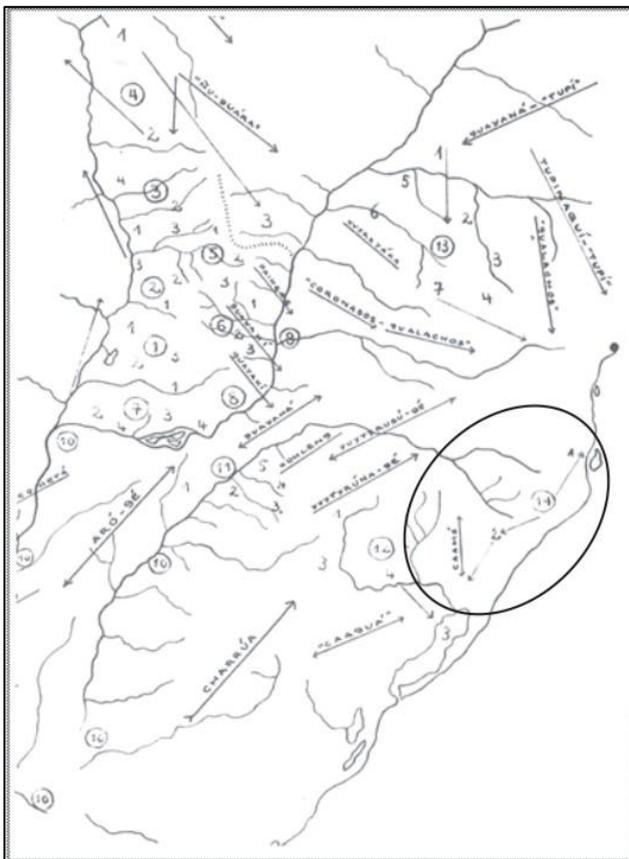


Figura 1 - Localização dos 14 *guára* do Império Guarani pré-colonial no século XVI. Destaque para o *guára* chamado de Carijó ou Mbiazá (número 14). Fonte: SUSNIK, 1980 *apud* BRIGHENTI, 2010, p.26.

A presença dos Guarani na costa atlântica está em mais alguns relatos seiscentistas, como os registros de navegadores e náufragos como Juan Diaz Solís (1515), Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1541), Hans Staden (1557) e Ulrich Schimdl (1599), sendo o primeiro registro histórico no litoral catarinense, feito pela “Relação” do Capitão Binot Paulmier de Gonneville, quando de seu retorno à Normandia, que escreve ao Almirantado da França, relatando sua viagem à terra das Índias Meridionais. Trata-se do segundo relato escrito sobre o Brasil, feito cinco anos depois da carta de Pero Vaz de Caminha. Gonneville

alcançou a região da Baía da Babitonga, em São Francisco do Sul/SC, no dia cinco de janeiro de 1503, onde permanecem por seis meses trabalhando no concerto do navio, onde convivem em tranquilidade com seus anfitriões Carijó, descrevendo-os da seguinte maneira:

Sendo os tais Índios gente simples, que não pediam mais que levar uma vida alegre sem muito trabalho; vivendo da caça e da pesca, e do que a terra lhes dá de per si, e de alguns legumes e raízes que plantam; indo meio nus, os jovens e a maioria dos homens usando mantos, ora de fibras trançadas, ora de couro, ora de plumas, como aqueles que usam em seus países egípcios e os boêmios, exceto que são mais curtos, indo até os joelhos, nos homens, e nas mulheres até o meio das pernas; pois homens e mulheres se vestem da mesma maneira, exceto que a vestimenta da mulher é mais longa. PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 21

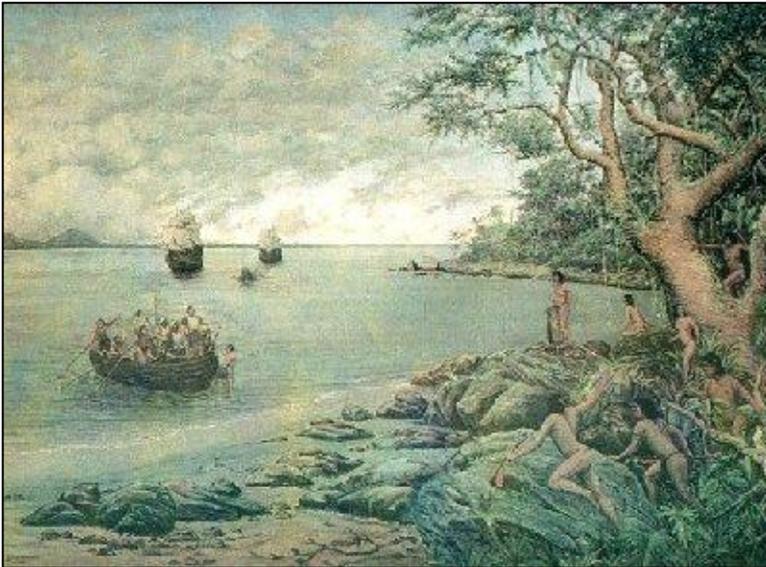


Figura 2- Chegada dos franceses na Baía da Babitonga em 1503. Museu Histórico Municipal de São Francisco do Sul - 1920 - autor desconhecido.

Fonte: www.pt.wikipedia.org/

Após as crônicas desses primeiros navegadores do século XVI, os registros documentais sobre os índios Guarani no litoral catarinense foi se tornando escassa, possivelmente devido à evacuação do território costeiro devido ao aumento da violência e a captura de escravos. Tais documentações somente voltariam a acontecer em meados do século XX, embora seja mencionada a presença de aldeamentos indígenas na fundação de colônias alemãs e italianas no litoral atlântico em meados do século XIX, por exemplo, na colonização do Domínio Dona Francisca - norte de Santa Catarina - em 1851. Neste sentido, considero possível que a re-ocupação dos Guarani de seu território no litoral de Santa Catarina possa ter ocorrido ainda no século XIX, embora não tenha sido devidamente documentada, sem descartar a possibilidade de que jamais tenha havido um abandono definitivo dos índios de todas as suas áreas próximas ao mar.

III.2 Utopia missioneira

“Também dizem que se os cristãos fossem anjos descidos do céu não seriam mais estimados por esses pobres índios, que estavam todos assombrados com a grandeza do navio, com a artilharia, os espelhos e outras coisas que eles aí viam, e sobretudo com o fato de que, por um recado escrito que se enviasse de bordo aos tripulantes que estavam nas aldeias, se lhes fizesse saber o que se queria; eles não conseguiam explicar como o papel podia falar”
Trecho da relação de Gonneville

“Fundamos uma escola de ler e escrever para a criançada e juventude. Fixou-se o tempo de uma hora pela manhã e de outra à tarde, para que todos os adultos viessem à catequese ou doutrina.” Antonio Ruiz de Montoya, Conquista Espiritual [1639]

Desde o início da invasão europeia, a costa catarinense serviu como base de apoio para as expedições espanholas em direção ao interior do continente, estabelecendo alianças com grupos indígenas pela prática do *cuñadazgo*, que estreitam relações políticas e econômicas entre grupos familiares pelo cedimento de irmãs para casamento. Em 1556 iniciaram-se as práticas de *encomiendas*, a distribuição da força de

trabalho dos índios habitantes das colônias aos *encomenderos* espanhóis. As populações indígenas entraram em colapso demográfico, faziam uso descontrolado de contraceptivos, abortos, infanticídios e suicídios por enforcamento, envenenamento ou inanição (CHAMORRO, 2008, p.44-45). Os caminhos da Conquista foram um verdadeiro apocalipse colonial que se abateu sobre o povo Guarani, assolado por guerras, epidemias, violências e cativeiro, estimulando com que estes colocassem em uso suas habilidades de resistência étnica.

A opressão colonial, especialmente sentida desde que se instauram as repartições de índios aos *encomenderos* (1556), fez estralar numerosas rebeliões contra os “cristãos”. Entre 1537 e 1616 se registram ao menos vinte e cinco revoltas, e o chamativo do caso é que a maioria deles apresentam uma manifesta estrutura profética. A rebelião arranca da tradição religiosa que os índios sentem ameaçada e se manifesta através de gestos e palavras também religiosas. Uma das mais significativas respostas proféticas contra a opressão colonial foi a de Oberá, por volta de 1579. Os Guarani que seguiam Oberá cantaram e dançaram ininterruptamente durante dias. Desbatizaram os que haviam sido batizados e lhe conferiram novos nomes conforme a tradição indígena. Estes e outros levantamentos são movimentos de libertação contra a servidão colonial, ao mesmo tempo que uma confirmação do modo de ser tradicional, que na religião encontra sua expressão mais autêntica. MELIÀ, 1991, p.16-17.



Figura 3 - Soldados indígenas da Província de Curitiba escoltando prisioneiros nativos. Jean Baptiste Debret (1768 - 1848). Fonte: www.pt.wikipedia.org/

Na medida em que as atrocidades praticadas na América colonial escandalizavam a Igreja e as cortes europeias, a captura e escravização de indígenas pelas cortes de Portugal e Espanha foram proibidas, o que veio a somar com seus interesses econômicos na Conquista. As disputas religiosas na Europa do século XVI impulsionava a ampliação dos domínios da Igreja Católica por meio da catequização dos povos do Novo Mundo. Em 1534 é criada a Companhia de Jesus, para desenvolver o trabalho missionário de catequização ao longo do mundo, tendo em menos de um século instalado missões no Japão, China, Tibete, Congo, Marrocos, Etiópia e em vários locais das Américas, como a Califórnia, o Peru, o México, o Paraguai e o Brasil. Desta forma, a partir da década de 1580 passam a se instalar no território guarani as reduções ou missões franciscanas e jesuítas, com o intuito de evangelizar os índios, imputar-lhes a educação cristã e transformá-los em operários para a construção do novo império (ver MONTROYA, 1997, p. 28). Ao se inserirem entre as populações tribais, os jesuítas utilizavam a prática da “inculturação”, adaptando-se à língua e aos costumes dos povos a quem se dirigiam. Dedicavam-se profundamente à alfabetização desses povos, reformulando a prática pedagógica na

Europa por meio de normas e estratégias com métodos rígidos para estudos de longo prazo, chamados *Ratio Studiorum* (LOACH, 2002, p. 66), inventando a propaganda com utilização da arte barroca para difundir os ideais cristãos (LEVY, 2004). Em seus primeiros dois séculos de existência, a Companhia de Jesus fundou as primeiras universidades e milhares de colégios ao redor do mundo, além dos métodos pedagógicos aplicados até os dias de hoje, que serviram como base para fundar os primeiros grandes núcleos habitacionais da atual América do Sul.

* * *

Os jesuítas se dedicaram a realização de um empreendimento utópico de enviar padres para “reduzir” os índios. Estes padres adentravam aldeamentos indígenas muitas vezes sozinhos ou acompanhados de índios convertidos, munidos de uma cruz de madeira, e conseguiam agregar milhares de pessoas entorno do templo, a ensinar a religião católica, a ler e a escrever, adaptando-se à configuração política e os sistemas de chefia existentes. Um dos relatos mais impressionantes da empreitada missionária entre os guaranis é a do padre Antonio Ruiz de Montoya, que escreve à Corte de Madrid em 1638 para pedir medidas contra os invasores portugueses, os “bandeirantes paulistas”, solicitando licença para munir os índios com armas de fogo, “*a fim de evitar a tão iníquas atropelações*” que aqueles “*inimigos do gênero humano*” faziam no século XVII, invadindo e saqueando as reduções jesuíticas, cortando cabeças e abrindo entranhas, buscando ampliar o domínio territorial português e capturar escravos para comercialização no Rio de Janeiro e em São Vicente. A narrativa de Montoya lembra uma narrativa de viagem que conta histórias, sonhos e “fantasias” com demônios, feiticeiros, operações divinas, fugas, ameaças, vivenciadas por ele em seus quase trinta anos de andanças em meio ao mundo guarani e sua fervorosa luta em defesa dos índios. Ele foi o primeiro estudioso da língua e nos deixou um legado de valor inestimável em suas obras para compreendermos o tanto os processos históricos quanto os processos de conhecimento entre os Guarani.

Cheguei à redução de N^a. S^a. de Loreto com desejo de ver aqueles dois insignes homens, que eram Pe. José e o Pe. Simão. Encontrei-os em extrema pobreza, mas rico assim mesmo de contentes. Os remendos de sua roupa não faziam com que se distinguisse a matéria ou o pano principal. Os sapatos, havidos do Paraguai,

tinham-nos remendado com pedaços de pano, cortados da borda de suas batinas.

Senti-me feliz por ver-me em sua companhia. A choça, as alfaias ou utensílios domésticos condiziam de modo pleno com os dos anacoretas²⁰. Pão, vinho e sal não se tinham apreciado por muitos anos. Carne de caça chegávamos a ver alguma vez, pois nô-la traziam de quando em quando na forma de um pedacinho de esmola. Eram a alimentação principal a batata doce, bananas, raízes de mandioca, sendo que desta tem-se duas espécies: doce uma, que, assada ou cozinhada, come-se e não causa danos; a outra é brava ou silvestre e amarga, e, comida deste modo, mata, mas ralada e espremida se come, e na poucos usam o ‘caldo’ para dar sabor ao que com ele se cozinha. Existe a tradição de que foi São Tomé, o apóstolo, que deu aos índios como alimento, pois, tomando ele um pau ou rama, fê-lo em pedaços e mandou que plantassem. É assim que fazem e o plantam. E, sem que o pedaço não tenha raiz alguma, o pé as produz, e bem grossas, em questão de oito, dez ou doze meses. E, se se planta a doce mistura com a amarga, aquela perde sua doçura, tornando-se amarga e venenosa.

Obrigou-nos a necessidade de semear por nossas mãos o trigo preciso para hóstias. Meia arroba de vinho teve para nós a duração de quase cinco anos, sendo que dele se tirava apenas a aparte precisa para consagrar a missa. E, para não sermos incômodo aos índios. Tínhamos em nossa pequena horta o indispensável quanto a raízes comuns e legumes para nosso sustento.

O Pe. José e eu saíamos em companhia por aqueles rios, para convidarmos os índios a se “reduzirem” em povoações grandes, naturalmente em lugares que já lhes haviam apontado.

Chegamos a uma aldeia ou povo, cujo chefe era um grande cacique, além de mago, feiticeiro e familiar do demônio. Chamava-se Taubici (...) Esse homem recebeu-nos bem e, embora mau, livrou-nos da morte, porque naquela noite de

²⁰ **anacoreta** | *s. m.* 1. O que vive na solidão, entregue à vida contemplativa. 2. [Figurado] O que vive retirado do trato social (<http://www.priberam.pt/>).

nossa chegada alguns índios queriam matar-nos e, ainda que estivessem dispostos a fazê-lo, parecemos que não o deviam sem consulta sua. A isso respondeu-lhes ele: “Se vós quiserdes matar os padres, fazei-o, mas eu não vou meter-me nisso!” Este desdém bastou para que não nos tirassem a vida. Era meia-noite, quando a esse respeito confabulavam, e eu despertei na mesma hora com o sobressalto de um sonho ou pesadelo de que iam matar-nos. A partir do mesmo nos estivemos preparando o resto da noite para a morte. MONTROYA, 1997, p.50-51.

Contam eles os anos pelos invernos, que chamam de “roy”. Seu contar (!) não chega além de quatro, e dali em diante, com alguma confusão chegam até dez. Assim sendo, vamos lhes ensinando o nosso modo de contar, que é importante (também) para as confissões. Sabem do tempo das plantações, a partir do curso das “cabrilhas” [plêiades].

Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição e admiração.

O homem, dando à luz qualquer uma de suas mulheres, jejuava com grande rigor por quinze dias. Fazia-o sem comer carne e, ainda que a caça aparecesse à sua frente, não a matava. Guardava durante todo esse tempo um recolhimento e uma clausura muito grandes, porque disso dependia a saúde e a criação do bebê. Usam eles uma espécie de batismo ou modo de pôr-lhe nome. (*ibid.*, 55)

Têm eles por tradição notícia do dilúvio universal, que chamam “iporum”: quer dizer inundações muito grandes. Tem-se a mesma tradição no Peru, como escreve um autor de nossos tempos.

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude,

lhe tinha tirado aquilo que lhe causava doença, assim como uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante. *Ibid.*, p.56-57.

* * *

Apesar das fugas e a da resistência dos guaranis, as reduções jesuíticas acabaram se tornando espaços de resistência à escravidão. Os jesuítas fundaram missões inicialmente região do Guaíra, que compreende a região dos estados de São Paulo e Paraná, além de parte da República do Paraguai. Devido à devastação dos bandeirantes, os índios fugiram para o sul onde os padres jesuítas iniciaram a fundação de outras reduções na região do Itatim, atual Estado de Mato Grosso do Sul. Prosseguindo os ataques dos bandeirantes paulistas, os jesuítas migraram para a região de Misiones e Corrientes, no território da atual República da Argentina, e igualmente para a região do Tape, no atual Estado do Rio Grande do Sul. As missões resistiram por quase duzentos anos, até que a presença nelas do sistema de organização social indígena representou uma ameaça aos interesses das coroas europeias em relação ao Tratado de Madrid, e serviram como base de resistência para o exército indígena quando enfrentou a guerra contra a união dos exércitos de Espanha e Portugal na “Guerra Guaranítica”, entre 1753 e 1755, nos sete povos da banda oriental, atual Rio Grande do Sul. Estes eventos culminaram com a expulsão dos jesuítas, em 1767, sendo os indígenas declarados “livres” em 1803 (BRIGHENTI, 2010, p.104-110). A partir dessa época se acentua o processo de espoliação de suas terras, loteadas para exploração agroextrativista, especialmente em busca de erva-mate, culminando no fim do século com a Guerra do Paraguai - 1864 a 1870 -, quando Brasil, Argentina e Uruguai entraram em guerra contra o Paraguai pelos remanescentes do território dos Guarani que ainda não havia sido conquistado.

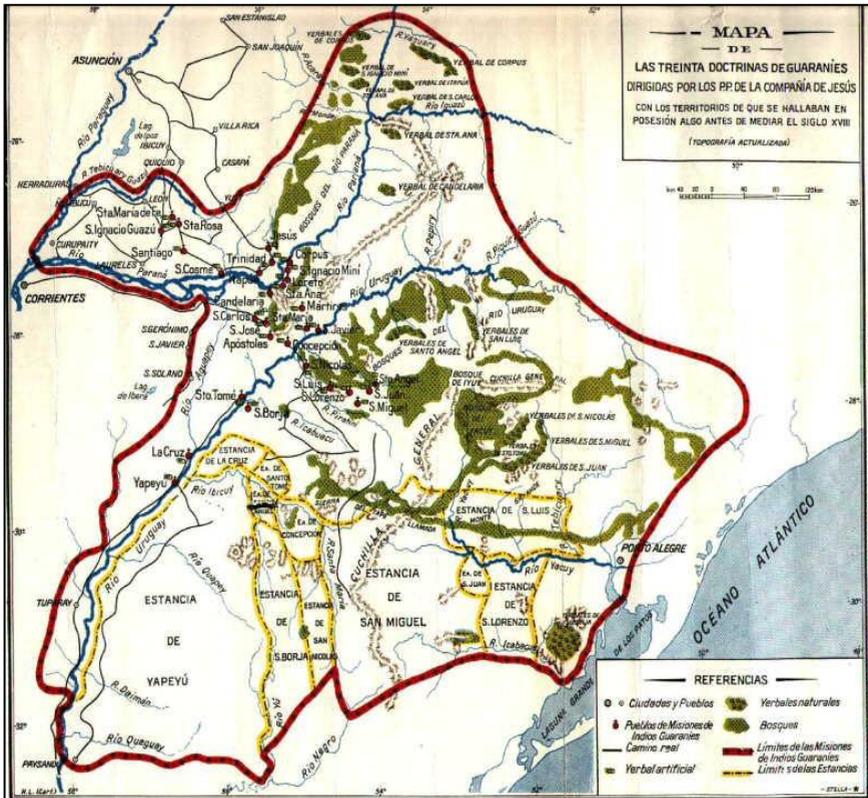


Figura 4 - Localização das missões jesuíticas no século XVIII. Fonte: Centro de Cultura Missioneira (<http://www.urisan.tche.br/~cmuri/>)

III.3 O Povo Mbyá-Guarani

“Quando está para tomar assento um ser que alegrará aos que levam a insígnia da masculinidade, o emblema da feminilidade, envia para a terra uma palavra-alma boa para que se encarne’ - disse Nosso Primeiro Pai aos verdadeiros Pais das palavras-alma de seus filhos.” León Cadogan, 1959.

Existe numerosa documentação sobre a existência de grupos indígenas Guarani que resistiram à congregação aos povoadamentos e missões desde o século XVI, prosseguindo com a vida na selva, sendo denominados na literatura genericamente como “monteses” ou *kayngua*, embora estivessem internamente diferenciados política e socialmente. Em meados do século XVIII a erva-mate alcançou um grande valor de exportação, o que implicou na intensificação da invasão de colonizadores extrativistas no território guarani. Nesta época passam a se avolumar os registros do refúgio dos *kayngua* nas florestas de Mba’e Verá, na região do Alto Paraná, próximo da mítica capital do império guarani pré-colonial. (BARTOLOMÉ, 2008). Um dos apontamentos de León Cadogan nos fala sobre a questão:

Este lugar encantado, o jardim do éden guarani, está situado dentro do atual departamento de Caaguazú. Creio que tenha sido esta lenda que deu origem a tantas histórias fantásticas sobre a suposta capital secreta do império guarani: *Mba’e Vera Guasu*. Líderes *mbyá* de confiança dizem que é a este lugar encantado, berço da raça segundo o mito, a que se referem às lendas tecidas entorno do fabuloso *Mba’e Vera*; e um deles me disse que este nome o aplicam ao mar que, segundo suas crenças, separa a terra do paraíso. CADOGAN, 1971, p. 139.

Em meados do século XIX, o aumento dos registros sobre a presença Guarani em áreas remanescentes de seu território vem acompanhando relatos que demonstram o avanço na espoliação das terras, guerras, fugas e revoltas indígenas, com sucessivos ataques e conflitos que se prolongaram até o começo do século XX. É nesta época que passam a surgir nos registros de viajantes e etnógrafos o etnônimo *mbya* para se referir aos *kayngua*, mais especificamente ao grupo dos batícolas, que utilizavam pequenas batatas até os joelhos, chamadas

tambeo, sendo por este motivo denominados pelos outros grupos de *Tambeope*. De fato, os *kayngua* eram uma multiplicidade de pequenos grupos de fala guarani, que haviam se reorganizado socialmente, o que seguramente firmou vários laços de alianças políticas e matrimoniais, se influenciando mutuamente entre idas e vindas de grupos às reduções e a permanência da vida na selva (GUIMARÃES, 2005). Somente em 1935, o padre Franz Muller (1989 [1934 e 1935]) nota que se tratavam de três grupos organizacionais distintos, diferentes tanto no nível linguístico como ideológico e simbólico, baseado nas formas fabricação e denominação das cestarias, sendo *ayaca* para os *Mbya*, *ayo*²¹ para os *Ava-Chiripa* e *pynacu* para os *Paĩ* (BARTOLOMÉ, 2008, p. 129). Atualmente, soa evidente que entre esses *kayngua* monteses estão os antecessores dos índios Guarani contemporâneos, que resistiram ao processo colonial em seu *nhande reko*, correspondendo aos três grupos consagrados na etnologia do século XX como sendo os *Mbyá*, os *Ava Chiripá* e os *Paĩ Tavyttera*.

O registro de Nimuendaju (1987) nos traz os seguintes apontamentos sobre o termo *mbya* entre os Apapocúva:

No Paraguai ainda se usam atualmente, para denominar o elemento índios na população, as expressões **tĩ î** e **mbia**, que significam “povo” e “gente”. Em Apapocúva **teýi** significa “massa humana”, e é empregado independentemente da origem étnica da mesma. **Mbyá** é como os Kayguá do Paraguai se chamam a si próprios, segundo Pe. Vogt. Embora esta palavra não tenha no Guarani antigo, nenhuma conotação pejorativa, os Kayguá do Brasil, ao menos dispensariam de bom grado tal denominação. Entre os Apapocúva ela é usada no sentido de “povo”, com a implicação de gente atrasada, quase de “ralé”; aliás, é aplicada preferencialmente às hordas dos Kayguá, aos quais o Apapocúva se sente muito superior. NIMUENDAJU, 1987, p.7.

O trabalho do professor León Cadogan (v.g.:1997; 1959; 1960; 1971) vem trazer ao conhecimento do público alguns escritos que

²¹ Em um dos dias de meu trabalho de campo, cheguei à casa de senhor Alcindo e o encontrei fazendo um balaio muito peculiar, fabricado com cipó, e fui logo comentando: “Que bonito este *adjaka*, como ele é diferente!” No que ele respondeu um tanto mal-humorado: “Esse aqui não é *adjaka*, esse é o balaio nosso de antigamente.” Quando perguntei o nome, ele respondeu que se tratava do *mbadjo*, que estava sendo fabricado com *ytchypo pytã* (cipó-são-joão-maria), tendo sido acentuada a grande diferença que existe entre ele o *adjaka*, que é feito de fibras de taquara, geralmente com uma técnica peculiar chamada de *piti*.

dariam aos Mbyá uma nova visibilidade ao longo do século XX, especialmente no direcionamento dos estudos sobre a movimentação migratória dos índios Guarani e a negociação neocolonial por seu território, sua identidade étnica e por seu modo de vida tradicional, pela manutenção do *nhande-reko*. A partir da década de 1940, passa a publicar seus registros de narrativas míticas na língua mbyá-guarani, colhidas de dirigentes espirituais indígenas do Guairá, no Paraguai. As narrativas revelam a existência de um movimento messiânico guiado pelos *karai-kuery* daquela época, marcado pelo profetismo, a revelação da Terra Sem Males, pela purificação, pela endogamia e a pela negação ao canibalismo, a manutenção do *nhande-reko* e o repúdio e a recusa em aceitar as coisas dos *djurua-kuery*, afirmando suas diferenças entre os Mbyá e os demais grupos guaranis paraguaios.

Os interlocutores de Cadogan contribuem para popularizar uma noção de que a língua guarani-mbyá seria “mais pura”, sendo os batícolas Mbyá os “primeiros escolhidos”, mais próximos aos “verdadeiros” *kayngua* de Mba’e Vera, “menos aculturados”; enquanto os demais grupos teriam maior infulência colonial. Os Chiripá, auto-denominados Avá-Guarani, por não existirem evidências opostas, teriam retornado à vida na selva após um período de 150 de anos na redução de Tarumã, a partir de 1724; e os *Paĩ Tavvyterã* descenderiam dos grupos chamados de *itatines*, reduzidos desde 1632 (BARTOLOMÉ, 2008). Em alguns de seus textos, Cadogan (1971) levanta a “*possibilidade de que os Mbyá não seja Guarani ‘autênticos’, mas sim um povo guaranizado*” (p.21). Neste sentido, os Mbyá seriam grupos tributários “guaranizados”, sendo este o motivo de acentuarem tanto as suas diferenças em relação aos demais, se auto-afirmando “mais puros”. Cadogan (1959) argumenta que a língua falada pelos antepassados dos Paĩ seria aquela dos vocabulários registrados no século XVII, dizendo que “*se poderia com a ajuda de Montoya, sabendo guarani-mbyá e com a colaboração dos oporaíva, reconstituir o guarani puro falado pelos Chiripá*” (p.72). Os registros de Montoya são normalmente chamados de “guarani antigo” (COSTA, 2003), servindo como um parâmetro de comparação com os guaranis do registros coloniais.

A diferença entra a mitologia mbyá e a chiripá se deverá exclusivamente a maior influência exercida sobre um grupo pelos missionários ou virá de mais longe? Não será um dos dois grupos guaranis e o outro guaranizado e, em caso afirmativo, qual seria o que foi submetido? Não seria possível determiná-lo mediante a lingüística

e uma análise detida do *corpus mythorum* dos distintos grupos tupi-guaranis? CADOGAN, 1992, p.19.

A investigação de Melià (1992) propõe que a língua falada pelos chiripá, assim como suas práticas e costumes como relacionados aos antigos guarani, opinião com a qual pessoalmente concordo, confiando em sua aguçada intuição histórica, considero possível inclusive que os Chiripá possam estar mais próximos aos antigos Carijó, encontrados por cronistas e viajantes como Gonneville e Cabeza de Vaca.

A autenticidade e a singularidade dos *avá katú* se manifesta sobretudo na língua e na religião; ou melhor, na língua religiosa, onde se conservaram melhor os recursos linguísticos um tanto arcaicos que permitem identificar este dialeto com o que serviu de base aos trabalhos linguísticos de Montoya. MELIÀ, 1992, p.246.

* * *

Considero que as relações entre as parcialidades guarani e os frutos atuais de seus intercâmbios étnicos são elementos com maior riqueza para observação na contemporaneidade, o que não deve implicar em uma negligência às especificidades, mas sim em uma leitura que permita chamar a atenção para a diversidade que existe na unidade entre os guaranis. Neste sentido, podemos entender que no litoral brasileiro se consolidou uma unidade sociológica indígena de fala mbyá, que se identifica como diferenciados em relação a um antagônico em comum, os Estados Nacionais, constituindo uma identidade política mais abrangente de Povo Mbyá-Guarani (BARTOLOMÉ, 2008). Esta rede que integra uma profunda interlocução entre índios guaranis das diferentes origens e de diferentes regiões do território que consideram pouco importantes as definições “científicas” sobre as parcialidades, indicando que Guarani, Mbya e Nhandéva são praticamente sinônimos. Entretanto, ainda hoje permanecem muitas peculiaridades entre as famílias de cada um dos subgrupos Guarani, que articulam entre si laços de aliança, tanto cooperativa quanto competitiva. A investigação do processo histórico de co-habitação entre as parcialidades contribui para tentarmos dimensionar a riqueza e a complexidade das configurações étnicas contemporâneas entre os Guarani, sendo este um fator que necessita de maior aprofundamento para que se compreenda melhor o contexto atual das aldeias do sul e sudeste do Brasil.

Os Chiripá hoje estão muito próximos dos Mbyá, espacial e parentalmente, a ponto de muitas vezes, vários de meus interlocutores Guarani ficarem em dúvida se são “mais Chiripá ou mais Mbyá”, devido aos elementos históricos e culturais aos quais me refiro a seguir, como a coabitação histórica e o grande intercurso matrimonial entre os dois grupos. Nestes casos, o pertencimento a um ou a outro grupo deve-se às conjunturas locais, baseados em aspectos morais, políticos, religiosos e familiares. MELLO, 2006, p.117.

Possivelmente este hábito de manter relações e fazer alianças matrimoniais e residenciais entre as três parcialidades é uma prática que ocorre há pelo menos um século. Os Chiripá e os Paĩ possuem o hábito de fazer aldeamentos maiores, mantendo certa constância espacial em uma mesma região, que por vezes serviam de paradas para famílias Mbyá errantes, em alternância espacial com a circulação pelo território²². É possível que a intensa mobilidade espacial, acompanhada com a habilidade em fazer alianças temporárias para permanência em determinados locais, possa ter facilitado com que a língua mbyá se tornasse predominante em grande parte do território no litoral sul e sudeste do Brasil. Seguramente, quando as diferenças entre os grupos foram identificadas no começo do século passado, existia grande número de relações de disputas e alianças de “cunhadagem” entre as parcialidades, sendo marcada muitas vezes pela co-habitação prolongada. Cadogan nos fala sobre a composição étnica do Chiripá, trazendo evidências de que estes intercâmbios já se encontravam em andamento avançado quando do aprofundamento etnológico sobre a questão, na segunda metade do século XX.

As uniões matrimoniais de paraguaios com mulheres chiripá são frequentes; constatei também um caso de união de mulher paraguaia com chiripá; e entre meus informantes houve muitos, entre eles um homem e uma mulher de Yvyraovaná, que em qualquer parte passariam por europeus. O **ñanderu** Manuel Ramos, de Formosa, ao qual já fiz referência, é albino. É

²² Algumas etnografias contemporâneas tem centrado seu enfoque na mobilidade como constituinte da identidade coletiva dos Guarani (ver SILVA, 2007), o que permitiu identificar um *ethos* de movimentação diferenciado dos Mbyá em sua dinâmica de circulação no território (GONÇALVES, 2011).

frequente o cruzamento chiripá-mbyá e vice-versa. Do cruzamento chiripá-mbyá, conservam reminiscências em suas tradições desde o tempo das Missões, e encontrando-me durante a década de 1920-30 no Alto Monday, escutei queixas dos Mbyá a respeito das irrupções dos Chiripá, que raptavam mulheres. Talvez a isto se deva um dos nomes que aplicam aos Mbyá: **ñande rovajá** = nossos cunhados. CADOGAN, 1959, p. 67-68.

* * *

A constituição identitária dos *mbya* passou no século XX por uma atualização simbólica do mundo, buscando dar sentido ao novo contexto de negociação com um povo politicamente dominante com o qual são muitas vezes ideologicamente contrários, impulsionando uma união no entendimento do “ser Guarani” contemporâneo em relação à noção de *mbya*, de “gente guarani”. Neste processo, o *ethos mbya* passa a se constituir de forma diferenciada, composto pelas orientações dadas pelos antigos *karai*, que pregavam pela negação às coisas dos *djurua*, o repúdio ao canibalismo, a purificação física e moral, a endogamia, a inconstância, a preservação da língua, o messianismo migratório e a busca do *aguydje* - perfeição e a transformação - por *Yvy Marã e'ỹ*, a Terra Sem Males. Somente nas últimas décadas percebeu-se a relação intrínseca entre este fenômeno e o fim das áreas que disponibilizassem as condições ecológicas e ambientais para perseverar o *nhande-reko*, abrindo uma nova época na luta por seu território (MELIÀ, 1990). Estas condições aproximaram ainda mais algumas relações entre os diferentes grupos guaranis na negociação neocolonial com os Estados Nacionais por seu território, pela garantia de seus direitos e por sua identidade étnica, produzindo o que Miguel Bartolomé (2008) chama de etnogênese, *oguerodjera*, do Povo Mbya.

Esta unificação ideológica deu um novo sentido ao termo *mbya*, aproximando-se ao seu sentido literal, que quer dizer “gente”, ou melhor, “gente guarani”, o que significa falar sua variante da língua, conservar seu *nhande reko*, casar-se preferencialmente com guarani, viver em alguma aldeia, conhecer seu nome-alma, aprendendo a se portar como um *mbya*, se auto-identificando em relação ao antagônico em comum, os *djurua-kuery*. As relações de aliança ao longo deste processo histórico atenuaram as diferenças entre as parcialidades, pelos menos no sentido da unificação em torno de reivindicações em comum em relação aos Estados Nacionais. Podemos conceber isto em termos

ainda mais amplos, ao pensarmos nas três edições do Encontro Continental do Povo Guarani, ocorridas de 2006, 2007, e 2010, com participação de indígenas do Brasil, Paraguai, Argentina, Uruguai e Bolívia, onde se manifestam diplomaticamente perante aos Estados Nacionais em seu território, determinando considerações, exigências e resoluções em comum (ANEXO). Neste sentido, os estudiosos contemporâneos passaram a observar com mais atenção os fatores de identificação entre os grupos, enfatizando aspectos da organização social e dos contextos políticos, econômicos e ecológicos para compreender as dinâmicas de mobilidade dos Guarani e sua perseverança pela sobrevivência étnica, dedicando-se aos aspectos imediatos de sua existência física e espiritual no mundo neocolonial²³. Entretanto, não seria sensato imaginar que as diferenças entre as parcialidades tenham deixado de existir ao longo desse processo, embora estas tenham se atenuado, ignorar a sua existência é também abandonar o comprometimento ético e científico, sob pena de incorrerem em perda de contemplação da diversidade cultural devido ao mau ajuste de nossas lentes.

Podemos pensar que após as violências coloniais e a deflação populacional do início do século XX, na atualidade a resistência étnica dos Guarani permitiu com alcançassem novamente uma situação de expansão. Os censos atuais indicam um crescimento populacional significativo, sobretudo nos últimos 30 anos, conforme apontam os dados trazidos no mapeamento coordenado por Georg Grünberg (2008), que mostram que no início dos anos 1980 os Guarani totalizavam cerca de 38 mil pessoas²⁴, avançando para cerca de 66 mil na entrada do novo milênio e alcançando cerca de 100 mil na atualidade. Além disso, se incluirmos os Chiriguano, podemos considerar que atualmente a população guarani não-urbana seja entorno 170 mil índios, falantes do idioma nativo, constituindo possivelmente a mais numerosa etnia indígena no mundo. Vivem em uma situação extrema de devastação ambiental de seu território tradicional, em uma situação paradoxal onde a quantidade de áreas regulamentadas pelos Estados Nacionais, para que possam prosseguir vivendo de acordo com seus costumes, se dá proporção inversa à seu contingente populacional, com o menor tamanho no total das áreas demarcadas em território brasileiro. O quadro

²³ Ver p.ex., LADEIRA, 2007; PISSOLATO, 2007; DARELLA, 2004; MELIÀ, 1990; QUEZADA, 2006; MELLO, 2006; BERTHO, 2005; OLIVEIRA, 2009.

²⁴ Com exceção dos Chiriguano na Bolívia, no norte da Argentina e no Chaco paraguaio.

abaixo mostra o contingente populacional atual aproximado dos Guarani, bem como a sua distribuição no território em relação as nações nele inseridas:

Povos Guarani*					
	Argentina	Brasil	Paraguai	Bolívia	total
Mbyá	5.500	7.000	15.000	0	27.500
Ava-Guarani	1.000	13.000	13.200	0	27.200
Chiripá/Ñandeva					
Paĩ Tavyterã	0	31.000	13.000	0	44.000
Kaiowá					
Aché/Guajaki	0	0	1.200	0	1.200
Chiringuano**	15.000	0	1.500	50.000	66.500
Total	21.500	51.000	43.900	50.000	166.400

* Grünberg, 2008, p.18. ** Guimarães, 2005, p.115.

Figura 5 - Quadro populacional aproximado dos Guarani na atualidade.



Figura 6 - Panorama aproximado da presença Guarani em seu território na atualidade. Fonte: PRADELLA, 2009, p. 39.

III.4 Chiripá oguerodjera

“É curioso que o mar represente papel tão relevante para um povo que vive nas profundezas mais remotas do continente, e cujo modo de vida é integralmente interiorano. Isto fica sobretudo evidente quando os Guarani chegam de fato ao mar. (...) Se o pajé adquiria a convicção - fosse por sonhos, visões ou manifestações da natureza mal-interpretadas - de que a destruição do mundo se daria em futuro iminente, reunia então seus discípulos, jejuava e dançava com eles para que lhe fosse revelado o caminho para leste. Costumava demorar muito para que tal revelação ocorresse. Mas estes índios, cujo maior defeito talvez seja a inconstância, demonstram uma admirável persistência e perseverança na perseguição dos seus - bem posso dizê-lo - 'elevados designios'. Dança-se com aplicação o ano inteiro, e então o caminho se manifesta ao Nosso Pai.” Curt Nimuendaju Unkel, As lendas de fundação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani 1914.

Os primeiros registros no século XX da presença dos Chiripá no território dominado pelo Estado brasileiro são marcados pelo lendário trabalho de Curt Nimuendaju ([1914] 1987) sobre os Apapocúva, que abre as portas para uma série de frentes de atuação junto populações indígenas no país, tanto no campo da etnologia, como no da intervenção do poder público, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O trabalho de Nimuendaju identifica numerosos agrupamentos indígenas em ambas às margens do rio Paraná, entre os rios Iguazu e Iguatemi - nos atuais estados brasileiros de Mato Grosso do Sul e do Paraná-, acompanhando a migração de um desses grupos, que se que se desloca para o litoral paulista. Este grupo pode ser considerado um dos grupos familiares dos Chiripá que migram em direção ao sul e sudeste do Brasil no final do século XIX, onde se incluem os Apapocúva, os Tanãgua e os Oguauíva (BARTOLOMÉ, 1977).

O registro detalhado da cosmologia e do sistema religioso feito por Nimuendaju (1987) inaugura uma trajetória teórica para os estudos sobre o profetismo mítico-religioso e a cataclismologia como os eixos

do sistema social Guarani, fundamentado na migração em busca de uma Terra Sem Males (*Yvy Marã e'ỹ*). Os trabalhos de Nimuendaju (1987) abrem uma série de campos para a investigação de seus sucessores na etnologia guarani, que buscam compor uma síntese entre os registros coloniais e os estudos em andamento em meados do século XX.

Existem também vários grupos de *Caingua* ou *Guarani* no Brasil. Os *Apapokuva* (lat. 24°S, long. 54°O) consideram a si mesmos com distintos dos *Caingua* paraguaios embora eles sejam estreitamente ligados à eles. Antes de eles começarem em 1870 a marchar para leste em busca da Terra Sem Males, eles viviam no baixo Rio Iguatemi, na ponta sul do Estado do Mato Grosso. Em 1912, 200 continuavam vivendo no Rio Iguatemi, entorno de 200 na reserva do Araribá, no Estado de São Paulo; 100 no Rio das Cinzas, no Estado do Paraná; cerca de 70 em Potrero Guazú, em Mato Grosso; e cerca de 40 na foz do Rio Ivahí. Os *Tañyguá*, que também fizeram esse caminho, residem no Rio Paraná perto do Rio Iguatemi (lat. 23°S. long 54°O). Depois de uma longa migração que os trouxe à costa atlântica, eles se estabeleceram no Rio do Peixe e no Rio Itariry, onde alguns deles ainda permaneciam em 1912. METRAUX, 1948, p.71.

Uma importante contribuição para o avanço da compreensão sobre os Chiripá são os dados recolhidos por León Cadogan na década de 1950, em seu estudo sobre a dança ritual dos grupos do Alto Paraná (CADOGAN, 1959). Sua conclusão é de que os Chiripá são descendentes dos guaranis das Reduções de Tarumã, o que encontra respaldo também na oralidade indígena das três parcialidades, que narra a disputa entre duas lideranças indígenas que dividiram entre os Paraguá, que tentavam trazer índios para as missões, e os Guairá, que resistiam se refugiando no interior da selva. Ele sugere que os grupos Avá-Chiripá paraguaios teriam sido mais influenciados pelos não-indígenas, possuindo um repertório cosmológico mais fragmentado e restrito em relação aos Mbya, fazendo maiores interlocuções com vizinhos, colonos e camponeses *djuruá*, o que o levou a interpretar que os primeiros seriam “mais aculturados” do que os Mbyá. O autor apresenta um panorama dos Chiripá onde são censadas 279 famílias, organizadas entorno de dirigentes espirituais de prestígio, os *nhanderu*,

que são também chamados de *oporaíva*, devido sua habilidade no canto ritual. O estudo de Cadogan (*ibid.*) apresenta a importância de muitos elementos constituintes da identidade Chiripá, como a dança ritual - *djeroky* -, os cantos xamânicos - *guau* -, e a centralidade da organização social entorno da liderança religiosa e a preparação da bebida fermentada de milho chamada de *kauĩ*, utilizada cotidianamente e em práticas cerimoniais.

Uma década mais tarde, Miguel Bartolomé (1977) aprofunda a apresentação de Cadogan sobre os Chiripá, dedicando-se em compreender o sistema religioso e xamânico dos *Ava-Katu-Ete* - “os autênticos ou verdadeiros homens” - nos apresentando a seguinte descrição dos grupos Chiripá que se encontravam na região do Alto Paraná, no lado paraguaio, na década de 1960. Seu trabalho trata de demonstrar como a maior “aculturação” dos Chiripá é mais aparente do que real, impulsionada pela sua falta de conservadorismo em relação a alguns aspectos da cultura material, o que fez com que muitos autores os considerassem mais influenciados pelos camponeses da região (*ibid.*, p. 10).

Temos então que os *Ava-Katu-Ete* são guaranis que voltaram ao seu hábitat selvagem, logo de permanecer 150 anos sob a tutela dos padres da Companhia de Jesus. Neste momento constituem o grupo guarani mais aculturado do oriente paraguaio. Inclusive, alguns deles alcançaram situações econômicas semelhantes às do campesinato, chegando a possuir cavalos e animais de pastoreio, não sendo esta situação comum às demais parcialidades. Mas se alguns dos Chiripá se desempenham como peões rurais, a maioria mantém a estrutura de uma vida tribal nucleados entorno dos *Nhanderu* = *Nosso Pai* (dirigentes xamânicos de grande prestígio). Incluindo aqueles que trabalham para os crioulos, costumam regressar à vida comunitária por serem ainda fortes os laços de solidariedade tribal que os unem. O número dos *Ava-Katu-Ete* oscila entre os três e os quatro mil indivíduos, se bem que estes dados são sumamente relativos, tendo em conta a dificuldade de censar a uma população com um índice de mobilidade espacial muito elevado. BARTOLOMÉ, p. 3.

No Brasil, no final da década de 1940, Egon Schaden (1962) prossegue com os estudos com as famílias Chiripá identificadas por Nimuendaju, em São Paulo e no Mato Grosso do Sul, reservando a este grupo o etnônimo *Nhandéva*, por ser esta a sua autodenominação mais comum. Considero esta categorização um pouco problemática, porque rompe com o elo de continuidade entre os grupos Guarani do Paraguai, buscando possivelmente contemplar a divergência étnica constituída desde as migrações do final do século XIX. A concepção expressa pela ideia de *nhande'i va'e*, “nossa gente”, que a exemplo do termo *mbya*, contribuiu para a construção de um sentido identitário mais amplo por esses grupos, onde co-habitação e série de relações de aliança fazem com que a noção de Nhandéva corresponda a um *latu sensu* do “ser Guarani”. Entretanto, é nítido que atualmente exista uma diferença entre os Nhandéva de São Paulo e Mato Grosso do Sul em relação aos Chiripá do sul do Brasil (MELLO, 2006 e MONTARDO, 2002).

Não há nenhuma menção na obra de Schaden (1962) sobre a presença de famílias Chiripá e Paĩ que migraram para o sul do Brasil no início do século XX, demonstrando que estas conseguiram manter certa “invisibilidade” para os olhares de estudiosos, em relação aos grupos Mbyá, que despontaram grande notoriedade. Chamo a atenção para este detalhe devido ao fato de que a família “castiçada” entre Chiripá e Paĩ à qual dedico este estudo, veio em fluxo migratório para a região do rio Iguazu, provavelmente a partir do final do século XIX. Os registros etnográficos contemporâneos identificam que estavam na região oeste de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul por volta das décadas de 1940-50 (LADEIRA, 2007; MELLO, 2001; BRIGHENTI, 2010), indicando que estavam dispersos uma ampla rede de mobilidade onde mantinham ocupações permanentes, desde o rio Iguazu até o Alto Uruguai. Entretanto, a presença de famílias descendentes dos Chiripá e Paĩ permanecem pouco perceptíveis em meio a um universo de falantes da língua mbyá, que alguns autores, especialmente no Rio Grande do Sul, procuram compor em uma totalidade que denominam Mbyá-Guarani (VIETTA, 1992). O fato de o dialeto mbyá ter sido adotado quase como uma língua geral numa ampla rede de aldeias, onde ocorre maior ou menor co-habitação entre famílias Chiripá e Mbyá, especialmente na região litorânea. Atualmente ainda existe uma grande quantidade de alianças matrimoniais entre as parcialidades que

articulam uma ampla rede de aldeias Guarani, sendo esta uma questão que, todavia, carece de uma investigação mais aprofundada²⁵.

Esta invisibilidade está relacionada em vários aspectos ao grande número de pesquisas que passam a ser desenvolvidas com as famílias Mbya no litoral brasileiro na segunda metade do século XX²⁶, em detrimento de estudos com as famílias Chiripá e Paĩ, que muitas vezes co-habitavam os mesmos aldeamentos, mas não aparecem nos títulos das etnografias. Em alguns casos, os deslocamentos de famílias Chiripá e Paĩ foram tratados como sendo de famílias Mbya, como é o caso relatado por Celeste Ciccarone (2004), que trata dos movimentos da família da senhora Aurora Tatafĩ, que segundo meus interlocutores, era tia-avó da *tchedjary'i* Rosa Mariani Cavalheiro e, portanto, descendente dos Paĩ. Neste sentido, a própria senhora Rosa se autoidentifica atualmente como pertencente à parcialidade Chiripá, embora seja bastante perceptível a influência Paĩ em todo o âmbito de gestão sócio-política e econômica da comunidade. Podemos pensar que o fato de estas famílias terem aderido ao dialeto mbya, assim como a intensa interlocução co-habitacional e matrimonial tenha feito com que a identidade paĩ e chiripá tenha se tronado pouco perceptível para olhares externos, mas que pode ser identificado nas características singulares da aldeia Mbiguaçu e sua rede de relações e influência. Neste sentido, a discussão deste estudo não diz respeito às negociações de “pureza” entre as parcialidades, visando somente contemplar a riqueza na diversidade cultural existente entre as famílias e grupos guaranis contemporâneos, tratando de refletir sobre a emergência de tal fenômeno no litoral catarinense.

²⁵ Um dos estudos que trata da questão é a tese de Flávia de Mello (2006), onde a autora faz um bom delineamento de parte da retrospectiva histórica da mobilidade e das áreas de influência das famílias Mariani (Paĩ) e Moreira (Chiripá) na rede de aldeias no RS e em SC (MELLO, 2006, p. 96-114).

²⁶ V.g.: LADEIRA, 2007; LITAIFF, 1996 e 1999; DARELLA 2004; PISSOLATO, 2007; MELLO, 2007; QUEZADA, 2006; CICCARONE, 2001.

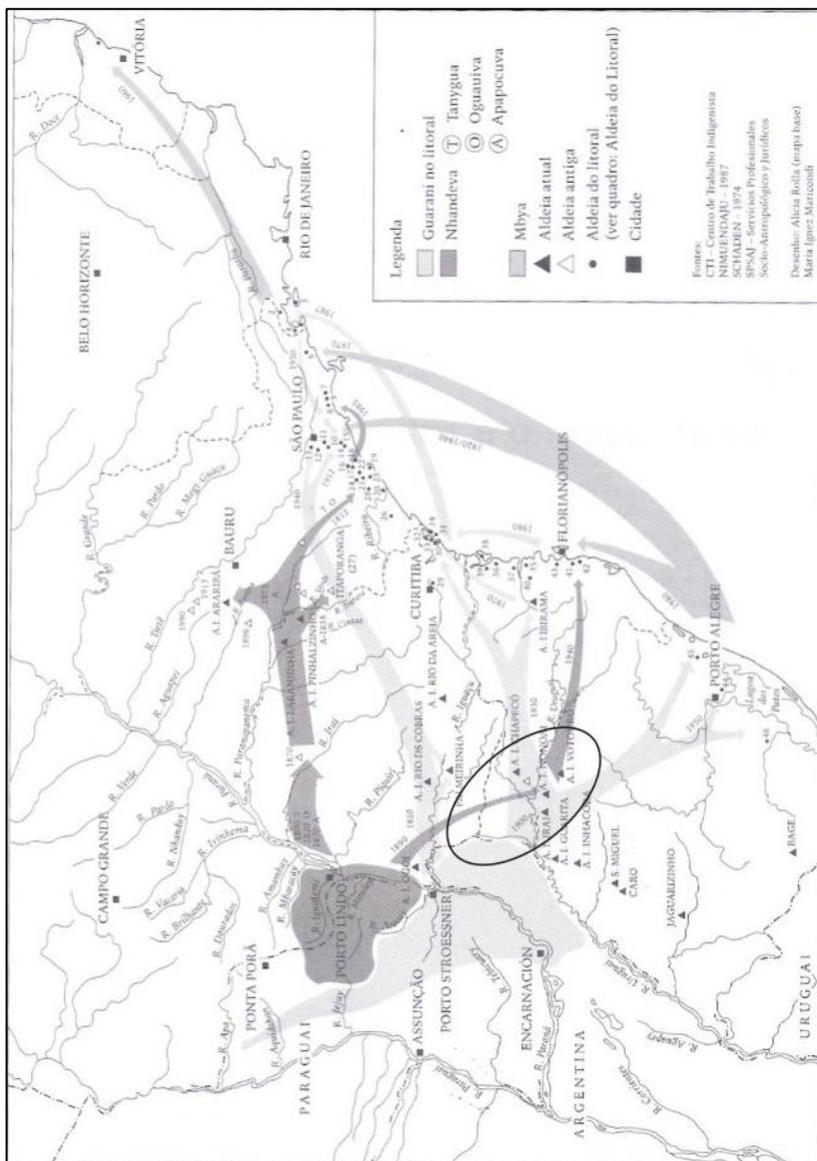


Figura 7 - Mapa das rotas migratórias dos grupos Guarani para o litoral, com destaque para a região de circulação das famílias Chiripá e Paí no sul do Brasil no começo do século XX. Fonte: LADEIRA, 2007, p. 69.

A imagem acima indica o deslocamento de famílias Guarani para o sul e sudeste do Brasil, com base nos dados de Nimuendaju (1987), Schaden (1962), além dos arquivos do CTI e do SPSAJ. Destaco a região de mobilidade das famílias Chiripá e Paĩ, e considero que no original está subestimada a quantidade de pessoas que fizeram o deslocamento desde o Paraguai, a partir o fim do século XIX. O registro das rotas migratórias dessas famílias passa a ocorrer somente na década de 1990, com os estudos mais aprofundados sobre o processo histórico da fundação da aldeia Morro dos Cavalos (Palhoça/SC), *Tekoa Itaty*, que estava à época sendo ocupada por uma maioria de famílias Tambeopé. Alguns membros da família Chiripá dos Moreira, fundadora da aldeia, permanecem nela até hoje, ainda aguardando pelo processo de regularização fundiária.

Os estudos de Flávia de Mello (2001; 2006) apresentam uma ampla análise da rede de parentesco e dos deslocamentos territoriais das famílias Moreira e Mariani Cavalheiro, narrando alguns episódios da vida de nossos interlocutores em comum. Sua narrativa nos permite identificar que o território de mobilidade dessas famílias Chiripá e Paĩ que migraram para o sul do Brasil, o que se estendeu notavelmente a partir da década de 1940 - ou possivelmente antes -, participando da formação de aldeamentos no interior e no litoral do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. O trabalho da autora faz uma substancial contribuição no sentido de tratar de dimensionar em parte esta rede de parentesco e aliança entre essas famílias, vivendo em mobilidade por um amplo território, mantendo constância espacial nas ocupações e buscando maneiras de conservar as tradições agrícolas e religiosas de seus antepassados.

A família Mariano [*Mariani Cavalheiro*], pensada em matrilinhagem, transforma-se nas famílias Moreira e Pereira [...] No litoral de Santa Catarina, há membros da família extensa Moreira em Mbiguaçú, Morro dos Cavalos, Morro Alto, Amâncio, Marangatu. Representada pelo casal Rosa Pereira e Alcindo [*Moreira*] (e seus irmãos, que também realizaram casamentos com grupo de irmãos Pereira), a família Moreira espraia sua influência pelo litoral de RS, onde a família extensa Moreira e suas alianças compõem as famílias anfitriãs das aldeias de Cantagalo, Estiva e Itapuã. Há membros desta família em Campo Bonito e Mato Preto.

Para todas estas aldeias, a família extensa Moreira, liderada por muitos anos pelos falecidos Júlio e Isolina²⁷ [*sic!*], serviu de família anfitriã para as famílias que chegaram posteriormente. Com o falecimento de Júlio, na década de 1980, Alcindo, assume esse papel. As aldeias de Morro dos Cavalos, Tekoá Vy'á Porã (extinta²⁸), Massiambú, Cambirela e Marangatú são desdobramentos das relações da família Moreira e famílias visitantes. Estas aldeias têm uma organização social muito semelhante entre si.

A história de Morro dos Cavalos e da família Moreira ilustra a noção de “família anfitriã”, pois Morro dos Cavalos foi um ponto estratégico de ocupação no litoral para muitas famílias vindas do oeste de SC, RS, Paraguai e Argentina. Algumas famílias paravam por pouco tempo, outras uniam-se em relação de afinidade com o grupo local e permanecia. (...)

A antiga aldeia de Morro dos Cavalos ocupava dimensões bem mais amplas que a atual e foi cortada ao meio pela BR101, na década de 1960²⁹. Os Moreira ocupam o litoral há muitas gerações, e os relatos indicam vários locais de ocupação e habitação indígena que foram usurpados pela sociedade nacional.

Ligadas por relações de parentesco a esse grupo, outras famílias chegaram ou retornaram ao litoral nas últimas décadas do século XX, formando as

²⁷ Segundo senhor Alcindo e Geraldo, a família Moreira era liderada pelos irmãos João Sabino e Júlio, segundo meus interlocutores, este era o mais novo e detentor das “artes” dos *tchondaro*, enquanto o primeiro era o filho mais velho, conhecedor do *arandu* dos *karai*, que liderava os trabalhos espirituais e fazia as curas. Eram filhos da senhora Júlia Moreira, uma *kunha karai* de prestígio no interior do Rio Grande do Sul e Oeste de Santa Catarina (ver adiante).

²⁸ O *Tekoá Vy'á Porã* está localizado atualmente no município de Major Gercino/SC, fundada pela família Mbyá liderada pelo senhor Artur Benitez, com a indenização pelos impactos causados pela rodovia BR101 em Morro dos Cavalos. Visitei a aldeia em maio, ao longo do trabalho de campo, quando fui à casa de Agostinho Moreira, neto de senhor Alcindo, que é casado com Cláudia, filha de Artur. Demos uma volta nos arredores da aldeia e ele me mostrou as áreas que está manejando, onde deseja restaurar a mata nativa, além de ter instalado uma área de cultivo de banana (*pakoa*) com palmito-jussara (*djedjy* - *Euterpe edulis*). A área possui uma baixada extensa e fértil para a agricultura, sendo que Agostinho busca cumprir o papel de liderança da comunidade para a realização dos plantios e para a realização das práticas religiosas na casa de rezas (*opy*), destacando-se conjuntamente ao sogro na direção das atividades na aldeia e nas negociações externas com os juruá.

²⁹ A rodovia foi inaugurada em 1957.

aldeias de Massiambú, Marangatú, Morro Alto, Ilha do Mel, Pindoty, Jaboticabeira, Tarumã e Tiaraju, por exemplo. (...)

No Rio Grande do Sul, outra grande ramificação da família Moreira está na aldeia de Cantagalo (Djataity). Oriundos de Cacique Doble, este grupo de famílias Chiripá (que porta também os sobrenomes Benites, Gomes e Gonçalves) chega a grande Porto Alegre na década de 1970. Posteriormente, o grupo desdobrou-se dando origem às aldeias de Estiva (Nhu'undy), Itapuã (Pindó Mirim), Campo Bonito (Figueira Guapo'í). Algumas dessas famílias vieram para as aldeias do litoral de Santa Catarina.

No oeste do Rio Grande do Sul permanecem famílias extensas ligadas a estes grupos, muitas identificadas pelos sobrenomes Natalício e Mariano. Várias aldeias do oeste e suas histórias e trajetórias podem ser recortadas a partir da história da extinta aldeia de Cacique Doble, como Salto do Jacuí, Estrela Velha (Ita'itchi) e Serrinha, que têm suas histórias de ocupação ligadas à primeira. (...)

A aldeia de Mbiguaçú, onde vive a maior parte da família extensa de Alcindo e Rosa, foi fundada pelo casal e é precursora em vários aspectos das aldeias do litoral. O primeiro deles foi a luta pela terra, o que por muito tempo foi evitado pelos Guarani. Algumas lideranças mais ortodoxas não aceitavam a idéia de “lutar com os brancos” por um pedaço de terra, por entenderem que esta conduta fere a concepção cosmológica de terra e tekoá. Para eles, aceitar a demarcação de uma terra é de certa forma aceitar “uma cerca dos brancos”. Alcindo e Rosa decidiram “bancar esta briga” e permanecer na terra até garanti-la, pois constaram que sua família perdia paulatinamente suas terras para a expansão da ocupação *djuruá* (não-índios). (...)

Os falecidos Júlio e Isolina Moreira e seus filhos moravam em uma antiga aldeia, que hoje deu lugar a Morro dos Cavalos, atualmente habitada por vários outros grupos familiares, além dos netos, bisnetos e tataranetos dos “antigos” Moreira. Alcindo e sua família moraram em

Morro dos Cavalos por vários anos. (...) Na década de 1980, saíram de Morro dos Cavalos e foram para Mbiguaçú, uma região em que seus falecidos parentes haviam morado e por eles considerada “terra sagrada” (...). Mbiguaçú hoje é uma aldeia com uma população que varia entre 150 e 200 pessoas. Grande parte dessas pessoas estão ligadas à família extensa anfitriã, formada pelas/os filhas/os, netas/os, bisnetas/os de Rosa e Alcindo e seus respectivos cônjuges. Há também famílias visitantes, que vêm até ali em busca de tratamento xamânico e permanecem maior ou menor tempo, dependendo da adaptação à rigorosa autoridade ritual do casal e da efetivação ou não de casamentos com membros da família extensa anfitriã.

Devido a essas relações de afinidade, instalou-se na aldeia um grupo familiar Kaingang, chamados pelos Guarani da aldeia de “*pongue*”. Os *pongue*, mestiços com Kaingang, são parentes de Celina Antunes, esposa do atual cacique, Uiral [*sic*] Moreira. Oriundos da Terra Indígena Xapecó/SC, onde há aldeias Kaingang e Guarani em coabitação, os *pongue* submetem-se à autoridade Guarani, [...] Várias das pessoas de origem *pongue* não se integram completamente nas atividades rituais e de produção cotidianas, o que gera certa indisposição entre os dois grupos³⁰. Outros, contudo, esforçam-se em adaptar-se ao “sistema” Guarani, aprendendo a língua e freqüentando os rituais da opy e participando dos mutirões e rituais de produção e consagração do milho e outros alimentos da roça coletiva. MELLO, 2006, p.110-114.

³⁰ O termo *ponge* é utilizado geralmente para se referir aos índios Kaingang, para índios guaranis “castiçados” com outras etnias. A família Antunes compõe uma extensa rede de alianças que se estendem por um grupo de aldeias no litoral e oeste catarinense. Esta família possui seu núcleo principal na aldeia Guarani de Limeira (TI Xapecó), em área demarcada para os Kaingang, tendo sido por muitos anos organizados entorno da liderança do ancião Julho Antunes, que adquiriu diversos laços matrimoniais, alguns dele interétnicos, gerando um extenso *sibling* que se estende por várias aldeias do litoral. Seus descendentes afirmam que ele era da parcialidade Chiripá, primo dos irmãos Júlio e João Sabino, e se consideram também pertencentes a este grupo dos Guarani (ver VASCONCELOS, 2011).

O processo histórico de ocupação de uma extensa área no interior e no litoral dos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina por famílias Chiripá e Paĩ desde o começo do século XX permanece pouco conhecidas, além de que a presença de seus descendentes e de um *ethos* diferenciado associado a este fator permanece ofuscado na constelação das etnografias Mbyá-Guarani contemporâneas. No caso do grupo familiar estudado por mim, refiro-me a ele como Guarani-Chiripá em referência à noção de patrilinhagem dos Ava-Katu, que nas simples palavras de senhor Alcindo em relação à união das duas parcialidades, diz que sua família “ficou Chiripá”. Além disso, é importante destacar que existem também moradores na aldeia de origem Mbyá, inclusive poder político e prestígio no trabalho espiritual, como Santiago de Oliveira, que é casado com Adriana Moreira, sobrinha de Alcindo e Rosa. A análise do mapa genealógico da aldeia (Anexo 2) demonstra com clareza a interlocução entre famílias de origem Mbyá e Chiripá na composição dos moradores da comunidade, apesar de não haver sido devidamente apresentada a presença de guaranis da linhagem Paĩ, assim como na maioria dos estudos sobre a composição étnica dos Guarani no sul e sudeste do Brasil, especialmente no litoral catarinense e no interior do Rio Grande do Sul.

IV. *TEKOA Y'ÿ MOROTCHĨ VERA* - TERRA INDÍGENA MBIGUAÇU

Nos últimos 15 anos foi realizada grande quantidade de estudos com as aldeias Guarani do litoral catarinense, sendo que vários deles falam sobre o histórico recente da TI Mbiguaçu³¹. Na minha monografia sobre etnobotânica guarani realizada sobre esta aldeia, apresentei uma descrição geral das principais estruturas e atividades da aldeia, fazendo um panorama sobre a situação em que ela se encontrava em 2008 (OLIVEIRA, 2009). Em linhas gerais, podemos dizer que ela se encontra em situação ainda muito parecida com a de três anos atrás, considerando evidentemente a grande dinâmica de movimentação das famílias Guarani, o que levou algumas a partirem e outras a chegarem - ou voltarem - para a comunidade ao longo desses anos. Além disso, encontramos algumas alterações discretas no sistema público de atendimento de saúde e educação. Portanto, neste estudo meu enfoque será em transpor algumas histórias colhidas por meio da oralidade para falar sobre a caminhada e o entendimento do casal anfitrião e liderança espiritual da aldeia, senhora Rosa Poty-Dja Mariano Cavalheiro e senhor Alcindo Vera-Tupã Moreira. Além disso, apresento alguns traços étnicos apontados por eles como pertencendo a um *ethos* Chiripá - e de certa forma Paĩ - que os distingue dos demais grupos Mbyá-Guarani do sul do Brasil.

IV.1 *Tekoa Pirakandju e Tekoa Pari*

Os anciãos Alcindo Verá-Tupã Moreira e Rosa Poty-Djá Mariano Cavalheiro contaram que durante a sua infância, nas primeiras décadas do século XX³², viviam em um local habitado alguns milhares de

³¹ Ver p.ex., LADEIRA *et al.*, 1996; COELHO, 1999; MONTARDO, 2002; DARELLA, 2004; SANTANA DE OLIVEIRA, 2004; MELLO 2001 e 2006; MELO, 2008 e OLIVEIRA, 2009.

³² Estimar a idade dos anciãos indígenas é uma tarefa bastante complexa, sendo por muitas vezes sub - ou sobre - estimada pelos pesquisadores. Naquela época a idade era contada pelo *takua piru*, a “taquara seca”, que corresponde ao número de vezes que a pessoa viu o taquaral de *takua ete'i* (*Merostachis multiramea*) literalmente secar. Os estudos sobre a fenologia de bambuseas nativas da América do Sul do gênero *Merostachis* nos mostram que o período entre uma floração e outra deste grupo ocorre em intervalos que variam acima dos 30 anos, perdurando de três a quatro anos em cada evento reprodutivo, ocasião em que os taquarais inteiros de toda uma região florescem, frutificam e entram em senescência, isto é, envelhecem, secam e morrem (LIEBSCH e REGINATO, 2009). Portanto, podemos imaginar que os períodos chamados pelos Guarani de *takua piru* correspondam aproximadamente ao período de 30 anos. Neste sentido, Alcindo e Rosa nos contam que já presenciaram por três

guaranis há pelos menos duas gerações acima das suas. Naquela época os Guaranis viviam naquela região organizados em duas aldeias grandes, relativamente separadas entre si, uma delas Paĩ, chamada *Tekoa Pari*; e outra Chiripá, nomeada *Tekoa Pirakandju*, além de núcleos habitacionais de famílias Mbyá. Segundo contaram, essas aldeias se localizavam margem ocidental do Rio Paraná, próximo ao rio Iguazu, em uma região que afirmam com segurança pertencer ao atual estado do Paraná³³. A vila mais próxima da qual tiveram conhecimento da fundação chama-se Pato Branco³⁴, existindo outros aldeamentos Chiripá e Paĩ na região, alguns deles com milhares de índios, sendo que o mais conhecido deles ficava no Rio das Cobras. Por vezes viajavam também a outro vilarejo recém formado de colonos europeus chamado de Quilombo³⁵, onde conseguiam melhores preços para seus produtos agrícolas, especialmente de porcos para fabricação de torresmo³⁶.

vezes o *takua piru*, em diferentes regiões do sul do Brasil, o que me leva a supor que sua idade entorna os 90 anos. Flávia de Mello (2001, p. 107) nos conta que em seu primeiro registro civil, feito em um cartório de Cunha Porã/SC, provavelmente na década de 1950, constava o ano de 1911, em seu registro atual consta o nascimento em 1925.

³³ Conforme mencionado acima, Nimuendaju (1987) registra a presença grande quantidade de aldeamentos *kayngua* nesta região no começo do século XX, entre estes grupos estão aqueles que ele chama de *Apapocúva*, *Taňyguá*, *Oguauíva*, *Cheiru*, *Avalhuguai*, *Paiguacu*, *Yytyiguá*, *Avachiripá* e *Catanduvá*; agrupando-os entre duas macro-parcialidades, às quais chama de *Guarani* e *Caiúá* (p. 15-16).

³⁴ A primeira invasão desta região por hordas de bandeirantes portugueses data de 1839, tendo sido nomeada Pato Branco ainda nos primeiros anos do século XX, e sendo consolidada a ocupação por invasores gaúchos e catarinenses em 1919 (www.ibge.gov.br/).

³⁵ O histórico de formação do município de Quilombo que consta no sítio eletrônico do IBGE: “Em 1947, Quilombo recebeu seu primeiro morador, Conrado Agostinho Hanauer, seguido por Jacó Simon (...) todos procedentes do Rio Grande do Sul. A grande facilidade em se encontrar água mineral em vários pontos do município foi a principal causa do rápido povoamento da região. O topônimo originou-se da exclamação feita por um soldado que havia sido convocado para verificar os acontecimentos que ocorriam num reduto de famílias residentes às margens do rio Chapecó, na localidade de Mandaçaiá, onde um homem se dizia profeta, anunciando o fim do mundo e que somente aquelas pessoas sobreviveriam e voltariam a povoar a localidade. O soldado, ao chegar ao local, exclamou: Isto até parece “Quilombo dos Palmares”. O nome propagou entre a pequena população e acabou efetivando-se.”

³⁶ O primeiro registro escrito das aldeias dessa região do qual tenho conhecimento foi feito pelo navegador Álgar Núñez Cabeza de Vaca, que chega à região com uma horda de espanhóis que se dirigia à Assunção, no Paraguai: “Chegaram a três povoados de índios, situados muito próximos um do outro, cujos senhores principais se chamavam Añiriri, Cipoyay e Tocanguanzu. Quando esses índios souberam de sua chegada saíram para recebê-los, carregados com muitos mantimentos e muito alegres, demonstrando grande prazer com a sua vinda. De sua parte, o governador [da província de Santa Catarina] também os recebeu com grande prazer e amizade e, além de pagar-lhes o preço que valiam, deu aos índios principais muitos presentes, inclusive camisas, o que os deixou muito contentes. Esses índios pertencem à tribo dos guaranis; são lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha, possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua. Mas também comem carne

As duas aldeias frequentemente contavam com a presença de famílias Mbyá, que por muitas vezes paravam para se abrigar, chegando mais de uma vez a construírem assentamentos próprios no local, que eram logo abandonados para prosseguir em mobilidade no território. Em alguns casos, os *Tambeope* batícolos se erradicavam entre as famílias Chiripá e Paĩ pela contração de laços matrimoniais. Segundo os velhinhos, com o passar do tempo iam ensinando às famílias tambeope que chegavam como sobreviver, tendo lhes transmitido as técnicas e conhecimentos sobre agricultura e sobre as práticas religiosas, o que contribuía para que muitas famílias partissem da localidade devido ao controle rígido dos caciques - *nhande-ruvitcha* - sobre os sistemas coletivos de produção. Além disso, os anciãos contam que tinham contato com os Guayaki, a quem chamavam genericamente de *Tupi*, que também gostavam de beber o *kauĩ* e de quem compreendiam a fala com facilidade, tendo chegado a co-habitar em algumas épocas. Contaram que os modos e a aparência dos Guayaki causavam medo nas crianças, entre elas seu filho mais velho, Agostinho Moreira. Tinha conhecimento também dos Kaingang e Xokleng, grupos cuja língua não era compreensível, grupos os quais são chamados genericamente de *Ponge*. Procuravam desviar desses grupos em suas caminhadas, tendo contado diversas histórias sobre os conflitos com as famílias Kaingang que co-habitavam aldeias guarani no oeste catarinense e no interior do Rio Grande do Sul. Expressam sua repulsa em relação ao grupo com referência ao canibalismo: “*Os ponge às vezes entre os próprios parentes se matam e se comem!*”.

Naquela época, as regras de casamento eram ainda bastante rígidas e as aldeias zelavam para não “se misturar”³⁷. Senhor Alcindo contou que a sua “avó em século” não tinha mais como casar uma de suas filhas, pois não haviam homens dentro da família que eram uniões possíveis, sendo que então acontece o primeiro casamento entre “primos do mesmo sangue”. Desde essa época contam que as normas rígidas de

humana e tanto pode ser dos índios seus inimigos, dos cristãos ou de seus próprios companheiros de tribo. É gente muito amiga, mas também muito guerreira e vingativa. O governador tomou posse dessas terras em nome de Sua Majestade como terras novamente descobertas e deu à província o nome de Verá” (CABEZA DE VACA, 2009, p. 118).

³⁷ É importante considerar aqui também que possivelmente havia um controle de natalidade bastante rígido, pois o casal de anciãos conta que por orientação dos mais velhos tiveram o primeiro filho, Agostinho Moreira, de cerca de 60 anos, somente depois de sete anos de casamento e devido a um “descuido”, senão teriam esperado “pelo menos dez”. Segundo a senhora Rosa, ela tinha cerca de 30 anos quando do nascimento de seu primeiro filho. A segunda filha, Sônia, nasce cinco anos depois, sendo que este intervalo de entre cinco e sete anos é um padrão na diferença de idade entre seus oito filhos.

casamento passaram a ser progressivamente abandonadas, sendo proibida somente a união entre irmãos da mesma mãe. A outra filha, Julia Moreira, estava na mesma situação e acabou por cair nos galanteios de um estrangeiro, um índio Chiripá que vinha do outro lado da fronteira, chamado por eles de Paraguai, gerando uma união que após alguns conflitos resultou no nascimento de João Sabino Moreira. Disse senhor Alcindo certa vez: “*Meu pai era filho do Paraguai! Por isso que nós Guarani somos tudo ‘castiçado’.* Guarani puro? *Ã, ã.*” Julia se casa alguns anos mais tarde com um Chiripá, união da qual nasce o seu segundo filho, Julio Moreira, que junto de seu irmão João Sabino se tornam as grandes lideranças masculinas da família³⁸.

Na geração de João Sabino, os casamentos arranjados entre primos passa a ser uma prática que começa a unificar as aldeias Chiripá e Paĩ, de Piracanju e Pari, principalmente entre as famílias das lideranças religiosas Moreira e Mariani Cavalheiro. João Sabino Moreira se casa com Helena Conceição, prima paralela de Catarina Mariani, esposa de Vicente Pereira. Catarina e Helena eram filhas do lendário casal de lideranças Paĩ, Maria Catarina Keresu e João Pereira Mariani Cavalheiro. Os casais formados a partir da aliança dos *karai-kuery* Chiripá e Paĩ passa a criar seus filhos “de casalzinho”, sob orientação principal da *kunha-karai* chiripá Julia Moreira, arranjando o casamento de seus filhos, dentre eles os dois mais velhos: Alcindo Moreira e Rosa Mariani Cavalheiro³⁹ (MELLO, 2006, p. 212). Estas uniões acabam aliando as duas famílias de lideranças espirituais das aldeias *Pirakandju* e *Pari*, que se reúnem em uma única aldeia, que “ficou Chiripá”⁴⁰, de onde partiram para sua peregrinação migratória pelo território.

O casal de velhinhos se refere a este tempo de sua infância como “antes que existia o *djurua*”. Logo que casaram, Alcindo foi morar junto ao núcleo familiar de Rosa, passando a ser orientado para as atividades

³⁸ A tese de Flávia de Mello (2006, p. 73) apresenta Julio como sendo sobrinho de João Sabino, entretanto, os dois foram indicados a mim como sendo irmãos. Seguramente esta é uma relação de difícil interpretação, especialmente à luz da multiplicidade de categorias nativas de parentesco e a complexidade do entendimento dessas categorias nas estrapolações para a língua portuguesa feitas pelos índios.

³⁹ Várias peças fundamentais, incluindo algumas noções sobre normas de incesto estão na tese de Flávia de Mello (2006), onde este histórico de casamento entre primos está bastante delineado. (Mello, 2006, p. 73-75; 211-213)

⁴⁰ Esta definição foi feita por senhor Alcindo em uma aula de história que ministrou aos alunos da Licenciatura Indígena na UFSC, no dia 26/05/2011, em uma fala na língua nativa de pouco mais de uma hora que tive oportunidade de registrar em áudio. Os temas principais abordados neste capítulo constam desta fala dele, sendo um assunto sobre o qual vínhamos conversando esporadicamente na aldeia há cerca de dois meses.

cotidianas pelos sogros Catarina e Vicente, a quem considera pais adotivos⁴¹. É importante mencionar ainda que enquanto os ensinamentos sobre as formas de produção para subsistência da família eram transmitidos ao casal por Vicente e Catarina, a iniciação e a orientação para as questões espirituais e as práticas xamânicas permaneceram sob encargo da *kunha-karai* Julia Moreira (MELLO, 2006, p. 210), que transmitiu seus poderes inicialmente a João Sabino.

* * *

A indumentária era um dos elementos objetivos distinguia as parcialidades, sendo o *pontcho* sobre os ombros a vestimenta dos Paĩ; a *tchiripa* - um pano longo amarrado na cintura - dos Chiripá; e o *tambeo* - uma bata curta até os joelhos - dos Tambeope. Outro fator que foi indicado como o sendo um importante elemento de distinção entre os grupos, que tinha ligação intrínseca com a filosofia religiosa, era a alimentação. Segundo os velhinhos, os Chiripá não comiam carne de animais de caça, com sangue quente, porque trazem muitos espíritos para a volta da pessoa que os come, portanto sua dieta carnívora era restrita as rãs (*ijui*) assadas, capturadas nos banhados da região, além de peixes (*pira*) e eventualmente alguns lagartos (*tedju*). Quanto aos Paĩ, senhora Rosa conta que sua mãe era totalmente vegetariana e esta era uma prática comum aos seus co-familiares, sendo que o único tipo de carne eventualmente consumida era a dos corvos (*uruvu ã*), que eram criados como animais domésticos (*nhanerymba*) e alimentados com a carne da caça retirada das matas. Quanto aos Tambeope, eles contam que muitas vezes chegavam à localidade “morrendo de fome”, passando por muitas necessidades, sendo que se alimentavam de “qualquer coisa que conseguissem pegar”, entre elas os mão-pelada (*mbope*), o que de certa forma escandalizava as famílias Paĩ e Chiripá.

Segundo me contaram, os sistemas de produção agrícola eram extremamente eficientes, implantando as roças cada ano em um lugar, abandonando antigos terrenos agrícolas “até o mato se formar de novo”.

⁴¹ Por inúmeras vezes ouvi senhor Alcindo falar que aprendeu seu conhecimento “com a velha”, sua sogra (*tcheraytcho*) Catarina, pois esta o fazia levantar cedo e trabalhar na roça e mais tarde cuidar dos filhos, assim como o fazia sua mãe, Helena, antes de ele casar. Somente depois de ouvir muitas vezes essa história que consegui associar e atentar meu olhar para os aspectos práticos da tão falada uxorilocalidade dos Guarani. Neste sentido, compreendi como as mulheres, com seu *kunhangue arandu*, orientam o homem para a vida adulta; o que me levou a reparar que permanecer sob as ordens e orientações da sogra é muito frequente mesmo entre os jovens casais da aldeia. Contam que a mesma coisa aconteceu com João Sabido, que a família materna não queria criá-lo por ser “filho do Paraguai”, tendo sido “adotado” pela família da esposa, Helena Conceição, que era Paĩ.

A alimentação era bastante diversificada, sendo preparados vários pratos que conjugavam a produção agrícola com os recursos disponíveis para coleta como *pindo-mbaipy*, *kai-repotchi*, *yvapytã rë'ë*, entre outras. Além disso, a preparação do *kauĩ* era um fenômeno social marcante, sendo preparadas grandes quantidades da bebida, que eram armazenadas em cochos de madeira e duravam durante todo o ano, sendo degustada cotidianamente após os mutirões de trabalho e durante as cerimônias religiosas. A abundante disponibilidade de alimentos permitia também a criação de grande quantidade de animais, como porcos, galinhas, patos, cachorros e cavalos. Senhor Alcindo conta que antes de casar, à época em que vivia sob os cuidados de sua mãe, criavam grande quantidade de porcos, chegando a criar varas com cerca de 300 animais, que eram comercializados com os vizinhos *djurua*, colonos alemães e italianos⁴². São diversas as aventuras da juventude em meio às colônias de europeus, que os anciãos por vezes contam com animação, inclusive episódios jocosos sobre seu aprendizado da língua dos colonos. Com muita empolgação narra as aventuras de infância, quando viajava por vários dias com o pai para negociar animais com os colonos, inclusive contratando alguns “pele preta” na região de Quilombo/SC para fazer o transporte dos bichos. Ele lembra também do primeiro cavalo que adquiriu, sendo orientado por um alemão sobre como domar e montar o animal.

A liderança das aldeias era centralizada na figura de um único “mestre” *-nhande-ruvitcha -*, que fazia reuniões periódicas entre os membros das três aldeias (*arandu nhemongeta*⁴³), promovendo ações conjuntas e organizando as atividades coletivas de forma geral. Não haviam brigas e desentendimentos em relação às decisões do *nhande-*

⁴² Senhor Alcindo conta que aprendeu a falar a língua dos alemães e italianos antes de falar português, principalmente na época das andanças dele e de dona Rosa. Ainda hoje ele utiliza alguns termos dessas línguas, como a interjeição de consentimento “*Ecol!*”, da língua italiana. Senhor Alcindo conta que vendia os porcos à hum mil-réis cada cabeça e que isto era uma grande quantidade de dinheiro para a época. O padrão mil-réis foi a unidade monetária brasileira desde o período imperial, tendo entrado em franca desvalorização na década de 1920, deixando de as cédulas de serem impressas em 1923 e sendo substituída pelo cruzeiro em 1942. Neste sentido, podemos pensar que a época da qual se tratam os eventos narrados por senhor Alcindo como anteriores a este período.

⁴³ Uma tradução em linha geral bastante adequada para o termo *nhemongeta* é “aconselhamento”. Mello (2006) traduz este termo como casamento, o que pode ter sido sugerido a ela devido a seu enfoque em “casamentos arranjados”. O termo adequado para casamento é o radical verbal “*-menda*”. Outro termo que autora faz um emprego para se referir à família é *guapepo* - que na língua chiripá significa panela -, o que pode porventura corresponder a uma gíria. A palavra *te'y* seria mais adequada para referir-se a um grupo familiar específico, além *retarã*, para se referir a “parentes” em um sentido amplo.

ruvitcha, pois as atividades coletivas de cada aldeia eram determinadas em reuniões diárias de todos os moradores em uma casa que servia para tal finalidade. Todos deviam aprender tudo aquilo que era necessário para subsistência e uso de sua família, como a caça, a pesca, a agricultura, a religião, a guerra e o artesanato, além da construção de casas, que era um dos principais motivos de orgulho ou vergonha para um homem. Entretanto, cada pessoa se tornava um “especialista”- *iarandu va’e* - em uma determinada habilidade, pois quando o primeiro deus -*Nhanderuvutchu Tenondegua* - caminhou por este mundo, deixou todas as habilidades e profissões para as pessoas, sendo que dele partem a orientação e o incentivo para que uma pessoa desenvolva seu *iarandu*, que melhora progressivamente na medida em que ela se concentra naquilo.

Segundo vários familiares de Alcindo e Rosa, os antigos Chiripá eram grande inventores de técnicas e utensílios para incrementar a subsistência da comunidade, sendo elas recebidas pelos *karaikuery* diretamente de *Nhanderu*. Para fazer farinha de milho, utilizavam um moedor de grãos feito de madeira com lâminas de pedra, além de terem por hábito a fabricação de monjolos movidos à água, de cujos operadores entoavam as canções - *kotiu* - ao longo do trabalho diário. Possuíam também técnicas sofisticadas para o manejo de abelhas-sem-ferrão, pois retiravam o mel sem derrubar as árvores ou danificar os ninhos, acompanhando a evolução dos enxames para capturar rainhas e iniciar novos ninhos. Empregavam também muita criatividade para a fabricação de armadilhas e praticar a caça coletiva com arco e flecha, fazendo cercos em grupo das manadas e contabilizando exatamente a quantidade de animais necessários para cada finalidade⁴⁴.

IV.2 A migração para o litoral

As migrações são obviamente um tema privilegiado nos estudos contemporâneos, que marcam esta mobilidade no território como um elemento constituinte do modo de ser dos Guarani. Portanto, penso que avançar excessivamente na questão seria contraproducente para os propósitos dessa dissertação. Entretanto, empreender um ligeiro esforço

⁴⁴ Embora senhor Alcindo afirme que os antigos Chiripá não comessem carne de animais, com exceção das rãs, a banha (*ykyrakue*) -e em alguns casos a carne- de muitos animais é utilizada como remédio para uma série de doenças físicas e espirituais, sendo um componente essencial da medicina tradicional. Existe um repertório complexo do uso de *ykyrakue* de cada animal para finalidades muito específicas, além da carne e partes de animais serem utilizados para vários tipos de simpatias.

para mapear e narrar alguns trechos da trajetória de migração dos Chiripá de Mbiguaçu pode ser bastante revelador para refletirmos sobre a presença e a constituição das aldeias atuais no litoral catarinense. Neste sentido, Neste sentido, antes de tudo, é importante comentar sucintamente a relação entre as noções de “migração” e “mobilidade”, sendo que a primeira está relacionada com movimentos em busca de novas terras onde se possa viver; enquanto a segunda diz respeito à circularidade de visitação mais ou menos duradouras às outras aldeias ligadas por laços de afinidade ou de parentesco⁴⁵. Entendo que os processos de migração e mobilidade de famílias Chiripá e Paĩ entre as aldeias no sudoeste do Paraná do século XIX e as áreas no interior e litoral no de RS e SC, cuja ocupação remonta o início do século passado, ocorreram em meio ao cenário mais amplo de uma intensa mobilidade no amplo território de ocupação tradicional que busco mapear em parte nas próximas páginas.

* * *

Quando ocorre a dissolução das aldeias antigas⁴⁶, o casal Alcindo e Rosa parte, junto de seus pais e do primeiro filho, para uma peregrinação pelo mundo a fora, “pra conhecer mais um pedacinho” (MELLO, 2006, p.211). O casal conta que naquela época passaram a rumar sem paradeiro, encontrando locais para se estabelecer temporariamente, onde permaneciam por um ou dois anos e depois prosseguiram sua viagem. Muitas vezes seguiam para os locais dos quais tinham conhecimento da ocupação de outros Guarani, passando a exercer uma mobilidade contínua dentro de um amplo território de circulação. No início de sua jornada, entraram muitas vezes em conflito com os *ponge*, devido à submissão que estes tentavam impor aos Guarani, além de diversos problemas em relação aos Tambeope, principalmente devido ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas por este grupo⁴⁷.

⁴⁵ Ver p.ex. LADEIRA, 2007 e 2001; GARLET, 1997; DARELLA, 2004; MELLO, 2001 e 2006; PISSOLATO, 2007; SILVA, 2007; GONÇALVES, 2011.

⁴⁶ Flávia de Mello (2006, p.211) afirma que esta cisão ocorre devido à morte de Julia Moreira, mas senhor Alcindo diz que não sabe o motivo exato pelo qual saíram, pois eram ainda muito jovens, mas o fato é que ela estava presente em muitas histórias que ouvi sobre a época das viagens do casal. Imagino que a morte da antiga *kunhakarai* esteja relacionada à partida do oeste de Santa Catarina, alguns anos mais tarde.

⁴⁷ Alcindo e Rosa são totalmente contrários ao uso de qualquer outra bebida alcoólica que não seja o *kaui* e o *kaguydjy*, sendo que trabalham com grande frequência no tratamento de pacientes alcoólatras.

Poucos anos depois de sua saída do Paraná, o casal Alcindo e Rosa alcança o litoral catarinense, estabelecendo-se em um local onde haviam sinais de ocupação antiga dos Guarani, nas imediações da cabeceira continental da ponte Hercílio Luz, que liga a ilha de Santa Catarina ao continente. O aldeamento era liderado por João Sabino e Julio Moreira, abrigando um total de seis núcleos familiares, entre eles a família Paí de Florêncio Oliveira⁴⁸ e de um homem chamado *Ava-Dju*⁴⁹, a quem devido a sua destreza e coragem são atribuídos feitos heróicos conservados na memória dos anciãos. Contaram que existiam três aldeamentos guarani na ilha, um ao norte⁵⁰, e outro mais ao sul, chamado *piradju*. Contam que frequentemente atravessavam a baía em direção à ilha, navegando sobre troncos de madeira, onde utilizavam uma área de banhado com ampla disponibilidade de caça, exatamente no local do atual terminal rodoviário Rita Maria (ver OLIVEIRA, 2009, p. 83). Por vezes passavam a noite abrigados por essas redondezas, quando escutavam a cantoria de pessoas da cidade, especialmente de um homem que era chamado por eles de *Karai Djekupe*, que após certo tempo descobriram se tratar de um negro.

Sua primeira fuga da região da Grande Florianópolis acontece após alguns anos do aldeamento consolidado, devido à vinda de barco de um mensageiro dos juruaí, que lhes anunciou a chegada iminente de uma guerra, quando rumaram mais para o norte, nos municípios atuais de Tijucas, Itapema e Itajaí⁵¹, onde possivelmente já existiam

⁴⁸ Pai de Timóteo de Oliveira, fundador e atual cacique do *Tekoa Itanhaê* (TI Morro da Palha), no município de Biguaçu (ver AGUIRRE-NEIRA, 2008).

⁴⁹ Não lembraram o nome dele em línguas ibéricas.

⁵⁰ Segundo seu filho mais novo, Wanderley, ficava próximo ao atual bairro de Sambaqui.

⁵¹ A ocupação do município de Tijucas por hordas de invasores portugueses inicia ainda no século XVI, sendo estabelecida a primeira colônia definitiva somente em 1836, com a chegada de hordas de imigrantes italianos que vem a colonizar a região para exploração madeireira. Consta dos registros históricos um ataque de indígenas ao vilarejo em 1839, que tentavam reconquistar seu território e expulsar os invasores. Itapema é o nome que foi atribuído em 1924 a uma das vilas de Porto Belo, anexada ao antigo município de Tijucas e emancipada em 1962 (www.ibge.com.br/).

A região portuária onde se localiza o atual município de Itajaí foi palco de disputas coloniais desde o século XVI, sendo definitivamente ocupada no início do século XIX devido à chegada maciça de hordas de colonos alemães, que fundam no interior do vale o município de Blumenau, sendo a vila litorânea emancipada e nomeada em 1860. Segundo um dos moradores antigos do município, no ano de 1907 ainda não existia nenhuma rua na localidade. Além disso, a presença de índios nas terras baixas do vale do Itajaí também consta nos registros de fundação do município de Blumenau, em 1849, para a instalação de um engenho para serrar madeira (<http://www.ibge.com.br/>). No sítio eletrônico da prefeitura de Itajaí constam menções agressivas e depreciativas em relação à presença de índios Guarani na região, tendo sido os aldeamentos indígenas vítimas de agressões e de uma expulsão dotada de grande covardia e

aldeamentos dos Guarani. Os anciãos se lembram dos primeiros anos de expansão da ocupação desses municípios, desde quando se tratavam ainda de pequenos vilarejos. Como não receberam notícias de guerra alguma, retornaram à sua antiga moradia cerca de quatro anos depois, encontrando sua antiga aldeia ocupada por inúmeros invasores juruá, em sua maioria negros⁵². Contam que foi ao todo quatro evacuações da região da capital catarinense semelhante a essa, com fugas para o interior e retornos para o litoral. Nesses períodos as famílias Moreira e Pereira circularam pelas aldeias no interior do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, estabelecendo-se em uma série de localidades, consolidadas pela ocupação permanente de seus descendentes. A última delas aconteceu entre as décadas de 1950-60, quando ocorre a separação dos núcleos familiares de Júlio e João Sabino, permanecendo o primeiro na região do Morro dos Cavalos - evento considerado o marco inicial do aldeamento atual⁵³ - (FUNAI, 2002), enquanto o segundo se desloca para o oeste do estado, estabelecendo-se nas imediações do município de Cunha Porã, na aldeia chamada *Tekoa Aratcha'i* (TOMMASINO, 2001). É a partir dessa época que passam a ser narrados os episódios históricos dessas famílias que consta nos estudos contemporâneos (MELLO, 2001 e 2006; DARELLA, 2004; BRIGHENTI, 2010; FUNAI, 2002).

O casal de anciãos contou que nesta localidade também o núcleo habitacional era dividido em três aldeias, todas elas bem consolidadas, correspondendo cada uma delas a uma das parcialidades Guarani. A família inicialmente se agradou com o local, pois a área ainda dispunha de recursos que possibilitavam a manutenção de um modo de vida bastante semelhante àquele das antigas aldeias, com criação de varas de

violência promovida pela própria prefeitura na década de 1990, conforme nos contam Darella (2004) e Aguirre-Neira (2008), apresentando algumas das manchetes dos jornais da época.

⁵² O casal de anciãos conta jocosamente que nesta época, após o convívio com imigrantes italianos e alemães no interior do continente, chegaram a imaginar que os *djuruá* que viviam no litoral eram os “pele preta” (*kamba'ũ kuery*).

⁵³ Segundo contou-me o *tcheramoĩ*, nesta época viviam na “aldeia antiga”, que ficava no lado oposto da rodovia BR101 em relação ao aldeamento atual. Nesses meados do século XX ainda era possível viver conforme os costumes antigos, a mata ainda dispunha de grande quantidade de recursos e os Guarani podiam acessar terras férteis para praticar sua agricultura tradicional. Entretanto, as hordas de invasores açorianos avançaram rapidamente sobre o território indígena, fazendo com que os Guarani se refugiassem no local onde se encontram atualmente. Outro fator que contribuiu para restringir a circulação e cercar o acesso dos índios às áreas que dispunham de recursos florestais essenciais para a manutenção do modo de vida tradicional foi a criação do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, em 1975, que inverteu a perspectiva e colocou os Guarani na situação de intrusos em seu próprio território. Sobre a presença Guarani nesta região, ver Bertho (2005); e em relação à sobreposição entre Terras Indígenas Guarani e Unidades de Conservação, recomendo ver Rios (1997).

porcos, o que os levou a permanecer na região. Senhor Alcindo conta que nesta época sua família obteve o primeiro registro civil, no cartório de Cunha Porã, provavelmente em idos dos anos 1950. A antropóloga Kimiye Tommasino foi coordenadora do Grupo Técnico que realizou o laudo antropológico para regularização fundiária da Terra Indígena Araçá'í, fazendo um balanço histórico das famílias indígenas que se estabeleceram na região no período entre 1901 e 1963, que demonstra com precisão a articulação entre esta aldeia e uma série de outros aldeamentos no interior do Rio Grande do Sul desde o começo do século passado.

Faltam dados para saber exatamente quando os Guarani foram colocados a viver em Nonoai [RS], mas o certo é que os Guarani de Araçá'í vieram do oeste de seu território (leste do Paraguai e norte da Argentina), fugindo da Guerra do Paraguai, atravessaram o rio Uruguai e se fixaram por algum tempo na região missioneira no Rio Grande do Sul. Mais tarde, parte do grupo permaneceu no Rio Grande do Sul e outra parte seguiu a direção norte e atravessou o rio Uruguai, entrou em Santa Catarina e fundou o Tekohá Araçá'í. Em 1901 uma família extensa constituída por quatro famílias nucleares, já tinha seu Tekohá entre os rios Araçá e Araçazinho (Araçá'í em Guarani).

Os primeiros anos, quando estabeleceram aldeia no rio Araçá, ainda foram de certa instabilidade por causa de uma outra “guerra”, pois tiveram de fugir de novo para o mato e depois puderam novamente voltar e fundar uma nova aldeia às margens do rio Araçazinho. As primeiras pressões de brancos começaram no início dos anos 20, e em 1923 uma parte das famílias foi para Nonoai onde, segundo disseram, já tinham parentes vivendo⁵⁴. Outra parte permaneceu e resistiu até os anos 60. (...)

⁵⁴ Entre essas famílias que migram para o Rio Grande do Sul desde a década de 1920, possivelmente estavam representante das famílias Moreira e Pereira, que vinham circulando por uma ampla faixa de ocupação naquela região, estando estabelecida também na região das atuais aldeias de Nonoai, Cacique Doble, Mato Preto, Votouro, Salto do Jacuí e Estrela Velha, no noroeste do estado. Esta região tornou-se uma constante nos deslocamentos territoriais dessas famílias, que também se estendeu até a região das aldeias Estiva, Itapuã e Cantagalo, nas imediações da grande Porto Alegre. Conforme mencionado no capítulo anterior, as

A expulsão das últimas famílias do Tekohá Araça'í deu-se em 1960 e 1963: espancamento de um Guarani, incêndio da casa de outro Guarani e ameaças com tiros por sobre o telhado das casas foram as formas utilizadas pelos pistoleiros para que as últimas três famílias guarani abandonassem Araça'í; Trata-se da família Ribeiro da Silva, que não abandonou a região e continuou vivendo do trabalho assalariado nas propriedades rurais dos municípios de Maravilha e Cunha Porã. Portanto, o Tekohá Araça'í foi expropriado e seus habitantes ficaram divididos em dois grupos: um foi viver nas aldeias Mbaraca Mirim e Passo Feio, na Terra Indígena Nonoai, e outro ficou disperso na zona rural dos municípios próximos à sua terra tradicional/Tekohá. TOMMASINO, 2001, p. 43-44.

Senhor Alcindo fez descrições bastante detalhadas da geografia da região de Cunha Porã, o que nos permite ter uma noção da amplitude da área de uso e ocupação tradicional daquela época. Ele lembra a maneira como que se deu a expansão das hordas de colonos alemães durante o auge exploração madeireira, que foram paulatinamente invadindo áreas de uso tradicional até ocuparem toda a área no entorno das aldeias, de forma que os Guarani se viram completamente cercados pelos invasores⁵⁵. O ancião traz muito viva em sua memória a onda de

relações de aliança e parentesco, além da influência política e xamânica da família Moreira se estende a estas aldeias até os dias de hoje.

⁵⁵ Os dados históricos sobre a fundação do município de Cunha Porã apontam o auge da invasão no ano de 1929, sendo que o sítio eletrônico da prefeitura municipal traz o seguinte texto: *“oficialmente se considera o ano de 1931 como sendo o ano um da colonização, pelo fato de nesta época ter sido derrubada a primeira árvore do local onde hoje se situa a cidade de Cunha Porã”*. A colônia passa por um crescimento acelerado após a Segunda Guerra Mundial, em 1946, quando novas hordas de invasores alemães prosseguem a invasão e a usurpação do território indígena. O sítio eletrônico da prefeitura omite completamente a presença de índios na região, inclusive a própria origem do nome do município da língua guarani (*kunha porã* = mulher bonita), trazendo a seguinte descrição das hordas de “colonizadores”: *“As famílias que iniciaram o desbravamento do território cunhaporense, eram em sua grande maioria de origem alemã, muitos deles, inclusive estrangeiros, recém vindos ao Brasil. Esta gente sofreu muito com a hostilidade natural de uma região desabitada e inóspita, infestada de mosquitos e outros insetos nocivos, com o que eles não eram acostumados.”* (<http://www.cunhapora.sc.gov.br/>) O fato é que, no começo do século XX, toda esta região do lado brasileiro da Província Florestal do Paraná ainda estava muito pouco alterada, sendo ocupada por um grande número de aldeamentos indígenas que foram sendo progressiva e silenciosamente dizimadas pelos invasores. No ano de 1958 as hordas de invasores alemães conseguem a emancipação da cidade, inflamando seus violentos ânimos na direção de finalizar expropriação das terras ocupadas há séculos pelos Guarani.

injustiças e violência generalizada contra os índios promovida pelas hordas alemãs, assim como o episódio do espancamento do rapaz Guarani por um dos usurpadores que se declarava “dono” da área. Senhor Alcindo foi uma das pessoas que prestou atendimentos, tendo sido organizada uma comitiva indígena para prestar queixas à delegacia de polícia. Chegando ao local descobriram que o agressor havia prestado queixas contra os índios e estes foram novamente ameaçados pelo delegado de polícia da cidade. Alguns dias depois uma das lideranças da aldeia foi assassinada por pistoleiros contratados pelo latrocida alemão. Este episódio marcou a retirada da família Moreira da região, inaugurando uma época profundamente crítica em suas vidas e de todos os Guarani, pois é quando se acelera a expansão da exploração madeireira em Santa Catarina⁵⁶.

A partir de então, as famílias Moreira e Pereira (Mariani Cavalheiro) começam a enfrentar o apocalipse neocolonial dos Guarani no Brasil, sem áreas adequadas para prosseguir o modo de vida tradicional, passam a circular sem paradeiro e se veem obrigados a trabalhar para seus algozes para conseguir sobreviver. Senhor Alcindo, assim como todos os demais homens adultos de sua família, passa a vender mão-de-obra em fazendas, fábricas e todo tipo de serviço que lhe pudesse fornecer recursos para adquirir alimentos nas vendas das localidades rurais pelas quais passavam. Prosseguiram vivendo em circulação, todavia não consolidavam mais os *tekoa*, mas viviam abrigados nas fazendas de patrões ou construía casas tradicionais nas imediações, permanecendo por curtos períodos em cada local. “*Eu era um boi do djurua e boi bom, tu sabe como é, o outro já escuta falar lá na frente.*” Na maioria das vezes trabalhava somente pelo pagamento das dívidas feitas na “venda” pela compra de alimentos, recendo pouco ou nenhum dinheiro pelo trabalho, ou seja, trabalhavam somente pela comida, passando a viver em um novo regime de escravidão, um pouco diferente da época da *encomiendas*.

León Cadogan nos conta um pouco sobre o sistema de relações de trabalho que tinham os Chiripá com os colonos, no Paraguai da

⁵⁶ A exploração da madeira foi o primeiro grande ciclo econômico de Santa Catarina, explorada principalmente para a construção civil e moveleira, evoluindo conjuntamente à expansão industrial do estado. No ano de 1912, o território contava com 78,67% de sua cobertura florestal natural; em 1959 esta fração passa para 30%; e em 1985 atinge um valor próximo à configuração atual, de 19,14% (ISA, 2001, p. 363). É importante mencionar ainda que aprovação no novo código ambiental do estado em 2009, mesmo sendo inconstitucional ante da legislação federal, tende a favorecer o aumento da devastação das florestas catarinenses.

década de 1950, e podemos considerar que ocorriam de forma bastante semelhantes no lado brasileiro.

A palavra **avá** utilizada na zona para designar ao índio encerra desprezo; está gradualmente sendo substituída pela palavra **guarani**, mas muitos o consideram ainda como um ser inferior cuja exploração é completamente lícita. (...) Obtive informações fidedignas sobre dois patrões cujos estabelecimentos poderiam comparar-se com feudos medievais e os Chiripá, com os servos da gleba. CADOGAN, 1959, p. 69.

Vivendo a implantação deste sistema no território brasileiro, as famílias Chiripá e Paĩ iniciam nova movimentação territorial em direção ao litoral, buscando somar forças no sentido de reconquistar uma área onde pudessem reunir novamente a família para e voltar a viver da maneira dos antigos. Nesta nova jornada, percorrem o traçado pelo meio do estado, passam pelos municípios de Xanxerê, Treze Tílias, Lages, Uru, Guatá, Jaguaruna, Lauro Müller, Urussanga, Sangão, entre outros. No decorrer deste processo, Alcindo e Rosa decidem colocar seus filhos e netos para estudar na escola do juruá, adquirindo à duras penas o material escolar e as roupas, vislumbrando que, ao aprender a ler e a escrever, seus descendentes iriam conseguir alcançar um futuro mais promissor. Tentaram estabelecer novamente moradia no Morro dos Cavalos e no Massiambu, mas as condições de sobrevivência já eram as mesmas que duas décadas antes, pois o número de ocupantes juruá havia se multiplicado exponencialmente. Em determinado momento deste percurso - quem sabe em todo ele -, senhor Alcindo decide que não deseja continuar vivendo como “boi do *djurua*” e passa a buscar com maior afinco um local para voltar a viver o *nhande-reko*⁵⁷. Esse período de sofrimento perdura por mais de vinte anos e começa a encontrar seu desfecho em 1987, quando ouvem falar por meio das filhas do senhor Julio Moreira - que havia falecido poucos meses antes -, de uma área que seria passível de viverem novamente em um *tekoa*, situada no Balneário São Miguel, município de Biguaçu. Para lá se mudam no dia 12 de outubro daquele ano, vindos de Sangão/SC, batizando o lugar de *Tekoa Yÿ Morotchĩ Vera*, aldeia onde refletem as águas cristalinas, devido às diversas nascentes de água que formam os belos riachos da região, que remetiam àqueles que banhavam as antigas aldeias Pari e Piracanju.

⁵⁷ Existe um depoimento no estudo de Clóvis Brighenti (2010, p. 125-128) onde senhor Alcindo fala com emoção sobre essa fase da vida de sua família.

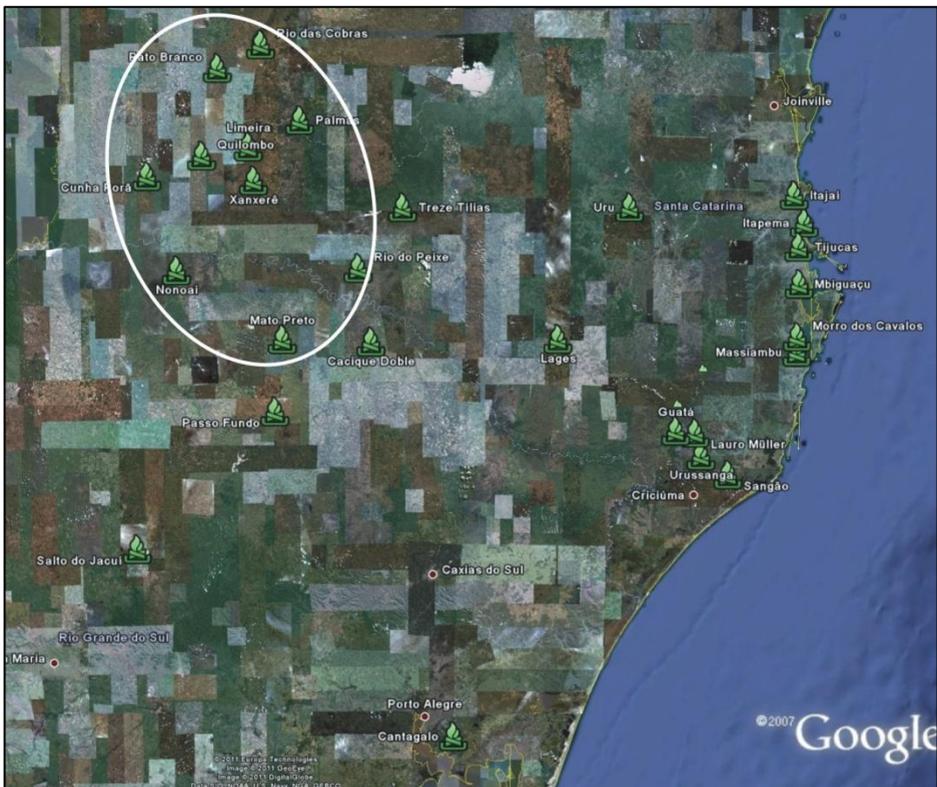


Figura 8 - Mapa indicando áreas de ocupação no território de circulação das famílias Moreira e Mariani Cavalheiro, com destaque para a região de ocupação Chiripá e Paí na transição entre os séculos XIX e XX.

* * *

Os primeiros anos de ocupação na nova aldeia foram extremamente críticos, especialmente devido à falta de alimentos, pois havia uma postura geral da família de que não mais se sujeitariam ao trabalho para os *djuruá* em sistema de semi-escravidão. Wanderley, o filho caçula, traz muito vivas em sua memória as noites em que passava chorando de fome e da tristeza com que seus pais se entreolhavam diante a situação que enfrentavam. Contaram que algumas vezes pescavam no rio, trazendo para casa alguns jundiás, que eram comidos puros, sem sal, porque não havia nada para “misturar” com o peixe, sendo que devido ao trauma alguns não comem peixe até os dias de

hoje. Como havia muita área florestada, rapidamente abriram várias roças, mas como a maioria da família ainda era composta por crianças, não havia mão-de-obra suficiente para fazer plantios que assegurassem a subsistência da comunidade. A mendicância era proibida, sendo comercializadas peças de artesanato para aquisição de alimentos. Foram fazendo amizade e conquistando a simpatia dos vizinhos, entre eles um pescador que frequentemente trazia peixes, tendo por muitas vezes os encontrado em situações de fome extrema, tendo se solidarizado e ajudado a comunidade por vários anos. Por vezes, algumas das fábricas de alimento da região também se “solidarizavam” com a situação na aldeia, tendo despejado na área caminhões com cabeças de peixe e linguças com a validade vencida, ocasiões em que os Guarani triavam o que era possível de ser aproveitado para a sua alimentação, com muito medo de que estivessem sendo distribuída comida envenenada com a intenção de matá-los. Contam que, nesta época, por vezes perambulavam nas margens da rodovia BR101 à procura de bitucas de cigarro, que eram encontradas principalmente nos pontos de ônibus, que juntavam para retirar o tabaco e utilizar no *petyngua* para rezar. “*Ali embaixo eu fiz uma casinha de reza, pequenininha. Quantas vezes, meu deus do céu, eu sentei ali sozinho, viradinho pro lado do Nhanderu, e pedi lá em cima pra ele olhar a nossa situação, pra me ajudar. Todo dia, todo dia eu rezava. O que mais que eu podia fazer?*”

Com o passar do tempo as roças foram aumentando, o que lhes permitia comercializar alimentos nas redondezas, fazendo com que a aldeia no Balneário São Miguel fosse se tornando conhecida no município de Biguaçu. Depois de alguns anos de ocupação, receberam a primeira visita de um funcionário do órgão indigenista, que não tomou medida alguma, nem mesmo a de registrar o aldeamento nos arquivos da instituição⁵⁸. Um advogado cujo irmão foi curado por senhor Alcindo e um delegado de polícia da cidade foram os principais apoiadores da aldeia quando passaram a ocorrer conflitos com pessoas que surgiam e se diziam proprietárias da área, tentando expulsar os guaranis com diversos tipos de ameaças.

⁵⁸ Este registro aconteceria somente em 1996, em um estudo realizado por Maria Inês Ladeira, Maria Dorothea Post Darella e João Alberto Ferrareze, no “*Relatório sobre as áreas e comunidades guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR101 no Estado de Santa Catarina, trecho Garuva - Palhoça*”. Este estudo foi o ponta-pé inicial para o reconhecimento da ocupação dos Guarani no litoral de Santa Catarina, que vinha sendo omitida dos registros escritos desde o século XVII. Este documento foi um grande propulsor da regularização fundiária das áreas de ocupação tradicional dos Guarani em SC.

No fim da década de 1990 tem início o processo de regularização fundiária da área, tendo sido impulsionado pelos estudos para a duplicação da rodovia BR101, pois estes indicavam a garantia da área para os índios como a primeira e principal medida para mitigação e compensação dos impactos, tornando-se uma condicionante para a realização do empreendimento. Desta forma, em 2003 é finalizado o processo demarcatório da Terra Indígena Mbiguaçu, assegurando ínfimos 59 hectares para a comunidade, mas concretizando um marco simbólico: a regularização da primeira Terra Indígena de ocupação tradicional Guarani no Estado de Santa Catarina, 498 anos depois da invasão da primeira horda de europeus em seu território. Apesar da segurança garantida pela demarcação, no ano seguinte surge o primeiro documento da comunidade em reivindicação pela ampliação dos limites da área, por esta não dispor dos recursos naturais necessários para reprodução física e cultural da etnia, conforme dispõe a Constituição Federal de 1988 (Art. 231), iniciando uma luta que se estende até hoje⁵⁹. A garantia da área fez com que muitas famílias Guarani rumassem para Mbiguaçu, fazendo com que a população duplicasse rapidamente, entretanto, muitas delas não permanecem devido às normas mais rígidas de organização dos Chiripá e a restrição ao uso de bebida alcoólica. João Sabino havia falecido quando ainda estavam no Sangão e Vicente Pereira morreu em um acidente de ônibus quando vinha de mudança Treze Tílias para Mbiguaçu. Dessa forma, Alcindo e Rosa se tronaram os mais velhos da família, sem haver podido compartilhar com seus pais da conquista da terra. Atualmente a aldeia conta com escola, atendimento de saúde, totalizando cerca de 130 moradores.

⁵⁹ Minha monografia em etnobotânica aponta para os recursos florestais acessados fora dos limites da área demarcada, bem como a área entendida pelos Guarani como adequada para assegurar a manutenção do modo de vida tradicional por tempo indeterminado, apresentando argumentos científicos da ecologia florestal que respaldam esta percepção. Além de grande quantidade de recursos florestais, as nascentes dos rios que banham a aldeia também foram excluídas da área demarcada (OLIVEIRA, 2009).



Figura 9 - Localização e limites da Terra Indígena Mbiguaçu. Fonte: OLIVEIRA, 2009, p. 23.

O casal de xamãs na aldeia Mbiguaçu vem há vários anos desenvolvendo em sua rede de influências um trabalho no sentido de revitalizar, preservar e manter costumes e tradições dos “antigos guarani”, com a particularidade de que são a união entre famílias Chiripá e Paĩ, que realizam tal atividade em meio a um cenário contemporâneo de pertencimento a uma identidade étnica emergente, como parte do Povo Mbyá-Guarani. O trabalho que vem sendo realizado por estes anciãos estendo-se em vários âmbitos da vida social da comunidade e em sua rede de influência externa, como nas atividades escolares, na produção cotidiana, nas práticas agrícolas, nos costumes religiosos, nos processos terapêuticos de saúde física e espiritual, na organização familiar, nos conselhos como comportar-se, nas negociações políticas e econômicas com os juruá, tendo sido registrado em alguns estudos contemporâneos (VIERA, 2006; MELLO, 2006; MELO, 2008; SANTANA DE OLIVEIRA, 2004), Registrar parte do andamento desta atividade de revitalização de conhecimentos e práticas feita pelo casal de xamãs de Mbiguaçu é um propósito central do presente estudo, de forma que ele possa humildemente colaborar para o reconhecimento, a valorização e o fortalecimento do trabalho de

salvaguarda e preservação do patrimônio cultural feito por este casal de dirigentes espirituais guarani.

IV.3 A Terra sem Males e o casal de xamãs

Antes de prosseguir, gostaria de tecer uma breve reflexão sobre a relação entre a migração e a mobilidade dos guarani e a constância espacial da aldeia chiripá estudada. O trabalho clássico de Curt Nimuendaju consagrou a temática das migrações proféticas pela Terra sem Males, sendo seguido por estudiosos como Alfred Metraux, León Cadogan, Egon Schaden, Pierre e Helène Clastrès, que consolidaram a discussão da problemática da movimentação dos Guarani em seu território tradicional na etnologia do século XX. O líder xamânico é tratado por esses autores como o guia profético das migrações que nas cisões do grupo conduziam os deslocamentos em busca de novas terras para montar assentamento. Podemos dizer que a forma de pensar e agir dos Chiripá foram inspiradora da interpretação etnológica dos Guarani enquanto uma “sociedade xamânica”, profundamente engajada no papel desempenhado por líderes xamânicos, dotados de um discurso profético e messiânico como condutor de seus grupos familiares. Esta forma de liderança elaborou uma cataclismologia que impulsionava os movimentos migratórios, procurando alcançar inspiração - *aguydje* - por meio das danças de pajelança as orientações do mundo Outro.

Bartomeu Melià (1990) busca fazer uma relativização desta concepção, resgatando o seu sentido de *Yvy Marã e'ỹ* originalmente proposto no vocabulário de Montoya, do século XVII, como “solo intacto, não edificado”, relacionando a transformação desta “terra física”, com condições para o modo de vida tradicional, em uma “terra mística”, há ser alcançada em outro mundo pela concentração na prática religiosa. Este argumento insi em uma “visão positiva” dos Guarani, propondo a busca pela terra-sem-mal como um elemento constituinte da persistência na busca por espaços físicos que permitam a manutenção da economia de reciprocidade, uma das bases do *nhande-reko*, pautada pela abundância de mantimentos, pela solidariedade grupal e pela prática religiosa, que centraliza o eixo da organização familiar entorno dos *nhanderu*, “*o xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os guarani atuais, é também a forma mais arcaica e a mais estendida organização social entre os Tupi-Guarani*” (*ibid.*, p. 42). Os movimentos territoriais desses grupos familiares acabam por formar um panorama onde “*a própria busca pela terra-sem-mal manifesta diversas*

formas, desde a migração real até o 'caminho espiritual', celebrado ritualmente e praticado asceticamente" (*ibid.*), sendo marcado, em meio à devastação do território étnico no mundo neocolonial, pela busca de lugares onde se possa viver de acordo com o modo de ser guarani, o *nhande-reko*. Nesta abordagem, a concepção de *tekoa* é explorada como o lugar onde se dão as condições de possibilidade para os modos de produção da cultura, um espaço sócio-político que "*significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani*" (*ibid.*, p. 36), deslocando o pólo da interpretação sobre os movimentos migratórios do paraíso mítico para o mundo terreno, onde o *tekoa* é um centro de expressão fundamental.

Seguindo a linha de raciocínio proposta por Melià, vários autores contemporâneos irão dedicar o seu olhar para os movimentos migratórios, especialmente de grupos Mbyá, no sentido de reconhecer a ocupação de um amplo território sob a perspectiva da mobilidade, dedicando-se às tensões e dinâmicas da vida social dos guarani que os leva a deslocar-se intensamente de um lugar a outro, mantendo uma vida de inconstância e ruptura⁶⁰. Cadogan (1959) traz a opinião de alguns de seus interlocutores sobre os movimentos migratórios de caráter messiânico, indicando um *ethos* diferenciado entre os Mbyá e os Chiripá ao longo de sua mobilidade territorial:

Tanto Pablo Ramos como Eligio Vargas sublinharam o fato de que, enquanto os Mbyá partiam rumo a Yvy Marã'Eÿ **em busca de aguyjé** e pereciam todos pelo caminho, os Guarani ou Chiripá partiam **com aguyjé**, em estado de perfeição e bem-aventurança, dirigindo-se diretamente para a Terra sem Mal, os Campos Eliseos da mitologia guarani. CADOGAN, 1959, p.67.

A tese de Evaldo Mendes da Silva (2007; 2006) busca interpretar os laços de solidariedade nos espaços de mobilidade, acompanhando o deslocamento territorial entre várias aldeias Mbyá e Chiripá na região da Tríplice Fronteira. Mendes procura deslocar o enfoque tradicional da

⁶⁰ Penso que os estudos etnográficos contemporâneos que versam sobre a mobilidade espacial dos Mbyá poderiam compor uma grande constelação das referências para navegação na bibliografia guarani, sendo um trabalho demasiadamente exaustivo enumerar todas as suas estrelas, entretanto, gostaria de destacar alguns dos principais consultados para esta pesquisa, como LADEIRA, 2007 e 2001; GARLET, 1997; DARELLA, 2004; CICCARONE, 2001; PISOLATO, 2007; MELLO, 2001 e 2006; QUEZADA, 2006; SILVA, 2007; GONÇALVES, 2011.

reciprocidade na “teko-logia” (MELIÀ, 1991) do espaço físico da aldeia para as dinâmicas associadas à migração e a circulação de uma aldeia para outra, propondo o reconhecimento de um “*tekoa* itinerante”. Este enfoque no campo da mobilidade territorial como constituinte do *ethos* contemporâneo dos Mbyá, passando por um delineamento cada vez mais refinado nas etnografias (GONÇALVES, 2011).

Entretanto, estas rotas de deslocamento possuem evidentemente seus núcleos de ocupação consolidados, o que, diante das circunstâncias fundiárias atuais dos Guarani, representam por vezes os últimos remanescente de áreas onde podem permanecer sem serem expulsos, especialmente no litoral, o que não restringe a busca por novas áreas, mas limita a condição física de sua ocorrência. Como um contraponto às abordagens sobre a mobilidade, esta pesquisa apresenta um enfoque na constância espacial, por tratar-se de uma investigação com uma família extensa que ocupa uma mesma área há 24 anos, o que não os impede que exista uma intensa mobilidade entre aldeias, constituindo um núcleo que recebe visitas da ampla rede de parentesco e de alianças, o que por vezes inclui não indígenas. Neste sentido, investigo um movimento migratório Chiripá “com *aguydje*”, com inspiração e bem-aventurança para plena e perfeita transformação e amadurecimento.

* * *

Refletir sobre os deslocamentos das famílias Chiripá e Paĩ de senhor Alcindo Moreira e da senhora Rosa Mariani Cavalheiro pode contribuir para pensarmos diversos aspectos em relação ao fluxo histórico do sentido da mobilidade territorial dos Guarani ao longo do século XX. Segundo demonstram meus dados, nas primeiras décadas do século passado, possivelmente existiam diversos aldeamentos Chiripá e Paĩ consolidados do lado brasileiro, na face oriental do Rio Paraná, desde o Rio Iguazu, no sudoeste do estado do Paraná, até as imediações do Rio Uruguai, na região norte do Rio Grande do Sul. Estes aldeamentos provavelmente estão, junto de muitos outros, entre aqueles que escaparam aos registros de Curt Nimuendaju; no Mato Grosso do Sul e em São Paulo, nos idos da década de 1910; assim como às pesquisas de León Cadogan; no Paraguai entre 1940 e 1970; e de Egon Schaden, que acompanha os grupos do Brasil meridional nas décadas de 1940-50. Schaden faz uma breve visita a aldeia de Limeira, no oeste de Santa Catarina, identificando um aldeamento mbyá, além de registrar um fluxo migratório de algumas levas, iniciado na década de 1920, que vem do Paraguai e da Argentina, atravessando os estados do sul do

Brasil até o litoral paulista (SCHADEN, 1962, p.13). Entretanto, não há nenhuma menção de aldeamentos Chiripá e Paĩ naquela região, que permanecem sem documentação até o início dos anos 1990 (ver CTI, 1991), passando alguns anos mais tarde a figurar nas etnografias, entretanto, ainda permanecem pouco conhecidas.

É possível que as famílias Moreira (Chiripá) e Mariani Cavalheiro (Paĩ) tenha permanecido em mobilidade por um amplo território no interior de SC e RS que se estendia até o litoral nas primeiras décadas do século XX, tendo retomado a ocupação do oeste catarinense em meados dos anos 1950 e iniciado um movimento de retorno para o litoral em 1960. Este foi um período de grande sofrimento, pois todas as terras estavam ocupadas e foram obrigados a sujeitar-se novamente à serventia nas fazendas dos invasores de seu território, sem haver a possibilidade de encontrar áreas onde pudessem ocupar sem viver sob a dependência do sistema de trabalho neocolonial. A ocupação da área da Terra Indígena Mbiguaçu se deu após um período de quase trinta anos de peregrinação do casal de xamãs com seus pais e seus filhos pelo território, vendendo mão-de-obra para os colonos e buscando locais onde pudessem subsistir, encontrando outros parentes vivendo situações parecidas⁶¹. Foram anos de miséria, fome e sofrimento, que perduraram nos primeiros anos de ocupação da aldeia atual, tratava-se de uma área que oferecia condições para a instalação de uma *tekoa*, com mata, terra fértil, água para consumo e onde poderiam permanecer sem conflitos imediatos com possíveis donos do terreno, além disso, ficava relativamente próximo da cidade e à beira da estrada, o que facilita ajudava a conseguir produtos dos juruá para a subsistência.

Desde o primeiro assentamento em 12 de outubro de 1987, data de fundação do *Tekoa Y'y Morotchĩ Vera*, o casal de xamãs vem buscando acima de tudo sobreviver, realizando progressivamente um trabalho de transmissão para seus descendentes das tradições e costumes dos “antigos Guarani”, conforme a conservam em sua memória e em seus sentimentos sobre a forma como viveram ao longo de sua infância e juventude, buscando condições para reproduzir e conservar alguns destes costumes entre os jovens. Este trabalho do casal acabou transformando-se um projeto maior de revitalização de saberes e práticas, onde percebo que a constância espacial é um fator significativo para pensarmos as circunstâncias da ocorrência deste fenômeno. Percebo tal projeto como uma iniciativa indígena pela salva-guarda e

⁶¹ Uma das pessoas que aparecem diversas vezes nessas histórias é o *tcheramoĩ* Afonso, descendente dos Paĩ, que vive atualmente na aldeia de Campo Molhado/RS.

conservação de seu próprio patrimônio cultural, tanto material como imaterial, constituindo um campo de negociação de sentidos entre o *arandu* do casal de xamãs, constituído ao longo de seus anos de experiência conjunta no clima-mundo, e uma infinidade de elementos da vida na modernidade. Penso que a profunda relação desta configuração com a constância espacial da aldeia produz um ambiente de interstício no tempo-espaço da memória dos anciãos e da produção da vida cotidiana da comunidade, contexto no qual esta etnografia encontrou o espaço para *oguerodjera*, “criar-se a si mesma no curso da própria evolução”.

Entendo o ponto de vista de meus interlocutores Chiripá percebendo o panorama geral das aldeias guaranis atuais, principalmente as famílias Tambeope no litoral, passando por um novo momento de crise, onde os jovens não tem interesse em dar continuidade a várias tradições tribais, com dificuldades para transmitir às crianças habilidades básicas para a sobrevivência, com dificuldades para realizar dos plantios e os rituais religiosos, que vem sendo substituídos por bailes com música mecânica de vanerão ou “forró”, estando por vezes tomadas pelo alcoolismo e pela escassez extrema de alimentos. Além desses fatores, a televisão foi apontada diversas vezes por senhor Alcindo como um “vício colocado para acabar com a cultura”, o que diz que afeta principalmente as mulheres que assistem às novelas e deixam de procurar as anciãs para aprender o *kunhangue arandu*. Todos estes elementos são considerados como disruptores da ordem social do *nhande-reko*, mesmo assim eles não deixam de acontecer em Mbiguaçu, sendo a organização da vida religiosa o fundamento do casal de xamãs para perseverar em seu trabalho de revitalizar e conservar os costumes dos antigos. Segundo eles, o fato de quase não mais existirem grandes dirigentes espirituais ou “*karai* verdadeiro”, com a morte dos últimos anciãos que conhecem os costumes, fez com que muitas comunidades guarani ficassem acéfalas, sem orientação sobre como prosseguir com o *nhande-reko* devido à ausência do papel social da figura central do xamã como o portador do *arandu porã*, que é o intérprete dos sinais no tempo-espaço para o prosseguimento da vida em sua coletividade.

Elizabeth Pissolato (2007) percebe a deficiência no conhecimento sobre a linguagem dos contextos de reza, pois este exige “*um grau de especialização aparentemente ausente mesmo entre muitos Mbyá, que dizem não saber a ‘língua da opy’*” (p.34). Em seu argumento sobre parentesco, a autora fala da problemática da presença e da ausência da figura paterna na organização social dos núcleos de parentes, buscando

articular a mobilidade com o parentesco, propondo a duração temporária das soluções no campo relacional como propulsor dos deslocamentos territoriais em busca de contentamento e satisfação - *-vy'a* - (p.154-161). O papel de proteção ao parentesco por meio da atividade dos xamãs, que orientam pela permanência sob seus cuidados ou pelo prosseguimento segundo a própria inspiração (p. 388), fazendo com que o *arandu porã*, o conhecimento xamânico, sirva como a força nucleadora dos parentes exercida pelo casal de xamãs da aldeia de Araponga/RJ (p.339).

Eu diria que o projeto de revitalização do modo de vida dos antigos empreendido pelo casal de xamãs chiripá está em parte associado com a apropriação de universos de sentido associados aos juruá, colocando-os para funcionar a seu favor, visando um ideal mais amplo que entendo ser de um bem-estar psico-social dos guaranis, que está associado à condição física e espiritual de cada pessoa. Creio que este seja um ponto crítico da importância social dos *nhanderu*, o pai-xamã, condutor espiritual e liderança familiar dos Guarani, o que inclui o amparo e a proteção em todos os aspectos a seus “afilhados”, como os cuidados de saúde, a organização familiar, as orientações do *arakuua*, o “como levar” a vida. Percebo que ao longo dos anos, os Chiripá desenvolveram uma grande habilidade em lidar com os sistemas do juruá, demonstrando uma grande autoconsciência de sua situação, primeiramente tomando a decisão de lutar por 14 anos pela regularização fundiária da área que ocupam, na zona peri-urbana da capital do estado, sendo pioneiros entre os guaranis da região na adesão à escolarização e no uso das políticas públicas de saúde para a manutenção de seus costumes religiosos, preservando saberes e práticas da medicina tradicional. Podemos dizer que existe uma campo semântico de relação entre o xamanismo e a “política externa” da aldeia no sentido de serem realizadas cerimônias religiosas onde se incluem propósitos relacionados a viagens dos filhos para a universidade, negociações políticas com os juruá sobre a saúde indígena, os trabalhos em andamento no ambiente escolar, a luta pela demarcação em outras aldeias, além das demandas mais internas como os tratamentos de saúde, as épocas de plantio, os batismos, os funerais, ou seja, o bem-estar físico e espiritual imediato da comunidade.

Assim como entre os interlocutores de Pissolato (2007, p.405-406), a Terra sem Males não é um assunto do cotidiano das pessoas, embora haja um conhecimento geral sobre ele. Posso dizer que o mesmo se dá em Mbiguaçu, embora por vezes senhor Alcindo costume falar com detalhes do assunto para seus filhos, netos e “afilhados”, entre eles

não indígenas. Muitas de minhas conversas com senhor Alcindo e dona Rosa sobre *Yvy Marã-e'ÿ*, deram explicações para mim falando do mapeamento das estrelas e do mundo terreno, a forma como giram o sol e a chuva, as marcas deixadas pelo sol no mundo, a forma como devemos levar a vida. Geraldo costuma utilizar o termo “quebra-cabeças” para se referir ao sistema de conhecimento do “velhinho”. Diversas vezes, as conversas iniciaram com falas para mim em português sobre meus questionamentos em relação ao *arandu* e prosseguiram para longas falas em guarani do *tcheramoï* para os filhos, netos e sobrinhos, na medida em que estes iam entrando as conversas e fazendo perguntas aos anciãos, geralmente à noite ao redor do fogo ou à tarde, sentados no pátio ou na varanda da casa da família. Pude também algumas vezes compreender o termo *yvy marã-e'ÿ* durante o pronunciamento de *ayvu porã* - fala sagrada - pelo senhor Alcindo, durante intervalos das sessões de canto-dança-rezo nas cerimônias religiosas, em uma delas com bastante nitidez o ouvi dizer *opararutchu roatcha yvy marã-e'ÿ py* - vamos atravessar o mar na terra que não se esgota. Neste sentido, percebo que *yvy marã-e'ÿ* possui de fato um sentido atrelado ao bem-estar psico-social experimentado na “terra física”, mas também possui relação com uma “terra mística”, alcançada por meio dos transe proporcionados pelos canto-dança-rezo praticados ao longo das concentrações xamânicas.

* * *

As evidências apresentadas me sugerem pensar no *Tekoa Y'ÿ Morotchĩ Vera* como um exemplo da “dimensão positiva” da movimentação dos Guarani em busca de uma Terra sem Mal - conforme proposta por Melià (1990, p.41) -, onde conseguiram assentar novamente um *tekoa* e consolidaram um trabalho de revitalização e manutenção dos costumes antigos, encontrando uma dialogicidade com elementos do mundo moderno, inclusive em relação à prática xamânica (ver ROSE, 2010). Podemos notar com clareza no casal de xamãs a figura do dirigente espiritual guarani, aquele que tem a função social do *nhanderu* - nossos pais -, *oporaíva* - cantor ritual -, *yvyrai'dja* - curador espiritual -, atuando como os orientadores da experiência coletiva no mundo e como reparadores dos acontecimentos disruptores da ordem social, constituindo um ideal de personalidade a ser seguido, na medida do possível, por seus protegidos. Chamo aqui as atenções para o detalhe da figura masculina do líder-xamã se apresentar diluída na imagem do casal como “modelo ideal de conduta” no ambiente interno da estrutura

familiar dos Chiripá, diferente do modelo apresentado nas etnografias clássicas (NIMUENDAJU, 1987; CADOGAN, 1959; BARTOLOMÉ, 1977), que dão pouca ênfase ao papel xamânico da mulher e sua importância na direção da família, sua atuação para a manutenção da economia de reciprocidade pela qual se pauta o *nhande-reko*. Neste sentido, penso que isto se deva a algumas circunstâncias diferentes ao papel principal das lideranças masculinas em relação a interlocutores externos, especialmente de outros homens. Portanto, lanço novamente a questão de que desconheço um trabalho que se aventure em investigar com maior propriedade o papel da mulher na sociedade guarani, desde o tempo-espaço pré-colonial até as aldeias atuais.

Neste contexto da atuação do casal de xamãs para revitalização de costumes antigos, penso que a conquista por uma área que, apesar de suas limitações, possui condições econômicas, políticas, ecológicas e simbólicas para a instalação de um *tekoa*, e a constância espacial a ela associada, distribuiu novamente o enfoque da busca pela terra-sem-mal, entre uma terra que permitisse a subsistência física no modo de ser guarani, para uma “terra mística”, à qual se ascende pela prática ritual para aumentar o conhecimento e o poder espiritual, meio pelo qual se procura fortalecimento e proteção dos deuses para a vida terrena. Portanto, esta seria uma oscilação da vida em busca pelo *aguydje* - plenitude, perfeição - entre um eixo horizontal, que corresponde ao mundo terreno, e um eixo vertical, que conduz a experiência humana ao mundo das divindades. Esta transição entre os horizontes diferentes de concepção da terra-sem-mal pode nos ajudar a compreender as migrações e a mobilidades dos Guarani, assim como ajudar na interpretação a constância espacial prolongada no *Tekoa Y’y Morotchĩ Vera* e seu desdobramento em um movimento nativo pela preservação e pela salva-guarda de seu patrimônio cultural. Creio que todos os pesquisadores aceitos na aldeia por Alcindo e Rosa dialogam em seus trabalhos com este projeto mais amplo do casal, fator que necessário manter em mente em relação ao material etnográfico que apresento.

V. SOBRE O *ETHOS* CHIRIPÁ

Há algumas décadas, a maneira mais evidente de se identificar as diferenças entre as parcialidades Guarani era a língua, além de uma série de elementos da cultura material. Entretanto, os longos anos de co-habitação e a unificação linguística tornaram essa distinção mais discreta na atualidade, o que não quer de forma alguma dizer que ela tenha deixado de existir. Flavio Gobbi (2009) nos alerta sobre o risco de equívoco em tentar estabelecer uma fronteira precisa entre as parcialidades Mbyá e Chiripá, entretanto, penso que ignorar esta distinção seja incorrer em perda de riqueza da diversidade cultural em nossa análise. Além disso, em minha opinião, o mais grave é a utilização pouco criteriosa por pesquisadores da categoria Mbya-Guarani para se falar de todo e qualquer aldeamento da etnia no Brasil, especialmente daqueles onde ocorre a co-habitação das parcialidades. Conforme mencionei no capítulo anterior, a noção de *mbya* como “gente guarani” permite facilmente esta estrapolação, feita muitas vezes pelos próprios índios, entretanto, penso que reconhecer alguns aspectos desta distinção pode colaborar para reconhecer os fenômenos de etnicidade emergentes na contemporaneidade. Neste sentido, este trabalho vem propor um contraponto às abordagens de alguns autores, principalmente no RS, que propõe uma interpretação de todos os índios guaranis contemporâneos no sul do Brasil como parte do grupo Mbyá-Guarani, fundamentado especialmente no predomínio da língua mbyá. Não proponho que tal proposição esteja equivocada, mas sim que é um pouco restritiva em relação a contemplar a grande diversidade étnica que compõe esta totalidade diferenciada. Portanto, meu intuito é somente mencionar que a presença de famílias Chiripá e Paĩ no sul do Brasil vem sendo subestimada pelos estudiosos, sem nenhuma pretensão de estabelecer uma fronteira precisa entre os grupos que compõe as aldeias atuais no sul do Brasil, mesmo porque tenho pouca competência para isto. Neste sentido, procurei sistematizar alguns elementos que porventura possam colaborar com a investigação do assunto, trazendo algumas questões que meus interlocutores por diversas vezes manifestaram em relação a uma ideologia diferenciada dos Guarani-Chiripá, que corresponde a sua forma de comportamento, um conjunto de hábitos e ações que estruturam os valores de sua identidade social, o que, como veremos mais adiante, transparece nas práticas da vida cotidiana, conduzida pelo casal de xamãs.

V.1 A língua

A unificação linguística dos guaranis no litoral catarinense no dialeto mbyá é um elemento de fácil verificação, entretanto, percebo que a não identificação de falantes do dialeto chiripá em meio se deve muito mais ao fato da grande maioria dos pesquisadores, inclusive eu, não se dedicar suficientemente ao aprendizado da língua, o que torna muito difícil identificar as nuances das diferentes na formas de falar o guarani entre pessoas Mbyá e Chiripá⁶². Neste sentido, gostaria de destacar que em meio a uma unanimidade na fala do dialeto mbyá, ocorre uma diferença bastante nítida em relação à acentuação e ao sotaque na fala de pessoas de origem de famílias das diferentes parciaisidades, com o uso de uma série de expressões diferenciadas por vezes utilizadas no cotidiano. O reconhecimento desses termos requer um conhecimento da língua muito maior do que o meu, sendo que as expressões das quais tomei conhecimento se deram pelo comentário de algum dos filhos, chamando atenção para algumas palavras e dizendo que eram da fala do Chiripá ou do Paĩ. O sotaque é bastante perceptível, os Chiripá falam “puxado”, prolongando por mais tempo o som das sílabas das palavras, enquanto os Mbyá falam mais rápido, com interrupções mais bruscas no final da pronúncia. Além disso, percebo que existe ainda uma série de termos específicos que são amplamente utilizados pelas famílias Chiripá, que nos permitem identificar nelas a continuidade de uma maneira específica de se comunicar na língua nativa.

Muitas vezes foi apontado que o dialeto mbyá faz muitas voltas e que o Chiripá “fala reto”, que diz as coisas mais diretamente. Segundo me contaram, João Sabino jamais aprendeu a falar a língua mbyá e muitos dos chiripás que vieram para o litoral nos últimos dez anos tiveram que se esforçar para aprender a fala dominante nas aldeias atuais. Neste sentido, gostaria de chamar a atenção para um fator que foi apontado como bastante significativo em minha pesquisa de campo, que são os significados simbólicos que existem na explicação do sentido de alguns termos da língua chiripá, que expressam ideias peculiares sobre a cosmologia, o que faz com que meus interlocutores considerem este dialeto como sendo o mais antigo, por elencar aspectos que associam à sabedoria dos antigos Guarani. Apresento a seguir alguns desses termos, tentando sistematizar um pouco das explicações oferecidas para eles.

⁶² Ver Mello (2007).

KÓTY - O primeiro termo para o qual desejo chamar a atenção é *kóty*, que em linhas gerais quer dizer casa, mas em um sentido ampliado se refere especificamente à casa de rezas, chamada em mbyá de *opy*. *Kóty* é uma aglutinação dos termos: *teko* - expressão tão cara à etnologia guarani, expressando o “modo de ser”, o “costume” do Guarani, muitas vezes sendo traduzido como o equivalente na língua nativa à noção ocidental de cultura; e *ty* - que é uma partícula pluralizadora que diz respeito a um amontoado de coisas, ou seja, uma grande quantidade de coisas juntas. Portanto, *kóty* expressa o sentido de um lugar onde o existe muito *teko* “amontoado”. Esta expressão obviamente diverge drasticamente em seu sentido semântico de *opy*, que reúne os termos *oo*, que significa casa, e *py*, que é um indicativo de lugar, no sentido de estar dentro, em algum lugar (ver DOOLEY, 1998; CADOGAN, 1992). Portanto, *opy* expressa a noção de uma casa onde se está dentro. Neste sentido, é nítida a diferença de sentido entre a expressão chiripá, *kóty*, e àquela utilizada no dialeto mbyá, *opy*, utilizada com maior frequência para se referir à casa cerimonial dos Guarani, inclusive pelos Chiripá.

Y'YRECHAKÃ - Outro termo do dialeto chiripá que me chamou muito a atenção é aquele utilizado para se referir à madeira e lenha - ou mesmo a árvore -, em contextos mais específicos-, que se trata de *y'yretchakã*⁶³, em oposição à *djape'a* do dialeto mbyá. O significado de *y'yretchakã* é bastante complexo e está profundamente atrelado à cosmologia chiripá, sendo composto dos seguintes vocábulos: *y'y* = água; *re* = proposição de lugar, “em, referente a”; *akã* = cabeça (ver DOOLEY, 1998). Portanto, a tradução literal desse termo seria algo como “cabeça que tem água”, o que inicialmente parece desafiador para fazer correspondência com a evidência material da madeira. A ideia de “cabeça d'água” se deve ao fato de as árvores estarem pelas manhãs cobertas com orvalho - *tchapy* -, que se trata do nome de uma divindade, *Nhanderu Tchapy*, que é uma espécie de guardião das florestas e plantações, tendo seu nome algumas vezes traduzido com “espírito-do-dia”, pois é ele quem dá disposição às pessoas ao amanhecer⁶⁴. Esta noção de que as árvores possuem água no

⁶³ Existe um aldeamento desocupado na Terra Indígena Tenondé Porã/SP chamado *Yrexakã*, cujo nome é traduzido pelos moradores da área como “Rio Brillante”. Segundo os Guarani da região, o aldeamento foi fundado por uma família Chiripá liderada por um *karai* da família Veríssimo, que não pude identificar o primeiro nome. Segundo senhor Alcindo, este é um exemplo da lástima de seus parentes estarem esquecendo o idioma chiripá, pois não compreendem nem mesmo o significado das toponímias feitas pelos antigos.

⁶⁴ *Tchapy'y* é também o nome da “árvore da roça” (*Machaerium minutiflorum* sin. *M. stipitatum* (DC.) Vogel.) (CADOGAN, 1971, p. 26), sendo extremamente importante na medicina tradicional, amplamente utilizada no cotidiano como um remédio para fortalecimento

alvorecer está associada à ideia de que elas estão “plantadas” em *Yvy Dju*, a terra dos antepassados, onde possuem a forma humana, são “nossos parentes”, e choram quando são cortadas. Neste sentido, a expressão que era utilizada para cortar lenha era *djapara* ou *odjopara*, que pode ser interpretado pela ideia de “fazer água”, que corresponde ao sentido de fazer com que o espírito das árvores que está em *Yvy Dju* chore, por este motivo se deve pedir licença ao entrar na mata para retirar materiais e pegar somente o necessário.

PYÁVY MONHENDUA - Mais uma das expressões da língua chiripá que possui um significado complexo associado com a cosmologia é *pyávy monhendua*, que quer dizer cachorro, muito diferente do termo *djagua*, do dialeto mbyá. *Pyávy* é a palavra chiripá para dizer noite e *monhendua* é a conjugação reflexiva do verbo sentir para a terceira pessoa do singular, ou seja, “aquele que sente”. Portanto, *pyávy monhendua* quer dizer literalmente “aquele que se sente durante a noite”. Esta expressão, aparentemente tão estranha para se referir aos cães, diz respeito ao fato de que eles enxergam os seres noturnos (*pytundja kuery*) que somos incapazes de ver, protegendo as moradias enquanto as pessoas dormem. Como o hábito do carnivorismo se tornou absolutamente cotidiano nos aldeamentos, embora seja diferente do costume dos antigos, senhor Alcindo me explicou que a “alma” de animais dos quais nos alimentamos, como gado, porco e galinha, permanecem junto da comida ingerida e prosseguem vagando nos arredores por certo tempo. Neste sentido, os cachorros são uma forma de proteção espiritual noturna para as pessoas, sendo este o motivo pelo qual são criados em grande quantidade, somente na casa de senhor Alcindo, por exemplo, vivem cerca de dez cães, além de todas as casas possuírem pelo menos três ou quatro. A tese de Flávia de Mello (2006, p. 225) afirma que os cachorros seriam um dos espíritos apoiadores da senhora Rosa, fazendo uma descrição do assunto, que é um tema complexo e de difícil abordagem. No fim do meu trabalho de campo, surgiram os comentários de que havia um animal sobrenatural, uma espécie de fantasma chamado de *uantchĩ* ou *mbogua*, rondando a aldeia, fazendo com que todas as noites quando ouvíamos os cachorros latindo, alguém sugerisse que eles estavam enfrentando o animal.⁶⁵

geral do organismo, especialmente para gripe. Estabelecendo um paralelo entre a medicina ocidental e o princípio do uso do *ichapy* y, eu diria que se trata de um imunomodulador, ou seja, um estimulante de resposta orgânica a microorganismos.

⁶⁵ Episódio semelhante aconteceu no início de 2010.

Y'YPYPIA e *GUAPEPO* - Além desses, os termos para dois utensílios domésticos fundamentais também foram apontados como grandes destoantes entre os dialetos, especialmente devido ao fato de no mbya serem utilizados termos tomados de empréstimo do espanhol, o que indicaria uma antiguidade e uma preservação maior da língua “original” no chiripá. São eles: *y'ypypia* = copo (*y'y* = água, *py* = dentro, *pia* = levantar), *karo* em mbya; e *guapepo* = panela (*gua* = pertencimento, *pe* = para, *po* = mão), *otcha* em mbyá. Flávia Mello (2006) apresenta o emprego do termo *guapepo* para se referir a família, fazendo uma discussão sobre a consubstancialidade que mantém os laços de reciprocidade entre as famílias, propondo o “comer no mesmo fogo”, o compartilhamento de alimentos como “a melhor metáfora do ideal de coesão e solidariedade no pensamento social Guarani” (p. 70-71).

TATAUANTCHÏ - Chamo atenção por fim, por uma inclinação à ironia, para os termos correspondentes a fumaça, pois em chiripá se diz *tatauantchÏ*, enquanto em mbya se diz somente *tatatchÏ*; sendo que este último para os Chiripá é utilizado para uma mulher “que vai com qualquer um”. Neste sentido, ela denota uma noção ideal do comportamento feminino nas relações conjugais, que se relaciona com a patrilinhagem dos Ava-Katu.

V.2 O comportamento

Apresento finalmente alguns elementos do *ethos* Chiripá referentes mais apropriadamente ao comportamento social da pessoa chiripá. Este *ethos* foi apontado em diversas ocasiões principalmente pelo senhor Alcindo e sua família, especialmente por Geraldo, além de alguns outros membros de seu grupo familiar. Várias vezes, quando faziam referência a algum comportamento que era típico dos Chiripá, sugeriram que eu passasse a reparar nele com maior cuidado. Pois bem, seguindo a orientação deles, passei a dedicar maior atenção e pude identificar vários dos elementos apontados com muita clareza e me esforço para sistematizá-los nas páginas seguintes.

Inicialmente, é importante mencionar que senhor Alcindo e Geraldo afirmaram que a verdadeira autodenominação dos antigos Chiripá era Ava-Katu-Ete, traduzido com precisão por Miguel Bartolomé (1977) por “os autênticos ou verdadeiros homens”, onde o *tcheramoï* marcou categoricamente que este era somente o nome dos homens chiripá, sendo as mulheres chamadas por outra denominação

que não quis revelar. Explicaram-me que esta expressão não está associada somente à coragem e à bravura, mas também ao fato de que os Chiripá assumem os seus compromissos até o fim, isto tem haver principalmente com a ideia de não voltar atrás com suas palavras e decisões, como por exemplo, em relação ao casamento, onde o ideal é que seja vitalício, e nas negociações político-econômicas. Isto também foi apontado como um posicionamento ideal de não-agressão física ou de ameaças verbais, o que inclui discussões acaloradas, pois “*quando um Chiripá decide que vai atacar alguém, ele não avisa e não ameaça, ele simplesmente vai lá e faz.*”

Outro elemento extremamente importante para caracterizar o costume dos Chiripá é “*tratégia*”, pois eles são muito estrategistas, todas as atividades e todas as ações conjuntas são realizadas após combinar detalhadamente, geralmente próximo ao fogo, cada passo coletivo e cada ação individual. Marcaram por muitas vezes esta como uma característica fundamental que os distingui dos Tambeope: “*Tu pode reparar, quando tem uma reunião grande, os Tambeope-kuery vão lá na frente, brigando com o djurua e enquanto isso o chiripazinho tá quietinho lá no fundo, lá no final, tudo junto. De repente, quando tá tudo meio confuso, meio perdido, quando chega à hora H, é aí que o Chiripá se mostra, porque ele chega pra resolver e não pra discutir, e já tá tudo combinado. Pode reparar, é impressionante.*”

Esta questão é um gancho para mais um elemento importante destacado como parte do *ethos* Chiripá, que é a organização da família. Perdi as contas de quantas vezes escutei o senhor Alcindo falar: “*Porque o galo velho tem que ir na frente, que a pintalhada vai toda atrás.*” Ele costuma falar isso abrindo os braços com os cotovelos dobrados, como se fossem asas, imitando o gesto de um galo que acolhe seus filhotes sob as asas. Além de falar isso pra mim, vi-o orientando muitas pessoas dessa maneira sobre como deveriam conduzir a sua família, entre elas o seu irmão mais novo, o senhor Graciliano, que atualmente vive no *Tekoa Mymba Roka* (Aldeia Amaral, Biguaçu/SC). Portanto, criar o orientar os filhos “*embaixo da asa*” é mais uma questão fundamental para se pensar sobre a forma de organização familiar dos Chiripá, que podemos relacionar com a estrutura social entorno dos *nhanderu* registrada por Cadogan (1959) e por Bartolomé (1977), onde o homem figura como líder familiar para os olhares externos, sendo provedor da subsistência de seus protegidos, que zelador espiritual e orientador para a vida de seus afilhados. Então que esta função social masculina de zelador de seus afilhados deva ser tratada como um ideal de

comportamento masculino no âmbito social chiripá, entretanto, chamo novamente a atenção para o tratamento discreto das etnografias reservado ao papel da mulher enquanto dirigente das dinâmicas internas da vida familiar, orientadora das filhas e dos genros, e um dos eixos estruturantes dos trabalhos agrícolas e dos rituais xamânicos.

Outra questão que foi apontada sobre o *ethos* Chiripá é a maneira com que se relacionam com as coisas do juruá, pois são inventores e curiosos, e por isso somente adquirem utensílios e equipamentos que lhe apresentam alguma utilidade prática e costumam cuidar melhor dessas coisas, fazendo com que durem por mais tempo. Esta característica dos Chiripá de se interessar em aprender e o utilizar o sistema do branco e utilizar foi apontada pelos interlocutores mbyá de Assis e Garlet (2002, p. 104) em Porto Alegre/SC, que associam a questão com luta entre os caciques Paraguá e Guairá, no século XVIII. Neste sentido, um aspecto interessante apontado seria que o central não é incorporar ou não as coisas do branco, mas sim a relação que se tem com elas. Os Chiripá apontam que gostam de coisas que consideram úteis, como ferramentas, computadores, e toda uma série de utensílios da vida diária, demonstrando visivelmente zelo para com tais pertences; enquanto os Tambeope costumam adquirir coisas, como roupas, videogames, telefones celular, televisores, aparelhos de DVD, entre uma série de outras coisas. Entretanto, a diferença central estaria na inconstância dos mbyá em relação aos bens materiais, adquirindo coisas desnecessárias as quais acabam se desfazendo em curto prazo, dando de presente, vendendo para os parentes ou ainda atirando-as nas imediações das aldeias.

A relação com as coisas do juruá costuma frequentemente trazer a questão da “manutenção da cultura” para a discussão sobre as diferenças entre os Chiripá e Tambeope. Segundo meus interlocutores, muitas vezes os Tambeope acusam os Chiripá de não serem “Mbyá puro”, de estarem misturados com o juruá, de estarem “perdendo a cultura” por causa da aceitação do sistema do branco. Entretanto, do ponto de vista dos Chiripá, enxergam as o cenário atual da maioria das aldeias do litoral catarinense - e de outras regiões - como áreas onde agricultura é incipiente, com as cerimônias religiosas cada vez menos frequentes, pouco cuidado dos pais e mães jovens em transmitir o modo de ser tradicional aos filhos, com a realização com grandes torneios de futebol e bailes de forró, ocorrendo muitas vezes grande incidência de alcoolismo (ver FERREIRA, 2009). Por este motivo, os Chiripá apontam que um dos fatores para que os Tambeope estejam “passando

miséria” é o abandono das práticas religiosas, não existindo mais os grandes *karai* ou *kunha karai* de idade avançada, com conhecimento da vida dos antigos, para orientar a organização social das famílias. Neste sentido, quem estaria “perdendo a cultura” seriam os Tambeope, enquanto as famílias chiripá vem conservando suas tradições, especialmente em relação à agricultura⁶⁶ e a religião e, contam que assim como aconteceu há vários anos, quando famílias mbyá errantes procuravam abrigo nos aldeamentos consolidados pelos Chiripá e pelos Paĩ. Disseram meus interlocutores que os Tambeope vieram pelo caminho aberto pelos Chiripá, - “Nós educamos eles”, disse certas vezes senhor Alcindo.

V.3 A política e a religião

É fundamental falar também dos caminhos de relações sócio-políticas com o juruá encabeçadas pelos Chiripá, o que se espraia por uma série de fatores, dos quais eu gostaria de destacar alguns. O primeiro deles, é a luta pela garantia de direitos e pela terra, haja vistas para o fato de que o casal Alcindo e Rosa foi pioneiro na decisão de aceitar a demarcação de suas áreas, coisa que é contrária aos fundamentos éticos e filosóficos dos Guarani, pois ninguém pode ser dono da terra, já que a terra é dona das pessoas. Entretanto, sujeitar-se à regularização fundiária foi o único caminho possível que encontraram para assegurar de alguma forma a continuidade de seu modo de vida, garantindo áreas com matas, água boa e terra fértil, que, mesmo sendo exígua, permitiu com que deixem de ser espoliados, expulsos e vítimas das violências e atrocidades neocoloniais. É válido mencionar uma vez mais que a Terra Indígena Mbiguaçu foi a primeira área demarcada para os Guarani em Santa Catarina, seguida de Morro dos Cavalos, ambas com os aldeamentos contemporâneos fundados pela família Moreira. O segundo aspecto para qual chamo a atenção é a educação escolar dentro das aldeias, pois Mbiguaçu foi também a comunidade pioneira na região no sentido de aceitar a escolarização, em meados da década de 1990, liderados à época pelo senhor Milton Moreira, o primeiro cacique da

⁶⁶ Com relação à agricultura, este ano foi a primeira vez que ouvi senhor Alcindo manifestar a preocupação de que um dia as sementes das variedades guarani tradicionais possam vir a se perder, preocupação essa que trago comigo há alguns anos. Neste sentido, ele tomou uma decisão de que o plantio desse ano deverá ter um enfoque também na proliferação das sementes para serem distribuídas nas várias aldeias Guarani onde já não existem e as pessoas já não conseguem plantar.

aldeia⁶⁷. Novamente as demais aldeias seguem o exemplo dos Chiripá, aceitando a escolarização e lutando por seu direito ao atendimento diferenciado, dedicando-se à árdua tarefa de construir um modelo escolar de educação que permita a circulação de conhecimentos tradicionais, a preservação da língua e a transmissão de valores éticos e morais da etnia, ou de forma mais direta, a manutenção do *nhande-reko*. Em terceiro lugar, destaco o pioneirismo dos Chiripá no sentido de reivindicar apoio dos órgãos públicos de atendimento à saúde indígena para os tratamentos feitos pela medicina tradicional, tendo sido esta uma grande conquista que se deve sobretudo à enorme capacidade de cura do casal de xamãs que lidera espiritualmente a aldeia de Mbiguaçu, somado à habilidade política e diplomática de Hyral Moreira⁶⁸, neto do casal. Podemos pensar esta apropriação do sistema do branco como um componente profundamente imbricado com o trabalho do casal de xamãs em revitalizar e preservar costumes antigos, conseguindo regularizar a área onde vivem, utilizando a escola para transmitir sua forma de pensar aos jovens e os recursos do sistema público de saúde para o fortalecimento das práticas religiosas.

Com relação à figura de Hyral Moreira como liderança política, podemos dizer que se trata de um jovem líder muito à frente de seu tempo. Acadêmico de direito em vias de se formar⁶⁹, Hyral é extremamente pioneiro no sentido de compreender o sistema legal do *djurma* e adquirir grande habilidade em negociar e angariar apoio de instituições não-indígenas, como universidades, o Ministério Público Federal, ONGs e outras instituições. Um marco de extrema relevância da organização indígena foi a fundação da Comissão Indígena Guarani Nhemonguetá, da qual Hyral é o atual presidente, que é formada por um

⁶⁷ É importante constar que os três filhos homens do casal Rosa e Alcindo tornaram-se professores bilíngues dedicados a alfabetização de indígenas, sendo que o filho mais velho, Agostinho (65), foi um educador pioneiro entre as escolas indígenas em diferentes regiões do Rio Grande do Sul desde 1978; o irmão do meio, Geraldo (36), exerce a função de professor na escola de Mbiguaçu desde o fim da década de 1990; e o irmão caçula, Wanderley (32), também participou do curso de magistério e é aluno da licenciatura indígena, sendo que vem trabalhando nos últimos anos como coordenador pedagógico da escola da aldeia. O casal diversas vezes conta como e porque incentivaram à duras custas os filhos a estudar, por não encontrarem mais possibilidade de viver no modo de vida antiga e estarem em dependência do trabalho quase escravo para os brancos para sobreviver.

⁶⁸ Neste aspecto é importante mencionar que atualmente Hyral é presidente do CONDISI-LISUL (Conselho Distrital de saúde Indígena - Litoral Sul).

⁶⁹ A propósito, entre minhas contribuições durante o período em que estive na aldeia, que prossegue até este momento, está a orientação e a revisão de sua monografia de conclusão de curso, que versa sobre as contradições em relação ao entendimento sobre a capacidade civil do indígena no âmbito público e privado, que, todavia se encontra em elaboração.

conselho de caciques que delibera sobre todas as questões que envolvem as aldeias guarani de Santa Catarina. A Comissão Nhemonguetá adquiriu ao longo dos anos representatividade e passou a realizar articulações que promoveram o aumento da participação indígena, lutando para assegurar com que os seus direitos respeitados. Ao longo do trabalho de campo participei de diversas reuniões da Comissão Nhemonguetá na aldeia Mbiguaçu, para receber a presidência da Funai, para tratar dos impactos causados por projetos de crescimento econômico sobre suas terras, para formação do Comitê Regional Indígena e para tratar sobre a agricultura. Várias dessas reuniões se iniciaram na casa de rezas e prosseguiram na escola da aldeia. Em uma delas, em meio a alguns discursos acalorados de um dos caciques, senhor Alcindo fez uma fala que considerei genial, dizendo que este é o momento de mostrar para o juruá as leis do Guarani, pois os índios já vem há muito tempo aprendendo a respeitar às leis do branco, mas que agora é o momento de fazer o contrário, para que o juruá entenda a forma de pensar dos Guarani. Neste sentido, é importante mencionar que as leis de cada comunidade são diferentes, mas senhor Alcindo demonstra grande respeito por todas elas, tendo feito inúmeras falas no sentido de que se deve respeitar os caciques, reconhecendo e valorizando sua liderança. Ele afirma que cada comunidade deve ter suas leis, mas que deve haver uma liderança central, que orienta as atividades de todas as aldeias conjuntamente, que assim era a organização antiga dos Guarani, o que podemos relacionar com a organização Chiripá entorno dos *nhanderu*, das lideranças político-religiosas carismáticas e de grande prestígio, que detinham o controle político de um grupo de aldeias em uma determinada região (CADOGAN, 1959; BARTOLOMÉ, 1977).

Neste aspecto, eu diria que os Chiripá de certa forma se identificam - e de fato atuam - como grandes lideranças políticas e religiosas dos Guarani, utilizando sua habilidade histórica para negociar com o sistema do branco para encontrar meios para prosseguir com sua resistência étnica. Segui os conselhos de meus orientadores indígenas para reparar nos comportamentos dos Chiripá e percebo que de fato estes se posicionam enquanto a vanguarda de seus pares, gostando de intitular sua aldeia como “modelo” para outras da região, com as crianças bem instruídas pela escola, as roças produtivas, sem uso de bebidas alcoólicas e com a manutenção dos costumes religiosos. Neste sentido, percebo que reconhecem em si a conservação de um determinado *ethos* que visa proporcionar alegria e felicidade na vida -

vy'a porã - por meio das boas práticas, do amor - *mborayu* -, desejando com isto colaborar para que os parentes de outras aldeias encontrem o caminho para a preservação do *nhande-reko*.

Penso que a imagem do pai-xamã como ideal de comportamento do Guarani, fez com que ao longo do processo histórico se consolidasse os Chiripá enquanto uma etnia de xamãs, onde todos os afilhados são iniciados na dança-oração, que possuem práticas entre si que visam proteger e cuidar-se mutuamente e conservar o bem-estar psicossocial de seus parentes. Penso que este traço étnico de comportamento conservado pelos Chiripá possa ter uma origem muito arcaica em relação ao modelo de incorporação de elementos externos na sociedade Guarani, agregando estes componentes ao seu universo de sentidos, “guaranizando” as coisas, o que me leva a indagar inclusive que este fator componha um *ethos* pré-colonial, durante a grande expansão territorial dos Guarani no sul do continente.

O argumento de Carlos Fausto (2005) propõe que a influência dos missionários ao longo do processo históricos teria surtido um efeito de “desjaguarificação” na religião Guarani, o que teria proporcionado uma transformação que incorporou em seu discurso mitológico elementos católicos, como a cruz, o sagrado coração, a centralidade na nomeação das pessoas e, principalmente, um repertório religioso fundamentado no amar - *mborayu*. O autor menciona a falta de uma investigação sistemática deste afeto, o que buscarei em parte fazer mais adiante, entretanto, considero interessante adiantar o seu uso muito mais frequente como o verbo do que como o substantivo amor. Não me considero apto a fazer profundas discussões com relação aos Guarani pré-coloniais, mas imagino que, tomando-se o argumento de Fausto no sentido de pensar que a incorporação da nova ética do amar “provavelmente se ergueu sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade, e se nutriu do ‘amai-vos uns aos outros’ da mensagem cristã” (*Ibid.*, p. 404). Portanto, penso que este *ethos* de solidariedade e reciprocidade agregadoras possa ter surgido na sociedade Guarani em momento anterior a conquista, como a forma de manifestar sua alteridade, que se vale ao invés de uma lógica da predação, de um pensamento pautado pela cooperação e pelo comensalismo, o que facilita uma incorporação dialógica daquilo com que entra em contato.

O que minha experiência com os Guarani demonstra é que a linguagem do *-mborayu* ainda é bastante presente nas aldeias por mim visitadas, sendo que os Chiripá, em um plano ideal, procuram exercitar esta afecção o máximo possível em todos os âmbitos de suas vidas,

especialmente na vida cotidiana entre os parentes e afilhados agregados ao núcleo familiar do casal de xamãs, especialmente diante dos conflitos. Este sentimento muitas vezes se manifesta em relação a outras aldeias, com a preocupação de que os parentes estejam “passando miséria” e “pegando o costume ruim do *djuruá*”, o que faz com que busque estender sua influência por meio da construção de alianças políticas e religiosas, o que está atrelado a incorporação em maior ou menor grau das práticas xamânicas do casal⁷⁰. Por diversas vezes pude escutar senhor Alcindo dizer, tanto no contexto cerimonial como doméstico, que seu rezo era para todos os Guarani - *mbya-kuery paveĩ*.

Certa vez, Geraldo contou-me sobre um sonho que teve durante uma cerimônia na *opy* onde quando ele cantava-dançava-rezava, todos os seres que estavam à sua volta pareciam zumbis, vagando em sofrimento em meio à escuridão e ele reparou que eram muitos *mbya kuery*, que vinham cambaleantes como se estivessem trôpegos, caindo de bêbados. Ele contou que se perguntava o que estaria acontecendo para que as pessoas estivessem todas desse jeito. Ele se concentrou em seu rezo e sua dança, pedindo orientação para *Nhanderu* e partir de então começam a surgir em meio à escuridão algumas fontes de luz, que eram espíritos que vinham atraídas pelo rezo, que muitas delas eram os espíritos de crianças guarani que ainda virão ao mundo - *mbya-kuery nhe'ê ou avã* - e todos eles eram atraídos pelo rezo, pelo canto e pela dança, dos Chiripá, que é muito poderoso. Desde então, Geraldo diz que entende a continuidade das atividades religiosas feitas em Mbiguaçu como uma espécie de “missão” de “levar o rezo pra frente”, de prosseguir conservando as práticas e tradições xamânicas dos Guarani. Geraldo diz que um de seus sonhos é que um dia todos os *mbya-kuery* possam ouvir, sentir e praticar o rezo guarani, libertando-se dos vícios e vivendo com alegria, bem-estar e saúde - *vy'a porã ete*.

⁷⁰ Ao longo do trabalho de campo pude acompanhar a consolidação de duas dessas alianças com assentamento de descendência Mbyá, uma com na Terra Indígena Morro Alto/SC (*Tekoa Yvy Avate*), situada em São Francisco do Sul, com quem possui inúmeras alianças de parentesco (ver VASCONCELOS, 2011); e outra com a aldeia do Amâncio (*Tekoa Miri Dju*), com quem possui grande relação histórica e política, sendo Hyral Moreira o cacique de ambas as aldeias.

PARTE II
***ARANDU NHEMBO'EA*: COSMOLOGIA, AGRICULTURA E**
XAMANISMO

VI. ARANDU ROPYTA - NOTAS SOBRE COSMOLOGIA

“Tenho sempre vivido como índio entre índios; aprendi assim o Guarani, certamente com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu. Os mitos de que vou tratar, inúmeras vezes os ouvi contados parcialmente (mais raras vezes na íntegra). Não somente os ouvia, contudo, como eu próprio também os contava. O Guarani na sua vida quotidiana usa, com mais frequência mesmo que o cristão, expressões que somente na sua religião encontram explicação. Eu procurava de preferência a companhia dos velhos, principalmente dos pajés, deixando-me instruir por eles, durante muitas horas, sobre sua velha religião. Ainda hoje ele se orgulham de seu discípulo.” Curt Nimuendaju Unkel, *As lendas de fundação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúve-Guarani*, 1914.

Diante dos anos de terreno junto aos Guarani pude compreender que a cosmologia é um dos fundamentos de seu *arandu*, um conhecimento qualitativo que consubstancia a experiência na condição humana ao longo da vida no mundo-clima com os episódios ocorridos com os deuses fundadores do universo. Esta noção de que no costume guarani existe um vínculo de parentesco entre seres humanos e divindades é um tema amplamente abordado na bibliografia étnica, como o estudo de Pierre Clastrès (1990), que propõem que esta relação faz com que os guaranis se transformem de certa forma em semideuses, adquirindo características e poderes semelhantes aos de seus criadores. Miguel Bartolomé (1977) procurar observar como determinadas práticas curativas dos xamãs Chiripá se assemelham a ações dos heróis culturais, os gêmeos *Kuaaray*⁷¹ e *Djatchy* - o Sol e o Lua -, apresentando

⁷¹ Com relação à grafia do nome do herói solar, *Kuaaray*, fiz a opção por repetir a letra *a*, pois ouvi de senhor Alcindo a explicação de que o sentido verdadeiro deste nome é uma composição dos termos *kuaa* = saber e *ray* = filho (ego masculino), formando portando à noção de “filho do saber”. O nome *Kuaaray* é utilizado com mais frequência na fala cotidiana para falar-se sobre as suas histórias, sendo que no contexto religioso é mais frequente o uso do termo *Nhamandu mirĩ*, que faz referência a ele como filho de *Nhamandu*, o primeiro sol, que em linhas gerais é considerado pelos Chiripá como um sinônimo de *Nhanderu-vutchu* ou *Nhanderu Tenondegua*, a divindade criadora suprema.

elementos sobre a formação e as atividades dos dirigentes espirituais - *karai* - e sua relação com a mitologia.

A investigação sobre o *arandu* nos permite avançar no sentido de refletir sobre como a cosmologia se relaciona com a experiência vivida no mundo, onde a interpretação de seu papel na construção da pessoa é um fator fundamental, amplamente abordado na etnologia guarani⁷², que entrelaça a perfeição das divindades com as imagens imperfeitas da vida terrena. Seguindo esta proposição, procuro direcionar o meu enfoque para aquilo que faz da pessoa um ser humano - e vice-versa -, vivendo uma experiência no mundo na perspectiva dos Guarani. Como o caminho para este olhar foi o do meu próprio aprendizado, participação e experiência, minha abordagem se concentra sobretudo nas oportunidades que tive ao longo do meu terreno para aprofundar o diálogo junto da família Moreira, especialmente com senhor Alcindo, Geraldo e Wanderley, tanto no sentido de conduzir conversas com eles sobre temas consagrados na etnologia, como no de ouvir falas sobre a sua visão e seu entendimento particular do mundo como Guarani. Neste sentido, embora haja uma grande riqueza de possibilidades de discussão deste registro com o material bibliográfico, procurei não tratar de esgotar a análise comparativa da etnografia, mas sim me concentrar na apresentação de meus dados - dadas as limitações de tempo para a realização deste estudo -, o que poderá ser feito futuramente em momento oportuno.

* * *

Ao longo das aulas de língua guarani que fiz com Geraldo ao longo do trabalho de campo, fizemos uso de diferentes materiais didáticos como léxicos (DOOLEY, 1998; CADOGAN, 1992; TIBIRIÇÁ, 1989); livros dos professores indígenas da região (WHERÁ *et al.*, 2008; MOREIRA E KODAMA, 2008 e 2009). Além disso, realizamos estudos conjuntos de dois estudos do meu referencial etnográfico: dois “relatos em mbyá-guarani” registrados por León

⁷² A construção da pessoa e sua relação com a onomástica é um tema bastante discutido ao longo da história da etnologia guarani desde o clássico de Nimuendaju (1987), que nos introduz a noção de que “*o nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é este nome’*” (p. 31-32). Este tema percorre os estudos do século XX, sendo abordado por muitos autores, como os estudos de Nimuendaju (1987), Cadogan (1997), Melià (1993), Schaden (1962), Chamorro (2008), Ladeira (2007), Litaiff (1999), Pissolato (2007), De Mello (2006). Pretendo somente fazer algumas contribuições para a interpretação das almas-nome como categorias construtoras da pessoa que fazem *nomos* e *cosmos* co-extensos, apresentando o material que pude sistematizar no trabalho de campo com os Chiripá.

Cadogan (1971), especialmente “*Ma’ety reko ra’i*” - Normas para o plantio - e “*Tembi’u Agwyje*” - Transformação dos alimentos - (p. 78-80); e parte de dois textos em espanhol do mesmo volume, “*Ywyrá Ñe’ery - Los Arboles de la Palavra-Alma*” (p. 22-28) e “*Por que el ywyrarovi crece en el paraíso guarani*” (p. 37 - 39); e o estudo de Miguel Bartolomé (1977) sobre o xamanismo e a religião dos Chiripá, onde infelizmente não constam as transcrições em língua nativa das narrativas cosmológicas. Além da experiência prática da vivência do *nhande-reko*, Geraldo é um professor bastante dedicado em estudar, o material bibliográfico sobre os Guarani, particularmente os Chiripá, certa vez o encontrei na escola da aldeia com fotocópias das narrativas míticas registradas por Nimuendaju para trabalhar a língua indígena com os seus alunos do Ensino Fundamental. Os estudos com meu padrinho Guarani - *tcheru-raanga* - foram a contribuição mais substancial para estas singelas notas sobre a cosmologia nativa, tendo me auxiliado tanto a interpretar e traduzir o material etnográfico, como a esclarecer e compreender melhor os ensinamentos compartilhados comigo por senhor Alcindo ao longo do caminho neste terreno. Neste processo, tive ainda a oportunidade de registrar em áudio uma narrativa cosmogônica feita por senhor Alcindo na língua nativa, tendo sido todo o processo integralmente acompanhado por Geraldo, que trabalhou intensamente na transcrição do texto, de cuja tradução não houve tempo hábil para fazer. Creio que não hajam maiores prejuízos para o entendimento do argumento central pela ausência deste texto, tendo sido incluído nos Apêndices o manuscrito em língua guarani , que todavia carece de revisão, para aqueles tenham interesse em se aventurar na leitura. Procurei fazer uma reconstituição deste conteúdo conforme minha capacidade de aprendizado e registro da experiência etnográfica, estando sujeito a deslizos do próprio processo da minha aprendizagem na interpretação do substrato cosmológico sobre o *arandu*. A minha direção é para uma investigação equívocal com meus interlocutores e, antes de começar, gostaria de manifestar mais uma vez os meus mais sinceros agradecimentos.

VI.1 *Nhanderu Amba* - o cosmos chiripá

Nhanderuvutchu Tenondegua - Nosso Primeiro Grande Pai - é o deus criador do universo, que existia inicialmente em meio a escuridão iluminado pela luz resplandecente em seu peito e cria o universo no curso de sua própria evolução - *oguerodjera*⁷³. Este tempo primordial em que *Nhanderuvutchu* se esforçava em meio à escuridão para criar o universo com a luz de seus sentimentos - *Nhamandu Tenonde Py'a* -, em meio ao tempo-espaço primevo, o *Ara Yma*; sua concentração faz com que ele passe por uma transformação geradora, o *Araguydje*, dando início ao tempo-espaço da renovação, o *Ara Pyau*, quando o mundo começou a surgir. Ele chama seus filhos para realizar a construção do primeiro do mundo, mas sua força era muito grande e a primeira terra foi totalmente queimada. Quando o sol muda seu eixo de circulação do sentido sul-norte para leste-oeste, os deuses puderam finalmente descer para povoar o segundo mundo. *Nhanderuvutchu* coloca seu *popygua* no centro da nova terra e assenta palmeiras sagradas - *pindovy* - na morada de seus filhos, *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Karai* e *Nhanderu Djakaira*, e *Nhanderamoi Tadjatchu'dja*, o “Nosso Avô Senhor dos Grandes Pecaris⁷⁴”, o primeiro enviado ao mundo. Eles são a primeira geração, os *Nhanderu-kuery*.

A divindade maior cria a cotia e o pica-pau, que são encarregados de comer e transportar as sementes da palmeira sagrada para criar o mundo. Cada um de seus filhos recebe ordens para criar algumas coisas. *Nhanderu Tupã* é o deus das águas sagradas - *para-mirĩ* e *para-guatchu* -, que cria os relâmpagos - *overa* -, os trovões - *ryapu* -, controla as chuvas e comanda o ciclo das plantações; sua morada fica no ocidente. *Nhanderu Karai* é o que domina o fogo, a força do trabalho espiritual; seu nome sagrado em chiripá é *Tataendy Ryapudja* (CADOGAN, 1971, p. 32) e sua morada está localizada na direção do sol poente. *Nhanderu Djakaira* é o deus dos ventos, da fumaça, da inteligência, criador do papel e da escrita, é aquele quem comanda os *Yvyrai'dja*, os “Senhores dos Espíritos das Florestas”, sua morada é na direção sul. *Nhandetchy*

⁷³ A concepção de uma luz que emane no peito da divindade criadora é recorrente nas etnografias clássicas sobre os Guarani, como as narrativas de Nimuendaju (1987): “*Nanderuvuçú surge como o primeiro, e o faz de modo verdadeiramente imponente: com uma luz resplandecente no peito ele se descobre, sozinho, em meio às trevas*” (p. 47); e a poética de Cadogan (1997): “*Nosso Pai Namandú, o primeiro, antes de haver criado, no curso de sua evolução, seu futuro paraíso, Ele não viu trevas: ainda que o sol não existisse, Ele existia iluminado pelo reflexo de seu próprio coração, fazia que lhe servisse de sol a sabedoria contida dentro de sua própria divindade*” (p. 27).

⁷⁴ Tayassu pecari.

Yva Oka, o “Pátio do Paraíso de Nossa Mãe”, também chamado de *Oka Vucthu* (CADOGAN, 1959, p.78) está localizado no zênite, onde ela planta as primeiras sementes criadas por *Nhanderuvutchu* para a subsistência dos seres humanos, como o milho, a melancia e o tabaco⁷⁵. *Nhanderuvutchu* vive acima dos outros deuses, também no centro do paraíso de *Nhandetchy*. Na direção norte está *Nhe'engue Retã*, a morada dos mortos, onde vivem grandes lideranças espirituais do passado.

Identifiquei duas formas para denominar o eixo de leste para oeste, sendo uma delas associada à rotação solar - *Kuaaray ouare*, de onde o sol vem, e *Kuaaray oikeare*, onde o sol descansa - e outra em relação à posição dos seres humanos no mundo - *nhanderenonde*, nossa frente, e *nhandekupe*, nossas costas. Com relação ao eixo sul-norte, identifiquei duas categorias de posição: *tcheyke* - meu lado - e *nhande-atchuare* - nossa esquerda - para localização do norte, e *tcheyke rouvai* - meu outro lado - e *nhande-atchue'yãre* - nossa não-esquerda - para a direção sul. Existe uma relação deste eixo com a circulação dos ventos e das chuvas, entretanto, não pude identificar nenhuma categoria nativa relacionada a esta noção, embora eu pense que possivelmente exista. O termo para o zênite é *nhande-yvapyte*, que significa “centro do nosso paraíso”, que fica acima, sobre *Yvy Rupa*, o leito do mundo terreno dos Guarani, que foi criado por *Nhanderuvutchu* a partir do centro - *Yvy Mbyte* -, onde *Nhanderuvutchu* cravou seu *popygua*, seu bastão de poder, para começar a edificação do mundo de baixo.

⁷⁵ Todos os animais e plantas que são domesticados pelos seres humanos somente existem porque estão plantadas primeiramente em *Yva Oka*, sendo que muitas árvores, especialmente frutíferas e medicinais, possuem o pronome *yva*, fazendo referência ao fato de eles estarem plantadas no pátio de *Nhandetchy*, por exemplo, o *yvapuru* (jabuticaba; *Myrciaria cauliflora*), o *yvapytã* (pitanga; *Eugenia uniflora*) e o *yvaro* (*Prunus* spp.).

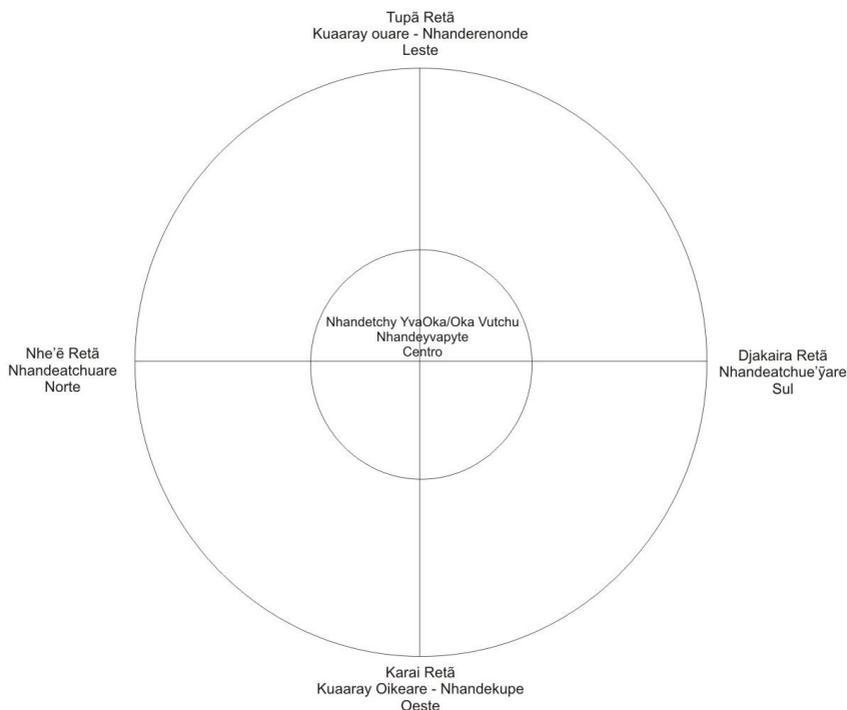


Figura 10 - Representação das quatro direções do firmamento dos Chiripá.

As divindades permanecem no “mundo de cima” - *Yvy Marã-e'y*, a “terra que não esgota” -, morando sobre o céu azul (*ara ovy*)-, que me foi descrito como um pavimento que o separa do “mundo de baixo” - *Yvy Vai*, a “terra má” -, onde vivem de forma semelhante aos humanos, com a diferença de que não morrem, “lá não existe o fim da vida”, por este motivo é chamada “terra que não esgota”. No mundo de cima não existem florestas, a mata é baixa e existem somente poucos tipos de árvores: *yary* (*Cedrela fissilis*); *tchapy'y* (*Macherium minutiflorum* Tul.⁷⁶), *yvyrarovi* (*Helietta longifoliata*), *yvyra pytã* (*Ocotea odofifera*), *yvyra padje* (*Myrocarpus frondosus*), *itchongy* (*Luehea divaricata*), *yvyra kantchĩ* (*Casearia silvestris*). O sentido do mundo de baixo é o das coisas perecíveis, dos sofrimentos, uma cópia imperfeita do mundo de cima. As coisas que existem embaixo são espíritos que vem dos planos superiores e se transformam (*aguydje*) em árvores, ervas, rios, pedras,

⁷⁶ sin. *Macherium stipitatum* (DC.) Vogel.

montanhas, bichos e pessoas. Contaram que a araucária (*kuri'y*) é a planta mais alta que existe no mundo de baixo, tendo chegado a tocar o céu azul, o “telhado do mundo”, por isso tem os “braços abertos”, em referência a sua em simetria radial com forma de candelabro.

Para cumprir suas missões, os deuses vão povoando o mundo com seus filhos, que vem como portadores de seus poderes, adquirindo habilidades e características de seus genitores. Seus filhos criaram o segundo mundo e viveram nele até que ele foi destruído por uma enchente, dividindo-se em duas partes separadas por *Opararutchu*, a grande água, o oceano atlântico. Uma delas fica do outro lado do oceano, sendo chamada *Yvy Dju*, a “Terra Dourada”, sua direção é indicada pelo caminho dourado que se forma sobre o oceano atlântico ao nascer do sol. Ela é habitada pelos antepassados que sobreviveram à enchente e permaneceram na antiga terra, são chamados de *Oreramoï Kuery*, a segunda geração. “Nosso Avô Senhor dos Grandes Pecaris” sobreviveu a enchente ao fazer uma canoa, na qual levou a sua criação (*orymba*), seus animais e sementes, vindo para construir a nova terra, o terceiro mundo, chamado de *Yvy Pyau*.

“Nosso Primeiro Grande Pai” manda seus filhos gêmeos para construir a nova Terra, o irmão maior *Kuaaray*, o Sol, e o irmão menor *Djatchy*, o Lua, são os criadores da maior parte das coisas que existem no mundo⁷⁷. Os gêmeos e sua mulher, *Arumbara*, chamada de *Nhandetchy Ete*, criaram os seres humanos atuais, a terceira geração, chamada *Tatamino Kuery*. *Kuaaray* é o sol que ilumina este mundo e caminha todos os dias sobre o *ara ovy*, que separa os dois mundos. *Kuaaray* é o “segundo sol”, o “filho da sabedoria”, que na linguagem sagrada é chamado de *Nhamandu miri*⁷⁸, é também o herói criador dos seres humanos, juntamente de seu irmão menor, *Djatchy*. Além dos

⁷⁷ Algumas das versões que escutei falavam também um adultério da mulher de *Nhandervutchu* com outro homem, que nos remetes a versões colhidas por Nimuendaju (1987), Cadogan (1959) e Bartolomé (1977), onde é chamado de *Nhanderu Mba'ekuaa*, que seria de certa forma pai do herói solar. Em outras versões a mulher e esposa do Sol e do Lua, em histórias que misturam uma relação de adultério e poliandria.

O mito dos gêmeos é uma temática privilegiada na cosmologia TG, sendo amplamente tratada em diversos estudos sobre as diferentes parcialidades dos Guarani. Meu objetivo neste estudo não é aprofundar a discussão sobre o mito, mas somente apresentar alguns elementos básicos para meu argumento central. Infelizmente não foi possível trabalhar na transcrição e tradução da narrativa de senhor Alcindo na língua nativa sobre a história dos gêmeos, registrada no trabalho de campo.

⁷⁸ De acordo com meus interlocutores, um termo em chiripá adequado para se referir ao primeiro sol, ou *Nhamandu Ru Ete*, seria *Nhanderu Tenonde Py'a*, o que quer dizer que a expressão *Nhamandu* estaria ligada mais diretamente à luz de sentimentos que existe no coração de *Nhanderu-vutchu*, talvez como um deus dentro de outro.

gêmeos, existem outras personalidades importantes na criação do terceiro mundo, uma delas é *Tupã ray*, o filho do deus do trovão, que criou *para-mirĩ*, os rios que existem no mundo de baixo, ao comer uma fruta no alto de uma montanha, formando *yĩ guatchu*, o Rio Iguaçu. *Nhanderu Djakaira* é o único deus que desceu pessoalmente à Terra má, por isso conhece as florestas do mundo de baixo. Outra personagem interessante, é o filho de *Djatchy* com sua cunhada *Arumbara*, chamado de *Peru*, o “Pedro Malas-artes”, o mentiroso, o enganador, que é possui o poder de seu pai. *Peru* enganou muitas pessoas para conseguir benefícios, entre eles sexuais; tendo enganado inclusive o próprio *Nhanderu*, utilizando um chapéu - *ngora* -, e por isso vive também na morada de Nosso Pai. Quando partiu deste mundo, *Peru* traiu os seus filhos que estavam vivos, transformando-os em porcos domésticos - *kure* -, por este motivo é muitas vezes é chamado de “pai do *djurua*”, penso que de certa forma em uma oposição ao *Nhanderamoi Tadjatchudja*, o “Nosso Avo Senhor dos Grandes Pecaris” o ancestral dos Guarani. *Kuaaray* e *Djatchy* e os outros filhos dos deuses retornam para a morada de seus pais em *Yvy Marã-e-ỹ*, deixando construído *Yvy Rupa*, o “leito do mundo” para a vida dos Guarani. Desde a terra que não se esgota, os deuses permanecem cuidando daqueles que criaram, e mandam seus filhos para vir ao mundo como *nhe’ẽ*, espíritos que orientam as pessoas ao longo de sua vida, dificilmente eles nascem diretamente como seres humanos, embora isto seja possível, relatado para diversos heróis culturais sobre os quais ouvi contarem histórias⁷⁹.

* * *

Em diversas oportunidades pude ouvir *Vera-Tupã* dizendo que tudo que existe aqui é porque está lá também, que o que está lá em cima é como o que está aqui embaixo, “só que diferente”. O mundo das divindades pode ser avistado de *Yvy Vai* quando olhamos para as estrelas (*djatchy tata*), que são os fogões das moradas dos deuses (*Nhanderu kuery rataypy rupa*). A cruz das quatro direções do firmamento é uma espécie de mapa também do mundo das divindades, que fornecem orientações sobre os ciclos da vida no *Araguydje*, das

⁷⁹ No trabalho de campo ouvi diversas histórias sobre heróis antepassados que eram guerreiros indestrutíveis e possuíam poderes extraordinários que viviam em meio aos guaranis, muitas vezes agem por meio de sopros - *eipedju* -, tem poder de manifestar relâmpagos - *overa* -, utilizam o canto e a dança com *mbaraka mirĩ* - chocalho - para se concentrar - *adjapyichaka* - e quando morrem seu corpo se transforma geralmente em tipos de animais ou plantas, como o *tchimbo y* (*Paulinia* spp. e *Enterolobium contortisillicum*).

transformações no tempo-espaço. No eixo leste-oeste⁸⁰ do firmamento está localizado o *mbore rape*, o caminho das antas, conhecido no ocidente como via-láctea, a galáxia onde se encontra o nosso sistema solar⁸¹. As antas são consideradas os animais que descendem diretamente desta região e por este motivo as manchas existentes no dorso desses animais é considerado um desenho do mundo dos deuses. A Grande Nuvem de Magalhães é uma galáxia anã que orbita entorno da via-láctea, sendo chamada pelos Chiripá de *Mborevi Nhakangua*, o bebedouros das antas, sendo a principal fonte de água para os seres celestiais. Uma das estrelas mais brilhante do céu noturno, próxima ao centro da via-láctea é chamada de *Nhanderuvutchu Rokê*, pois se trata da “porta” de passagem entre o a terra e o firmamento, que corresponde possivelmente à estrela *Kaus Australis*, que está localizada na constelação de Sagitário, próximo ao centro da via-láctea, estando posicionada no zênite do hemisfério sul entre o fim de julho e o começo de agosto, época em que os deuses cruzam o portal e visitam a terra, viajando em seu *mbairu*⁸².

Muitos conjuntos de astros são importantes para a interpretação sobre o firmamento feita pelos Guarani, ligados ao entendimento sobre as coisas que existem no mundo, como o grupo de estrelas chamado de *Eitchu*, o “vespeiro”, que é a morada dos *yvyrai'dja*, os curadores espirituais do mundo das divindades. Elas correspondem às estrelas conhecidas como plêiades, as sete irmãs ou “*cabrillas*”, que ficam na constelação ocidental de touro indicam com o seu ciclo helíaco, sua posição em relação ao sol, as épocas de chuva e seca, servindo como um norteador para o ciclo agrícolas. Todas as vezes em que uma pessoa se

⁸⁰ Na verdade, o eixo está localizado mais precisamente no sentido sudoeste-nordeste, assim como a rota de movimentação diária do sol.

⁸¹ Os dados que apresento a seguir estabelecendo relação entre as principais constelações dos Guarani e as ocidentais se encontram em diálogo com o estudo de Germano Afonso (2006), entretanto, não utilizo este trabalho como uma referência absoluta, pois existem várias divergências entre ele e meus dados de campo.

⁸² A minha principal hipótese é de que o *Nhanderu Vutchu Rokê* corresponda à estrela Épsilon Sagittarii ou Kaus Australis devido a descrição de sua posição feita por senhor Alcindo, esta estrela também poderia ser Antares ou Shaula, da constelação de Escorpião, entretanto, considero esta hipóteses menos provável porque a melhor época de visualização delas é entre o fim de maio e o começo de junho, o que não corresponde à época em que *Nhanderu Vutchu* cruza o seu portal para visitar à terra, além da estrela estar localizada em *Guyra Nhandu*, a constelação da ema. Tratei dessa época de “visita” dos deuses a Terra em outra oportunidade (OLIVEIRA, 2009). Outra possibilidade para a posição deste “portal” é a estrela Deneb, a mais brilhante da constelação do Cisne (Cygnus), que segundo Germano Afonso (2006) é chamada pelos Guarani de *Nhanderu*. Segundo meus interlocutores, esta constelação é chamada de *Tchivi po*, que quer dizer a “pata da onça”, em referência a posição triangular das estrelas.

torna um *yvyrai'dja*, um dos *nhe'ẽ* que vive em *Eitchu* vem para este mundo e passa a acompanhar um curandeiro, transmitindo à ele informações sobre os procedimentos terapêuticos e o apoiando na realização de benzimentos para curas espirituais. Vênus, a estrela d'alva, é a morada de *Arumbara*, outro referencial importante para o calendário agrícola, sendo chamada por dois nomes distintos conforme a época de visualização, que pode ser matutina (*kaarú mbidja*) ou vespertina (*koẽ mbidja*) (ver. AFONSO, 2006). Outro referencial importante é o *Kurutchu*, conhecida no ocidente como cruzeiro-do-sul, tendo sido descrita por senhor Alcindo como uma nave de *Nhanderu*, utilizada por eles para fazerem suas viagens diárias em seu mundo, “que nem um avião”, sendo avistado em posição leste do território Guarani. A posição do cruzeiro-do-sul demora exatamente 24 horas para realizar uma volta completa no céu sul-americano, servindo como um referencial sensível no tempo-espaço noturno. Estas foram as principais constelações sobre as quais tive oportunidade de conversar com senhor Alcindo ao longo do trabalho de campo, além de algumas outras reconhecidas por ele, como o *Guyra Nhandu* (ema), o *Guatchu* (veado) e o *Tudja'i* (velhinho), sobre as quais infelizmente não aprofundamos o diálogo.

VI.2 *Tatamino kuery* - Os filhos do sol

Tudo aquilo que existe no leito do mundo terreno (*Yvy Rupa*), possui ligação com a vida dos antepassados (*Oreramoi Kuery*) e as divindades supremas (*Nhanderu Kuery*), que por diversos momentos se misturam nas narrativas e são responsáveis pela criação e pela manutenção das coisas na Terra. Em uma fórmula “ideal”, às pessoas devem procurar viver na terra imperfeita da forma mais semelhante possível aos deuses e antepassados, ouvindo espiritualmente as orientações dos *nhe'ẽ* para “saber levar” a vida (*arakuaa*), para alcançar o *aguydje*, a transformação⁸³, o que se fortalece com a participação nas atividades religiosas e nas práticas agrícolas. Tudo o que existe no

⁸³ O termo *aguydje* é bastante abordado na etnologia guarani em geral, especialmente no sentido apresentado por Cadogan (1992, p. 21) como o de “perfeição espiritual”, plenitude, maturidade dos frutos. Neste estudo, procuro explorar o sentido de amadurecimento, destacando as noções de transformação e a renovação dos ciclos no tempo-espaço que estão a ele associadas, tendo sido algumas vezes apontado por meus interlocutores o termo “transformação” para o sentido da palavra *aguydje*, tanto no sentido cotidiano da madureza dos frutos e das épocas de plantio, como no contexto religioso, onde diz respeito à transformação dos espíritos de outros planos em coisas deste mundo - como plantas, animais, pessoas, rios, montanhas, ventos e tempestades -, além de expressar a transcendência no transe ritual, que permite a transformação em animais e em espíritos para atuação em outros planos.

mundo de baixo, principalmente seres humanos, outros animais e plantas, são antepassados que vivem Na Terra Dourada, que ao atravessarem o mar para vir a este mundo, passam pelo *aguydje*, uma transformação que faz com que adquiram a aparência que tem no mundo, árvores, animais, plantações, preservando as características de sua personalidade ancestral. Ouvi inúmeras vezes o senhor Alcindo fazer referência a esta concepção sobre o mundo, dizendo que animais e plantas são nossos parentes, “nossos manos”, como, por exemplo, a lontra (*guairaka*), que era preguiçoso e só gostava de pescar; as cobras (*mboi*), que eram pessoas muito bravas; além de plantas que possuem poder curativo, que são espíritos de heróis antepassados, e ainda os animais de criação (cachorro, gato, galinha, porco, cavalo). Segundo o ancião, todas essas coisas e ainda as plantações, principalmente de milho, somente existem neste mundo “porque tá tudo plantado lá”, na Terra Dourada. Como consequência disso, plantas e animais são capazes de entender a língua guarani, sendo que por muitas vezes os vi falando com os animais, tanto domésticos quanto silvestres, e tive a sensação que de fato os bichos entenderam. Por diversas vezes ouvi falar: “- Eles tem *nhe'ẽ* também!” Esta ideia de que os animais são “gente”, que usam uma roupa de bicho aqui nesse mundo, sendo inclusive determinado na matilha doméstica o cão que é o *karai* (pajé), quem são os *tchondaro*⁸⁴ (guerreiros)⁸⁵.

Os seres humanos sendo enviados para o mundo por seu *tchembo'ouare*, seu pai divino, que envia um de seus filhos para a terra sob a forma de um *nhe'ẽ*, que irá nascer junto de uma pessoa e acompanhá-la ao longo da vida. As pessoas carregam consigo duas formas de espírito terrenas, uma delas é a “alma-animal”, chamado pelos Chiripá de *angue*, que quer dizer literalmente uma “sombra”, relacionada ao impulso instintivo, de pulsões sexuais e vontade de comer carne; e um espírito divino, o *nhe'engue*⁸⁶, a “alma-nome”, que

⁸⁴ Chamo atenção para o termo *tchondaro* utilizado para se referir aos guerreiros guarani, que se trata de uma corruptela do termo soldado, das línguas hispânicas.

⁸⁵ Esta ideia da transformação, dos animais utilizarem roupas e serem pessoas e se organizarem como seres humanos é uma concepção privilegiada no perspectivismo ameríndio, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996), que busca construir um modelo simétrico e equívocal para compreender o pensamento das sociedades ameríndias. Nesta concepção se observa uma natureza múltipla que existe em uma unidade cultural, tomados os “humanos” como referência, onde o que muda é a perspectiva, o ponto de vista do observador. Conforme proposta, esta noção possui estreita correspondência com toda a discussão deste estudo, entretanto, meu enfoque neste momento é a apresentação dos dados etnográficos, sem aprofundar neste campo da discussão teórica.

⁸⁶ O sufixo *-gue* denota uma ideia de passado, da origem de algo, que diz aquilo que coisa é, aquilo que sai e se mostra dela. Neste sentido, os termos *nhe'engue* e *angue* são mais

veio de alguma morada do firmamento, descrita como a luz de uma pessoa, sendo que sua procedência deve ser determinada pelo xamã com canto-dança nas cerimônias de nomeação - *Nhemongarai*. Estes dois princípios anímicos são fundamentais para pensar a construção da pessoa guarani, sendo que esta disjunção entre qualidades de espíritos que acompanham os seres humanos estão associados ao corpo, *orerete*, “nós de verdade”, que me foi por vezes “traduzido” como “casca” - *ipire*. Portanto, o *angue* é a animicidade terrena, perecível, irracional, animal, enquanto o *nhe'engue* é a emotividade divina, o sentimento e a sabedoria, a fala, a concentração. O termo *nhe'ërete* é amplamente utilizado no cotidiano e nas falas rituais, correspondendo a conjugação entre o espírito e o corpo, sendo utilizado principalmente em relação às sessões de cura xamânicas, *Nhe'ërete Omonguera*. Os *nhe'engue* habitam junto das pessoas, tendo sido descritos para mim como seres normalmente invisíveis que vivem próximos de cada indivíduo, que os vigiam em todos os momentos da vida e intermediam o *arakuaa* e o *arandu* no clima-mundo, o saber e o conhecer, transmitindo orientações sobre “como levar” a vida. Eles não vivem necessariamente dentro das pessoas, mas podem utilizar seus corpos para agir e precisam ser cativados para que permaneçam próximos de seu portador, sendo muitas doenças - ou todas - associadas com um afastamento entre a pessoa seu *nhe'ë*.

Desde a criação do primeiro mundo os deuses conversam entre si sobre como farão a criação das pessoas, cada um transmitindo suas características particulares às seus respectivos filhos e agindo por seu intermédio, enviando-os para acompanhar os seres humanos, com tarefas para serem cumpridas. Na linguagem sagrada existem duas concepções distintas com relação à paternidade; para o “pai terreno” se diz *tchemboguedjy*, que quer dizer “aquele que pediu para eu descer”, porque toda vez que uma criança nasce é porque alguém em suas concentrações pediu aos deuses que enviassem uma pessoa para o mundo; e para o “pai espiritual” se diz *tchembo'ouare*, que corresponde a “aquele que me mandou vir”, fazendo menção à família no mundo divino à qual pertence o *nhe'ë* enviado para acompanhar o sujeito no mundo. Nem sempre o *tchemboguedjy* corresponde ao pai ou a mãe biológica da criança, sendo na maioria das vezes os avós, utilizando para o pai o termo *tcherodjya'i*, “aquele que me fabricou”, e

utilizados no cotidiano para se referir a duas classes distintas de espíritos que coabitam com os seres humanos, sendo este contraste entre luz e sombra é um delineador entre estas duas qualidades de espíritos.

tchemokambua'ipe, “aquela que me deu de mamar”, para a mãe. A identificação da procedência dos *nhe'ẽ* feita pelos dirigentes religiosos, durante os rituais de batismo, *Nhemongarai*, onde o *karai* enxerga nas flores o nome do *nhe'ẽ* que veio ao mundo, a pessoa recebe duas penas de *taguato* - gavião -, é untada com água em frente ao fogo, e conhece seus padrinhos espirituais, *tcheru-raanga* e *tchetchy-raanga*. As quatro direções no firmamento indicam as moradas dos pais espirituais, *Nhe'ẽ Ru Ete*, que são encaminhadas para acompanhar os seres humanos, ao norte podendo vir também espíritos da floresta, *Kaaguy Nhe'ẽ*⁸⁷. A força produtora dessas divindades é uma referência fundamental na cosmologia guarani, são os “verdadeiros pais da palavra-alma” (CADOGAN, 1997), que mandam seus filhos para viver na terra e atribuem seus “pronomes cosmológicos” às pessoas.

Nhandetchy Yva-Oka ou *Oka Vutchu*: nomes femininos *Djatchuka*, *Yva*, *Ara* e *Djera*; nome masculino *Kuaaray* indica descendência de *Nhamandu*;

Tupã Retã: nome masculino *Vera* e feminino *Para*;

Karai Retã: nome masculino *Karai* e feminino *Keretchu*;

Djakaira Retã: nomes masculinos *Djekupe* e *Popygua* e feminino *Atauantchĩ*.

Kaaguy Nhe'ẽ: nomes masculinos *Guyrapepo* e *Tchapy'y*; e femininos *Takua* e *Poty*.

Existem também espíritos *nhe'engue* e *angue* que vivem sem corpos, são invisíveis, sendo que as sombras podem ser responsáveis por mortes repentinas, como infartos e derrames, quando um tipo de *angue* chamado *nhe'ẽ-ra'a* rouba o espírito de uma pessoa e ela morre. Esta é a causa de diversas mortes, a perda do *nhe'ẽ*. Ao longo da vida, a pessoa pode ter mais de um *nhe'engue*, o que geralmente acontece ao longo das fases da vida, no nascimento, na adolescência, na vida adulta, quando a pessoa “troca” de *nhe'ẽ*, o que não significa que o anterior a abandone, mas ele deixa de ser o “principal”. Batizar novamente uma pessoa pode ser necessário por diversos motivos, sendo um rito de passagem, com o abandono de uma condição antiga, um momento ritual de transitoriedade e um estágio de agregação a uma nova condição (TURNER, 1974), que lança a pessoa a uma nova etapa da vida,

⁸⁷ A força produtora dessas divindades da floresta - *kaaguy nhe'ẽ* - são normalmente associadas às outras divindades, especialmente *Djakaira*, *Tupã* e *Nhandetchy*.

marcando uma mudança que pode repercutir na sua posição social, além de ser necessária muitas vezes para a cura de doenças espirituais.

VI.3 *Kuaaray-raanga* - Cosmogeografia

Os gêmeos *Kuaaray* - Sol - e *Djatchy* - Lua -⁸⁸, enviados por *Nhandervutchu* para construir a nova terra, iniciaram a formação da terceira geração, os *Tatamino kuery*, com a mulher *Arumbara*, também chamada de *Nhandetchy* - “Nossa Mãe” ou “Nossa Senhora”. Os irmãos heróis são os criadores e protetores dos seres humanos, intermediando a relação entre as pessoas e seus *nhe'engue*. Todos os *nhe'ẽ* enviados pelos *Nhanderu kuery* precisam passar pelo sol antes de nascer como um ser humano, por este motivo existe um raio de sol conectando o coração de cada pessoa a *Kuaaray*, sendo esta a razão pela qual o corpo ser quente. Esta luz que liga cada pessoa ao sol é chamada de *nhande-py'a*, que cotidianamente é traduzido simplesmente como “nosso coração”, entretanto ela corresponde à ligação de cada ser humano com a luz criadora do mundo existente no “Nosso Primeiro Grande Pai”, como o princípio gerador do tempo-espaço. Fazer com que essa luz cresça, *nhe'bopy'a-guatchu*, é o que permite estreitar os laços entre uma pessoa e seus *nhe'ẽ*, aumentando a sua potência espiritual. Neste sentido que proponho pensar o *nomos*, a atribuição das “almas-nome” como uma categoria construtora da pessoa que estabelece determinados perfis de personalidade e ação no papel social do sujeito possui relação ao *cosmos* cultural, o que faz com eles se sejam co-extensos ao longo da experiência individual e coletiva no clima-mundo.

Kuaaray é irmão maior (*nhanderykey*), o mais poderoso, sendo capaz de criar as coisas, como árvores, fruto, flores, rios, montanhas, por meio de suas palavras, somente encostando com a mão e com o seu sopro, gerando seus filhos sem a necessidade de manter relações sexuais. O Sol simboliza as virtudes, as potencialidades positivas das pessoas, a disposição, enquanto *Djatchy*, o irmão menor (*nhanderyvy*), tem uma personalidade conturbada, cometendo ações desastradas e

⁸⁸ As aventuras dos heróis culturais são amplamente tratadas em toda a etnografia guarani, apresentando muito episódios nos quais eles criam animais e plantas, entre as diversas coisas que existem no mundo, sendo os poderes criativos e os acontecimentos da vida dos gêmeos uma espécie de “plano de referência” capaz de auxiliar na compreensão de todos os aspectos da vida humana. Infelizmente não foi possível traduzir e incorporar a este estudo a narrativa de senhor Alcindo sobre o mito dos gêmeos, mas posso dizer que ela possui muita convergência com as versões apresentadas por Bartolomé (1977) e Nimuendaju (1987), inclusive com grande semelhança de termos na língua nativa.

imorais, envolvendo-se em relações de incesto e adultério, uma delas com a esposa de seu irmão, *Arumbara*. Desta forma, o Lua representa outras potencialidades humanas, menos “gloriosas”, mas também poderosas, muitas delas relacionadas a condutas de conotação sexual. Não seria exagero dizer que para os Guarani com quem convivo, todos os atos de conotação sexual estão associados com o *Djatchy*, sendo que uma das referências mitológicas mais frequentes é em relação às manchas lunares, que existem devido uma armadilha com cera de abelha (*eiru ytchy*), feita para identificar um invasor noturno que transava com uma mulher. A cera grudou na face do irmão menor enquanto ele entrava na cama da mulher, que em alguns registros é uma “tia” e em outros é a “mulher do Lua”, *Arumbara* (ver p. ex., BARTOLOMÉ, 1977; AFONSO, 2006). É importante dizer também que a palavra *djatchy* é o termo mais comum para se referir ao período de um mês, além de ser utilizado para a menstruação, sendo que alguns cachimbos cerimoniais são reservados para as mulheres nesta condição, chamados de *djatchy petyngua*. Neste sentido, percebo que embora a lua seja um personagem masculino, sua existência está intimamente associada aos ciclos femininos e a fertilidade.

A ligação com *Kuaaray* e *Djatchy* é o elo entre os seres humanos e as divindades, agindo por meio dos espíritos enviados ao mundo para acompanhar as pessoas. Em uma das aulas de Guarani, Geraldo fez um desenho em um livro que estudávamos para falar sobre como funciona a relação entre o *nhe'ẽ* de uma pessoa e a sua ligação com o pai espiritual, dirigindo sua explanação para o sentido do meu nome e sobre o espírito que me acompanha. Ele desenhou quatro círculos e explicou que eles se tratavam de *Nhanderuvutchu*, *Kuaaray*, *Karai Nhemonkÿre'y Retã* e eu, Diogo. Como o *Sol* é o interlocutor entre os seres humanos e as divindades, leva o pedido do *tchemboguedjy*, o pai terreno, para que encaminhe uma pessoa, o que faz com que Nosso Primeiro Grande Pai converse com os seus filhos sobre qual o *nhe'ẽ* que será encaminhado para a Terra. Os deuses elegem entre os seus filhos, os moradores de suas “cidades”, quem será o enviado ao mundo, encaminhando-os inicialmente para a morada do Sol. Então *Kuaaray* manda o *nhe'ẽ* para o mundo por meio dos raios do sol, mantendo com ele uma conexão feita por sua luz - *Nhamandu py'a* - que se liga com o coração das pessoas. Por meio desta ligação é que o corpo se aquece e os pensamentos se iluminam, sendo o veículo de acesso às orientações dos espíritos, bem como a sua proteção e seus poderes de ação no mundo.

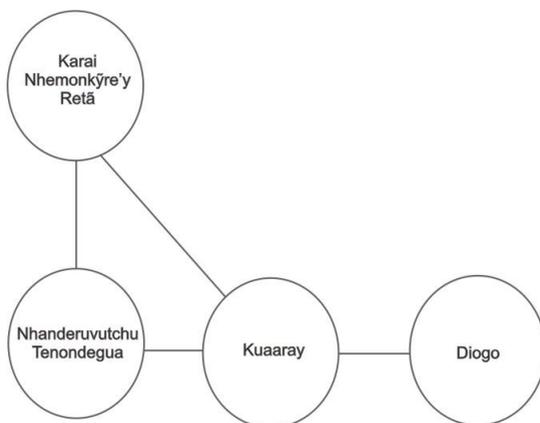


Figura 11 - Desenho feito por Geraldo para explicar o envio dos *nhe'ẽ* para o mundo através de *Kuaaray*, mostrando a cidade dos pais de minha alma-nome, *tchembo-ouare*, os *Karai Nhemonkÿre'y kuery*.

Meu padrinho guarani descreveu a morada dos deuses como várias cidades que existem em meio às estrelas, de onde eles intercedem sobre a vida terrena, agindo por meio da interlocução do Sol, que os ligam a todas as coisas que existem no mundo de baixo. Para compreender melhor a figura acima, Geraldo diz que seria necessário um esquema tridimensional, que mostrasse todas as cidades dos deuses e o lugar em que nós estamos. O caminho de *Kuaaray* sobre o céu azul é chamado de *Taape Mirĩ*, descrita como uma espécie de “estrada” com dois ramos chamados de *kuaaray apua* e *kuaaray puku*, sol curto e sol comprido, que dizem respeito à distância percorrida por ele nos dias curtos de outono-inverno e nos dias longos de primavera-verão. A passagem do sol é um dos referenciais da “renovação do tempo-espaço”, o *Araguydje*, que marca o “ano-novo” dos Guarani e está associado à passagem entre o *Ara Yma*; o tempo-espaço primevo, do início da criação do universo (outono-inverno), quando Nosso Primeiro Grande Pai vivia em meio à escuridão, iluminado somente pela luz de seu coração - *Nhamandu Tenonde Py'a*; e o *Ara Pyau*; o tempo-espaço da renovação e da produção no mundo (primavera-verão). A passagem de ano está associada a uma mudança na “volta” do sol, que transita entre o caminho curto ou a “volta menor” - *kuaaray apua* - um pouco inclinada para o sul, e o caminho mais longo ou a “volta maior” - *kuaaray puku* -

que cruza sobre o zênite, inclinado para o norte. Ao olharmos o horizonte no sentido para o sol nascente, existe uma variação na posição do astro que muda ao longo do período de um ano, formando uma figura a qual chamamos de analema, que demonstra o desenho dos caminhos percorridos pelo Sol em suas “estradas” sobre o céu. Trata-se da mesma grafia formada ao longo de um ano em um mesmo ponto de um relógio solar, chamado de *kuaaray-raanga*. Observando cuidadosamente a figura, podemos notar que se trata de caminho de deslocamento na direção sul e um retorno com movimento em sentido norte.

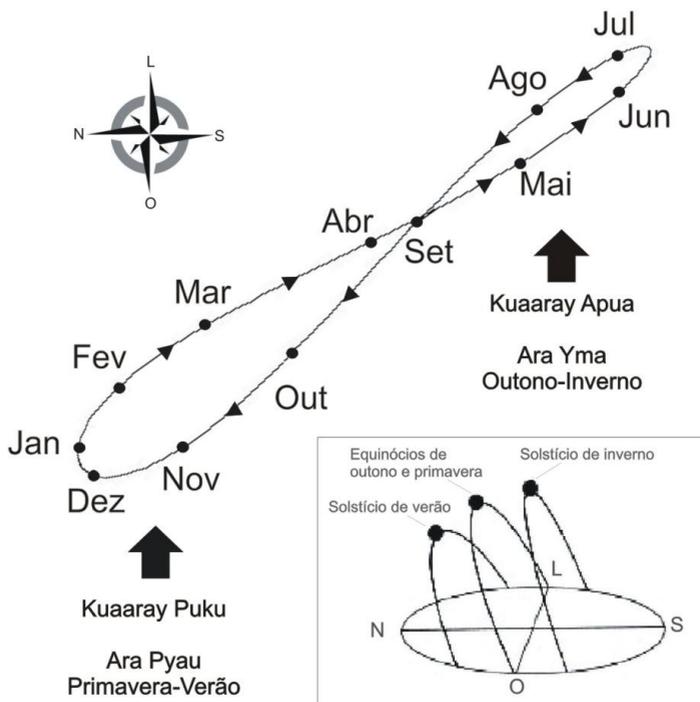


Figura 12 - Desenho da trajetória solar vista do hemisfério sul e o analema ($23^{\circ} 00' S$) com a indicação das duas voltas feitas pelo sol, que correspondem à posição do sol em uma paisagem vista por um observador de frente para o Oriente pela manhã ao longo de um ano, todos os dias em um mesmo horário.



Figura 13 - *Kuaaray-raanga*, relógio solar feitos pelos professores a alunos da escola indígena sob orientação dos anciãos Alcindo e Rosa. Foto: Marina Pinto, 2010.

Toda a experiência da cosmologia solar é vivida no mundo-clima e a transformação do tempo-espço, o *Araguydje*, está relacionada à multiplicidade sensorial na qual interagimos no mundo, onde o sol um referente fundamental. Além da circulação do sol, a qualidade sensível dos ciclos do *Ara Yma* e *Ara Pyau*, onde acontece a vida no mundo guarani, está associada a uma série de outros fatores do clima, especialmente com a ação das chuvas e a passagem dos ventos. Os ventos são trazidos *Nhanderu Nhemitỹ*, que joga as sementes pelas florestas, enquanto *Nhanderu Tupã* manda as chuvas para que nasçam as flores, “*porque o Nhanderu adora mais é mel*”, Nossa Verdadeira Mãe é a guardiã das sementes primevas e as planta em seu quintal para que as coisas se criem no mundo, *Nhanderu Karai* zela pelo fogo no interior das casas, e *Nhanderu Djakaira* circula com as brumas pelo mundo de baixo, cuidando das florestas e curando os seres por meio dos *yvyrai'dja*, com a fumaça do *petyngua* dos curadores. A vida entre o *Ara Yma* e o *Ara Pyau* é um campo sensível do *nhande-reko* onde se manifesta o *arandu* e do *arakuua* dos Guarani, constituindo a essência de sua experiência no clima-mundo. O ciclo sazonal está relacionado com os ciclos de renovação da vida nas florestas, a reprodução dos

bichos e das sementes, e também para a produção cotidiana da vida familiar, os mutirões agrícolas, as construções, a coleta, as cerimônias religiosas, a escola, a negociação com o *djuruá*, o artesanato, o coral, o futebol, a televisão, a caça, os bailes e, particularmente, as práticas terapêuticas diárias da saúde doméstica, com a ingestão de chás, massagens, compressas, defumações, benzimentos, dietas, entre outros cuidados.

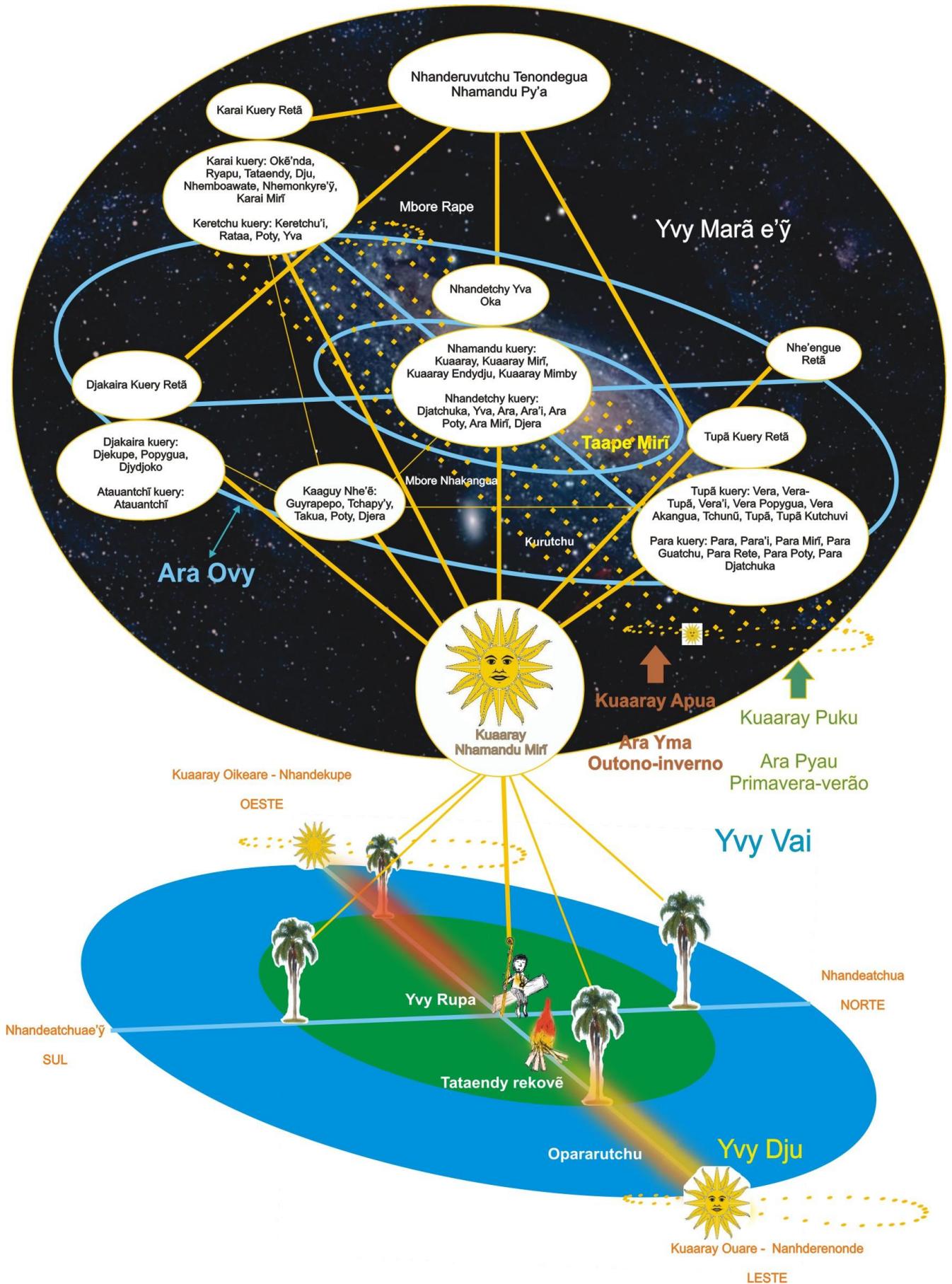


Figura 14 - Elaboração esquemática da arquitetura do cosmos chiripá construído sobre uma imagem da via-láctea, com o mapeamento das direções das moradas das divindades pais das “almas-nome” e a ligação com o “mundo de baixo”.

VII. ARAGUYDJE REKO - TRANSFORMAÇÕES NO TEMPO-ESPAÇO E AGRICULTURA

Abarcar todo o cotidiano dos Guarani seria um propósito inalcançável, entretanto, versar sobre alguns dos componentes que estão presentes no dia-a-dia das pessoas é importante para pensar qualquer espaço de socialidade humana. Como a minha experiência se consolidou no espaço entre a casa de rezas e a casa do *tcheramoï*, é a partir dele que observo o cotidiano na aldeia Mbiguaçu, o que de certa forma conduziu o enfoque deste estudo para as atividades agrícolas e para as cerimônias religiosas, porque elas são parte fundamental da vida diária da família Moreira, se relacionando com os demais espaços de socialidade dentro da comunidade. Perspectivas como a de Schaden - e de certa forma a de Cadogan - se concentravam na cultura material para afirmar a “aculturação” dos Guarani, dotada certo “purismo” pelos estudiosos dos meados do século XX, que pensavam na aculturação como um processo inevitável.

Podemos contrastar a isso a luta contemporânea do casal de xamãs de Mbiguaçu para a preservação e revitalização dos costumes dos antigos guaranis, entre eles os meios tradicionais de produção como a tecelagem e a indumentária, a construção, o artesanato, as pinturas corporais, as danças e músicas, e especialmente a agricultura. Boa parte desse trabalho é apoiada pelos filhos e sobrinhos que tem pesquisado nos últimos anos para a sua formação como professores indígenas. Ultrapassada a porta do século XXI, percebo no discurso de meus interlocutores que o processo deletério nas tradições dos Guarani caminhou mais lentamente do que se imaginava, que seguem sendo como são, não apesar de, mas justamente por causa de tudo que passaram ao longo do processo histórico. Um dos componentes do cotidiano que por várias vezes foi apontado por senhor Alcindo como deletério foi a televisão, que ele afirmar tratar-se de um vício colocado para acabar com a cultura, tanto a do guarani como a do *djurua*. Neste sentido, apresento nesta parte do estudo alguns apontamentos sobre as concepções referentes ao clima, a organização espacial da aldeia, passando também pelo aprendizado nos afazeres cotidianos, e sistematizando alguns saberes e práticas associadas à atividade agrícola e ao bem-estar psico-social da coletividade

Meu argumento é que as práticas agrícolas possuem vínculo com a prática xamânica por meio de uma retroalimentação afetiva, que se constitui enquanto um conhecimento sensível e qualitativo no clima-

mundo, especialmente quanto à sazonalidade pluviométrica, o que permite identificar as épocas adequadas para as plantações, bem como as áreas e as alternativas técnicas para os cultivos. Podemos associar este *arandu* ao “controle mágico” dos xamãs sobre a fertilidade das plantações, praticado por meio de cantos e danças, relatados em inúmeros registros desde o início do período colonial. O *mborayu* - amor pelas coisas - é a afecção fundamentalmente necessária para o sucesso nas atividades agrícolas, o que também constitui um ideal de personalidade e comportamento social do Guaraní para com os seus familiares. Este sentimento está profundamente associado ao fortalecimento da potência xamânica - *py'a-guatchu* -, além de sua ausência estar ligada ao aparecimento de doenças de ordem espiritual, cujo processo de cura vem acompanhado de aconselhamentos e reparações no campo afetivo do sujeito. Esta noção faz com que a concepção sobre saúde e bem-estar psicossocial estejam associados com os bons sentimentos e práticas em relação às coisas - *mborayu* -, sendo vivenciadas no cotidiano para fortalecer o poder xamânico, que por sua vez direciona as pessoas para apaziguarem seu temperamento e seus laços afetivos para seguir as formas do bom-viver guarani - *teko porã; teko marangatu*.

VII.1 *Yvy Araguaydje* - transformações no clima-mundo

O termo *araguaydje* corresponde a uma composição semântica entre o *ara*, a noção de tempo compósita com o espaço onde se vive, e o *aguydje*, a ideia de transformação pela qual passam as coisas quando ganham vida no mundo, que faz com que os seres transitem entre os mundos invisíveis e o mundo visível. O processo de transformação está associado com as dinâmicas entre os elementos do clima-mundo, principalmente o sol, as chuvas e o vento, que determinam a luminosidade, a temperatura, a umidade e as transições entre as condições climáticas. Sua correspondência com o *ara* demonstra uma percepção cíclica no mundo que contrasta com a noção ocidental de tempo, linear e cronológica. A relação entre o *arandu* e o *arakuaa* com o *Araguaydje* corresponde ao triunfo de *Kairos* sobre *Chronos*, que busca fazer com que o *Aion*, o acontecimento, se transforme no momento oportuno, o momento da transformação e da renovação, o *aguydje*.

Egon Schaden (1962) toma de empréstimo a expressão “ciclo ecológico”, utilizada por Evans-Pritchard (1940) para se referir aos Nuer, para falar de um “ciclo econômico anual”, como um “ano

eclesiástico” relacionado ao ciclo de vida religiosa, que acompanha as diversas atividades de subsistência, especialmente as fases da cultura do milho (SCHADEN, 1962, p. 46). Entretanto, devido principalmente a sua perspectiva aculturativa, o olhar higienista de Schaden não consegue avançar sobre o entendimento deste ciclo para os Guarani, embora sua abordagem traga muitos elementos interessantes sobre a organização social ligada as atividades agrícolas, apresentando uma concepção de uma “religião do milho”. Neste sentido, a sensorialidade do *yvy araguydje*, a “transformação do tempo-espaço no mundo-clima”, é norteador da experiência dos Guarani no clima-mundo, estando associada ao ciclo do *Ara Yma*, o tempo-espaço antigo, que corresponde à época da escuridão onde Nosso Primeiro Grande Pai existia iluminado pela luz de seu coração; e o *Ara Pyau*, o tempo-espaço renovado, que está relacionado com a criação feita por ele no “curso de sua própria evolução”, que é a força produtora do mundo e mantenedora de todas as coisas que nele existem. Neste sentido, a transformação do tempo-espaço no clima-mundo está associada com a subsistência do guarani, constituindo uma conjugação entre o sistema agrícola e a cosmologia xamânica. Penso que é nesta relação entre o tempo-espaço primevo e a produção da vida cotidiana que se manifesta o parentesco dos Guarani com seus deuses criadores, e é também tempo-espaço da vida familiar, em volta do fogo, pois o *yvy araguydje* é a própria experiência no clima-mundo.

As palavras de Bartomeu Melià (2001) nos trazem uma boa síntese de alguns aspectos fundamentais relacionados às etapas do ciclo do *yvy araguydje*, inspirado nos *Ayvu Rapyta*:

Cadogan, conhecedor como ninguém da cultura guarani-mbyá justifica sua interpretação de *Ára yma*: “Crendo com isso dar uma ideia do verdadeiro conceito que encerram estas palavras, a tradução que dou é: ‘tempo-espaço primevo’. O *ára yma* é o tempo-espaço originário, o caos. É também o nome que se aplica ao inverno (...) Quando se trata da sementeira e da colheita, a referência a seus tempos ocorre naturalmente. Há um “tempo antigo e primevo” - *ára yma* - que também se aplica ao inverno. Assim como também iremos chegando ao ‘tempo novo’ - *ára pyau* -, que significa a primavera. É o tempo propício para as plantações e a sementeira. “Por isso esforcemo-nos em prol das flores da terra (cultivos), acomodemos, meus pais, sítios para as

flores da terra”. O *ara pyau*, o tempo e época novos, a primavera, tem também uma conotação cosmológica e religiosa (...) MELIÀ, 2001, p.106-107.

Infelizmente meu aprofundamento no repertório cosmológico sobre o *yvy araguydje* foi restrito, pois segundo o senhor Alcindo o assunto de “como gira a chuva” é um componente que eu preciso de mais tempo de aprendizado, disse que o registro de sua fala em língua nativa sobre o *araguydje* poderá ser feita “outro dia”. Digamos que eu não passei da primeira lição, que é a própria prática de plantio e manejo dos terrenos agrícolas. É neste material que concentro a minha abordagem. Pude aprofundar um pouco da cosmologia em minhas aulas com Geraldo, com o estudo dos textos de Cadogan (1971), além das várias interlocuções com os anciãos Rosa e Alcindo acompanhando os processos de circulação de saberes e fazeres entre ele e seus filhos e afilhados, em amplo sentido, que são momentos enriquecedores para minha experiência no mundo.

Segundo o que pude compreender, o ciclo dos ventos é operado por *Nhanderu Nhemity*, que é uma divindade que cuida das plantações, especialmente da fertilidade das sementes. Sua ação ocorre com o manejo do *kutchua*⁸⁹, que é uma forma de vento (*yvy-tu*) muito intensa, por vezes associada com o vento sul, que espalha as sementes das árvores da floresta. O *kutchua* é o vento que faz a transformação no clima-mundo no evento chamado *Araguydje*, levando todas as dificuldades e sofrimentos acumulados ao longo dos meses frios e escuros do tempo-espaço primevo (outono-inverno), para trazer a época do florescimento, do mel, das plantações, da luz e do calor do tempo-espaço renovado (primavera-verão). A articulação com os poderes de *Tupã*, que traz as chuvas, o “sangue das florestas”, que junto com a iluminação do Sol farão com que nasçam as flores para que as abelhas produzam o mel (*ei*), - “*Porque o que o Nhanderu adora mais é mel*” - diz muitas vezes o ancião. A cerimônia religiosa para o *Araguydje* deste ano aconteceu no dia 03 de agosto, em uma noite de vento sul, com o céu estrelado e a lua crescente. Durante o mês de julho, que foi bastante chuvoso, senhor Alcindo falou bastante sobre o *yvy araguydje* e a mudança que estava para acontecer com as chuvas.

⁸⁹ Segundo Geraldo, o nome em guarani de León Cadogan, *Tupã Kutchuvi Veve*, está associado com a mesma forma de vento, chamada de *kutchuvi*, o vento sagrado de *Tupã*. -*veve* é o verbo voar.

19 de julho de 2011

Mais tarde na casa do vô, combinamos de espalhar o adubo químico que está no paiol, trazido pela Funai, na área acima da casa da Santa, pois ele já está com a validade vencida a um bom tempo. Conversamos sobre a qualidade do solo do outro lado da rodovia e combinamos de plantar feijão em um pedaço do terreno. Ele me perguntou a minha opinião sobre porque está chovendo nesta época do ano e começou a contar que Nhanderu mandou a chuva porque ele está mudando o tempo, que é para eu “tirar experiência”, prestar atenção no que vai acontecer. Contou que em agosto e setembro ainda vai estar úmido e é a época que devemos plantar esse ano, pois outubro e novembro serão meses muito secos e as plantas irão sofrer nessa época. Ele explicou que cada ano é diferente, que é “salteado”, e que o Nhanderu muda a lei para ir melhor, pois o Tupã é o IBAMA de Nhanderu, que nem o Ibama do djurua, mas este muda a lei e fica cada vez pior, o Nhanderu não, ele muda a lei do clima, muda a chuva, para poder melhorar. Ele mandou a chuva agora para poderem vir melhor as plantinhas, para virem melhor as flores, porque o que o Nhanderu adora mais é ei (mel) e a abelhinha, mas o chefe demora mais para fazer o filhotinho, por isso ele mudou a lei da chuva, para a flor vir melhor e a abelhinha fazer o mel e criar seus filhotinhos. Mesmo quando não chove, as folhas ficam molhadas, na estrada também dá para ver, é o orvalho - tchapy'y - que o Nhanderu manda para a florzinha vir bem, porque ele adora mais é ei. Disse que eu posso reparar e tirar a experiência, mesmo que ano que vem eu esteja em outro lugar, porque hoje em dia a maioria das pessoas não sabe mais disso, mas que eu devo reparar como Nhanderu muda a lei da chuva para melhorar. Falou também que hoje temos comidinha na mesa e esquecemos-nos de agradecer, mas os bichinhos não, eles toda noite quando vão dormir se lembram do Nhanderu e agradecem, porque eles passam mais sacrifício do que a gente para conseguir alguma coisa para comer e por isso sempre lembram do Nhanderu quando chega a noite. De manhã também, quando ele chega para iluminar o dia, para a gente poder enxergar, a grande maioria das pessoas se esquece de agradecer, ninguém lembra, mas os bichinhos não, eles lembram porque passam mais sacrifício do que nós para encher a barriga, pois todos os dias eles tem de ir atrás de alguma coisa para comer, e a gente não, a gente tem tudo e se esquece de agradecer.

A chuva - oky - é um referencial climático importante no ciclo da vida cotidiana, sobre a qual ouvi falar diversas vezes dizerem que “para o Guarani, a chuva é o feriado”, quando se fica em casa com a família, reunidos em volta do fogo. Nos períodos de chuva é normal que as reuniões diárias na casa de senhor Alcindo e dona Rosa se tornem uma congregação familiar, com filhos, netos, bisnetos, sobrinhos, genros, noras, visitantes, pacientes, sendo muitas vezes dias agitados dentro de casa. A forma de circulação das chuvas é um segredo guardado por senhor Alcindo, que por vezes mencionou o desejo de encontrar outro

guarani de idade avançada que conhecesse bastante sobre ela, para “confrontar” os conhecimentos sobre o assunto. Para mim é difícil sistematizar com clareza este ciclo das chuvas acompanhando o processo apenas a metade de um ano, mas para ilustrar esta noção de que o ciclo da chuva é “salteado” e de que no *yvy araguydje* ocorre uma mudança no padrão pluviométrico, fiz um levantamento dos índices registrados nos últimos cinco anos na região da TI Mbiguaçu, na Estação Meteorológica de Capoeiras e da Lagoa da Conceição (Florianópolis/SC), onde podemos identificar uma nítida alteração pluviométrica nos meses de julho.

O conhecimento sensível, o *arandu* sobre o ciclo sazonal e climático, que está profundamente associado às atividades agrícolas e o aprendizado xamânico, tendo sido no período colonial descrito como um controle mágico dos feiticeiros sobre a fertilidade das plantações. Minha contribuição não deseja mais do que chamar a atenção para este campo semântico sensível da linguagem entre o ser humano e o mundo, sobre os quais penso que todavia não tenham sido profundamente explorado pelos estudos etnográficos. O material apresentado aqui é apenas uma breve sistematização sobre o que pude registrar no trabalho de campo.

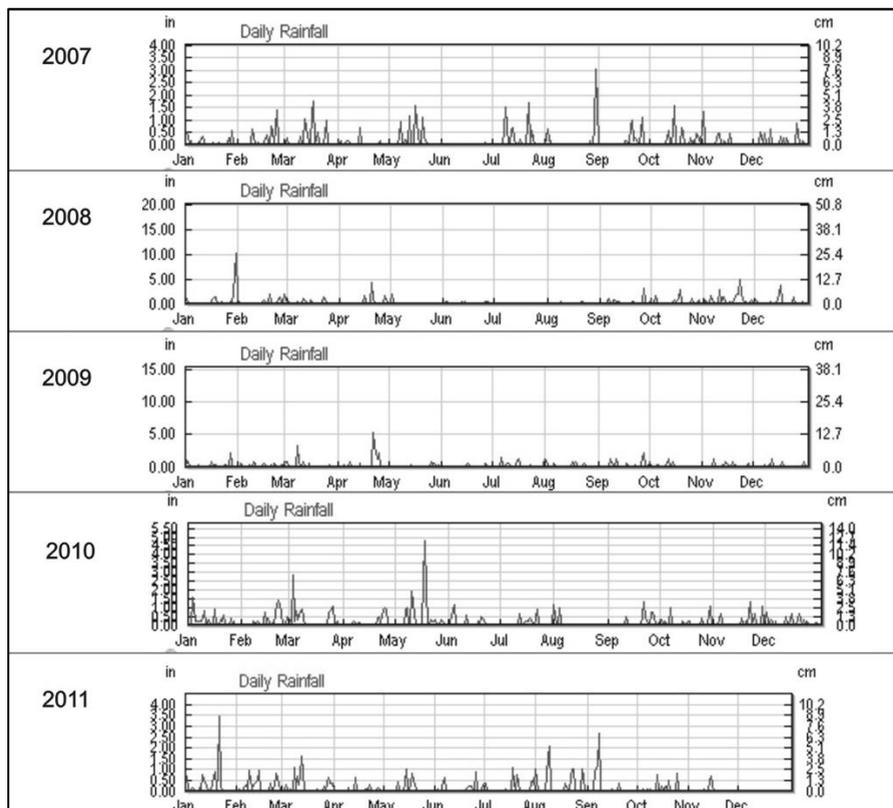


Figura 15 - Índices pluviométricos anuais na região da TI Mbiguaçu/SC (gráficos em escalas diferentes).Fonte: <http://www.wunderground.com/> - acessado em 23-11-2011.

VII.2 *Taape mirim* - organização cosmo-espacial

Em uma de minhas visitas a aldeia Amaral (*Tekoa Mymba Roka*⁹⁰ - Biguaçu/SC), onde estive com o senhor Graciliano Moreira, irmão mais novo (-ryvy) de Alcindo, ele me levou com muita satisfação para conhecer a casa de rezas feita recentemente, que ficava no fim da estrada que atravessa a aldeia. Senhor Graciliano mudou-se para lá junto

⁹⁰ O nome antigo desta aldeia era *Kuri'y* (araucária; pinhão), tendo mudado em meados de 2011 para *Mymba Roka*, que quer dizer “pátio das criações”, referente principalmente aos animais domesticados.

de sua família recentemente e vem buscando fortalecer as atividades rituais e agrícolas na comunidade, apesar das dificuldades de acesso ao local e da pouca adesão dos moradores da aldeia às práticas rituais. Quando retornei a Mbiguaçu, trazendo para senhor Alcindo um pouco de erva-mate preparada por seu irmão mais novo, ele ficou muito interessado sobre as atividades agrícolas e religiosas na aldeia vizinha, viu as fotos que tirei da *opy* e pediu que eu descrevesse a localização dela na aldeia e sua disposição espacial em relação à trajetória solar.

No dia seguinte, enquanto tomávamos *yvapytã rê'ê*⁹¹ na varanda da casa de senhor Alcindo, ele fez uma longa explicação sobre a organização espacial das antigas aldeias chiripá, desenhando no chão com um pedaço de madeira como elas eram dispostas na paisagem, com uma estrada principal vinda da direção do sol - leste -, o único caminho aberto de entrada, a casa de rezas no centro da aldeia - era chamada na época de *kóty guatchu* -, e a forma com que as casas de moradia das famílias - *kóty'i* - deveriam ser posicionadas em relação ao *kóty guatchu*. Em volta das casas, o *tcheramoĩ* apontou as quatro direções do firmamento, demonstrando elas no ambiente com o próprio corpo, dizendo: - “*Nhanderenonde, nhandekupe, nhandeatchua, nhandeatchua-e'ỹ*. Em volta das casas do desenho ele fez um círculo, chamando minha atenção para a circulação sentido em anti-horário, devido ao giro do sol e da chuva, sendo que as atividades da comunidade devem ser da mesma forma. Ele me explicou que isto está relacionado com percurso do sol e com o giro do vento e das chuvas no clima-mundo, que é do sentido sul para norte, que faz com que em *Yvy Vai* as coisas circulem em anti-horário.

A casa de rezas é o principal centro de interlocução entre os moradores das antigas aldeias e a sua deve estar fica na face oeste para que as pessoas circulem no espaço e entrem por ela “de frente”, voltado

⁹¹ O *yvapytã rê'ê* é o suco feito com os frutos do *pindóvy* (jerivá; *Syagrus romanzoffiana*), é uma bebida doce que segundo meus interlocutores previne contra vermes e fortalece a saúde das pessoas. O *pindovy* é a palmeira criada para sustentar o mundo, são as marcas da criação divina, que alimentaram os primeiros animais, o *pekumbe* (pica-pau) e o *akutchi vevê'i* (espécie de cotia) e dela são extraídos uma infinidade de produtos, como as folhas para a cobertura de casas, do tronco se extraem larvas de besouro - *yicho* -, com os brotos das folhas se prepara uma espécie de mingau de farinha de milho - *pindo mbaipy* -, as castanhas secas e trituradas podem ser misturadas com a farinha de milho seca - *pindo rora*. O *yvapytã rê'ê* é um alimento divino, seu nome *yva* faz referência ao *Yva Roka*, o pátio da morada celeste de *Nhandetchy Ete*, nossa verdadeira mãe, onde estão plantadas as árvores e cultivares primeiros; *pytã* é vermelho, quem sabe devido à cor dos frutos maduros; e *rê'ê* corresponde ao sabor adocicado. Portanto, *yvapytã rê'ê* corresponde a uma sinestesia que remete àquilo que existe no paraíso de Nossa Mãe (*Nhandetchy Yva*), sua tradução literal seria “doce paraíso vermelho”.

para o nascer do sol e saiam dela no mesmo sentido do caminho que faz *Kuaaray* pelo mundo. A circulação no espaço ritual também é realizada no sentido anti-horário, constituindo um elemento essencial para a orientação espacial das pessoas ao longo das cerimônias religiosas, “para não se perder”. As atividades agrícolas e a coleta de recursos também estão relacionadas com esta orientação espacial, para que a pessoa não se perca na mata e suas plantações sejam produtivas. Portanto, em termos “ideais”, toda a circulação espacial para as atividades nas antigas aldeias Chiripá eram um acompanhamento da trajetória de *Kuaaray*, associado à circulação dos ventos e as transformações do *Araguydje*, o ambiente onde acontece a vida humana, em meio aos instrumentos com que *Nhanderu* faz com que o clima-mundo se renove: - “*Esse era o arandu de antigamente.*”

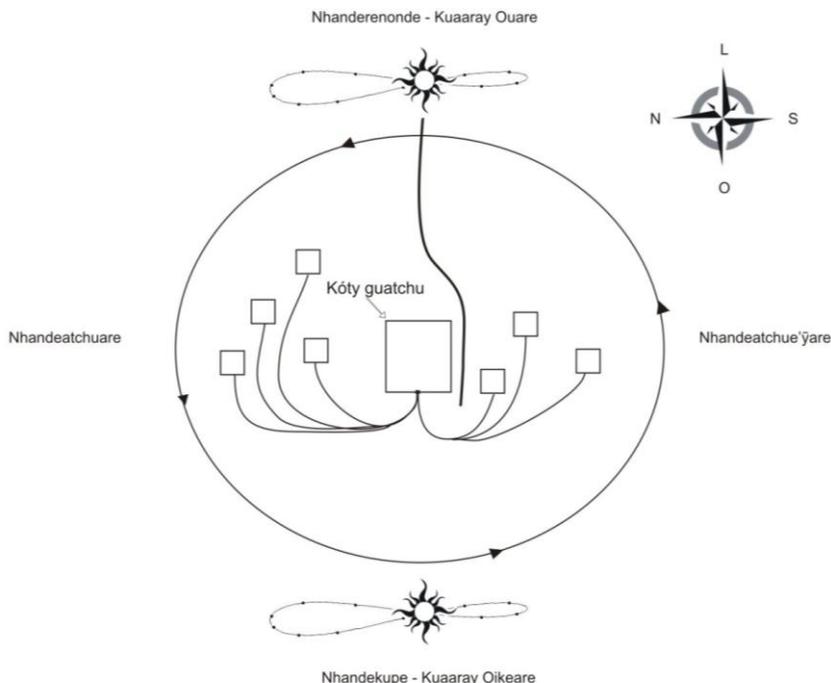


Figura 16 - Reprodução do desenho de senhor Alcindo, mostrando a organização cosmo-espacial antigas das aldeias chiripá.

* * *

A entrada do *Tekoa Y'ỹ Morotchĩ Vera* está localizada no sentido leste da aldeia, em uma via de acesso pela rodovia BR101, que chega inicialmente no pátio da casa de senhor Alcindo, junto da casa de rezas - *opy*. As casas estão dispostas pela encosta de forma radial em relação à *opy*. A estrada principal segue até a escola, que fica na parte mais alta da aldeia, sendo estes dois os principais espaços de interlocução geral na comunidade. A escola, além de ser um espaço de convívio, é o local para onde se dirige a maior parte dos muitos visitantes juruá que vem a aldeia e onde acontecem reuniões entre o conselho de caciques - Comissão Nhemonguetá⁹² - e agentes de órgãos públicos, como MPF, Funai, UFSC, entre outras instituições. Por vezes, reuniões iniciam na *opy* somente com as lideranças indígenas e seus apoiadores, e em outras oportunidades, eventos solenes acontecem integralmente na casa de rezas.



Figura 17 - Reunião do conselho de caciques e lideranças indígenas na *opy*. Foto minha: acervo da pesquisa.

⁹² A Comissão Indígena Guarani Nhemonguetá/SC reúne caciques e lideranças indígenas no litoral de Santa Catarina, contando muitas vezes com parceiros, conselheiros e articuladores externos. A Comissão fortaleceu sua articulação principalmente a partir da entrada do novo milênio, tendo sido criada com intuito de reunir as lideranças indígenas da região para tratar de assuntos de interesses coletivo, como regularização fundiária, atendimento de saúde, organização escolar, segurança alimentar, atividades econômicas de produção e subsistência nas comunidades e impactos decorrentes de projetos de crescimento econômico.

A casa do senhor Alcindo está junto da *opy*, sendo o espaço onde acontecem as articulações diárias para a produção da vida cotidiana, na reunião da família em volta do fogo, onde se tomam as decisões para as cerimônias religiosas, as atividades agrícolas, os pequenos mutirões do dia-a-dia, as conversas, orientações e tratamentos de saúde. Na lateral da casa do *tcheramoĩ* foi construída uma “casa de medicina” para a preparação e armazenamento de remédios. Este espaço entre a *opy* e a casa dos anciãos foi o meu principal espaço de interlocução para a minha participação-experiência em seu *arandu*, sendo esta a válvula propulsora para o direcionamento deste estudo.

Várias trilhas e caminhos secundários se espalham pela aldeia, conectando a *opy* e a escola com as casas dos moradores, as áreas de acesso à mata e aos terrenos utilizados para agricultura. Os fundos da aldeia está à encosta coberta pela floresta subtropical atlântica, em estágio avançado de sucessão, com vários sinais do uso consecutivo da área como fonte de recursos, principalmente madeira para construção e lenha, mesmo assim a mata se encontra em bom estado de conservação. No interior da mata existe uma pequena aldeia chamada *Tekoa Ita Poty*, construída pela escola para reproduzir o modo de vida dos antigos, servindo para a recepção de turistas, apresentações do coral, sendo também um espaço de convívio. Grande quantidade dos produtos florestais importantes para os Guarani está fora da área demarcada, como cedro-rosa (*yary*; *Cedrela fissilis*), canelas (*adjuy*, Laureceae), cipó-imbé (*guembe pi*; *Philodendron bipinnatifidum*), açoita-cavalo (*itchongy*; *Luhea divaricatta*), *yvyrarovi* (*Helietta longifoliata*), *kurupika'y* (*Sapium glandullatum*), sendo que alguns deles já não existem na região e existe uma reivindicação oficial da comunidade desde 2003 pela ampliação da área regularizada. A floresta é um componente constante na vida dos moradores, que percorrem as trilhas diariamente, principalmente para a coleta de lenha, além de acessar essas áreas também para a coleta de remédios, para caça e para retirada de material para construção, para artesanato e para fabricação e conserto de ferramentas⁹³. A imagem da ocupação territorial da área demarcada demonstra com clareza e exiguidade da área para a manutenção do modo de vida tradicional.

⁹³ Em minha monografia em etnobotânica (OLIVEIRA, 2009) verso sobre o uso de recursos florestais e a suas áreas de ocorrência na região, relacionado com os limites da área demarcada como TI Mbiguaçu, tendo sido realizado o etnomapeamento da região em oficinas participativas com alguns dos moradores.

As atividades para limpeza e plantio dos terrenos agrícolas é outra atividade que demanda trabalho constante, sendo uma das principais atividades cotidianas de senhor Alcindo e dona Rosa, que tem acompanhado menos nos últimos anos. Muitas vezes, o avanço nas práticas agrícolas depende do interesse dos mais jovens, que conta com incentivo do ancião, que atua como zelador e provedor dos jovens de sua família que o apóiam em suas demandas. Um de seus sobrinhos, Ronaldo Barbosa, é técnico agrícola e tem sido o principal articulador das atividades do ancião em relação à agricultura, sendo muito atuante nos trabalhos e colaborando na articulação dos mais jovens para a realização dos plantios. Ronaldo foi o meu principal orientador na prática das atividades agrícolas, tendo me ensinado desde como manejar direito uma foice até reconhecer as madeiras pelo gosto, pela cor e pelo cheiro.

A roça principal fica na parte da frente da aldeia, sendo acessado com o cruzamento da rodovia por uma passagem subterrânea que dá acesso a uma área utilizada intensivamente nos últimos dez anos, impulsionada pela regularização fundiária, em 2001. Senhor Alcindo muitas vezes conta que antes de ser viabilizada a ocupação da outra margem da rodovia, todos os cultivos eram feitos nas imediações do núcleo habitacional, que se encontra atualmente em pousio. O laudo antropológico para demarcação da TI traz algumas fotos dos plantios no local no ano de 1996, quando foi realizado o trabalho de campo (FUNAI, 1999). Outra área utilizada para roça fica mais aos fundos, na face ocidental, sendo estas as duas principais plantações de milho, feijão, amendoim, mandioca e melancia, sendo dada prioridade para o cultivo da agrobiodiversidade tradicional dos Guarani. A área no entorno das casas era utilizada como plantação nos primeiros anos de ocupação de Mbiguaçu, no final da década de 1980 até o fim dos anos 1990, e está sendo mantida em pousio, tendo sido inseridas mudas de palmeira-real e banana em parte do terreno. Mais aos fundos está uma plantação de banana com cerca de meio hectare, que vem sendo pouco manejada devido às restrições para comercialização do produto.

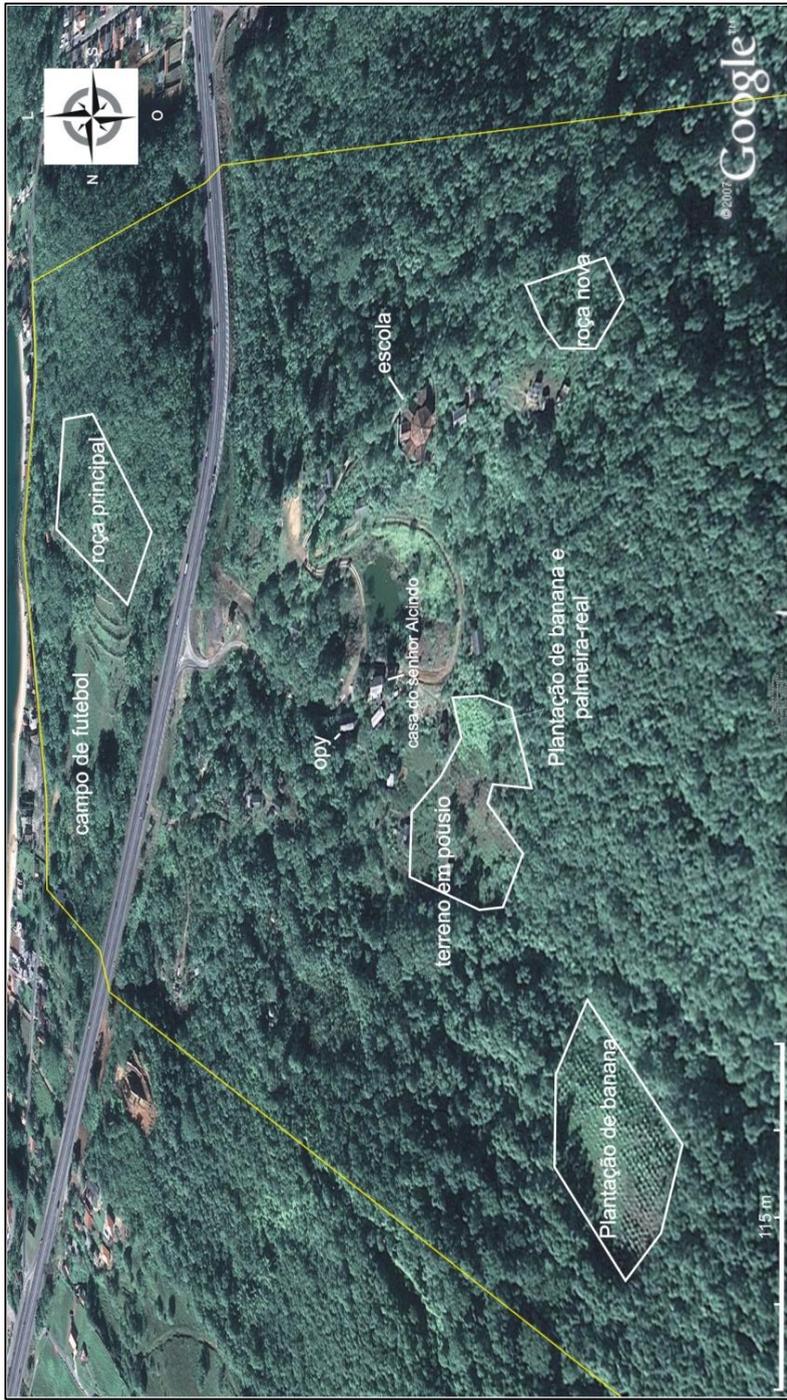


Figura 18 - Imagem de satélite do núcleo habitacional da TI Mbiguaçu, com indicação de algumas das áreas de uso.

A ocupação espacial da comunidade mostra com nitidez o quanto é exígua a área demarcada, estando a comunidade indígena restrita no usufruto de seu território tradicional, as áreas de caça e coleta de recursos fundamentais para a manutenção do modo de vida são muito reduzidas, o que limita o crescimento da aldeia. É nítido que a sustentabilidade da comunidade em longo prazo não foi considerada no estudo de identificação e delimitação da Terra Indígena, coordenado pela antropóloga Iane Andrade Neves (FUNAI, 1999), além de podermos mencionar que ele não considera os limites geográficos e ecológicos da paisagem, sem incluir áreas de nascente, rios piscosos, áreas agricultáveis e a disponibilidade de recursos florestais variados, especialmente em relação às gerações vindouras. Além disso, é válido mencionar que logo nos primeiros anos da demarcação houve um rápido aumento da população da aldeia, tendo estabilizado devido em parte às normas “mais rígidas” impostas pelos Chiripá, com relação à religião, a política e a economia da comunidade, além da restrição ao uso excessivo de bebidas alcoólicas, fatores que fizeram com que muitas famílias não se acostumassem com o lugar. Atualmente existe uma insegurança geral quanto à manutenção do modo de vida no futuro, especialmente quanto ao aumento demográfico e a viabilidade de recursos ambientais, inclusive por causa do desmonte da legislação ambiental que está em andamento no Brasil, que irão agravar os desmatamentos na região da TI Mbiguaçu⁹⁴. Na imagem abaixo podemos observar as principais áreas de uso e ocupação no interior da área demarcada.

Ao lado da BR101, na parte próxima ao mar, está situado o campo de futebol, que é um espaço de convívio frequente da

⁹⁴ O novo Código Florestal brasileiro (Projeto de Lei nº 1876/1999, de autoria de Sergio Carvalho - PSDB/RO) surgiu em substituição ao antigo, de 1965, tendo sido proposto ao congresso nacional pela bancada de madeireiros e corporações ligadas ao agronegócio para flexibilizar a legislação ambiental, atendendo aos interesses econômicos e socializando o prejuízo com o restante da população. De forma geral, a lei concede anistia aos crimes ambientais cometidos ao longo de 42 anos, propondo a redução das áreas de preservação permanente e de proteção aos mananciais, facilitando com que propriedades pequenas - ou latifúndios fracionados em lotes menores - não mantenham áreas de reserva legal e avancem mais a sua ocupação sobre os rios e remanescentes florestais. A tramitação do projeto de lei no congresso e no senado brasileiros foi amplamente veiculada pelos meios de comunicação em 2011, tendo sido manifestada por alguns guaranis a preocupação com a nova lei, especialmente pelo cacique Hyral Moreira, que aponta que os lotes no entorno da TI Mbiguaçu se enquadram nas características daqueles que não necessitam manter a reserva legal de floresta, o que irá permitir que os desmatamentos nos arredores avancem irrestritamente. Uma das preocupações centrais é com relação às fontes de água, pois as nascentes dos rios que banham e abastecem a aldeia estão fora dos limites da área demarcada: “Tu já pensou no Guarani comprando água?” - disse certa vez Hyral.

comunidade, sendo realizados muitas vezes torneios e jogos maiores, que envolvem a participação de várias aldeias. Outro espaço para estes eventos maiores é o pátio do cacique, onde há uma cozinha comunitária, onde são feitas celebrações em datas comemorativas, como o dia do índio, o aniversário da aldeia, sendo um espaço onde esporadicamente são também realizados bailes de vanerão e forró⁹⁵. Percebo que tais bailes e os torneios de futebol são espaços de socialidade privilegiados na atualidade entre os guaranis da região, que muitas vezes envolvem a formação de caravanas de várias aldeias para eventos de alguns dias. Desconheço qualquer trabalho que aprofunde a investigação desses espaços e eu mesmo não vou avançar em relação a eles, quem sabe por minha própria experiência estar mais vinculada com as atividades agrícolas e a casa de rezas.

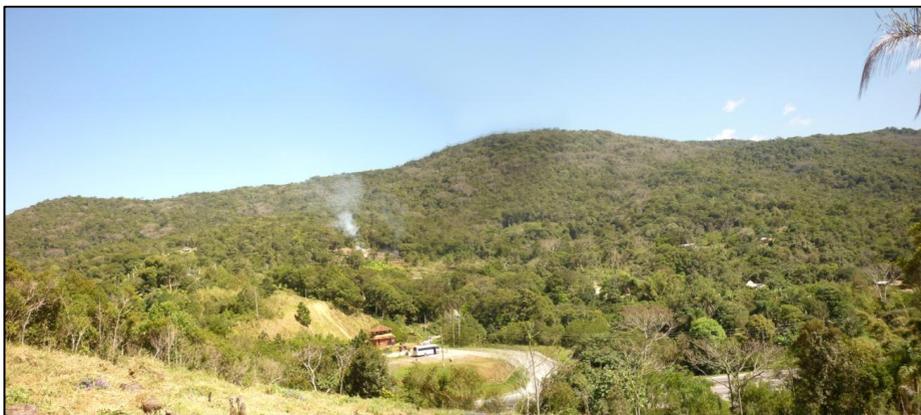


Figura 18 - Vista panorâmica da floresta de encosta na parte de trás da aldeia a partir da roça principal, no centro, a casa de artesanato e um ônibus de visitantes. Foto minha: acervo da pesquisa.

⁹⁵ É interessante mencionar um fator sobre o qual não me lembro de nenhuma menção nas etnografias, que é o gosto que tem os Guarani por músicas regionais e gauchescas, com um apreço muito particular pela sanfona. Conheci alguns Guarani que tocam este instrumento, como o cacique Hyral, além de ter ouvido muitas histórias antigas de índios no interior do RS e SC que animavam baile dos brancos como sanfoneiros, ganhando dinheiro para sobrevivência e inclusive casando com mulheres juruá. Aparentemente, ser um bom sanfoneiro, um animador de bailes, era uma posição de prestígio entre os Chiripá e Paĩ daquela região, provavelmente em meados dos anos 1950-60, o que podemos relacionar com alguns fatores da herança musical do patrimônio cultural guarani, o que demanda um aprofundamento que não cabe a este estudo.



Figura 19 - Croqui da Terra Indígena Mbiguaçu com a indicação das trilhas principais e dos limites da área demarcada.

VII.3 *Nhaneremiapo* - aquilo que nós fazemos

As atividades cotidianas na aldeia obviamente variam conforme cada família, sendo que entorno do núcleo familiar de senhor Alcindo e dona Rosa muitas atividades demandam práticas diárias, como a coleta de lenha para a cozinha e para o fogo doméstico. Como boa parte da vida é arranjada em volta do fogo, muitos hábitos estão relacionados com sua manutenção, como a coleta do *tata'y guatchu*, o “guarda-fogo”, que é uma tora de lenha grande mantida com brasa, sobre a qual são colocados galhos mais finos quando se quer acender a fogueira dentro de casa, chegando a durar cerca de uma semana.

O fogão da cozinha, comandado por Sônia, também demanda um aporte diário de lenha para a preparação dos alimentos. É produzida diariamente grande quantidade de comida, pois muitas pessoas comem na casa dos anciãos, que fizeram um pequeno depósito na casa de medicinas para o estoque de alimentos secos industrializados, como arroz, feijão, trigo, macarrão, óleo de soja, ovos, açúcar, sucos em pó, farinha de mandioca, além de produtos da roça. como o amendoim, além de armazenar os vasos de cerâmica com uma bebida fermentada feita com farinha de milho que disseram tratar-se de *kaguidjy*. A casa dos anciãos também possui um congelador para o estoque de carne e uma geladeira, sendo que por vezes outros moradores da aldeia costumam vir para pedir comida ou recebem alimentos como presentes, principalmente carne e os pães feitos por Sônia. O feijão é um alimento diário, acompanhado de arroz ou macarrão e, por vezes com canjica-branca, prato chamado de *djopara*. As refeições normalmente são acompanhadas, quando disponível, por algum tipo de carne, geralmente de galinha, vaca ou porco. Nos eventos maiores, como aniversários e comemorações da aldeia, o oferecimento de grande quantidade de carne assada é um emblema de coletividade, quando as pessoas se reúnem na casa do anfitrião ou no pátio do cacique para a celebração com comida e música gauchesca. Alcindo e Rosa possuem hábitos alimentares um pouco diferentes dos demais moradores e frequentadores da sua casa, geralmente como somente carne ou sopa de feijão com um pão sem fermento feito com farinha de milho ou de trigo e assado nas brasas do fogo de chão, chamado *mbudjape*, normalmente com farinha de mandioca branca, à qual tem grande apreço. Vez ou outra são preparados pratos considerados tradicionais dos Guarani, como *mbyta* e *mbeidju*, bolos feitos respectivamente com farinha de milho e mandioca, entre outros como *kai repoti* (bolo de farinha de milho assado dentro de

entrenós de taquara), *ytcho* (larvas de besouro do *pindo*; jerivá); *yvapytã-rẽ'ẽ* (suco dos frutos maduros dos *pindo*), além de algumas carnes de caça, consumidas muito esporadicamente.

O fogo sagrado da casa de rezas (*tataendy rekovẽ*) é mantido aceso constantemente, sendo o estoque de lenha para sua manutenção renovada quase diariamente pelos jovens e apoiadores do trabalho espiritual, por vezes envolvendo mutirões maiores para coletar e para rachar a lenha. O trabalho na coleta de lenha exige o mapeamento mental da área de floresta para identificar os locais das fontes do recurso e principalmente habilidade com o machado para cortar e rachar as toras, o que faz com que desde jovens os rapazes aprendam a manejar essa ferramenta, o que lhes permite executar essa tarefa com maior facilidade. Além disso, é importante agrupar a madeira formando uma “cabeça” com a ponta dos ramos juntos, amarrando-os com cipó, para facilitar o transporte dos fardos, que são feitos às vezes por longos percursos ao longo das trilhas úmidas no terreno acidentado do interior da floresta subtropical. “Ajudar na lenha” é uma boa prática que parte dos visitantes da família acaba se envolvendo, e eu mesmo venho aumentando minha capacidade de colaboração, melhorando minha habilidade com o machado, as amarrações com cipó e a forma de caminhar nas trilhas carregando peso sobre os ombros.

Uma série de atividades também faz parte da rotina da família Moreira, especialmente os mutirões para o manejo das áreas de roça, que serão tratadas a seguir. Outra delas é a construção e a reforma de edificações. Na aldeia Mbiguaçu existe sempre algo em construção ou reforma, seja para fazer novas casas de moradia ou outras estruturas. Ao longo do trabalho de campo, participei da finalização da “casa de medicina”, com a preparação de um forno para cozimento de remédios, além da construção de um paiol para guardar ferramentas, a reforma do telhado da cozinha comunitária, e mais a edificação de três casas de moradia, entre elas uma nova sala-cozinha na morada do *tcheramoĩ*. As técnicas de edificação se misturam conforme a necessidade e a disponibilidade de recursos, utilizando cimento, tábuas, pregos, telhas de fibrocimento, assim como cipó, barro, madeira roliça e taquara. Com a participação constante nos mutirões, vários jovens acabam se tornando “especialistas” nas construções, sendo que alguns deles vendem mão-de-obra para construção civil fora da comunidade, exercendo atividade fixa remunerada, por vezes com a situação trabalhista devidamente regularizada. Eu mesmo, com os anos de convívio, acabei me tornando

de certa forma um especialista em edificações e carpintaria que apoia as atividades da comunidade em diversas instâncias.

* * *

Mais um elemento importante na aldeia Mbiguaçu é a atividade escolar, que por vezes realiza trabalhos coletivos que mobilizam toda a comunidade. A escola é também uma das principais fontes de renda para professores, merendeiras e faxineiras, acabando por se tornar um núcleo de socialidade dentro da aldeia. A escola costuma participar algumas vezes dos mutirões agrícolas, como parte de suas atividades “fora de sala de aula”, que também inclui a manutenção e a limpeza da trilha para a aldeia didática e a reforma de estruturas da própria escola, como a casa onde é realizada a “roda do *petyngua*”, um momento no início e no fim dos períodos letivos quando todos os membros da comunidade escolar se reúnem em volta do fogo numa pequena edificação no pátio da escola, para fazer uso do *petyngua* enquanto se conversa sobre o planejamento e a avaliação das atividades em andamento. Em 2011, a escola permaneceu em greve por cerca de 50 dias, em apoio à manifestação geral dos professores da rede pública estadual pelo aumento dos salários do magistério. A escola é a segunda *opy*, recebendo muitos visitantes, e acaba por ser um espaço composto por um universo de relação com o mundo do *djurua*, tendo sido explorada por alguns estudos acadêmicos (SANTANA DE OLIVEIRA, 2004; VIEIRA, 2006; MELO, 2008; OLIVEIRA, 2009).

Um dos eventos organizados anualmente pela escola da aldeia são os “Jogos Guarani”, este ano ocorreu na semana do índio, quando são realizadas competições de arco e flecha, de zarabatana, entre outras modalidades, além de é claro, o futebol. Antes dos jogos, houve uma grande movimentação entre os jovens da aldeia para a fabricação dos arcos, perguntando-se aos mais velhos sobre as madeiras e taquaras boas para fazê-los, além das técnicas de amarração com embira ou cordões e o manejo deles para caça. Eu mesmo me dediquei a fabricar um arco para mim, com auxílio de Ronaldo, que me ensinou a identificar a madeira *yvyrapa dju* (maracanã; sem identificação) pela cor da madeira, pela folha e pelo cheiro, e também o *takuarembó* (*Chusquea* spp.), prestigiado para a fabricação das flechas. Com relação às técnicas de amarração com embira, senhor Alcindo foi quem me orientou, tendo ele feito a maior parte do trabalho para a fabricação do arco e das flechas, me ensinando cada etapa da confecção ao longo dos dias.

* * *

Uma importante fonte de renda para a comunidade é a fabricação e a venda de artesanato, que normalmente é colaborativa nos núcleos familiares. Existe um cuidado na aldeia, especialmente pelo casal de lideranças políticas, Hyral e Celita, para que a comercialização de artesanato não seja interpretada como uma prática de mendicância, mas sim como uma manifestação artística e cultural da etnia Guarani, procurando dialogar com instituições públicas por espaços e estruturas adequadas no ambiente urbano para que os indígenas possam permanecer para a venda de suas mercadorias. Com este propósito foi construída a casa de artesanato, como indenização pela duplicação da rodovia BR101, tendo sido desativada este ano por estar precisando de reformas. Ao longo do trabalho de campo, a aldeia recebeu a intervenção do projeto “Design Possível”, organizado pelo IFSC, que promoveu a criação de uma logomarca para as peças desenvolvidas na aldeia, que recebeu o nome “*Arandu Nhembo’ea*”, em uma construção participativa entre Geraldo e eu, que rendeu também o título desta dissertação. O artesanato é muito importante para a complementação da renda familiar, sendo comercializado nas cidades da região, por vezes com apoio e incentivo de instituições públicas. Além disso, algumas peças como ornamentos, cestos e instrumentos musicais são produzidas para a troca e a utilização dentro da própria aldeia.

A maior parte das atividades em Mbiguaçu está associada com a subsistência familiar, seja ela com relação à produção no interior da comunidade ou a aquisição de dinheiro por meio da comercialização nos entornos. O estudo de Egon Schaden (1962, p.45) demonstra que na década de 1950 já estava em andamento uma desestruturação da organização econômica das famílias Guarani que tornava dificultosa a formação de grandes famílias extensas, além da própria manutenção dos núcleos familiares. Neste sentido, a aldeia Chiripá tem procurado encontrar diversas alternativas para a subsistência econômica da comunidade, como a criação de mariscos e a plantação de bananas para comercialização, que por diversos motivos, todavia não estão em andamento. Neste sentido, a produção das roças, além de ser importante para o calendário religioso da etnia, representa um componente significativo para a segurança e a soberania alimentar da comunidade.



Figura 20 - Ronaldo fazendo a amarração com cipó de um fardo de lenha para o transporte. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 21 - Fabricação da canoa com participação de professores e alunos da escola sob orientação de senhor Alcindo. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 22 - Ensaio do coral da escola na casa de rezas e apresentação para visitantes na aldeia didática. Fotos minhas; Acervo da pesquisa.



Figura 23 - Partida de futebol nos “Jogos Guarani”, aos fundos a área da roça principal no fim de abril (acima); e familiares e visitantes reunidos para assistir ao jogo (abaixo). Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 24 - Senhor Alcindo fabricando uma flecha na varanda de sua casa, junto de dona Rosa. À direita, segurando o arco com as flechas. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 25 - Bichinhos de madeira (*raanga*) feitos para comercialização e senhor Alcindo fabricando um pequeno *mbadjo*, cestaria tradicional dos Chiripá. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 26 - Plantação de bananas para comercialização e consumo, consorciadas com jerivá (*Syagrus romazoffiana*). Foto minha: acervo da pesquisa



Figura 27 - Santa preparando o *yvapytã re'ê*, bebida feita com os frutos maduros do *pindo* (jerivá; *Syagrus romazoffiana*). Fotos minhas: acervo da pesquisa.

VII.3 *Ma'ety reko* - saberes e práticas agrícolas

Caracterizar os Guarani como detentores de um amplo conhecimento agrícola associado com as concepções religiosas é um trabalho feito por muitos dos registros escritos desde o século XVI, que demonstravam a economia de abundância entorno da qual se organizaram por milhares de anos, expandindo sua ocupação territorial e agregando outros povos à sua matriz étnica. O ciclo agrícola de produção foi fundamental para toda a expansão dos povos Tupi, estando associado com o domínio da cerâmica e das técnicas de plantação e preparo do milho, que produz alimento em ciclos relativamente curtos, e da mandioca, que oferece grande quantidade de nutrientes em plantações extensas que podem perdurar por vários anos (NOELLI, 2008; PROUS, 2006). Francisco Noelli (1993) associa o modelo de ocupação territorial com os registros arqueológicos dos movimentos migratórios dos Guarani, identificando uma raio de ação de cerca de 50 km entorno dos núcleos habitacionais para atividades de caça, coleta e agricultura para subsistência. Prossegui nesta argumentação para refletir sobre a influência que o modelo agroflorestal de ocupação territorial no tempo pré-colonial pode ter contribuído para as características antropogênicas da Mata Atlântica (OLIVEIRA, 2009; 2010). Entretanto, a conjuntura sócio-política atual em relação ao vasto território étnico, em negociação com os Estados Nacionais, impede que os Guarani prossigam livremente com seu modelo tradicional de ocupação territorial, o que os tem confinado a pequenas áreas, demasiadamente exíguas para a manutenção do modo de vida tradicional, que exige manejo constante de amplas paisagens, de acordo com a condição sazonal. Esta situação tem tornando os meios de produção cada vez mais escassos, criando progressivamente novas demandas de bens e serviços do mundo do juruá para a manutenção do *nhande-reko*, o modo de ser guarani.

Alguns estudos contemporâneos na área de agronomia, como o de Adriana Felipe (2001) e Jean Medeiros (2006), além de vários outros (como Noelli, 1993 e 1994) buscaram fazer um levantamento da agrobiodiversidade conservada pelos Guarani, procurando registrar as técnicas de manejo e cultivo consorciado das variedades agrícolas, bem como as circunstâncias políticas e econômicas que estão relacionados com o esforço empreendido pelos indígenas para manter seus cultivares diante do contexto fundiário atual. Estudos como o de Maria Dorothea Post Darella (2004) e Ângela Bertho (2005), deixam claro

como tal situação é absolutamente imbricada com as lutas e as negociações com os Estados Nacionais pelo direito de usufruto exclusivo de suas terras, ao acesso a *yvy porã*, a terra boa, fértil, adequada para a manutenção do *nhande-reko*.

O trabalho de Bartomeu Melià (1990, 2001b) marca uma nova interpretação do sentido de *Yvy Marã-e 'ỹ*, que está associado a encontrar áreas com características ecológicas que permitam a manutenção do modo de ser guarani, o que podemos compreender facilmente se pensarmos que mais de 90% do território étnico foi devastado pela exploração madeireira, pela agricultura extensiva e pela expansão urbana e industrial, o que faz com que a Mata Atlântica seja considerada atualmente um dos *hot spots* mundiais, biomas com megadiversidade biológica no mais alto grau de ameaça de extinção. A proposta de Melià surge como um complemento da ideia de migração pela Terra sem Males como um paraíso mítico a ser encontrado em outro mundo, destacando a necessidade dos Guarani de encontrar neste mundo um lugar em condições para reproduzir na medida do possível o modo de vida tradicional, tornando-se uma réplica do mundo dos deuses, de *Yvy Marã-e 'ỹ*.

Desde minha experiência com os Chiripá, percebo que ambas as questões estão profundamente imbricadas, não sendo possível delinearlas com clareza, pois entendo que exista sim uma transcendência para outros mundos por meio da prática religiosa, alcançados nos estados de transe gerados por meios das danças, cantos, de todo o sistema dos rituais xamânicos. O calendário ritual está relacionado como o “ciclo ecológico” do *yvy araguydje*, com toda a sorte de coisas que acontecem na vida dos Guarani ao longo de sua experiência no clima-mundo, como os batismos, os aniversários, os casamentos, os funerais, as lutas políticas, a construção de edificações, a época de caça, os mutirões agrícolas. Portanto, podemos pensar em ambos os sentidos de *Yvy Marã-e 'ỹ* como noções equivalentes e complementares, como o paraíso das divindades, alcançado nas concentrações religiosas, e como um lugar neste mundo - *Yvy Rupa* - onde é possível viver o *nhande-reko*, com água boa, mata rica e terra fértil, para fazer da vida uma imagem singela do mundo perfeito que jamais se esgota.

No núcleo familiar de senhor Alcindo e dona Rosa, o *ma'ety reko*, os saberes e as práticas agrícolas, estão profundamente associados com o seu trabalho de resgate, revitalização e manutenção dos costumes dos “antigos Guarani”, especialmente pela manutenção da agrobiodiversidade tradicional. A prática da agricultura possui um

vínculo estreito com a atividade xamânica do casal, pois o amor - *mborayu* - é o sentimento necessário para fazer com que os cultivares se façam férteis e abundantes, sendo este sentimento considerado um dos meios principais para a obtenção e a expansão do poder xamânico - *nhembody'a-guatchu*. Escutei incontáveis vezes tanto Alcindo como Rosa dizerem sobre a roça que “tem que ter amor”, que tudo que nós fazemos precisa de *mborayu*, ouvindo por vezes dizerem que “faltou amor” para as coisas que não dão certo. Poucas vezes senti tanta alegria no olhar de uma pessoa, como nos olhos desses dois velhinhos durante as colheitas, quando enchem o pequeno paiol com os milhos coloridos, ou quando as sementes vão nascendo pelos terrenos agrícolas, como crianças que recebem um desejado presente dos pais. Meu pressentimento é de que esta amorosidade é o que lhes fornece força para prosseguir, mesmo com a idade avançada, com o trabalho na roça e na atividade de lideranças espirituais. Meu objetivo aqui é falar um pouco sobre esta sensibilidade associada à cosmologia agrícola, apresentando uma sistematização das atividades, dos aprendizados e das experiências, das afecções desta pesquisa.

* * *

Em março deste ano, quando cheguei a Mbiguaçu para o trabalho de campo, tinha acabado de ser colhida a plantação feita em 2010 e ainda havia um pouco do *kauã* feito com o milho-azul - *avatchi ovy* - daquele ano. Eu havia acompanhado parte do ciclo agrícola por estar trabalhando como biólogo no projeto “Yvyra’í djá Tenonde Guarani”, que tem como objetivo a produção de alimentos tradicionais e o cultivo de espécies de uso medicinal/cerimonial em seis aldeias guarani no litoral de Santa Catarina, proposto pela ONG Associação Rondon Brasil, conveniada com o Ministério do Desenvolvimento Agrário. Este projeto se deu em continuidade a outro anterior que visou o resgate e o fortalecimento da agrobiodiversidade, promovendo uma viagem para a região de Misiones/Argentina para obtenção de sementes e duas reuniões entre representantes de 22 aldeias Guarani em Santa Catarina para conversas e intercâmbio de variedades agrícolas, com a participação prioritária de anciãos especialistas nas práticas e saberes tradicionais. Embora não tenha ocorrido o repasse de recursos do MDA para dar continuidade às atividades em 2011, durante a pesquisa de campo prossegui atuando como técnico associado a estes projetos, assim como ao meu trabalho na escola indígena como professor de ciências naturais e prosseguindo a investigação da etnobotânica. Meu nome

guarani, *Karai Nhemonkyre* 'y, está associado com uma pessoa interessada em aprender e colaborar com as pessoas que necessitam de ajuda, que conhece as coisas do mato, das roças e tem disposição e sagacidade para os afazeres diários. Ouvi falarem que se pode dizer que *nhemonkyre* 'y, corresponde, de certa forma, a ideia que fazem daquilo que é um “biólogo”. Neste sentido, sinto que meu trabalho é como de um catalisador, que chama os jovens para os mutirões, traz alimentos, sementes, mudas, ferramentas e combustível pra roçadeira, tudo sempre articulado no cerne da vida familiar, em volta do fogo, tomando chimarrão e fazendo uso do tabaco. Neste sentido, busco construir as diretrizes do trabalho em uma perspectiva horizontal e simétrica, onde procuro articular minha intervenção técnica contextual com o meu papel fundamental de aprendiz.

No mês de março, como era fim da colheita, as atividades na roça foram menos intensivas e o senhor Alcindo organizou alguns pequenos mutirões dos jovens para plantar mudas de *djedjy* (palmito-juçara; *Euterpe edulis*) na mata, em uma área em que o sub-bosque foi roçado para inserir o palmito em linhas, saindo da roça nova em direção à trilha. Em abril deu-se início mais incisivo as atividade para preparar as plantações de 2011, tendo sido frequentes os mutirões para roçar diversas áreas da aldeia, como a roça principal e as plantações de banana, os terrenos agrícolas mais antigos. Muitas vezes são formadas “equipes” que vão trabalhar em áreas e atividades diferentes na aldeia. A aquisição da roçadeira com recursos do projeto YTG deu uma grande agilidade para a limpeza dos terrenos, que antes eram feitos somente com a foice. O uso adequado desta ferramenta foi um fator importante do meu aprendizado, pois no início do trabalho todos diziam que eu “roçava mal”, que eu deixava ramos altos e áreas sem cortar direito, tendo eu evoluído bastante nesta habilidade. Uma das plantas ruderais que cobria o terreno agrícola era o capim-melado (*Melinis minutiflora*), que possui uma técnica específica para ser roçada, pois se devem afastar as folhas com auxílio da foice, procurando as raízes da planta, puxando levemente e fazem fardos maiores que são arrancados juntos, limpando uma área mais ampla de cada vez. - “É um serviço gostoso.”, dizia Ronaldo. As dores nas costas decorrentes das atividades de roçar com a foice muitas vezes me faziam contrastar com àquelas resultantes de um ano cursando intensivamente as disciplinas de antropologia, assim como a sensibilidade de olhar para um pedaço de terra e saber se ele está “bem roçado” ou não.

Com relação à adubação, a aldeia Mbiguaçu adotou já há alguns anos a posição de não utilizar insumos químicos em suas lavouras e tampouco aceitá-los de órgãos públicos, especialmente a Funai. No ano passado foi utilizado “cama de aviário”, mas a manipulação do esterco de galinha não foi muito bem recebida pelos Guarani, apesar da plantação ter sido produtiva. Senhor Alcindo conta que planta nesta área há cerca de dez anos e que a roça sempre foi boa, mas que nos últimos tempos ela não estava vindo muito bem e ele não sabia exatamente porque isso estava acontecendo. Sugeriu que utilizássemos sementes de adubação verde, ideia que muito agradou senhor Alcindo, pois ele conhece tal sistema de plantio⁹⁶, tendo sido inserido no fim de abril um consórcio de sementes de aveia-branca (*Avena sativa*), ervilhaca (*Vicia sativa*) e nabo-forrageiro (*Raphanus sativus*), em uma pequena área experimental cedida pelo *tcheramoï* e em uma pequena área cultivada por Ronaldo. Ao longo deste processo conversamos várias vezes sobre a ideia de restauração da vitalidade do solo, onde o *tcheramoï* compartilhou comigo algumas de suas experiências para melhorar a produção dos cultivos em Mbiguaçu, a maneira com que eram feitos os plantios antigos, além de suas experiências de trabalho na lavoura dos colonos alemães e italianos. A forma e a época de plantar foram coordenadas pelo ancião, que associou a aveia com o trigo, que ele conhece bem o ciclo, pois trabalhou por bom tempo nas fazendas de colonos no interior do estado “Eu era um boi do *djuru!*” - diz muitas vezes o ancião.

A camada de palhada seca estava bastante alta, pois ela não havia sido queimada no ano anterior, então foi colocado fogo na área e depois feito a semeadura a lanço das sementes para adubação verde. Em seguida, a terra foi revolvida por sobre as sementes “pra esconder da saracura”. Nesta interface de propositor da atividade e aprendiz, desenvolvi certa técnica para responder a Alcindo quando ele me perguntava como deveria ser alguma atividade roça, contestava-lhe com outra pergunta - “Como o senhor fazia antigamente?” - e após as suas explicações, que me ajudavam a compreender melhor o que estávamos fazendo, eu dizia - “É melhor fazer desse jeito que o senhor falou”. Esta forma de participação foi bastante produtiva tanto para a participação de intervenção em apoio às práticas agrícolas, assim como para avançar na

⁹⁶ A utilização de culturas de cobertura e adubação verde para a melhoria dos plantios foi trabalhada por agrônomos ligados à Associação Rondon Brasil em 2003.

problemática da pesquisa antropológica sobre o conhecimento como experiência no clima-mundo.

Ao longo dos meses, diversas práticas foram realizadas para a preparação e o plantio das roças, sempre coordenadas e supervisionadas pelo casal de xamãs, que designam as atividades para os jovens e acompanham o andamento dos trabalhos, deliberando sobre a época adequada para cada uma delas. Quem orienta a distribuição dos plantios nos terrenos é a *tchedjary* ʔ, - “Meu agrônomo é a velha, a Rosa.” - disse-nos certa vez o senhor Alcindo em um mutirão masculino para a limpeza da roça principal. De fato é a senhora Rosa a grande orientadora dos plantios, daquilo que será plantado em cada lugar, sendo que sua participação sua efetiva na roça se dá somente na época de plantio, o trabalho pesado é feito pelos homens, enquanto ao longo do processo ela articula particularmente com senhor Alcindo as atividades que devem ser realizadas em cada área, sendo ele quem as organiza junto aos demais. Aqui existe uma manifestação importante do *kunhangue arandu*, o conhecimento e a sabedoria das mulheres, que assim como na construção cosmológica e na prática cerimonial ocupa uma função que precisa ser destacada. Penso que podemos constatar com nitidez o direcionamento da liderança familiar em um âmbito geral da figura do pai-xamã para o casal-xamã, fator que está também profundamente imbricado com as práticas agrícolas.

Na medida em que adentramos os meses de junho e julho, as atividades agrícolas passaram a incluir os plantios do milho, que foram feitos na roça nova, de onde havia sido recentemente colhido o amendoim, em menor quantidade para irem se desenvolvendo ao longo dos meses mais frios. No mês de julho também se intensificaram os trabalhos para a limpeza de uma segunda área na roça principal, que foi preparada para o plantio consorciado de milho, amendoim, feijão, mandioca, batata e melancia no mês de agosto. Foi uma época fria e chuvosa, onde havia certa ansiedade pela chegada do *yvy araguydje* e a mudança no ciclo as chuvas, que é de fundamental importância para que se compreenda um pouco melhor os saberes associados com as práticas agrícolas. Ao longo dos meses, tivemos diversas conversas sobre o calendário lunar para a agricultura e o manejo florestal. A lua nova sempre foi apontada como uma época ruim para cortar madeira e outros materiais, pois estes apodrecem. Com relação aos plantios, eles estão associados ao período da lua cheia, assim como a poda das árvores para fazer com que elas cresçam com mais vigor. Entretanto, existe uma parte da cosmologia referente ao calendário lunar e o ciclo de plantio

que não pude compreender completamente, que diz respeito à “idade” de *Djatchy*, conforme a época de sua vida, que nasce, cresce, envelhece e morre no céu noturno. O ciclo da vida do herói lunar está associado também ao horário e a sua posição no céu ao anoitecer, o que por sua vez possui também ligação com o deslocamento de algumas estrelas e constelações ao longo do ano. Transcrevo a seguir alguns trechos escritos no meu diário ao longo do mês de julho, falando sobre o calendário agrícola e a seleção das sementes de milho para o plantio.

08 de julho de 2011

Na última semana foram plantadas duas garrafas PET de dois litros do milho nativo. Perguntei sobre a lua nova e ele (Alcindo) disse que ela também é boa, junto com a cheia, pois quando ela está no poente, “ele ainda é novinho, igual uma criança” e quando ela está no centro, “ele já tem barba”, não se planta nada. Sr. Alcindo explicou que quando o milho é colhido, aquele que tem pouco cabelo é a mulher e o que tem muito é o homem, sendo que é a espiga mulher que se deve separar para plantar. Para debulhar as sementes, deve-se começar pelo meio, deixando as pontas na espiga. O vô explicou que no Ara Pyau o terreno deve estar pronto para plantar, em agosto, setembro, outubro, novembro e dezembro, cuidando-se da roça até o fim de fevereiro, quando entre o Ara Yma. Março e abril são os meses de descanso, sendo que maio, junho e julho são os meses de limpeza dos terrenos, fator no qual ele tem insistido nas últimas semanas, dizendo que este mês temos que nos apurar para limpar tudo e deixar pronto para plantar no mês que vem. Abril e maio são também os meses de colher mandioca e batata, guardando os ramos para serem enterrados para replantar. O vô falou que o milho plantado nas últimas semanas irá germinar e crescer pouco no inverno, para se desenvolver melhor no verão.

18 de julho de 2011

Subi novamente para a casa do tcheramoï junto com Ronaldo e Vera'i, e ouvimos o vô explicando que está chegando o yvy araguydje, pois os plantios principais serão em agosto e setembro, pois em outubro começará a secar muito e não é a época mais adequada. Ele explicou que devemos limpar a parte alta do terreno e que ele quer usar também a área em volta do campo de futebol, pois ali a terra está bem descansada. Contou que antigamente ele e a vó plantaram ali e queriam deixar sempre tudo bem limpinho, mas veio uma enxurrada e levou toda a plantação embora, pois eles não sabia que as plantinhas ajudavam a segurar o chão. Pensei que isto pode ter relação com o pouco acesso que eles contam que tinham na juventude com ferramentas de metal para carpir as plantações. A conversa sobre o plantio foi comprida e depois se instalou certo silêncio na casa.

No mês de agosto se intensificaram as atividades de plantio, sendo carpidos os terrenos agrícolas e semeados em maior quantidade o milho, o feijão e o amendoim. A área do plantio do consórcio de feijões também foi queimada, tendo sido inseridos quatro variedades de feijão, dois indígenas (*kumanda tchaĩ pytã* e *kumanda tchaĩ ù*), e dois comerciais - feijão preto e vermelho -, além do milho nativo⁹⁷ ter sido plantado no mesmo terreno cerca de 15 dias depois. Uma parte do terreno foi carpida com a enxada em alguns mutirões da família, coordenados pelo casal de anciãos, emparelhando as áreas carpidas individualmente ao longo do trabalho e avançando diariamente sobre o terreno. Foi possível limpar a área em cinco dias de mutirões, geralmente pela manhã, o mais cedo possível, por algumas horas, por vezes as atividades na roça prosseguiram na parte da tarde. As atividades de capina e plantio dos terrenos se estenderam até setembro e outubro. No mês de setembro aconteceu também a roçada da área com o consórcio de adubação verde e o plantio do consórcio de milho-crioulo (santa catarina e palha-roxa) com feijão-de-porco. Para facilitar a leitura dos processos efetivados nas práticas agrícolas de 2011, construí uma imagem relacionando com o ciclo solar com o calendário de atividades a agricultura e ao manejo da área indígena. Procurei sistematizar as principais atividades das quais tomei parte e fiz registro ao longo do trabalho de campo, elaborando um zoneamento com as medidas aproximadas das áreas cultivadas na roça principal.

⁹⁷ Ver Apêndice 3 - Lista de plantas cultivadas na roça principal.

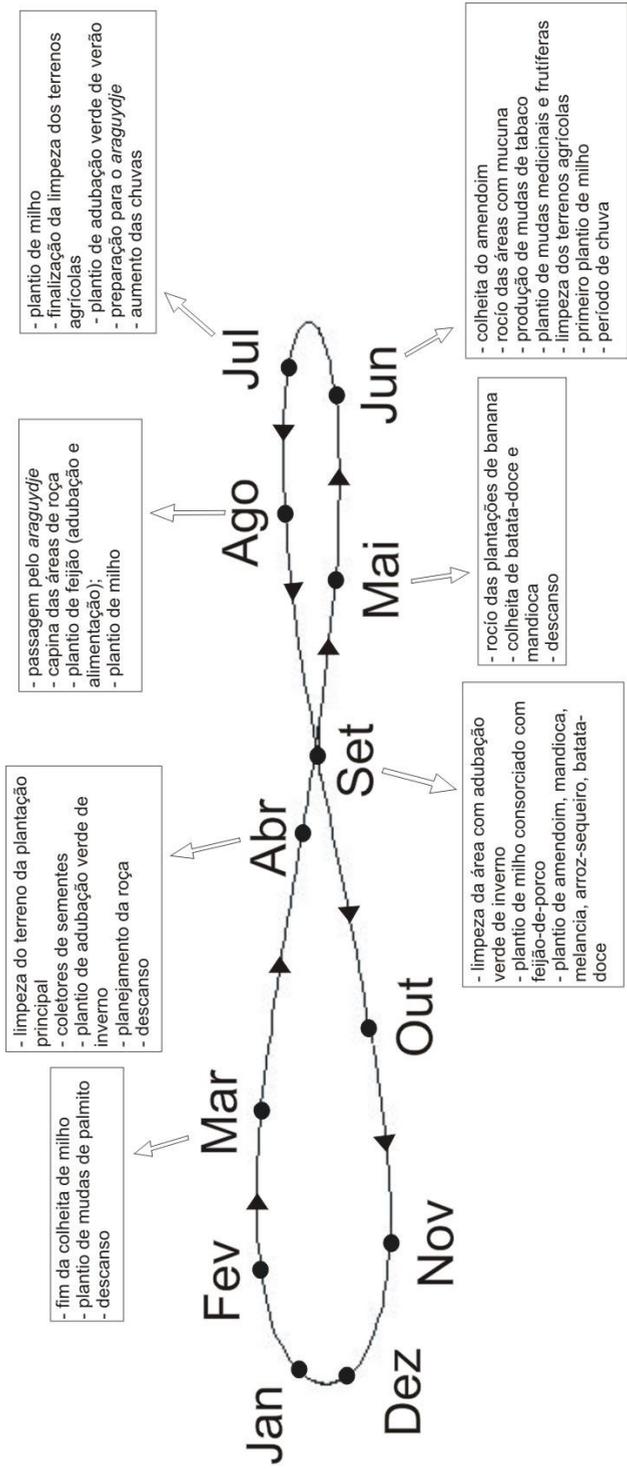


Figura 28 - Principais atividades agrícolas realizadas em 2011 durante o trabalho de campo.

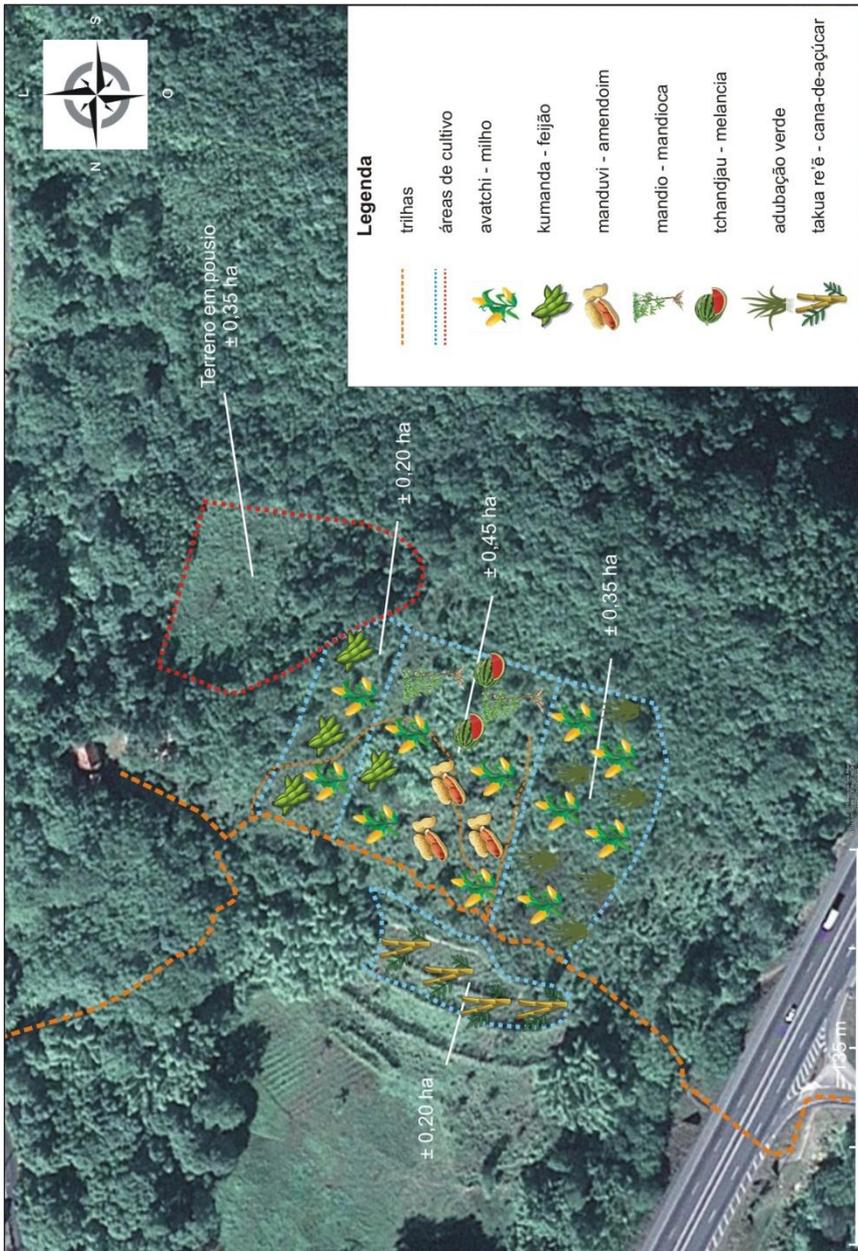


Figura 29 - Croqui com zoneamento aproximado das áreas de cultivares na roça principal.



Figura 30 - Área da roça nova para o plantio temporão de milho, feijão e mandioca entre junho e julho. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 31 - Mutirão em abril para roçar o capim-melado na roça principal, na área onde foi inserida adubação verde de inverno. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 32 - Descanso com os jovens após o mutirão para roçar o terreno da plantação principal. Aos fundos, área coberta por mucuna-branca (*Mucuna nivea*) para adubação verde, onde foi inserido milho, mandioca, feijão e arroz-sequeiro. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 33 - Mutirão com alunos e professores da escola indígena para sementeira à lanço da adubação verde e capina para cobrir as sementes “pra esconder da saracura”. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 34 - Acima, a área da roça principal queimada em abril para inserir a adubação verde de inverno; e abaixo a vista geral da área no final de maio. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 35 - Imagens da área de adubação verde: acima em meados de julho; e abaixo a roçada para o plantio no início de setembro. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.



Figura 36 - Cultivo de milho na área com adubação verde no fim de novembro. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 37 - Área da plantação principal carpida no início de setembro. Foto minha: Acervo da pesquisa.



Figura 38 - Plantio de *avatchi ete'i* (milho guarani) para a produção de *kauĩ*, cultivados na roça principal em consórcio com amendoim-pintado (*manduvi para*) e melancia-amarela (*tchandjau pororo*). Fotos do minhas: Acervo da pesquisa.

VIII. NHEMBOPY'A-GUATCHU: PRÁTICA CERIMONIAL E XAMANISMO

“Os profetas Isaías e Ezequiel jantaram comigo, e eu perguntei a eles como se atreveram a afirmar tão de repente que Deus falou a eles; e sequer pensaram na época que estariam enganados, e seria, portanto, a causa da imposição. Isaías respondeu: - Eu não vi nenhum Deus, não ouvi nenhum, em qualquer finita percepção orgânica; mas meus sentidos descobriram o infinito em todas as coisas, e como eu fui então persuadido e permaneci confirmando que a voz da honesta indignação é a voz de Deus, eu não ligo para as conseqüências, mas escrevo. Então eu perguntei: - A firme persuasão de que uma coisa é, faz com que ela seja? Ele replicou: - Todos os poetas acreditam que faça, e em eras de imaginação, esta firme persuasão removeu montanhas; mas muitos não são capazes de uma firme persuasão de coisa alguma.” Willian Blake, *The marriage of Heaven and Hell*, 1790-1793.

“Em potencial, cada Guarani é um profeta - e um poeta -, segundo o grau que alcance sua experiência religiosa.” Bartomeu Melià, *El Guarani: experiencia religiosa*, 1991.

A prática dos rituais xamânicos - aos quais são chamados pelos guaranis em português de cerimônia - são entrelaçadores entre a elaboração cosmológica do *arandu* enquanto conhecimento vivido ao longo da experiência no clima-mundo, que entre os Chiripá procura manter a estabilidade da relação entre as pessoas e os domínios extra-humanos. Isto se articula à reparação dos conflitos, a cura das doenças, a fertilidade dos plantios, a produção e a aquisição dos meios de subsistência, a resolução dos conflitos familiares, as negociações políticas e étnicas com os *djurua*, fortalecendo laços de reciprocidade e solidariedade entre participantes das cerimônias, moradores ou não da comunidade. É o ambiente onde se entrelaçam o universo cosmológico e a experiência no “clima-mundo”, que encontram uma textura sinestésica peculiar que permite alcançar estados coletivos de transe por meio dos cantos, danças e rezos xamânicos, momentos em que acontecem momentos da vida social e comunitária, como os batismos, os casamentos, os funerais, as épocas de plantio e colheita, os ciclos

sazonais. As cerimônias demandam grande esforço e concentração dos participantes para que possam ser realizadas, devendo cada um se dedicar ao aprendizado dos cantos, na dança, na habilidade para tocar instrumentos e, sobretudo, concentrar-se com o uso do *petyngua* e adquirir resistência para atuar sob efeito da *ayahuasca* e/ou do *kauĩ*.

Conforme nos assinala Bartolomé (1977, p. 99), os rituais xamânicos dos Chiripá apresentam uma “índole pedagógica” que visa ensinar as danças e os cantos sagrados aos jovens, sendo um veículo de resistência cultural às mudanças decorrentes do estreitamento do contato interétnico. Desta forma, o xamã trata de responder de forma criativa à inserção das pressões aculturativas da sociedade nacional e regional, mediando à relação entre sua comunidade e o universo cosmológico necessário para atualizar o grupo diante das relações atuais de interetnicidade. São incontáveis as vezes que ouvi senhor Alcindo orientar às pessoas de que a *opy*, a casa cerimonial, é a primeira escola, que acompanha a primeira educação, que deve vir do pai e da mãe. O tempo-espaço religioso está profundamente associado ao *arandu nhemboe’a*, a circulação dos saberes e fazeres dos guaranis.

Deste modo, o cerimonial apresenta as características de uma “escola de religião” na qual a participação dos jovens é totalmente voluntária. Resulta então normal que os mais “avançados alunos” desta “escola”, sejam eleitos como discípulos ou herdeiros por aqueles xamãs que sintam ou sabem que seu final já está próximo. O jovem eleito não pode negar-se a assumir o novo papel que deverá começar a desempenhar e, tomando em conta a vocação religiosa demonstrada, é muito difícil que se negue. Por outro lado, o prestígio de que goza o xamanismo, fará com que até aquele que não sinta realmente uma profunda vocação, se sinta obrigado a aceitar o começo de um duro caminho que deverá transitar até ser considerado *Paĩ*.
BARTOLOMÉ, 1977, p. 100.

Esta concepção de que um *karai*, um dirigente espiritual, transmita o seu papel para uma pessoa mais jovem quando sabe que seu fim é eminente, foi diversas vezes manifestada para mim, sendo mencionado que o senhor Alcindo reúne os poderes dos falecidos, Júlia Moreira, João Sabino Moreira e Eduardo Martins (ver MELLO, 2001 e 2006), e possivelmente de outros *karai* já falecidos. Nesta parte do estudo eu irei me dedicar na investigação sobre o xamanismo,

sobretudo, a partir de suas práticas, procurando abarcar a sua “ídele pedagógica” por meio da educação das crianças e a construção da pessoa pela vivência cotidiana dos costumes religiosos. Foi neste sentido que mantive o enfoque nas práticas das quais participei ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, fazendo uma sistematizar de alguns dos fenômenos de afecção que tenho acompanhado ao longo de meu terreno com os guaranis, afim de apresentar alguns elementos para aprofundamento em investigações posteriores.

Para percorrer este caminho, tomarei como referência bibliográfica principal o estudo do professor Miguel Bartolomé (1977), que investiga especificamente o xamanismo Chiripá, seguindo uma trajetória que se delineia historicamente com a pesquisa de Nimuendaju (1987) sobre os Apapocúva, da década de 1910, além do estudo de Cadogan (1959), dos anos 1950. Tive oportunidade de utilizar o trabalho de Bartolomé (*op. cit.*) ao longo da pesquisa de campo, fazer leituras coletivas de algumas passagens e discutir com os Chiripá, especialmente Geraldo e Wanderley, sobre algumas das ideias apresentadas por ele, tendo ouvido sempre elogios sobre a habilidade do autor em perceber tantos aspectos fundamentais sobre a prática xamânica dos *ava katu*. Este motivo me conduz a utilizar várias citações literais deste estudo, sobretudo de algumas passagens lidas conjuntamente, por ele abordar com grande precisão alguns aspectos que considero fundamentais para o tema ao qual me dedico nesta parte do estudo.

VIII.1 *Adjapytchaka Nhanderu re* - saberes e práticas cerimoniais

“Antes de introduzirmos ao tema, desejo esclarecer que, na análise de um fenômeno da natureza do xamanismo protagonizam tanto a informação como a intuição. O xamanismo, apesar de seu papel social determinado e das apreciações sociológicas que dele se desprendem, não deixa de constituir uma manifestação cultural cujo estudo ultrapassa os limites da observação e interrogação, obrigando uma contínua inferência de dados, inferência em que participa a subjetividade do investigador que desenvolve a sua própria vivência do fenômeno.” Miguel. Alberto Bartolomé, *Orekuera Rohendu* - Lo que escuchamos en sueños: Shamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguai, 1977.

As cerimônias religiosas principais acontecem regularmente na aldeia Mbiguaçu, geralmente nos finais de semana, de acordo com as dinâmicas internas da comunidade e sob orientação do casal Alcindo e Rosa, além das demais lideranças da comunidade, que tomam muitas das decisões em conjunto, em pequenas reuniões que acontecem geralmente no pátio ou no interior da casa dos anciãos. Cada cerimônia corresponde a uma experiência singular, articulada às especificidades do contexto comunitário de realização de cada uma delas. A realização de uma cerimônia demanda uma grande quantidade de atividades, como a coleta de lenha, além de um repertório complexo de ações no espaço ritual que devem se realizadas ao longo de cada sessão de concentração.

Desconheço um termo em guarani genérico para a cerimônia, mas no cotidiano, ouvi algumas pessoas utilizarem a expressão *muã djau*, que significa “[nós (inclusivo)] vamos tomar medicina”, que se refere principalmente ao *muã*⁹⁸, mas pode servir também para o *kauĩ*. Senhor

⁹⁸ O termo *muã* é utilizado pelos Chiripá para se referir à ayahuasca (ver SCHULTES e HOFFMAN, 2000), bebida feita com as folhas de *tukã'etcha* (*Psicotria* sp.) e *ytchypo poã* (*Banisteriopsis caapi*), tendo sido apropriada pelos moradores de Mbiguaçu por meio de suas alianças espirituais com grupos não indígenas, e totalmente incorporadas às suas práticas rituais e ao seu sistema medicinal e cerimonial. Numa tradução mais comum, *muã* -ou *moã*- é uma variação de *poã*, que quer dizer remédio. Por exemplo, *opomoãno* é a palavra para se refere ao médico juruá, “aquele que dá os remédios”, sendo obviamente bastante utilizado para qualquer *karai* que saiba receitar remédios. Além disso, o termo *moã* possui proximidade fonética com *-mo'ã*, que se utilizado como verbo, *imo'ã*, quer dizer colocar algo em posição vertical; e como substantivo *mo'ã* quer dizer um abrigo com sombra contra o sol e o vento (ver CADOGAN, 1992, p. 95). O uso da ayahuasca foi muitas vezes apontado por senhor Alcindo

Alcindo diz que a cerimônia pode ser chamada de *nhande-reko* e por muitas vezes o ouvi dizer, no dia-a-dia e em suas palavras cerimoniais - *ayvu porã* -, que ali na *opy* era o *nhande-reko*, que os guaranis estão se perdendo com os bailes e as bebedeiras, ficando doentes, abandonando o sistema tradicional pelo “costume-mal” do juruá - *teko atchy*.

O termo mais comum em português utilizado pelos Chiripá para se referir aos rituais religiosos é “cerimônia”, sendo que o senhor Alcindo me orientou para que utilizasse a expressão *Adjapytchaka Nhanderure* para melhor me expressar na língua nativa sobre as cerimônias. Tal expressão quer dizer “concentrar-se em Nosso Pai”, portanto, considero este o termo em língua guarani mais adequado para se referir às cerimônias de forma geral, o que me levou a utilizar por vezes o termo “concentração” para me referir às cerimônias indígenas⁹⁹. Existem alguns eventos religiosos que recebem denominações mais específicas, conforme o propósito de sua realização, como o *Nhemongarai*, os batismos do milho e de pessoas; o *Kauĩ*¹⁰⁰, consumo cerimonial da bebida fermentada de milho; *Araguydje*, o ano novo cosmológico e os aniversários; o *Nhembo’e Kaaguy*, a “busca da visão”,

como o uso de uma medicina que facilita e fortalece nas pessoas a experiência espiritual, auxiliando para libertação dos “vícios” e o fortalecimento pessoal. Com relação ao seu pertencimento ou não ao repertório etnofarmacêutico guarani, é importante pensar que as plantas do gênero *Psicotria*, da qual de várias espécies pode ser extraído o DMT, o princípio ativo da ayahuasca, possuem distribuição cosmopolita na América do Sul, com ocorrência abundante nos sub-bosques na Mata Atlântica, sobre o qual o conhecimento etnobotânico dos Guarani foi registrado desde o período colonial (ver OLIVEIRA, 2010). Além disso, é importante mencionar que existem ainda várias espécies do gênero *Banisteriopsis* que compõem a flora no território guarani, sobre as quais não existem pesquisas sobre a existência do i-MAO, o princípio ativo do cipó. Neste sentido, posso dizer que seja muito possível que tais plantas já integrassem de alguma forma o repertório etnobotânico dos Guarani, o que não possui necessariamente uma relação direta com a forma de uso e o processo de preparação atual da bebida.

⁹⁹ Flavia de Mello (2006, p.232) utiliza o termo *opyredjaikeawã* para as cerimônias religiosas, que quer dizer literalmente “[nós (inclusivo)] vamos entrar na casa de rezas”. Raras vezes escutei se referirem as cerimônias desta maneira, mas de fato uma expressão em português muito comum no dia-a-dia é “entrar na *opy*”, que quer dizer que irá rezar no interior da *opy*, próximo ao fogo sagrado - *tataendy rekoẽ*.

¹⁰⁰ Percebi o uso atual do *kauĩ* entre as práticas em processo de “revitalização” pela família Moreira, tendo sido a bebida apontada como um estimulante para os sentidos, especialmente para a audição, e considerada também uma “medicina” espiritual importante. As etnografias “clássicas” sobre os Chiripá de Bartolomé (1977) e Cadogan (1959) apontam o *kauĩ* como um elemento cultural central entre os *ava-katu*, utilizado nos rituais de rezos e nos bailados com cantoria xamânica. Podemos dizer que o uso ritual e cotidiano da pouca quantidade de *kauĩ* produzida anualmente faz parte do trabalho realizado por Alcindo e Rosa preservação dos costumes dos antigos Guarani. Neste sentido, é importante considerar o uso atual do *kauĩ* em Mbiguaçu como um esforço coletivo da família pelas demandas de todo o processo de sua preparação, especialmente associado ao ciclo agrícola.

o retiro espiritual para formação dos curadores - *yvyrai'dja*. Por vezes é realizado também o *temaskal*, chamado em *Opydjere*, cerimônia das pedras quentes, muitas vezes com propósitos de curas específicas, mas realizado também para limpeza de impurezas do corpo e fortalecimento xamânico.

A *Opydjere* é uma prática que está muito inserida no sistema de medicina xamânica praticado atualmente em Mbiguaçu, sendo importante para a limpeza e purificação do corpo, aliviando também as tensões espirituais. Trata-se de uma prática tradicional de grupos indígenas norte-americanos apropriados entre as técnicas xamânicas dos Chiripá por meio de suas alianças espirituais com grupos não-indígenas (ver ROSE, 2010). Trata-se de uma prática amplamente realizada no sistema pedagógico no xamanismo, com participação de várias crianças, inclusive bebês de colo (ver SANTANA DE OLIVEIRA, 2004). Algumas vezes são realizados antes das cerimônias principais para curas específicas, enquanto por outras é organizada uma *Opydjere* para depois da sessão de concentração. Não aprofundarei sua descrição neste trabalho, pois isto já foi feito em outros estudos, mas é importante mencionar que ela foi importante para o avanço de minha capacidade de participação no trabalho espiritual, tendo por vezes participado de sua realização como articulador da porta (*okē'nda*).



Figura 39 - Jovens preparando o fogo para a *Opydjere*, acima; e crianças no interior da tenda antes do início do ritual, abaixo. Fotos minhas: Acervo da pesquisa.

A concentração - *adjapytchaka* - é o componente fundamental para a realização de todas as práticas rituais, para a execução dos cantos - *guau* - e das danças - *djeroky* -, que produzem intensos transe coletivos ao longo de sua execução prolongada através da madrugada, permeada por momentos de silêncio quando são recitadas em baixo-tom as falas sagradas - *ayvu porã*. Os rezos coletivos conduzidos pelos *opygua*, os mestres rituais, promovem jornadas coletivas para o mundo espiritual das divindades entre as estrelas e para a terra dos antepassados além do mar. Os rituais chiripá tem sido realizados com uso de *muã* - ayahuasca - e do uso de tabaco - *petỹ* - com *petyngua*, o cachimbo ritual, sendo a resistência para as substâncias¹⁰¹ um fator fundamental para a capacidade de atuar no tempo-espaço dos cerimoniais. Cada um dos participantes vivencia sua experiência de sonho, de visão, de audição, que por vezes são compartilhados de diversas conversas após as cerimônias, tomando chimarrão para se aquecer junto com os anciãos, ou no decorrer dos dias algumas delas se tornam temáticas recorrentes. Muitas vezes senhor Alcindo conta para seus familiares sobre as viagens que fez aos planos espirituais ao longo da cerimônia, os seres que encontrou e principalmente sobre as coisas que foram faladas para ele pelo *Nhanderu* sobre as coisas que estão em andamento, especialmente em relação às curas. Os momentos de transe da prática religiosa são importantes para se ouvir a fala dos deuses e a orientação dos espíritos, viajando aos outros mundos por meio da visão - *-ectha* - e da audição - *-endu* - proporcionados pelos sonhos no estado de vigília - *-ra'u* - que se estendem ao longo das concentrações.

Alguns autores contemporâneos tem valorizado às visões em detrimento da audição no xamanismo guarani, entretanto, penso o olhar em relação a tal aspecto merece ser expandido. De acordo com meus interlocutores, tal hierarquização de importância é impossível, sendo a audição, a capacidade de ouvir os sons, cantos e falas dos *nhanderu* é um ponto de desenvolvimento espiritual somente para os *karai* mais experientes. O estudo de Bartolomé (1977) sobre “*o que escutamos em sonhos*” demonstra com clareza a importância da audição no xamanismo e na religião dos Chiripá em sua vivência espiritual, versando sobre o recebimento dos cantos sagrados em sonhos. A música é um eixo motor fundamental da prática xamânica guarani, onde o canto-dança-rezo

¹⁰¹ Entre as substâncias utilizadas nas cerimônias, é importante registrar o uso do *kauĩ*, enquanto durou a produção de 2010-2011, até meados de maio. Eventualmente, outras “medicinas” são conseguidas por meio da rede de alianças xamânicas da aldeia com grupos externos, especialmente o *san pedro* (*Echinopsis pachanoi*) e o *peyote* (*Lophophora williamsii*), sendo também utilizadas nos rituais chiripá.

cerimoniais são as formas dos rezos pelos quais os Chiripá atingem a dimensão do mundo espiritual. Estas evidências não permitem com que a audição seja colocada em segundo plano a prática xamânica dos chiripá. Este foi um fenômeno igualmente importante em meu próprio avanço na prática xamânica, pois quando conversava com senhor Alcindo sobre minhas experiências nas cerimônias, por diversas vezes ele dizia que eu tinha que me esforçar para escutar, entender e gravar aquilo que os Nhanderu estavam me falando, como se pudéssemos ouvi-los em nosso coração e falando em nossos pensamentos e sentimentos, e por meio de sonhos e visões. Geraldo fez uma sistematização de cinco componentes para a prática religiosa dos Chiripá: cantos (*guau*), danças (*djeroky*), falas (*ayvu porã*) e visões (*aetcha*); sendo que a concentração (*adjapytchaka*) o quinto componente, quem abarca a realização de todos eles.

* * *

A cerimônia é conduzida pelos dirigentes religiosos da comunidade (*karai opyguá*¹⁰²) o casal Alcindo e Rosa, além de seus principais apoiadores, sendo que estes por muitas vezes também fazem a condução das *Opydjere*, especialmente Geraldo, Wanderley e Santiago, além de Vilson, que costuma atuar como “homem-fogo” - *karai tataendy*. A realização de *opydjere* por vezes é realizada para juruás que tem interesse em participar da prática entre eles estudantes universitários, viajantes e curiosos, que acabam entrando na rede de alianças dos Guarani. Muitas vezes a realização de rituais e curas para não índios acaba sendo uma fonte de entrada de recursos para a comunidade e para as lideranças espirituais. Senhor Alcindo não cobra por seus serviços de cura, pois “salvação de vida não tem preço”, mas obviamente recebe muitos presentes de pessoas das pessoas que ajuda. Digamos que são boas maneiras (*manières*) você trazer presentes a um *karai* e sua família, especialmente se está precisando de sua ajuda. Geralmente a rede de parentes *mbyá* traz comidas, algumas de importância simbólica como melancia, pipoca, carne, mandioca, *mbojape* - ou pão -, enquanto não indígenas costumam fazer contribuições financeiras, além de prestar favores diversos de apoio às atividades da comunidade, entre eles a compra de material construção, mão-de-obra, cestas básicas, ferramentas, fretes, caronas, sementes, mudas, descontos na oficina mecânica, aquisição de materiais diversos, uma sorte de demandas associadas ao mundo do *djurua* (ver MARTINS,

¹⁰² *Karai opyguá* é uma categoria xamânica diz respeito especificamente as lideranças espirituais habilitadas a atuar como condutores de cerimônias religiosas.

2007). É importante salientar também o custo de uma série de elementos necessários para a realização das cerimônias religiosas, como erva-mate, fumo, flores, instrumentos musicais, velas, às vezes lenha, alimentos, além da contribuição da aldeia para a produção da ayahuasca em aliança com a comunidade Céu do Patriarca São José, ligada ao Santo Daime. Existe um grande esforço coletivo para a manutenção da vida religiosa pelos moradores de aldeia Mbiguaçu, com grandes mobilizações para cobrir os custos e demandas para sua realização, o que muitas vezes envolve diversas alianças com pessoas e instituições não indígenas.

Senhor Alcindo costuma fazer as falas sagradas ao longo da cerimônia, nas quais fala muitas vezes sobre os propósitos específicos do contexto do ritual, onde muitas vezes se pede o “olhar de Nhanderu” (*Nhanderu oema'ê*) para questões em andamento, como as curas espirituais (*nhe'erete omonguera*¹⁰³), a produção dos plantios (*nhande nhanoty*), a transformação da terra (*yvy araguydje*), a travessia do mar (*opararucthu roatcha*), o fortalecimento do costume guarani (*nhande-reko mbara'ete*) e pelo alcance da Terra sem Males (*Yvy Marãe'y*). Minha impressão particular sobre algumas dessas falas me sugerem que por vezes o *opygua* nem sempre as pronuncia diretamente para os participantes, mas que ele está em conversa diretamente com seres invisíveis que estão presentes na cerimônia. Percebo que o trabalho comunitário e os vários esforços empregados para a realização das cerimônias como veículos de fortalecimento dos laços de reciprocidade entre os moradores da aldeia e seus parceiros externos, sendo envolvidas por um propósito geral de agradecimento às divindades e o pedido por fortalecimento e proteção, pela cura e pelo bem-estar das pessoas. Podemos notar que existe uma importante dialética entre o aprendizado e a experiência individual de cada participante no mundo espiritual e na comunicação com os domínios extra-humanos, assim como uma vivência coletiva pela atuação dos dirigentes espirituais na condução das cerimônias.

* * *

Quando as lideranças espirituais decidem que será realizada uma cerimônia, uma série de diligências deve ser providenciada para a sua realização, como a coleta de lenha, a limpeza, organização e decoração da casa de rezas, o anúncio para outras aldeias, o convite para parceiros

¹⁰³ O termo *omonguera* é uma forma reflexiva causativa do verbo *-kuera*, que diz respeito a sarar, a curar alguma doença, sendo amplamente utilizado no cotidiano. Recupero que *nhe'erete* expressa a noção do corpo e do espírito conjugados.

não indígenas¹⁰⁴, a aquisição de velas, tabaco e às vezes da ayahuasca. Não existe um modelo ritual muito rígido que deve ser seguido por todos, mas existem muitos componentes que são comuns a grande maioria das cerimônias. No começo da noite, o fogo é aceso com muito vigor, são retiradas as brasas e feitos desenhos no altar central da *opy*, onde se atiram ervas aromáticas, como o cedrinho, o copal e o pausanto. Aos poucos as pessoas vão chegando, estendendo seus cobertores e travesseiros no chão e tomando seus assentos, alguns conversam, outros sentam próximo ao fogo sagrado - *tataendy rekovê*¹⁰⁵ -, enquanto

¹⁰⁴ Praticamente todas as cerimônias maiores são realizadas com a presença de alguns *djurua*, com alguns participantes muito frequentes e apoiadores antigos. É interessante apontar aqui que o estudo de Isabel de Rose (2010) fala de forma sobre a incorporação contemporânea entre os Chiripá de práticas xamânicas por meio de suas alianças espirituais com não-indígenas, apontando a “re-significação” da ayahuasca e outros rituais pelos Guarani, entretanto, é possível adensar ainda mais este argumento, para perceber com mais clareza como estas alianças fazem sentido no mundo dos Chiripá. Como exemplo, podemos pensar a aliança com o médico Haroldo Evangelista Vargas, liderança do Caminho Vermelho, que foi incorporado como um não-indígena anunciado em sonhos para senhor Alcindo, que viria ajudar o casal de xamãs a “levantar o rezo”, revitalizando na comunidade a realização de práticas rituais dos “antigos Guarani”. É necessário compreender as alianças contemporâneas dos Chiripá com movimentos neoxamânicos em um contexto etno-histórico mais amplo, em que pese mais as suas articulações religiosas dos Guarani desde período colonial, onde o xamanismo atua como um mecanismo de resistência identitária diante de uma realidade por vezes adversa a ela, e principalmente abarcar com maior precisão as dinâmicas sócio-políticas, econômicas e culturais dos eventos contemporâneos, o que permite situar com mais adequação estas alianças nos processos internos da sociedade indígena. Neste sentido, minha sugestão com este estudo é que de fato o processo de constituição de alianças com os movimentos religiosos não indígenas como o Santo Daime e o Caminho Vermelho promove uma articulação com saberes e práticas cerimoniais tradicionais, além de convergir em simbolismos e concepções sobre o mundo, o que facilitou intensamente com que estas alianças fortalecessem o trabalho do casal de xamãs Alcindo e Rosa em revitalizar e preservar os costumes dos antigos em relação à vida religiosa. É de suma importância fazer também o registro de que a dedicação da equipe técnica de saúde indígena, em seu esforço para promover os sistemas de medicina tradicional indígena, no que tange à atenção diferenciada (Lei n° 9.836/199), sendo que os membros da equipe participam das cerimônias e apóiam de diversas maneiras a realização os tratamentos de saúde feitos pela família, encaminhando para ela vários pacientes. O odontólogo da equipe de saúde, Marcelo França, acompanhou de perto o processo de “revitalização” das práticas religiosas, tendo sido nos últimos anos um articulador fundamental para a promoção de uma aproximação entre o sistema público de saúde indígena e a medicina tradicional guarani, recebendo por meio de seu *nhe* ‘é uma indicação que o liga diretamente à família espiritual de senhor Alcindo, com o “sobrenome” *Yy Dju Mirĩ*. Além disso, num âmbito geral, é válido mencionar também que a revitalização de rituais tradicionais dos Guarani, com uso de ayahuasca, possui uma contribuição notável em relação à erradicação do alcoolismo nas aldeias em que estão em andamento.

¹⁰⁵ A expressão *tataendy rekovê’a*, o “fogo aceso que possui vida”, é utilizado como um equivalente semântico da expressão “Fogo Sagrado”, do Caminho Vermelho, entretanto, simplesmente dizer que os Guarani incorporaram e “re-significaram” a prática deste movimento (ROSE, 2010), é subestimar a tradição histórica do xamanismo Chiripá. De fato, houve uma re-apropriação contemporânea de determinadas redes de sentidos para o uso do

os dirigentes conversam sobre alguns detalhes do ritual ou as circunstâncias contextuais da cerimônia.



Figura 40 - Vista externa da *opy (kóty guatchu)* do *Tekoa Y'ỹ Morotchĩ Vera*. Foto minha: acervo da pesquisa.

fogo, mas reduzir a experiência religiosa dos Guarani a estes diálogos contemporâneos é ignorar suas dinâmicas históricas de resistência cultural. Senhor Alcindo, dona Rosa e seus filhos contam que a mãe do *tcheramoĩ*, a senhora Helena Conceição, carregava uma “cumbuca” com fogo para todo o lugar aonde iam em suas migrações, que aquele fogo era guardado e reservado para as práticas cerimoniais, sendo de uso restrito para tais fins. O ritual para acender o fogo na casa de rezas aconteceu em setembro de 2009, quando aconteceu na aldeia o primeiro *Nhembo'e Kaaguy*, a busca da visão, um cerimonial no xamanismo e na religião dos Chiripá, registrado por Miguel Bartolomé (1977), com muitas adaptações relacionadas à sua incorporação contemporânea. Em 2011, comemoramos o segundo “aniversário do fogo” - *tataendy araguydje* -, que será mantido aceso ininterruptamente por quatro anos, momento muito aguardado pelo senhor Alcindo. Neste sentido, reitero que é mais adequado observar o *tataendy rekovẽ'a* e as alianças xamânicas com grupos indígenas no sentido de um apoio a atividade do casal Alcindo e Rosa para revitalização e fortalecimento das tradições religiosas dos antigos Guarani.

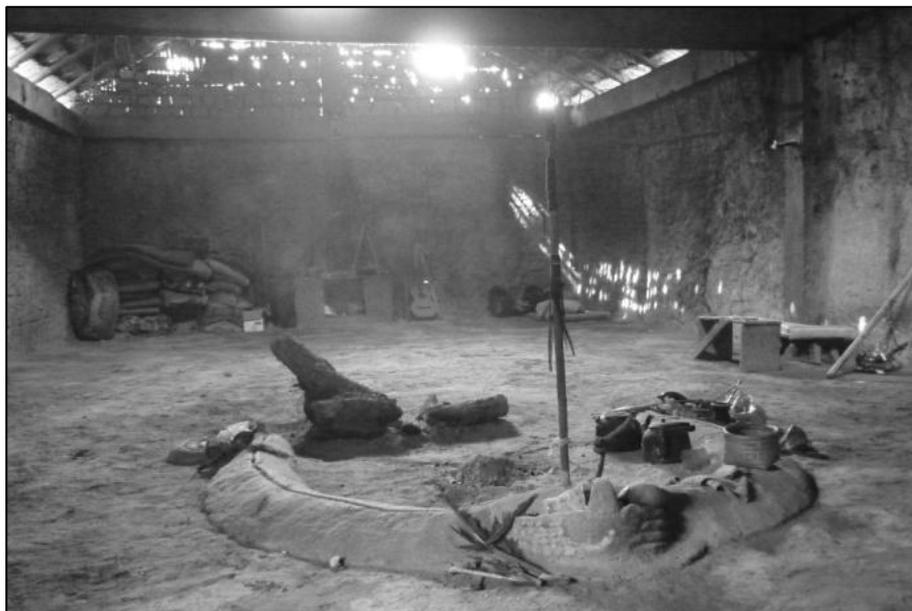


Figura 41 - Vista interna da casa cerimonial, com detalhe para o bastão ritual - *popygua* - central e a posição do fogo no meio do altar, aos fundos se vê o *amba*, o altar chiripá e o *mbaraka* (violão), na posição reservada aos músicos. Foto minha: acervo da pesquisa.

Na medida em que as pessoas tomam seus lugares e os músicos começam a tocar, a cerimônia vai se iniciando, sendo que o senhor Alcindo é o principal condutor cerimonial, orientando sobre o momento para executar as ações durante o ritual. Senhor Alcindo por vezes utiliza um grande cocar feito com penas de arara, especialmente em eventos importante e na realização de algumas curas. Somente as lideranças religiosas utilizam o cocar, chamado *akangua*, sendo de uma grande importância social a habilitação de uma pessoa para o uso da indumentária, conferindo grande prestígio e imputando responsabilidades a quem os utiliza. Muitas vezes o ritual tem início com benzimentos feitos por homens e mulheres que a circulam a *opy* no sentido solar (anti-horário), soprando fumaça sobre a cabeça de cada participante. Geralmente também é feita uma fala sagrada (*ayvu porã*) pelo condutor cerimonial, normalmente expondo os propósitos da

cerimônia. Ocorre então um canto-rezo de abertura da cerimônia, que normalmente precede a ingestão da primeira dose do *muã*, que é servido para os participantes por duas das lideranças espirituais, que percorrem também o sentido solar para servir a medicina. Nas cerimônias de *kauĩ* que pude participar, esta bebida é servida ao longo da concentração, embora a sua produção atual seja bastante restrita, sendo também utilizadas doses pequenas de ayahuasca.

Logo após servir a medicina, geralmente um dos cantores-rezadores (*oporaíva*) acende se *petyngua* e inicia seu percurso cerimonial, geralmente em posição ereta diante do *ppygua*, bastão ritual no vértice do altar central da *opy* alinhado com fogo. Após soprar fumaça no *ppygua* e nos jarros contendo o *muã*, o *oporaíva* circula os fundos da *opy* fazendo a mesma coisa sobre a cabeça das lideranças espirituais, muitas vezes pronunciando *aguydjevete*, prosseguindo seu caminho até o outro lado a casa de rezas, onde, caso ele seja um tocador de *mbaraka*¹⁰⁶, ele sopra fumaça sobre do músico e o instrumento, pegando-o e retornando com ele na mão até a posição inicial diante do *ppygua*, onde inicia seu rezo. É importante destacar que esta organização espacial para execução dos rezos possui relativa dinâmica, alterando a sua configuração, quando o *oporaíva* permanece junto ao altar da parede leste, onde faz o rezo voltado para o lado do sol nascente, enquanto os demais se alinham em filas paralelas, uma atrás da outra, onde cantam, dançam e rezam da mesma maneira, porém em outra posição na *opy*. Neste momento, vários participantes também se levantam para a execução dos canto-dança-rezo, respondendo o coro dos cantos e tocando o *mbaraka-mirĩ* (homens), chocalho, e o *takuapu* (mulheres), bastão rítmico de bambu.

¹⁰⁶ Violão com afinação própria, utilizado como instrumento melódico-percussivo. Algumas vezes se usa também a *rave*, um violino, para o acompanhamento melódico (ver MONTARDO, 2002)

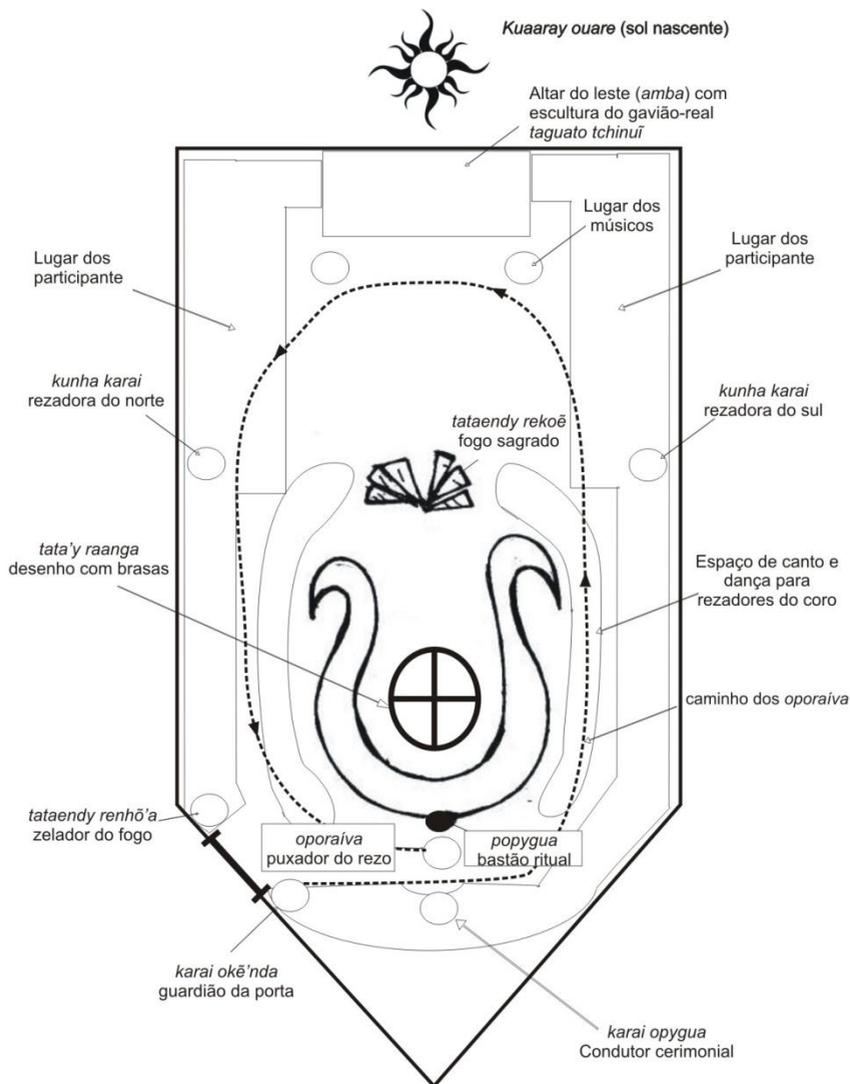


Figura 42 - Planta baixa da *opy* com principais espaços de atuação nas cerimônias.

Os cantos-dança-rezos são o veículo para o transe cerimonial e requerem concentração e força espiritual para serem executados, sendo um dos principais motivos de prestígio para os dirigentes rituais a sua capacidade de conduzir os cantos sagrados. O trabalho ritual dos

oporaíva é amplamente abordado em relação às práticas xamânicas dos Guarani, sendo por vezes apontada como uma expressão para se referir a figura do pai-xamã (MELIÀ, 1990 e 1991), especialmente para as lideranças espirituais e familiares entre os Chiripá (CADOGAN 1959; BARTOLOMÉ, 1977). Cada *oporaíva* conduz alguns rezos, dizendo *a'eve iko* quando irá iniciar o canto, quando os demais respondem *aguydjevete*, normalmente se refere em português a esta atividade como “puxar o rezo”. Nos intervalos entre os cantos-danças-rezos, é comum que senhor Alcindo faça orientações sobre o andamento da cerimônia proferindo falas sagradas em baixo tom. Em nossas leituras coletivas, ouvi elogios sinceros sobre a capacidade descritiva de Miguel Bartolomé das canções cerimoniais dos Chiripá.

Antes de prosseguir adiante, se faz necessário definir algumas características sobressalentes dos cantos ou rezos xamânicos. Se bem Nimuendaju (*op. cit.*) os chama de “cantos Payé”, todos meus informantes se referiram a eles como *Guaú* = Canto Sagrado, claramente diferenciados dos *Koti-hu* = Canto Profano. Por sua vez, os *Guaú* podem ser *Guaú Eté* = Verdadeiro Canto Sagrado ou *Guaú aí* = Pequeno Canto Sagrado. Nos primeiros, as palavras são ininteligíveis até para aqueles que os interpretam, na opinião de Cadogan¹⁰⁷ constituem os restos de uma linguagem sagrada. Nos *Guaú aí* é frequente a utilização de termos em guarani arcaico, cuja interpretação se resulta duvidosa tanto para os guaraniólogos, quanto para os indígenas, os que não se colocam de acordo a respeito de seu significado. De todas as maneiras e de acordo com as manifestações de meus informantes, as palavras não tem maior importância, é o “tom” que se recebe durante o sonho e o que define a singularidade do *Guaú* pessoal. (...) em grande parte dos casos, estes *Guaú* pessoais estão compostos pela reiteração de uma só palavra (...) que se repete continuamente, mas com muitas alterações no ritmo e na melodia para cada caso individual, em oportunidades se introduz no canto menções a *Nhanderu Guazú*, *Tupã* ou *Kuarahy*¹⁰⁸. (...) O canto ou rezo xamânico constitui a ponte

¹⁰⁷ 1959, p.75.

¹⁰⁸ E no caso de meus interlocutores eu incluiria *Nhande(Ore)Ru Tenonde*.

que permite a comunicação entre o “mundo de cima” e o “mundo de baixo”, graças ao quais os xamãs não somente podem desempenhar suas distintas práticas, senão também aumentar seus conhecimentos mediante a relação com a sabedoria divina. BARTOLOMÉ, 1977, p. 110-112.

Os cantos-danças-rezos são, sem dúvida, componentes fundamentais do cerimonial guarani, sendo executados por horas consecutivas ao longo da madrugada, em volta do fogo, quando os “puxadores” se revezam, aumentando progressivamente a força da sessão de concentração. Podemos pensar o universo sensível da experiência afetiva dos rituais xamânicos possui uma profunda ligação com o *arandu*, enquanto um conhecimento qualitativo associado à experiência no clima-mundo, sendo este um norteador do *arakuua*, do “saber levar” a vida, da busca pelo *Kairus*, do tempo oportuno. Neste sentido, aprender a dança e o canto, conseguindo executá-los ao longo das sessões de concentração é um elemento essencial do *arandu nhembo'ea*, do aprendizado das práticas xamânicas, sendo que as crianças e jovens participam ativamente das sessões, dentro de suas possibilidades, sendo muitas vezes apontados como os principais componentes nas cerimônias. A capacidade para acompanhar as danças e os cantos rituais é um elemento marcante da passagem entre as etapas da vida das crianças, que vivenciam a musicalidade de diversas formas, entre ela o coral infantil - *oguauíva* - que é ensaiado semanalmente para apresentações e os cantos cerimoniais da casa de rezas. É frequente que esta passagem esteja associada ao *nhe'ê gutchu*, o “engrossamento da voz”, que marca a passagem dos meninos para a adolescência, quando geralmente mudam sua “alma-nome”, que corresponde à menarca das meninas, quando ficam em resguardo - *oguaipy* - sob orientação das mulheres mais velhas. Neste sentido, saber como comportar-se e atuar durante os rituais são fatores essenciais para observar o crescimento e o amadurecimento de uma pessoa para as várias etapas de sua vida desde a tenra infância.

* * *

Após os rezos iniciais, caso hajam doentes, batizados, aniversários ou casamentos, os *yyyrai'dja* fazem os benzimentos - *nhembotatchi* -, que serão tratados com maior propriedade a seguir. Na parte final das cerimônias é realizado o “rezo da água”, quando um dos *karai tataendy*, geralmente Wilson ou Adelino, pega o balde da água e

carrega para próximo ao *popygua*, onde senta junto dele, entoando rezos em voz baixa e atirando gotas de água com auxílio de uma pena de gavião (*taguato pepo*). Ele faz a mesma coisa diante das quatro paredes da *opy* e depois disso serve um pouco da água do balde para cada um dos participantes, atirando um pouco com a pena sobre aqueles que estão dormindo, cumprimentando cada um com a saudação *djavydju*, uma forma de dizer “bom dia”. Por vezes, os cantos continuam após o rezo da água, prosseguindo até que a luz do sol comece a surgir por entre as frestas da casa de rezas, quando geralmente se coloca a chaleira com água para aquecer junto do fogo sagrado e por vezes se serve melancia e outras frutas para os participantes. É o momento em que várias pessoas se aproximam de senhor Alcindo e conversam sobre a cerimônia e ele transmite orientações, todos ainda “embriagados” e afetados com a força da concentração. Aos poucos *opy* vai se esvaziando, passando muitas vezes a ser um espaço de brincadeira das crianças que dormiram por mais tempo ao longo da cerimônia.

No começo da manhã, é comum que alguns filhos, especialmente Geraldo e Wanderley, se reúnam na casa dos anciãos para conversar antes de ir cada um para sua casa e descansar. O dia após a cerimônia costuma ser um pouco onírico, com vários momentos onde a pessoa fica entre-acordada, as conversas são mais lentas e não se sai muito de casa, sendo que estes efeitos podem se estender por mais alguns dias. Os eventos, visões, audições, os sonhos, e todo o campo sensitivo das cerimônias, como o frio, o fogo, a chuva, o vento, os rezos, o céu, são elementos que integram as conversas onde são intercambiadas as experiências vividas, sobre as quais são compartilhadas as orientações dadas pelo casal de xamãs.

As práticas rituais coletivas são, sem dúvida, elementos centrais para o xamanismo guarani, fortalecendo laços afetivos de reciprocidade e solidariedade entre os participantes, assim como se relacionando com as dinâmicas internas da comunidade, as práticas de subsistência, o calendário agrícola, os tratamentos de saúde e muitos dos eventos sociais mais significativos. Aprender os cantos-danças-rezos é um dos principais aspectos da “prática pedagógica” do casal de xamãs Alcindo e Rosa, em relação ao seu *arandu nhembo’ea*, dos processos de transmissão e circulação de seus conhecimentos sobre como sentir e agir no mundo. A aldeia conta com vários “puxadores de rezo” - *oporaiva* -, que muitas vezes são habilitados para atuar também enquanto “curadores espirituais” - *yvyrai’dja* -, dentre eles os filhos, os netos e

sobrinhos do casal de lideranças, o que reflete justamente os frutos maduros, o *aguydje* de suas atividades educativas.

A formação dos *yvyrai'dja* no sistema terapêutico da medicina tradicional os habilita a participar das sessões de benzimento xamânico ou pajelança - *nhembotatchĩ* -, que são ápices na experiência dos participantes e momentos de clímax no ritual Chiripá, que requerem extremos da concentração e da coragem, da potência espiritual - *py'a guatchu* - das pessoas, especialmente dos benzedores. Ao longo dos anos, algumas vezes acompanhei sessões com mais de dez pessoas para passar pelos benzimentos de senhor Alcindo - e de Geraldo, seu principal apoiador -, entre pacientes, batizados e aniversários. A capacidade de curar é, sem dúvidas, um dos principais motivos de prestígio de um *karai* - ou, no caso, de uma família de xamãs -, sendo momentos da cerimônia quando a maior parte dos participantes costuma estar dormindo, acontecendo normalmente algumas horas após o início da concentração. É sobre esta prática e sua relação com os processos terapêuticos da medicina xamânica Chiripá que verso a seguir.

VIII.2 *Nhembotatchĩ* - os benzimentos xamânicos

Senhor Alcindo realiza diversos tipos de benzimentos, tanto presenciais quanto à distância, sendo o curador principal - *yvyrai'dja tenonde* - durante cerimônias. Sua fama já fez com que rodasse o mundo, viajando para vários lugares para conduzir rituais, tanto entre o Guarani, quando participou de um projeto que permitiu com que viajasse por várias aldeias, realizando cerimônias voltadas para erradicação do alcoolismo, além de ter viajado para operar uma cura em uma aldeia guarani localizada no estado do Pará. Fez também viagens para realização de cerimônias com não-indígenas e índios de outras etnias, tendo visitado o Peru, a Alemanha, além dos estados de Goiás e Rio de Janeiro. Por vezes, ele relaciona o seu poder curativo com sua alma-nome na cosmologia guarani, que é *Vera-Tupã Yvy Dju Mirĩ*, que ele diz muitas vezes ser a sua “profissão”. Interpretar o seu significado é um trabalho complexo, que pode nos ajudar a compreender esta alma-nome enquanto uma categoria construtora da pessoa do xamã-curador, o que, conforme veremos, possui uma profunda relação com o poder curativo do ancião.

O nome *Vera-Tupã* quer dizer literalmente o relâmpago do deus Tupã, ao qual o *tcheramoĩ* se refere como o seu “raio-X”, uma luz intensa que irradia atrás de sua nuca, saindo por sua boca, que permite

com que enxergue através dos pacientes para localizar as doenças e aplicar suas técnicas de remoção das enfermidades. Senhor Alcindo afirma que Nhanderu entra em seu corpo quando ele opera as curas e que esta luz faz parte de um “aparelho” invisível instalado em sua cabeça, que lhe permite ver através do paciente e localizar as doenças¹⁰⁹. O processo de extração das doenças é feito por meio de sopros curativos, sugando localmente nas áreas afetadas, de onde são retiradas pedrinhas como que de argila. Segundo senhor Alcindo, não é exatamente a sua boca que extrai a doença, mas a “mão de Nhanderu” que fica dentro dela, que faz parte do “aparelho” que Nhanderu instala quando entra em seu corpo.

O nome *Yvy Dju Mirĩ* está associado à família espiritual de senhor Alcindo, o que ele explica como um “sobrenome”, que faz referência a uma família espiritual ancestral, da qual várias pessoas ligadas à comunidade, moradoras ou não, fazem parte. O seu sentido é de uma referência a uma passagem anterior em *Yvy Dju Mirĩ*, a terra dos antepassados - *oreramoi kuery* -, o que corresponde a uma noção de que a pessoa traz para este mundo a sabedoria dos ancestrais da linhagem. Deste lugar vem às revelações para o *tcheramoĩ* durante suas viagens espirituais, nas suas concentrações e nos sonhos, sendo esta a forma com que ele “descobre” qual é o remédio que deve ser receitado para cada paciente, pois ele ouve diretamente de Nhanderu o procedimento terapêutico que deve ser adotado¹¹⁰.

Portanto, a composição do nome *Vera-Tupã Yvy Dju Mirĩ* revela o veículo de poder para ativar seus poderes curativos, o relâmpago de Tupã, que é a luz emitida por Nhanderu quando “entra em seu corpo” e lhe permite “ver” as doenças e removê-las do corpo da pessoa; sendo a fonte do conhecimento e das revelações dos processos terapêuticos reveladas por meio dos sonhos e das visões, da inspiração, o *aguydje*.

¹⁰⁹ Uma descrição semelhante deste processo feita por senhor Alcindo é relatada por Isabel de Rose (2010, p. 178). Elizabeth Pissolato (2007, p. 339-340) nos conta sobre como o prestígio dos xamãs está relacionado com a capacidade de “ver” as doenças e removê-las por sucção nos rituais de canto-dança-rezo xamânicos. Esta autora aponta como a figura do “casal-xamã” é colocada no centro da organização social por meio do “trabalho dos parentes”.

¹¹⁰ Miguel Bartolomé (1977, p. 105) nos conta sobre as orientações recebidas em sua iniciação xamânica entre os Chiripá, quando seu padrinho *Ava Nhembiara* lhe orienta sobre o recebimento por meio de sonho sobre os procedimentos terapêuticos a serem utilizados em cada caso, dizendo-lhe que quando sua sabedoria “*lograra que pudesse atuar como curador deveria igualmente recorrer ao sonho, v.g.: se não soubera a terapia adequada para tratar um enfermo, teria que entoar meu canto com grande fé antes de dormir acompanhado pela música do mbaraka (que ele me presenteou) e no sonho ser-me-ia revelada a terapia, no caso de ter que utilizar ervas, o sonho diria qual erva e onde buscá-la.*”

* * *

O termo de uso cotidiano mais comum para se referir aos benzimentos é *nhembotatchĩ*, que significa literalmente “fazer fumaça”, entretanto, na terminologia chiripá, a expressão mais adequada para esta prática nas concentrações é *tatauantchĩ mboguedjy*, “descer a fumaça”. Miguel Bartolomé (1977, p. 115-119) procura sistematizar as técnicas curativas dos xamãs curadores *ava-katu*, estabelecendo relações com as práticas dos “heróis culturais” mitológicos - *Kuararay* e *Djatchy* -, classificando por quatro tipos de curas: *por sucção*, *por sopro*, *por rezo* e *por ervas*. De fato estas se tratam de técnicas curativas xamânicas dos Chiripá e irei explorar elas um pouco mais, entretanto, pensando que se tratam de em conjunto de ações xamânicas sobre o paciente, que entendo como parte dos processos terapêuticos utilizados naquilo que chamo de “sistema de medicina tradicional chiripá”. Neste sentido, o entendimento das práticas xamânicas nativas como um sistema medicinal requer um investimento conjunto sobre a etiologia do grupo, para que possamos compreender com um pouco mais de propriedade as técnicas curativas do xamã na *ars medicinae*¹¹¹ guarani.

Antes de começar o benzimento, o *yvyrai'dja tenonde* lava suas mãos com um pouco de água, o que coloca uma espécie de luva invisível nas mãos do curador, que chamam *y'y nhanepo va'a*). Senhor Alcindo e Geraldo afirmaram que ela serve para resfriar e acalmar os formigamentos que sentem nas mãos durante a remoção das doenças. Senhor Alcindo é sempre o primeiro a se levantar para a realização dos benzimentos, posicionando-se inicialmente diante do *popygua* no altar central alinhado com o local dos pacientes, no “banquinho” em frente ao fogo. Por vezes ele inicia seus rezos e recita as falas sagradas nesta posição, circulando pela *opy* no sentido solar e soprando fumaça sobre a cabeça dos apoiadores, até aproximar-se do paciente e do fogo, onde novamente canta seus rezos com intensidade ainda maior. O segundo a levantar é Geraldo, que faz o mesmo percurso, geralmente com uma volta mais longa, percorrendo o local os músicos e o *amba* na parede da frente e seguindo até a *kunha karai* da parede norte da *opy*,

¹¹¹ A palavra medicina é derivada do latim de *mederi*, o verbo para “tratar doenças”, tendo sido incorporado à concepção ocidental de tratamento de saúde da expressão *ars medicinae*, a “arte de curar”. Esta é concepção que estou utilizando para abarcar a medicina xamânica guarani, como um repertório de saberes e práticas relacionadas tanto com o sistema cosmológico de construção sócio-cultural da doença, como com a ação terapêutica efetiva sobre o paciente, além de uma série de orientações para auto-atenção e reparação de laços afetivos e sociais.

concentrando-se nos rezos diante do fogo no lado oposto do paciente. Durante os benzimentos, Geraldo é substituído em sua posição de guardião da porta, pois é por ela que os espíritos das sombras - *angue* - entram nos momentos de vacilo, sendo o benzimento considerado a parte mais “perigosa” da sessão, devendo portanto permanecer a porta fechada e zelada ao longo da remoção das doenças.

Após os dois *yvyrai'dja* principais, outros começam a se levantar e realizar o mesmo percurso, formando um “círculo de poder” em volta do paciente, que deve conter se possível pelo menos cinco *yvyrai'dja*. Estes apoiadores atuam conforme sua capacidade, aplicando ou não sopros sobre o paciente ou sobre os curadores principais, sendo que a principal função apontada para os *yvyrai'dja* apoiadores é não deixar que a doença saia daquele espaço e atinja os participantes. Em minha experiência afetiva de participação nesta atividade, assim como na descrição das sensações de outras pessoas, posso perceber que os benzedores de certa forma sentem em seu organismo algo que se relaciona com aquilo que sente o paciente, por vezes ouvindo em seus pensamentos os motivos da doença. Os *yvyrai'dja* que compõem o “círculo de poder” muitas vezes fazem sopros de fumaça sobre os doentes para facilitar com que o curador principal “veja” a doença, tocando chocalho, cantando e dançando ao redor do paciente.

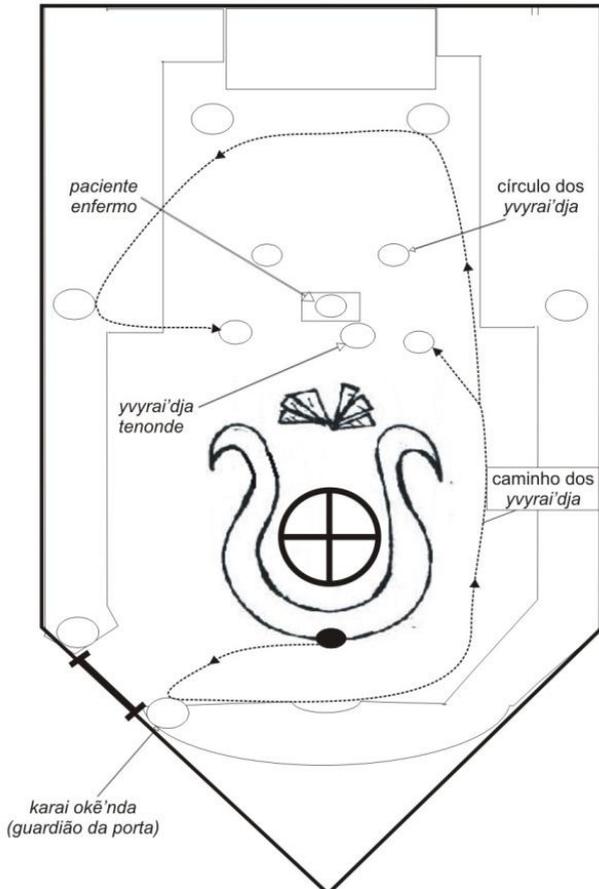


Figura 43 - Movimentação dos curadores no espaço ritual durante os benzimentos xamânicos.

* * *

A execução do benzimento possui determinadas etapas e procedimentos que devem ser seguidos para que seja bem sucedido, o que consiste em um determinado conjunto de técnicas curativas operadas pelos *yvyrai'dja*. Podemos dizer que este conjunto de técnicas curativas aplicadas pelos *karai* pode ser chamado de *nhe'ërete omonguera*, que significa curar a integralidade entre o espírito e o corpo

de uma pessoa. Procurei fazer uma breve sistematização sobre as principais ações dos curadores sobre o paciente:

NHEMBOYVYTU - Após os rezos iniciais do benzimento, *Vera-Tupã* começa o tratamento fazendo sopros fortes e sonoros pelos lados e sobre a cabeça, além de fazer sopros pelas costas e no ventre da pessoa, fazendo movimentos com a mão espalmada no sentido do sopro, por vezes em direção ao *tata rekovẽ*. Estes sopros fortes são chamados de *nhembovytytu*, que quer dizer “fazer vento”, sendo uma atuação do *karai* sobre o paciente que visa “tirar a capa”, remover espíritos das sombras agarrados na pessoa, fazendo uma primeira limpeza para prosseguir a cura.

Após essa primeira etapa, o *yvyrai'dja tenonde* inicia seu diagnóstico do paciente, que geralmente se encontra sem camisa, aonde ele vai tocando pontos do corpo e observando o paciente. Nestes momentos está em funcionamento a luz do “raio-X” de *Vera-Tupã* que segundo ele permite com que ele veja o corpo da pessoa semitransparente, branco-azulado, quase como água, observado os órgãos internos, o sangue e os ossos do enfermo, identificando os locais onde estão as doenças dentro do corpo. As doenças estão em forma líquida, acumuladas em determinadas regiões do corpo, sendo localizados os pontos por onde é possível remover a doença. Durante esse diagnóstico, normalmente um dos *yvyrai'dja* segura o *petyngua* de senhor Alcindo, além por vezes ele solicitar com que soprem fumaça sobre os locais onde ele está analisando. Muitas vezes ao longo do benzimento os *yvyrai'dja* sopram fumaça e agem sobre o paciente utilizando um *popygua*, tocam *mbaraka-mirĩ* e cantam rezos para o paciente.

EIPEDJU - Após o primeiro diagnóstico, os *yvyrai'dja* iniciam os sopros em pontos específicos do corpo, muitas vezes fazendo um tubo com a mão para direcionar com precisão o sopro, ou soprando diretamente nos locais de onde será removida a doença. Este tipo de sopro é chamado de *eipedju*, que é o termo cotidiano para soprar ou abanar alguma coisa, além de ser utilizado também de forma geral para benzer ou para os sopros dos personagens míticos de histórias que ouvi. No contexto curativo, o termo por vezes também é traduzido como “anestesia”. Segundo meus interlocutores, o *eipedju* serve para inflar os tecidos e abrir espaço para que seja removida a doença, sendo um tipo de sopro “gelado” que serve para resfriar o local afetado. Disseram que

estes sopros permitem reunir a doença em um único lugar e “cortar” os pontos em que ela está ligada com a dor - *atchy odjaya* -, permitindo com que o *karai* faça a sua extração por meio da sucção nos locais abertos.

OIPEA - A sucção é chamada de *oipea*, que na fala cotidiana é utilizada como o verbo abrir, sendo apontado o termo “cirurgia” como a sua tradução em relação à prática curativa. No *oipea* o *karai* extrai a doença utilizando a aparelhagem invisível de Nhanderu instalada em sua boca, sugando pequenas pedrinhas, por vezes de diferentes partes do corpo do paciente. O momento do *oipea* é um momento de extrema tensão, pois a doença passa para o *karai*, ficando retido em sua boca, o que faz com que os *yvyrai'dja* por vezes soprem fumaça sobre curadores que fazem a sucção. Este é um momento de tensão para que a doença não atinja os demais presentes, especialmente aqueles que estão dormindo, requisitando a força máxima da concentração de todos os curadores. Como afirmei acima, a concepção de que a doença “passa” para outras pessoas é bastante comum, sendo que os *yvyrai'dja* sentem e retêm as doenças, ouvindo os pensamentos e sentimentos do doente enquanto fazem o benzimento, efeito psicossomático sobre qual ouvi muitos relatos, tendo eu mesmo o experimentado.

Após remover as doenças, *Vera-Tupã* posiciona-se novamente voltado para o *tata rekovê* segurando-as em sua mão, cantando os rezos, acompanhados em coro pelos demais participantes, principalmente os *yvyrai'dja*. Após os primeiros rezos, um dos curadores traz uma das velas da parede para próximo do paciente, quando o *karai* abre as mãos, ainda cantando os rezos, e algumas pessoas se aproximam para olhar a doença na mão do curador, exposta para o paciente e outras pessoas que se aproximam para “ver a doença”. As propriedades das pedrinhas retiradas pelo *karai*, como cor, forma, tamanho e consistência, informam uma série de aspectos sobre o estado do paciente, sendo que *Vera-Tupã* afirma que elas são geladas e pesadas. O curador passa então a soprar fumaça na mão que armazena as pedrinhas, executando seus rezos em frente ao fogo até que enfim atira nas chamas, entoando seus cantos com pedidos e agradecimentos aos deuses pela cura realizada.

OUPI AGUÉPY - Por fim, os *yvyrai'dja* retomam sua atuação sobre o paciente, fazendo novamente sopros localizados, chamados de *oupi aguépy*, desta vez para “fechar o buraco” por onde foi retirada a doença. No final do benzimento, por vezes se faz ainda alguns sopros fortes (*nhembovytytu*), antes que o paciente retorne para o seu lugar na

opy, cedendo o espaço no “banquinho” para o próximo benzimento, o que por vezes se estende por muitas horas.

Em muitos casos, a atuação sobre o paciente durante as cerimônias é complementada com a aplicação de massagens com banha feita por Sônia além de utilização de “água florida¹¹²”, que podem ser aplicados também nos curadores, geralmente exaustos após a sessão de benzimentos. Quando senhor Alcindo retorna a seu lugar, é comum que algum dos participantes leve uma caneca com água para que ele novamente lave as mãos, o que ele afirma servir para “diminuir a força” do benzimento. Geralmente, após as curas, os *oporaiva* prosseguem puxando os rezos junto daqueles que estão acordados até o nascer do sol.

VIII.3 *Omonguera regua* - sistema medicinal

As práticas terapêuticas são de presença muito constante do núcleo familiar do casal-xamã, que atende muitas “paciências”, isto é, pessoas que vem a aldeia em busca de tratamentos de saúde com os anciãos. Todas as pessoas da família, especialmente as crianças, vez ou outra costumam vir à casa dos anciãos para receber seus cuidados e a aplicação de remédios, que geralmente é feita por Sônia, sua filha. As práticas curativas, preventivas e de auto-atenção em amplo sentido são componente central do *arandu nhembo’ea* da família Moreira, da circulação dos saberes tradicionais. A procura dos tratamentos de senhor Alcindo ocorre tanto por moradores da própria comunidade, quanto daqueles que moram em outras aldeias do litoral catarinense, efetuando-se um trabalho cooperativo com o sistema público de saúde indígena¹¹³.

¹¹² Extrato alcoólico aromático.

¹¹³ Nos últimos anos, a equipe de saúde indígena que atende a aldeia vem realizando um trabalho de valorização da medicina tradicional, facilitando o transporte e a permanência de pacientes em aldeias para o tratamento com os *karai*. É importante destacar neste sentido o empenho pessoal de técnicos da equipe de saúde, como o odontólogo Marcelo França e o médico Rogério de Souza Duarte, em promover a articulação de um diálogo horizontal com a medicina tradicional. Além disso, é válido fazer referência ao apoio a este trabalho feito pela ONG Associação Rondon Brasil, conveniada com o Ministério da Saúde para prestação de serviço de atenção complementar ao sistema público para saúde indígena. Senhor Alcindo trava um diálogo horizontal com a equipe de saúde, questionando sobre o diagnóstico dos médicos e identificando quando se tratam de casos específicos para o tratamento por *karai*, muitas vezes recomendando o acompanhamento médico convencional ao longo do tratamento e após receber “alta” do xamã indígena. Foram feitas falas sobre essa questão, especialmente por Timóteo Oliveira (cacique da aldeia Morro da Palha/SC), em uma reunião da Comissão Nhemonguetá ocorrida em Mbiguaçu no dia 23 de maio de 2011, onde expuseram os problemas de se encontrar dependente do sistema de saúde do jurua, com dificuldade para que as pessoas pratiquem e as crianças aprendam o sistema de medicina tradicional, que está ligado

Além de pacientes guarani, a aldeia é constantemente procurada por não indígenas dos arredores e de outras regiões do mundo, que ouvem falar das habilidades curativas de senhor Alcindo, muitas vezes realizando o tratamento pelo sistema indígena, o que implica na passagem pelas várias etapas do tratamento, o que pode implicar na necessidade de participação na *Opydjere* ou na cerimônia principal para o benzimento. Alguns pacientes não indígenas vem à aldeia somente para receber benzimentos, que são realizados geralmente de dia, na casa de rezas, sendo que os pacientes juruá costumam deixar boas contribuições em dinheiro, comida, materiais e presentes para a família de senhor Alcindo. Eu mesmo passei ao longo de meu terreno algumas vezes pelo tratamento da medicina tradicional, como ingestão de chás para gripes, dores e mal-estares, tratamento de feridas e vários cuidados após uma picada de aranha-armadeira (*mboi apua*; *Phoneutria* spp.), além de passar pelo benzimento em meu aniversário e ouvir orientações para a vida, para relações familiares e para o fortalecimento da minha vida espiritual.

Embora este não fosse um enfoque *a priori* da pesquisa, acabei não fazendo o registro detalhado de todos os pacientes, mas mesmo assim, percebi alguns componentes e procedimentos que foram comuns praticamente em todos os casos, obviamente que cada um com sua especificidade. Neste sentido, procurei me concentrar neste tópico sobre os cuidados e as práticas de auto-atenção realizadas no ambiente doméstico, o que faz parte do *arandu nhembo'ea*, a circulação de saberes e fazeres próprios dos guaranis. Como a chegada e a saída de pacientes em Mbiguaçu é uma coisa realmente muito frequente, acompanhei ao longo do trabalho de campo diversos tratamentos de saúde, sendo que já há alguns anos o senhor Alcindo costuma explicar para mim os motivos e os tratamentos de alguns de seus pacientes, perguntando minha opinião sobre alguns casos, além de neste último período eu ter evoluído muito no entendimento da etiologia nativa, graças à diminuição de minhas restrições no entendimento da língua.

De forma geral, podemos pensar nas práticas terapêuticas realizadas pelo casal-xamã, possui relação com a interpretação feita por Aldo Litaiff (1995, p.114), que afirma que “*em termos etiológicos, o sistema médico guarani se caracteriza pela concepção de causas múltiplas para a origem das doenças, buscando a cura “da pessoa total”, ou seja, não só o aspecto biológico, como também psicológico e*

aos componentes da vida guarani, como a agricultura, a educação das crianças, as relações familiares e a religião.

social.” Este fator está profundamente imbricado com o “papel básico” do xamã de fornecer explicações para as doenças e tratar os seus sintomas, o que sustenta a cosmovisão xamânica da coletividade (*Ibid.*, p.113). Muitas das causas das doenças estão associadas a não observância das leis de *teko porã*, dos bons costumes, que geram desequilíbrios que aumentam a exposição das pessoas às doenças. As práticas alimentares tradicionais com os produtos das roças equilibram e fortalecem o corpo e o espírito, enquanto uma série de aspectos associados ao universo juruá são apontados como disruptores da ordem social e cosmológica indígena.

(...) a não observância das leis “teko” podem provocar um desequilíbrio que permitirá que o Guarani fique exposto às doenças. Práticas alimentares ocidentais (como uso de sal, carne e gordura bovina, alimentos industrializados), falta de solidariedade grupal (reciprocidade), ausência nas orações noturnas, uso de bebidas alcoólicas, exogamia, não utilização da língua grupal, abandono da família e da aldeia, são proibidas pelos guarani mais velhos, responsáveis pela comunicação de “teko” (inclusive entre aldeias distantes), garantindo assim a continuidade do “*Nhande reko*”. LITAIFF, 1995, p.114.

Praticamente todas as noites vem à casa dos anciãos filhos, netos, bisnetos e agregados com problemas de saúde mais simples, como insônia e cansaço, para receber os cuidados terapêuticos na casa dos anciãos, sendo trazidas principalmente as crianças com problemas leves. Além dos procedimentos terapêuticos para os *atchy*, as dores, é importante destacar o constante trabalho preventivo praticado pela família Moreira em todo o seu contexto cotidiano, ingerindo chás, aplicando remédios e fazendo automassagens com banha quente, evitando determinados alimentos, entre outros cuidados, especialmente com as crianças, que são trazidas geralmente nos primeiros sinais de qualquer fragilidade na saúde. Neste sentido, as práticas de auto-atenção domésticas e cotidianas são parte de um processo terapêutico que visa manter o bem-estar físico e espiritual da pessoa guarani. Estes saberes e práticas estão profundamente associados ao *arandu*, enquanto uma capacidade de sentir a si mesmo e compreender as próprias necessidades, sabendo atuar em prol do próprio bem-estar psico-social, o que está imediatamente ligado as suas relações com os familiares e sua condição de saúde física. Podemos notar a profunda imbricação dessas práticas com a manutenção da ordem cosmo-social no grupo familiar

operada por meio da atividade do casal-xamã. Neste sentido, eu diria que esta parte do *arandu* guarani está associada à manutenção integral de uma boa condição de saúde, o que se liga à prática cotidiana dos costumes tradicionais, como a agricultura, a alimentação e a religião, bem como a consolidação de uma estabilidade na reciprocidade e na solidariedade das relações sociais. Meu objetivo aqui é não mais do que apenas delinear alguns aspectos referentes às práticas terapêuticas dos tratamentos, mais do que os contextos psicossociais dos envolvidos, procurando evitar fugir da temática desta pesquisa. Minha abordagem procura ver como estas práticas terapêuticas de tratamento de saúde se relacionam com o *arandu nhembo'ea*, a circulação de saberes e fazeres na família Moreira.

* * *

Muitas vezes a notícia da vinda de pacientes para senhor Alcindo começa com um telefonema, seja ele de familiares do doente, da equipe de saúde ou do próprio enfermo, quando por vezes ele oferece antecipadamente para seus familiares um diagnóstico prévio sobre o estado do paciente, falando geralmente sobre o lugar onde ele vive, sua aldeia, sua casa, sua família, seus hábitos e seu histórico, quando são conhecidos. Quando recebe a notícia da vinda de um paciente, por vezes senhor Alcindo aparenta ficar um pouco irrequieto, calado e pensativo, aguardando a chegada da pessoa, por vezes fazendo comentários sobre aquilo que possivelmente está acontecendo e sobre a vida na aldeia e na família do doente. Normalmente o atendimento começa com uma conversa com o paciente e seus acompanhantes, geralmente durante a reunião familiar noturna em volta do fogo, com perguntas de Rosa e Alcindo, sendo Sônia, sua filha mais velha, quem prepara e aplica a maioria dos medicamentos indicados pelos pais, possuindo grande domínio sobre os remédios tradicionais.

Logo nas primeiras etapas do tratamento iniciam os aconselhamentos feitos pelo senhor Alcindo, que costuma falar dos comportamentos e hábitos diários das pessoas, de suas relações familiares, associando com os locais onde a pessoa sente dor e suas tristezas e angústias¹¹⁴. Percebi que em diversas conversas iniciais com pacientes, muitas vezes conduzidas por dona Rosa, faz-se ao enfermo a seguinte pergunta: “*Marupì ndee renhendu pa?*”, que quer dizer “onde

¹¹⁴ Sobre este aspecto, é importante citar o argumento da professora Jean Langdon (2001) que nos fala do papel da narrativa na construção sociocultural da doença, onde esta é vivenciada enquanto uma experiência do sujeito e sua importância nos processos de cura.

[em que lugar] você está sentindo?”. A palavra mais comum para se referir a uma doença na língua guarani é *atchy* - ou *atchy vai kue* -, que se refere mais apropriadamente a dor e os sintomas gerais do paciente, o que lhe permite inferir sobre a causa e o tratamento do problema. Não penso que seja um exagero dizer que a dor é um fundamento básico da etiologia guarani, sendo que ela por si só pode causar a morte, como foi o caso do falecimento do senhor João Maria, tio de Rosa, na TI Mato Preto/RS. Em maio, após retornar do funeral, o senhor Alcindo explicou-me com cuidado que a morte se deu em virtude da dor, pois ele não a suportava mais e nenhum curador conhecia o remédio. Sua doença não era para tratamento de médicos ocidentais, que não conseguiram identificar a doença, mas sim para o tratamento por *karai*¹¹⁵. Segundo ele, o ancião faleceu sem que seu *nhe'ê* tenha definitivamente partido, o que trará muitas dificuldades para os familiares que permaneceram local. A dor proporciona momentos de fragilidade da pessoa, quando os *nhe'engue'raa* - “levadores de espírito” -, que são seres das sombras - *angue* -, podem causar mortes fulminantes, atacando justamente pelos pontos onde a pessoa sente dor.

Todas as doenças na etiologia guarani possuem uma relação com as dores do corpo, *mba'e atchy* “aquilo que dói”, e a maleficência espiritual “*pa mba'e pa py*”, que está associada à indolência, ao desânimo no coração e a angústia nos pensamentos, que fazem com que o sujeito não cuide de si mesmo e trate mal aos demais. Não entrei em consenso com meus interlocutores sobre um termo em português adequado para traduzir esta expressão, entretanto, podemos indagar que seu sentido semântico tenha relação com “estar em dúvida”, e na prática tenha relação mais apropriadamente com a apatia, a falta de energia e disposição para agir diante da vida. Na prática, entende-se muitas vezes que quando a pessoa adquire males espirituais é porque ela perde seu *mborayu*, que são os bons sentimentos e as boas ações para com as

¹¹⁵ Aldo Litaiff (1996b, p. 108) faz uma divisão entre “doenças menos graves”, que podem ser tratadas pelo médico juruá ou pelo curandeiro indígena, conhecedor de plantas medicinais, enquanto as “doenças graves”, que possuem origem tanto espiritual como material, devem ser tratadas exclusivamente por pajés. Segundo o autor, papel de curador e pajé vem se mesclando com o de lideranças políticas das comunidades, o que implica em um déficit na transmissão desses conhecimentos, agravados pela devastação ambiental do território. Seu estudo reconhece que os “*Guarani continuam recorrendo às suas explicações para as doenças, mesmo utilizando os medicamentos da medicina alopática para se tratarem. Todavia, os constantes contatos com a farmacologia ocidental podem afetar os processos terapêuticos internos causando dependência*” (*Ibid.*, p.112). Posso afirmar que tal constatação permanece atual em relação à minha própria experiência com os Chiripá, com a particularidade de que a figura de curandeiro, pajé e líder sócio-político está associada diretamente a figura do casal de xamãs.

coisas, o amor pela vida, o que está profundamente imbricado com a quebra das normas sociais de conduta e as práticas de reciprocidade e solidariedade dos bons costumes guarani o *nhande-reko*, o *teko marangatu*. Este caráter espiritual das enfermidades está intimamente associado à ideia de que ocorre um distanciamento ou certo abandono entre a pessoa e seus *nhe'ẽ*, o que de certo modo está associado com o não atendimento às orientações feitas por estes sobre “como levar” a vida, o *arakuaa*, que conduzem a pessoa à condição de enfermo, um estado em que sente dores e dúvidas.

* * *

Sempre ouvi muitas queixas do ancião sobre as pessoas procurarem o tratamento do *karai* e imaginarem que este logo vai pegar o *petyngua* e operar uma cura milagrosa por meio do benzimento, além daqueles “que se dizem *karai*” para enganar as pessoas e conseguir benefícios pessoais, sem conhecer verdadeiramente o sistema medicinal. Existe uma diferença bastante marcada para os Chiripá entre os termos *karai*¹¹⁶ e *ipadje*, pois o primeiro se refere a curadores e xamãs que operam somente boas ações, o segundo diz respeito a pessoas que fazem feitiços para prejudicar outras pessoas, além de enganá-las com falsas técnicas de cura, algumas famosas, como a remoção do besouro. Neste sentido, senhor Alcindo afirma muitas vezes que é um “*karai* verdadeiro”, pois ele conhece todas as etapas dos processos de cura pela medicina tradicional, o que exige também com que se tenha poder para dirigir as grandes cerimônias espirituais. O desaparecimento dos pajés é um fator já problematizado na etnografia guarani contemporânea (v.g.:

¹¹⁶ Senhor Alcindo e dona Rosa afirmaram que *paĩ* era o nome antigamente dado aos líderes espirituais Chiripá e Paĩ para sua lideranças espirituais, o que não acontece mais atualmente. Melià (1991, p.70-71) faz um estudo comparativo entre os termos *paĩ* e *karai*, onde associa com o primeiro “o pai de uma família extensa, homem de respeito, ancião talvez com um algo de xamã e profeta. É um senhor da palavra, tem capacidade para convocar amplos convites e não defrauda em oferecer abundância de comida e bebida. Juntam-se em sua casa numeroso genros e achegados”; enquanto para o segundo ele propõe a figura do “*xamã* caminhante, cuja função quase exclusivamente religiosa parece desligá-lo da comunidade. Profeta de cataclismos e de maus irremediáveis, era o principal incentivador de mudanças e migrações, de ações guerreiras e intermináveis danças rituais, que levavam a comunidade à beira do esgotamento. São estes os feiticeiros e magos, os “*santillos*”, de que falam os documentos históricos dos princípios da conquista. São os homens-deuses, em cujo poder estão as forças da natureza: chuvas, ventos, fogo e pragas de toda classe.” O autor identifica ainda que “as duas figuras - *paĩ* e *karai* -, apesar de tudo, não se contrapõem necessariamente; juntas representam uma forma de sociedade e um ideal de pessoa em que a reciprocidade econômica seja geral e plena e cada um possa alcançar o estado de perfeição, em uma terra onde não há mal e não há morte.” Neste sentido, podemos constatar que estas figuras sociais no casal de xamãs, estando entre si profundamente imbricadas.

MELIÀ, 1991; LITAIFF, 1995; PISSOLATO, 2007). Por vezes senhor Alcindo se questiona sobre quantas dessas lideranças espirituais ainda estarão vivas nas aldeias guarani, mencionando também o desejo de conhecer pelo menos mais um “velhinho” que ainda tenham o conhecimento da vida dos antigos, para poder prosear e “confrontar” seus pensamentos. Sempre que viajo para aldeias mais distantes, ele me pergunta se eu conheci o *karai* da comunidade, mais ou menos quantos anos ele tinha, se eu percebi que ele tinha bastante *arandu*, como estão os plantios e se realizam as cerimônias.

Nos processos terapêuticos praticados pelos *karai* no ambiente doméstico ocorre a aplicação de massagens com banha quente e compressas com ervas ou “pirão d’água” morno, feito com farinha de mandioca, além da administração de chás com compostos medicinais, sendo todas estas etapas geralmente preparadas por Sônia. Conjuntamente, ocorrem conversas de orientações para os *karai*. A maioria dos problemas costumam ser resolvidos, ou pelo menos aliviados, com os procedimentos terapêuticos domésticos, que são práticas que permitem ao *karai* “acalmar” um pouco a doença, diminuir ela para que possa ser extraída com o benzimento. Isso está relacionado com o risco da própria vida ao qual se expõe o curador quando opera as curas, o que faz desta uma atividade muito perigosa. Muitas vezes o *karai* faz também rápidas defumações em seus pacientes no contexto cotidiano, com folhas, resinas e madeiras de cheiro, benzendo com um pequeno bastão de penas - *popygua* -, além de fazer benzimentos com *petyngua*, os sopros curativos e entoação de cantos-rezo sagrados. É comum o hábito de pessoas, inclusive jovens, benzerem a si mesmos e a outras pessoas no dia-a-dia, especialmente crianças - além de animais, plantas, plantações, e todas as coisas e objetos as quais as pessoas desejem impregnar com determinado “propósito” -, em contextos específicos, sendo este benzimento com o *petyngua* uma prática comum no tempo-espaço religioso guarani¹¹⁷.

Algumas doenças somente podem ser plenamente curadas após a sua remoção por sucção nas cerimônias religiosas, sendo que os tratamentos domésticos prosseguem às vezes por vários dias após o benzimento até complementar o processo de cura do doente. Alguns tratamentos se estendem por meses ou anos, sendo que os pacientes costumam levar para suas casas garrafas com chás e ervas para

¹¹⁷ Caberia com este aspecto uma análise em relação à agência por meio dos benzimentos, bem como por objetos bentos pela fumaça dos *petyngua*, entretanto, esta é uma análise que está entre aquelas as quais esta dissertação não tem fôlego para contemplar.

preparação de novas porções, retornando após o consumo da quantidade encaminhada pelo *karai* para uma nova avaliação e para pegar mais remédios, caso seja necessário. O uso constante de chás é um fator importante na medicina tradicional, tanto em âmbito preventivo, quanto curativo, pois é notório o uso diários de diferentes qualidades de chás, muitas vezes misturados com chimarrão, ingeridos pelos Guarani¹¹⁸. Nos tratamentos de saúde prolongados, algumas vezes a pessoa passa por algumas sessões de benzimento no ritual, o que faz com que o paciente retorne para participar nas cerimônias, sendo que alguns deles passam a ser frequentadores costumazes por períodos mais ou menos prolongados, trazendo muitas vezes alguns de seus parentes de outras aldeias.

Outro aspecto de suma importância na *ars medicinae* guarani é a aplicação de gordura animal - *ykyrakue* -, sobre as quais são reconhecidas diversas qualidades e finalidades, por vezes muito específicas, de acordo com as propriedades sensitivas da gordura - principalmente o calor -, além de contar com construções cosmológicas associadas à natureza do bicho, de onde provém cada animal. Praticamente todos os tratamentos de saúde passam pela massagem com banha quente, passada nas mãos, que são em seguida aquecidas no fogo para então ser aplicada no paciente. São massageados pontos específicos do corpo, com aquecimento de regiões devido ao calor da banha, como o ventre de mulheres grávidas. Em alguns casos são aplicadas também ervas maceradas, que são enfaixadas sobre a região afetada, além de muitas vezes ser utilizado o pirão d'água. Esta é uma prática de saúde praticamente diária na família de senhor Alcindo, que também aplica banha quente em si mesmo quando sente necessidade, principalmente quando faz curas.

¹¹⁸ Para uma contribuição sobre as plantas utilizadas para compressas, chás e defumação fiz minha monografia sobre etnobotânica na mesma aldeia (OLIVEIRA, 2009), sendo que não pretendo aprofundar este assunto aqui, onde considero mais relevante chamar um pouco a atenção para outros aspectos do sistema medicinal.



Figura 44 - Sônia aplicando banha quente com ervas em seu filho Agostinho, um dos aprendizes de *yvyrai'dja* de senhor Alcindo, morador da aldeia Major Gercino/SC. Após a aplicação, a área foi enfaixada para “acalmar” a doença. Foto minha: acervo da pesquisa.

A banha de cada animal possui uma finalidade, sendo algumas delas mais adequadas para serem utilizadas inclusive durante as concentrações de cura na *opy*. O principal fator sensível em relação às gorduras animais é o calor, sendo que a banha de porco (*kure*; *Sus domesticus*), de gado (*guei*; *Bos taurus*), ovelha (*Ovis* spp.), urubu (*uruvu ã*; *Coragyps atratus*), são quentes - *ykyra aku* -, que servem para aquecer as partes do corpo onde são aplicadas, enquanto a de tartaruga (*karumbe*; várias espécies), peixe (*pira*; vários) e jacaré (*y'po*; *Caiman* spp.) são frias - *ykyra ro'y* -, possuindo efeito de remover o calor das partes afetadas por alguma dor. Algumas delas possuem uso mais

específico, como a de teiú (*tedju*; *Tupinambis* spp.), para fabricação de pomadas com ervas maceradas; a de jacaré para amaciar a pele; e a de capivara (*ka'api'iva*; *Hydrochoerus hydrochaeris*), para remoção definitiva de pêlos.

Geraldo aponta para o prejuízo atual na circulação desses saberes e práticas terapêuticas entre as gerações, devido principalmente à escassez de animais nas matas, além de grande quantidade das plantas utilizada na medicina tradicional, além do hábito e da comodidade com o uso da medicina do juruá. Outro fator apontado para as dificuldades da circulação destas qualidades de *arandu*, assim como para diversas outras, é a falta de interesse dos jovens, principalmente devido ao excesso de tempo gasto com videogames e com a televisão¹¹⁹. Podemos identificar, portanto, pressões de ordem etnoambiental e sócio-educativa em relação ao *arandu nhembo'ea*, ao aprendizado dos conhecimentos relacionados à *ars medicinae* guarani.

* * *

É importante destacar aqui mais um elemento que incluo entre as forma de medicina, que são as simpatias para que as pessoas adquiram certas habilidades, como força, agilidade, inteligência, canto, fala, que são mais apropriadamente faculdades humanas, sendo por vezes utilizado o termo em português “artes” para se referir a elas. Apesar de que as simpatias pareçam um pouco deslocadas nesta seção, fiz esta opção porque algumas doenças, principalmente infantis, devem ser tratadas com simpatias que entregam à pessoa uma importante virtude que leva à cura de sua doença. As simpatias são diferentes dos feitiços, pois não tem a intenção de prejudicar ninguém diretamente, mas sim de trazer benefícios para a pessoa que faz, servindo muitas vezes como curas para as doenças.

Em linhas gerais, as simpatias devem ser realizadas durante a lua nova, envolvendo normalmente o uso de partes de animais ou de plantas, sob a forma de chás para banho, ingestão ou esfregadas e amarradas ao corpo. Este é o caso dos ossos de *araku* (saracura; *Aramides saracura*) amarrados na perna de crianças, para que fiquem fortes e ela caminhe rápido; das asas de pomba (*djeruti*; Columbidae), para que a criança descanse cedo e passe bem à noite; do osso hióide do

¹¹⁹ Por muitas vezes ouvi senhor Alcindo dizendo que a televisão é o pior vício que existe, que ela foi colocada para acabar de vez com o *nhande-reko*, além de estar acabando também com a cultura do juruá. Embora exista televisão em sua casa, é muito comum que em determinado momento da reunião familiar diária ela seja desligada, especialmente no momento em que as pessoas começam a acender seus *petyngua*.

bugio (*karadja; Alouatta guariba*), onde a pessoa bebe água para ter voz forte, falar e cantar bem; das unhas do tamanduá (*kaguare; Tamandua spp.* e *Myrmecophaga spp.*), que fazem das pessoas guerreiros corajosos e perigosos; do rabo do tatu (*Dasybus spp.*), que serve para que a pessoa tenha firmeza para segurar as coisas; da espora de galo (*uru; Gallus gallus*), para ter bons sonhos; e dos ossos de morcego (*mbopi; Chiroptera*), para a criança ter dentes fortes.

* * *

A transmissão dos saberes e práticas terapêuticas fazem parte do projeto maior do casal Alcindo e Rosa de revitalização e preservação dos costumes dos antigos Guarani, sendo que pude acompanhar boa parte deste trabalho nos últimos três anos, entre eles as diferentes etapas associadas com a construção de uma “casa de medicinas” - *muã ro* -, uma edificação de alvenaria e madeira feita ao lado da casa dos anciãos, onde são secas, preparadas e guardadas as “medicinas”, que quer dizer tanto remédios convencionais utilizados no dia-a-dia, como o *kauĩ* e o *ayahuasca*. No período de realização da pesquisa de campo deu-se o acabamento da construção da casa, onde senhor Alcindo pretende fazer um curso de formação para os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), além de deixar remédios armazenados para emergências e para ensinar aos jovens da família o conhecimento sobre os remédios. A última etapa da construção foi à preparação do fogão à lenha e as instalações elétricas, que permitiu com que começassem a fabricação dos remédios, processo pude fazer registro ao acompanhar e auxiliar Geraldo na coleta e na produção dos compostos, sob orientação de senhor Alcindo, que fazia testes para o preparo das receitas em maiores quantidades. É notória a profunda relação entre esta “casa de medicinas” e o projeto maior de revitalização dos costumes antigos, à qual me refiro como uma iniciativa indígena pela salvaguarda e a preservação do patrimônio sócio-cultural da etnia.



Figura 45 - Acima, produtos coletados na mata: *yvyra pire ro* (quina-branca; *Coutaria hexandra*), *yvyra piriri'i* (pindaíba; *Xylopiã brasiliensis*), *yvyra padje* (cabreúva; *Myrocarpus frondosus*) e *amabai takauĩ* (avenca; *Adiantum* spp); e abaixo, senhor Alcindo orientando Geraldo sobre a forma de preparação dos compostos medicinais. Fotos minhas: acervo da pesquisa.

Para a preparação dos medicamentos fizemos caminhadas nas matas da encosta atrás da aldeia, para coletar principalmente cascas de árvores, além de algumas raízes, resinas, folhas, sementes e samambaias, trazendo os produtos recolhidos para a casa de medicina. Nessas caminhadas, fala-se pouco, sendo realizada uma investigação atenta e minuciosa do interior da floresta para localização das plantas da qual obviamente os guaranis - e eu mesmo, pelos anos de convívio - possuem já um mapeamento mental desenvolvido ao longo do tempo de ocupação da área. Nas vezes em que fomos buscar remédios, voltamos com um grande saco cada, cheios de matéria-prima de plantas com finalidades variadas. A capacidade de reconhecer as plantas no interior da mata pelos Guarani envolve uma sensibilidade sinestésica apurada, que atenta para a forma das folhas, a cor e o aspecto da madeira, além do gosto e o cheiro da casca. Os conhecimentos de sistemática estão longe de ser somente morfológicos, que são a via mestra da botânica ocidental, pois elas exigem várias habilidades sensíveis imediatas para a identificação das árvores, especialmente a cor, o cheiro e o gosto delas *in natura*. A identificação da existência de determinados remédios em áreas de floresta são fatores extremamente importantes para o manejo da paisagem, v.g.: percebi senhor Alcindo deixar de derrubar uma capoeira para instalação de roças devido à identificação de uma árvore de *yvyra piriri'i* (pindaíba; *Xylopia brasiliensis*), que é rara no interior da TI Mbiguaçu. Este tipo de zoneamento da paisagem é um fator constante, sendo que a identificação dessas espécies de uso e valor cultural são referenciais para o manejo dos Guarani da paisagem florestal (OLIVEIRA, 2009; 2010).



Figura 46 - Acima, Geraldo junto de senhor Alcindo, que abraça uma árvore de *yyra piriri'i* (pindaíba; *Xylopia brasiliensis*), que fez com que ele deixasse de derrubar a capoeira em sucessão para roça; e abaixo, Geraldo coletando cascas de *yyra padje* (cabreúva; *Myrocarpus frondosus*) para fabricação de remédios. Fotos minhas: acervo da pesquisa.

Os produtos coletados foram trazidos para a casa de medicinas e sendo paulatinamente beneficiados com a raspagem e o picotamento das cascas, além da trituração com liquidificador para fabricação dos compostos. Ao longo desta etapa foram se juntando cada vez mais pessoas, que acompanhavam parte do processo para colaborar e aprender com ele. Os materiais processados foram levados então para cozimento no fogão da casa de medicina, formando por vezes compostos com diversas plantas. Após o cozimento, que era controlado pela quantidade que a água “abaixa” na panela, devido à evaporação. O processo prosseguiu com a coação e o envase dos líquidos em frascos de vidro e de plástico novos, iguais aos de drogas farmacêuticas convencionais, que foram de alguma forma adquiridos por senhor Alcindo em quantidade para iniciar uma pequena produção caseira.

* * *

Enfim, posso notar que de certo modo as práticas curativas empregadas pelo casal de xamãs tem surtido grande efeito em seus familiares, especialmente nos jovens, que vem se dedicando cada vez mais ao aprendizado das técnicas curativas. Este processo educativo do casal proporciona com que a aldeia disponha de vários cantores rituais - *oporaíva* - que possuem também um conhecimento mais ou menos apurado das práticas medicinais, tanto em relação a remédios do mato como sobre os benzimentos. Reforço que as práticas curativas e preventivas de auto-atenção à saúde são componentes fundamentais do repertório pedagógico do *arandu nhembo'ea* praticado pelo casal, o que está entrelaçado com o bem estar psico-social da coletividade e a manutenção de sua cosmovisão e identidade étnica. Para prosseguir minha abordagem, irei explorar as memórias expressadas pelos anciãos a respeito de uma fotografia que estava em um livro levada por mim à aldeia, quando contaram sobre o *Nhembo'e Kaaguy*, um ritual - segundo eles tanto dos Chiripá como dos Pañ - que servia para a formação dos *yvyrai'dja*, estabelecendo uma relação entre esta prática “dos antigos” e sua revitalização atual na aldeia, chamada de “busca da visão”, consolidada por meio das alianças espirituais da família com movimentos religiosos neoxamânicos.

VIII.4 *Nhembo'e Kaaguy* - a formação dos *yvyrai'dja*

O ritual chamado de *Nhembo'e Kaaguy* foi descrito em importantes etnografias sobre os Chiripá do século XX (BATOLOMÉ, 1977; CADOGAN, 1959), sendo apresentado como o mais importante ritual religioso da etnia. De acordo com a descrição desses autores, tratava-se de um cerimonial que se estendia por nove dias, onde eram praticados jejuns e outras restrições alimentares e outros comportamentos considerados “purificadores” como a abstinência sexual, com entoação dos cantos sagrados para cada uma das divindades do panteão mitológico chiripá ao longo das noites de rezo. O estudo de Miguel Bartolomé (1977) aponta o significado “rezo da selva” para o nome do ritual, apontando a sua realização pelos Ava Katu como um movimento de reafirmação da identidade étnica, onde são operados os elementos simbólicos de todo o horizonte mítico do grupo, com seus fundamentos erradicados na possibilidade de comunicar coletivamente com as divindades, faculdade normalmente privativa aos xamãs, exercendo papel definitivo na manutenção da ordem social (*ibid.*, p.126-127). Segundo o autor, o ritual era originalmente realizado uma vez por ano, na inauguração das colheitas para benzimento dos primeiros frutos, entretanto, suas realizações passavam a ser cada vez mais frequentes, constituindo uma experiência altamente socializante entre os Chiripá, com um importante papel no entrelaçamento entre as pessoas e as divindades, assim como entre os homens e a sociedade.

Considero significativo destacar que o aumento do número de celebrações cerimoniais, implicaria um indício da vivência cultural da crise provocada pelas pressões aculturativas, ante as quais a sociedade responde reafirmando sua própria identidade através do ritual em que voltam a ser os destinatários de um universo exclusivo. BARTOLOMÉ, 1977, p.128.

Dentre as práticas rituais “revitalizadas” por meio das alianças xamânicas constituídas pelo casal Alcindo e Rosa com grupos religiosos não-indígenas, está aquela chamada de “busca da visão”, que se trata de um retiro para a floresta em jejum e silêncio, que se estende por quatro, sete, nove ou até treze dias, progressivamente de acordo como o avanço do “buscador”. Este é um ritual tradicionalmente praticado pelos integrantes do movimento neo-xamânico intitulado oficialmente “Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan”, mais conhecida como Caminho Vermelho, constituindo um evento de suma importância

para o grupo, especialmente para o avanço hierárquico de seus integrantes (ver FERREIRA OLIVEIRA, 2009; ROSE, 2010). Os vários pontos de convergência entre as práticas e as concepções deste movimento e as tradições religiosas guarani, além do interesse dos jovens indígenas em tais movimentos, fez com que o casal Alcindo e Rosa passasse a realizar uma apropriação criativa desses rituais, transmitindo aos seus familiares virtudes importantes da vida religiosa dos Guarani, que puderam ser fortalecidas por meio destas alianças. Neste sentido, podemos identificar que existe um forte vínculo entre a incorporação contemporânea dessas práticas cerimoniais e o projeto maior capitaneado pelo casal de xamãs para revitalizar os costumes dos antigos. Considero esta a direção mais apropriada para a reflexão sobre o fenômeno das alianças espirituais consolidadas pela comunidade de Mbiguaçu na atualidade.

No mês de novembro deste ano foi realizada a segunda edição da “busca da visão” na aldeia Mbiguaçu, tendo sido o primeiro deles em que o nome *Nhembo’e Kaaguy* foi utilizado com maior ênfase para se referir ao cerimonial na língua nativa, quiçás por influência desta pesquisa. Participei integralmente do primeiro ano de sua realização, em 2009, o que não foi possível ter se efetivado na segunda edição devido à redação desta etnografia. Não pretendo me deter aqui em uma descrição detalhada do ritual nem a uma análise comparativa em relação aos registros anteriores de sua realização, pois extrapolaria o escopo deste estudo. Neste sentido, meu propósito é apenas apresentar algumas impressões sobre o evento atual e a sua realização antiga, conforme registrada na memória e narrada pelo casal de xamãs.

* * *

Enquanto estive realizando a pesquisa de campo, um dos livros que me acompanhou foi “*El Guarani: experiencia religiosa*”, de Bartomeu Melià (1991). O livro traz diversas fotos dos guaranis e de seus espaços cerimoniais, sendo que muitas vezes o casal de xamãs gostava de olhar as fotos e tecer comentários, mostrando-as para seus filhos e netos e fazendo orientações sobre o conteúdo das imagens, tecendo comentários sobre elas em relação ao modo de vida dos antigos¹²⁰. Uma das fotografias chamou particular atenção aos anciãos, fazendo com que eles se detivessem um bom tempo falando sobre a imagem, afirmando se tratar do espaço de realização dos antigos

¹²⁰ A mesma coisa aconteceu com as fotos apresentadas na segunda edição do livro “aspectos fundamentais”, de Egon Schaden (1962).

cerimoniais dos Chiripá. A fotografia, tirada pelo historiador paraguaio Miguel Chase-Sardi, mostra o pátio cerimonial dos *Paĩ*, com uma estrutura com várias madeiras fincadas e uma casa cerimonial aos fundos. Segundo senhor Alcindo, tal estrutura é chamada de *yvyra'i*¹²¹, constituindo o espaço reservado aos jovens em iniciação, que permaneciam no local em jejum, fazendo uso somente do *kauĩ*, antes de partirem para o retiro na floresta.



Figura 47 - Imagem do pátio cerimonial Paĩ, com detalhe para a estrutura do *yvyra'i*. Foto: Miguel Chase-Sardi. Fonte: MELIÀ, 1991, p.107.

¹²¹ Devemos notar que este é o mesmo nome identificado por Cadogan (1959) entre os Chiripá para se referir a este espaço do cerimonial.

Senhor Alcindo contou que os iniciados permaneciam por alguns dias n o *yvyra'i*, até que eram levados para a permanência em silêncio e jejum na floresta. Aqueles que conseguiam completar o ritual adquiriam um bastão de poder¹²² e se tornavam *yvyrai'dja*, “senhor da floresta”, evoluindo na hierarquia xamânica e adquirindo habilidades e poderes curativos. De acordo com os anciãos, a passagem pelo *Nhembo'e Kaaguy* se tratava de um cerimonial para a formação das lideranças espirituais, especialmente dos curadores, que deviam demonstrar seu poder e aumentar sua sabedoria resistindo às dificuldades do jejum e do silêncio no isolamento no interior da floresta. Segundo o casal-xamã, as madeiras que se pode ver aos fundos da imagem, próximo da casa cerimonial, são os *yvyra'i* dos iniciados da comunidade, que conseguiram cumprir etapas de sua formação enquanto curadores. De acordo com sua interpretação, isto seria um indicador de que na aldeia onde foi retirada a fotografia era realizado um trabalho espiritual intenso, pois o número de madeiras estaria indicando a existência de vários *yvyrai'dja* na comunidade em que foi tirada a foto. Quando falei que a legenda da foto dizia se tratar de um pátio cerimonial dos Paĩ, ambos se manifestaram, especialmente dona Rosa, afirmando que está iniciação também era realizada por seus familiares no ritual de perfuração labial. Contaram que as iniciações religiosas dos Paĩ eram ainda mais rígidas, o que proporciona a eles grande potência espiritual¹²³.

O sentido do termo *yvyrai'dja* como uma forma de “auxiliar” xamânico é utilizado desde o estudo de Nimuendaju (1987[1914], p.56) até os estudos recentes (v.g.: GARLET, 1997; MONTARDO, 2002; MELLO, 2006; MARTINS, 2007). Conforme apontado por meus interlocutores, o conteúdo desta categoria social diz respeito às lideranças espirituais de forma geral, especialmente para os capacitados para atuar como curadores nas cerimônias. O estudo de Ivori Garlet (1997, p.132-133) aponta os *yvyrai'dja* como “professores” rituais dos cantos e danças para as crianças, capazes de “puxar o rezo” e fazer orientações sobre o modo de ser guarani no mundo, que apóiam o *nhanderu*, o rezador principal, também chamado de *yvyrai'dja tenonde*. Neste sentido, os *yvyrai'dja* são lideranças e curadores espirituais que

¹²² Esta concepção da aquisição do “bastão ritual” também é descrita por Cadogan (1959).

¹²³ Podemos encontrar um rico material sobre esta questão no estudo de Melià (1986), mas infelizmente a discussão comparativa com este material ficará reservada para momento futuro.

passaram pelo processo de iniciação xamânica, sendo utilizada a expressão *yvyrai'dja tenonde* para se referir ao rezador principal. Os *yvyrai'dja* normalmente são aprendizes do rezador principal e co-atores para a execução dos cerimoniais, o que os torna mais do que simples ajudantes, mas sim atores centrais nos cerimoniais.

A ideia proposta por Flavia de Mello (2006) de que os *yvyrai'dja* possam ser espíritos de plantas ou de animais que apóiam os *karai* foi descartada por meus interlocutores, que afirmam que os *yvyrai'dja* são pessoas detentoras de poderes extra-ordinários, tratando-se de uma categoria social relacionada especialmente à atividade ritual. A tradução literal apresentada para o termo “dono da vara insignia”, apresentada por Cadogan (1997) e seguida por muitos outros autores, não seria totalmente adequada para compreender o significado social desta expressão. Segundo meus interlocutores, uma tradução apropriada para o termo *yvyrai'dja* seria “senhor da floresta”, aquele que detém o poder e o conhecimento das plantas, árvores, ervas, rios, aves e todas as coisas que existem nas matas, dominando seres invisíveis que podem atuar em seu apoio para curar as pessoas e executar outros tipos agência. Os espíritos de animais e plantas controlados pelos “Senhores da floresta” são chamados de *yvyrai'dja rymba*, que quer dizer a sua “criação”¹²⁴, os seres espirituais selvagens que o xamã de certa forma “domestica”, atuando como apoiadores de seu trabalho enquanto rezadores e curadores.

* * *

Mais do que descrever a maneira com que o cerimonial é realizado atualmente, meu objetivo aqui foi destacar como o processo de desenvolvimento na atividade religiosa está profundamente relacionado com uma concepção pedagógica de “formação espiritual” dos Guarani. Podemos perceber que os rituais de iniciação dos curadores espirituais estão relacionados com as dinâmicas dos processos de ensino-aprendizagem do *arandu nhembo'ea*, de forma que este processo é fundamental para a manutenção da cosmovisão entre as novas gerações. Neste sentido, é importante pensar na apropriação da “busca da visão” como mais uma das articulações do casal de anciãos pela salvaguarda de seu patrimônio étnico e cultural, encontrando uma forma criativa e inovadora de atrair os interesses dos jovens para esta questão. Podemos perceber com clareza uma atualização da “índole pedagógica” da

¹²⁴ O substantivo *-rymba* geralmente corresponde aos animais criados no ambiente doméstico.

“escola religiosa” dos Chiripá, sobre a qual nos fala Bartolomé (1977), que visa ensinar aos jovens e crianças os conhecimentos e práticas xamânicas que atuam como mecanismos de coesão social e forças de resistência da identidade étnica grupal. Sendo assim, existe uma dimensão importante dos processos de circulação de saberes e fazeres e das qualidades sensíveis do conhecimento humano no mundo, que entre os guaranis está imbricado com a cosmologia xamânica, as redes de reciprocidade e solidariedade, a manutenção de uma ordem social, que tem seus fundamentos no repertório mito-cosmológico e na subsistência física e cultural, na organização social e familiar, e no bem-estar psico-social da coletividade. Na última parte deste estudo, faço um breve amálgama dessas questões, direcionando meu olhar para as fontes do poder dos *karai*, que são utilizados para cumprir o papel social do xamã guarani, como um eixo norteador para seus pares.

VIII.5 *Nhembopy'a-guatchu* - o poder do *karai*

O termo em guarani normalmente utilizado para se referir à força espiritual de uma pessoa é *py'a-guatchu*, sendo aplicada sua forma reflexiva, *nhembopy'a-guatchu*, em relação a atuação no espaço ritual. Este termo significa literalmente engrandecer o “coração”, as faculdades sensíveis e emocionais, fazendo com que cresça a luz no interior de uma pessoa; são os seus sentimentos e sua potência espiritual. Muitas vezes a expressão é utilizada em relação ao poder de um *karai* e sua capacidade de atuação nas sessões de concentração. O termo *py'a* quer vulgarmente traduzido como “coração”¹²⁵, entretanto, ele se refere mais precisamente às entranhas, aos locais dos sentimentos no corpo, na região próxima ao diafragma, correspondendo no repertório mito-cosmológico à luz que existe no “coração” humano, representada como um raio de sol que conecta os seres humanos a luz originária de *Nhanderu-vutchu*, a divindade criadora. A tradução mais comum de *py'a-guatchu* na fala cotidiana é “coragem”, sendo utilizada normalmente para se referir à

¹²⁵ Quero chamar a atenção para o uso do termo *py'a* para o órgão anatômico do coração, que segundo meus interlocutores, diz respeito mais apropriadamente à luz interior de cada pessoa e não exatamente ao sistema cardíaco. A contribuição de Bartomeu Melià (comunicação pessoal) nos chamou a atenção para o *py'a* como o “local dos afectos”, onde os Guarani afirmam estar “os grandes [ou a grandeza de] sentimentos”, às entranhas, localizado anatomicamente na região do diafragma. Penso que sua tradução literal corresponda à concepção semântica de “aquilo que está dentro”.

resistência e à força de uma pessoa para participação e atuação nas cerimônias noturnas.

Etimologicamente, a expressão é composta por: *nhembo*- uma preposição nominal reflexivo-causativa, referente a “fazer alguma coisa sobre si mesmo”; e *py'a-guatchu*, que diz respeito à grandeza de sentimentos¹²⁶. Portanto, *nhembody'a-guatchu* é uma expressão utilizada como verbo, que remete ao poder ou potência espiritual do *karai*. Segundo meus interlocutores, esta potência espiritual se desenvolve na medida em que ele aprende a transformar os sofrimentos e dificuldades da vida em coisas boas, adquirindo a capacidade de contribuir para o alívio de outras pessoas por meio de boas ações. Neste sentido, esta faculdade xamânica está diretamente ligada à afecção chamada *mborayu*, que deve - como um “ideal” - ser plenamente vivida no dia-a-dia, nas relações entre as pessoas, nas plantações e boas ações, sendo que a sua tradução para o português mais frequente é o “amor” (pelas coisas). Em algumas sessões de benzimento ouvi o senhor Alcindo, visivelmente exausto, pronunciar para Geraldo - “*Nhembody'a-guatchu, Karai Okẽ'nda!*” -, tratando-se de uma orientação para que ele se concentrasse e resistisse até o fim da ação curativa.

O poder de ação curativa de um *karai* possui uma relação diretamente proporcional ao desenvolvimento de seu *py'a-guatchu*, o que requer uma vivência constante do *mborayu* em todos os âmbitos de sua vida cotidiana, na organização familiar, nos meios de subsistência, nas relações afetivas e comunitárias, como uma forma de autoconstrução do *karai*. Neste sentido, penso que o *mborayu* seja o motor sensível da economia de reciprocidade, o que, conforme nos aponta Melià (1990), é o eixo estruturante de modo de ser guarani, o *nhande-reko*. Portanto, é notório que a potência xamânica guarani possui um vínculo estreito com um ideal sócio-afetivo de conduta, o que nos permite identificar com clareza a relação entre a figura do dirigente espiritual e a da liderança familiar, que encontra nesta interlocução um eixo para o trabalho do xamã como mantenedor da ordem cosmo-social e epicentro de resistência étnica. Desta forma, é importante pensar

¹²⁶ Flavia de Mello (2006, p. 176-179) faz uma abordagem sobre o “*piá guatchú*” [*sic!*] onde afirma que não se trata de uma característica humana ou terrena, mas sim conferidas pelos deuses, sendo inata e reservada de cada *karai*, conferindo-lhes suas características pessoais. De fato, toda manifestação espiritual guarani tem relação direta com as divindades, entretanto o *py'a-guatchu* é uma faculdade humana, que diz respeito ao desenvolvimento espiritual de uma pessoa, que deve ser praticada ao longo do caminho de vida, sem possuir relação “inata” direta com a personalidade do *karai*. As lideranças espirituais são consideradas pessoas que nasceram com tal faculdade mais desenvolvida do que o convencional.

nessas duas concepções, *py'a-guatchu* e *mborayu*, como faculdades que permitem ao xamã guarani atuar no sentido de harmonizar as relações entre as pessoas e as divindades, bem como das pessoas entre si.

* * *

A sensibilidade do *arandu* e o saber do *arakuaa* são os eixos de intuição e consciência que influenciam decisivamente as formas das pessoas perceberem e agirem no mundo, orientando a busca do triunfo de *Kairus* sobre *Cronos*. Podemos pensar no *arandu* enquanto uma forma sensível de conhecimento que fornece a pessoa potência e habilidade para agir; enquanto o *arakuaa* oferece a sapiência qualitativa do “saber levar” a vida, como possuir boas práticas de forma que se viva, mesmo diante das dificuldades, com alegria e satisfação. Neste sentido, vemos uma profunda imbricação entre essas duas concepções e àquelas relacionadas à reciprocidade econômica, a solidariedade grupal e à resistência sócio-cultural que podemos identificar na concepção do *nhande-reko*. O estudo de Pissolato (2007) nos apresenta um retrato da mobilidade, do parentesco e do xamanismo guarani como uma busca pela alegria, pela satisfação, pelo bem-estar, pela saúde - e tudo aquilo que faz a vida durar. Nesta concepção de um “ideal” de vida dos Guarani podemos pensar em um *ethos* regido pela vivência das faculdades afetivas do *py'a-guatchu*, a potência espiritual de uma pessoa, e do *mborayu*, o amor que se manifesta pelas boas práticas e ações no mundo, no “trabalho dos parentes”. Vale a pena lembrar que uma das principais formas de vivência do *mborayu* na vida cotidiana é proporcionado pelas alegrias nas atividades de agricultura, nos ciclos de plantio e colheita. Penso que este seja o substrato fundamental onde se desenvolve o *arandu nhembo'ea* da vida cotidiana atual do núcleo familiar de Rosa e Alcindo, no sentido espraiado que elaborei neste estudo, como os processos de aprendizagem associados ao modo de ser Guarani.

Existe uma busca pela afetividade na vivência cotidiana do casal de xamãs, resolvendo conflitos, fazendo brincadeiras, dando broncas, sem jamais eu os ter visto fazerem maus tratos ou afrontarem alguém com agressividade, embora não sejam de forma alguma pessoas que se deixem intimidar facilmente. Assim é na presença da família, especialmente com as crianças, com as visitas de parentes, nas reuniões diárias em volta ao fogo, no plantio das roças, nas conversas no pátio, nos mutirões e nas cerimônias religiosas. Percebo que o *mborayu* é a afecção que traz alegrias da vida das pessoas (*-vy'a porã*), fortalecendo

elas diante das dificuldades, angústias e sofrimentos que surgem ao longo de seu caminho. Qualquer pessoa que tenha permanecido por algum tempo inserida no cotidiano dos guaranis seguramente notou que é comum as pessoas passarem boa parte de seu tempo rindo descontraídas, contando histórias engraçadas e fazendo jocosidades. Esta sempre foi para mim uma marca particular da etnia, especialmente da família de senhor Alcindo e dona Rosa, que com exceção dos momentos de dificuldades e sofrimentos, costumam estar sempre alegres e sorridentes.

Podemos pensar que existe uma “via de mão dupla” entre os campos afetivos do *mborayu* e do *py'a-guatchu*. Ouvi diversas vezes o casal e alguns de seus aprendizes falarem que a vivência do *mborayu*, do amor no cotidiano de uma pessoa, é o principal fator que lhe permite alcançar um grande desenvolvimento espiritual, que lhe ofertará maior potência para as atividades xamânicas. Ao mesmo tempo, o *py'a-guatchu* é uma faculdade que permite atuar nas cerimônias religiosas para a reparação da ordem cosmo-social, para fazer aconselhamentos, para as curas e para o fortalecimento físico e espiritual das pessoas. Como afirmei acima, as doenças de ordem espiritual são associadas com a redução do *mborayu* de uma pessoa - o que enfraquece a ligação com os *nhe'ẽ* -, estando de forma geral associadas com a quebra de normas de hábitos e condutas sociais estabelecidos pelo *teko*, os costumes guaranis. Portanto, a ação afetiva do *py'a-guatchu* nas sessões de concentração religiosa, especialmente nas curas, aconselhamentos e no proferimento de falas sagradas - *ayvu porã* - visam restaurar a vitalidade do sentimento de *mborayu* de uma pessoa, que é a capacidade de viver o afeto, a reciprocidade e a solidariedade em sua vida cotidiana. Portanto, existe um efeito de retroalimentação afetiva entre a prática religiosa e a vida cotidiana, que se conjuga no modo de ser do Guarani. Penso que este seja o motivo pelo qual os anciãos afirmam que o nome que pode ser dado à cerimônia religiosa de forma geral é *nhande-reko*.

Segundo senhor Alcindo e dona Rosa, o *py'a-guatchu* se surge desde o útero materno, ficando suscetível ao esquecimento quando a pessoa nasce, necessitando de orientação cotidiana para que as crianças prossigam com o desenvolvimento desta faculdade. Neste sentido, as crianças devem ser protegidas e instruídas ao longo de toda a sua vida para que possam conservar esta faculdade consigo, aumentando seu domínio sobre ela, o que por sua vez permite uma maior capacidade de utilizá-la. Os anciãos afirmaram que o *py'a-guatchu* é “um tipo de *arandu*”, uma forma qualitativa e sensível de conhecimento, que deve

ser zelada e que pode ser potencializada ao longo do desenvolvimento da pessoa. Neste sentido, posso afirmar que o desenvolvimento do *py'a-guatchu* é um componente fundamental da “educação espiritual” nos processos de aprendizagem do *arandu* praticados pelo casal-xamã, sendo que ele permite com que seus filhos e afilhados tenham maior firmeza em seus propósitos, naquilo que fazem, com sensibilidade e potência para agir no mundo, com a sabedoria sobre aquilo que se deve fazer e como se deve agir em cada situação. Como diria senhor Alcindo, “É o *arandu* que não cabe no papel, porque não dá pra colar”. É importante chamar novamente a atenção para o sentido empregado para o termo *-nhembo 'e* registrado na etnografia como rezo ou oração (Melià, 1991; Bartolomé, 1977), estando associado a ouvir os ensinamentos dos anciãos sobre os costumes e adquirir sensibilidade para agir de acordo com certas normas de conduta. O *mbo 'e* é o “fazer-se palavra”, o orientar, aconselhar dos anciãos, enquanto o *nhembo 'e*, faz a construção reflexiva do aprendiz, aquele que se faz o “receptor da palavra”, que constrói a si mesmo a partir ds orientações que recebe. Neste sentido, podemos afirmar que o sentir, o conhecer e o aprender do Guarani são certa forma de rezo e oração, onde o aprendizado de cantos, danças e de concentração são aspectos fundamentais, assim como o “saber levar”, como agir no dia-a-dia, relacionar-se bem com seus familiares, fazer aconselhamentos e orientações, bem como realizar as atividades produtivas, especialmente aquelas ligadas à agricultura.

A faculdade xamânica reflete obviamente na capacidade de atuação no tempo-espaço ritual, desenvolvendo-se medida em que ela aprende a dançar, entoar os rezos, tocar os instrumentos, adquirindo resistência no uso do *petyngua*, passando a “aguentar” a cerimônia. Este desenvolvimento se dá também por meio de visões e mensagens recebidas nos sonhos e pela evolução das crianças e jovens na atuação nas cerimônias, na medida em que desenvolvem sua habilidade para executar os cantos, as danças e os rezos. O principal fator para o desenvolvimento do *py'a-guatchu* de uma pessoa está associado principalmente aos cuidados dos pais, a segunda educação é a casa de rezas, a participação nas cerimônias, sendo que podemos somar a este processo, o trabalho realizado no ambiente escolar pelos filhos (Geraldo e Wanderley) e pela sobrinha (Adriana) do casal de xamãs, que são professores e participam ativamente da vida religiosa da comunidade.

Além dos cuidados com o desenvolvimento da sensibilidade espiritual das crianças, muitas vezes pessoas adultas passam por processos de cuidados e orientações sobre esta faculdade humana. Em

muitos casos, a reparação da ordem social efetivada por meio dos benzimentos por vezes faz com que a pessoa - ou, no caso de uma criança, os pais - passem a participar com maior frequência nas cerimônias, pelo menos temporariamente. São comuns as histórias de pessoas da rede social da aldeia, guaranis e juruás, que dizem que passaram a “pegar” o *petyngua* após uma cura feita por senhor Alcindo. Muitas pessoas passam a ser participantes frequentes das cerimônias, desenvolvendo cada qual à sua maneira uma relação com o núcleo familiar dos anciãos. A participação nas cerimônias, com o desenvolvimento na capacidade de realizar as práticas rituais, cantos, danças, rezos, e especialmente a atuação nos benzimentos faz com que uma pessoa passe a ser chamada *karai* ou uma *kunha-karai*, sendo um processo acompanhado por constantes orientações dos anciãos sobre saberes e modos de conduta. É neste sentido que teci minha reflexão sobre os Guarani enquanto uma sociedade xamânica, onde o desenvolvimento dessa faculdade é considerado como qualquer outra atividade humana, sendo a ela reservados cuidados especiais. Concomitantemente, os cuidados com o desenvolvimento da atividade xamânica orienta para a vida social, sobre como agir em relação às seus parentes, como conseguir formas de sobreviver.

A figura do xamã como ideal de personalidade implica no sistema sócio-educativo no aprendizado de uma série de habilidades, especialmente o canto e a dança, o que com o desenvolvimento pode levar a pessoa a ser um puxador de rezos cerimonial (*oporaíva*), podendo por vezes atuar também nos benzimentos xamânicos (*yvyrai'dja*). Os dirigentes de maior prestígio tornam-se condutores cerimoniais (*opygua*), papel ocupado por senhor Alcindo e dona Rosa, que tem cada vez mais transferido estas responsabilidades para seus filhos, principalmente para Geraldo. Para o crescimento enquanto liderança espiritual é fundamental que a pessoa incorpore os modos de conduta social adequados para a posição, como constituir um núcleo familiar, manter determinados hábitos, não fazer uso de bebidas alcoólicas. A junção entre a liderança familiar e a dirigência espiritual da comunidade faz com que sua influência se estenda em redes sociais cada vez mais amplas, sendo um acúmulo de funções sociais aos quais se atribui grande prestígio. Penso que seja por este motivo pelo qual os dirigentes espirituais de idade muito avançada e reputação ilibada sejam chamados de *Nhanderu*, como uma forma de divinização dos anciãos e pajés, que sobrevivem como divindades ancestrais da linhagem. Essas figuras são uma afirmação da identidade étnica, assim como faziam os

“antigos guarani” durante a resistência ao missionamento, quando os movimentos proféticos de libertação contra a opressão colonial realizavam o culto aos ossos dos *karai* falecidos, sendo os ancestrais falecidos o ideal de um universo cosmológico diferenciado daquele dos invasores. Os *karai* são possuidores de uma potência espiritual extrema, com o poder de aliviar os males da vida das pessoas, trazendo alegrias por meio do exercício do amor, curando, aconselhando, orientando, protegendo e zelando pelo bem-estar de seus protegidos, assegurando a continuidade dos modos de produção e subsistência coletiva. O poder dos *karai* está associado à manutenção da ordem cosmo-social, o mediador das relações de seus pares entre si e com o mundo, o que lhe conferiu ao longo da história o papel de nucleador da resistência étnica do *nhande-reko*, do modo de ser próprio do Guarani.

Aquydjevete

REFERÊNCIAS

AFONSO, Germano Bruno. Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. *Scientific America Brasil. (Edição Especial: Etnoastronomia)*, v. 14, n°45, p. 46-55, 2006.

AGUIRRE NEIRA, Juan Carlos. *Ocupação e gestão territorial de indígenas Mbyá-Guarani: Análise a partir da formação da Aldeia Itanhaen em Santa Catarina – Brasil*. Dissertação de Mestrado em Agroecossistemas. Florianópolis: UFSC, 2008.

BARTH, Frederick “Other knowledge and other ways of knowing” *Journal of Anthropological Research*, vol.51, n°1, p.65-68, 1995.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Orekuera Royhendu (Lo que escuchamos en sueños) Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay. Instituto Indigenista Interamericano (Série: Antropología Social, 17), Mexico, 1977.

_____. Oguerojera (desplegarse). La etnogenesis del pueblo mbya-guarani. *Ilha, Revista de Antropologia*. Vol.10, n°1. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2008 p.105-14.

BARTOLOMÉ, M.A.; BARABAS, Alicia M. *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual*. Trabalho apresentado no Minicurso Etnologia e Política no México (4ª Sessão: Xamanismo e nahualismo nos povos indígenas atuais do México). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2011. Manuscrito. 52p.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Northvale: J. Aronson, 1987. 545p

BERTHO, Ângela Maria de Moraes. *Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza: uma perspectiva etnoambiental*. Tese de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Florianópolis: UFSC, 2005. 223p.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*. Chapecó: ARGOS: Ed. da UFSC, 2010. 282p.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Naufraágios e Comentários*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol XVI. Assunção: Fundación León Cadogan-CEADUC-CEPAG, 1997[1959].

_____ Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. *Revista de Antropología*, São Paulo, v.7, n. 1 e 2, p. 65-99, jun./dez. 1959a.

_____ En torno de la aculturación de los Mbya-Guaraní del Guairá. *América Indígena*, Vol. XX, n. 2. México, 1960. p. 133-150.

_____ *Ywyrá Ñe'ery*: fluye del árbol la palabra - Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní. Asunción: CEPAG, 1971.

_____ *Diccionario Mbyá-Guarani-Castellano*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura yvy araguayje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados, MS: UFGD, 2008. 367p.

CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade*. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani, Tese. Doutorado em Ciências Sociais, PUCSP: São Paulo, 2001. 352p.

CLASTRÈS, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRÈS, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guaranis*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1990. 144p.

SANTOS, Silvio Coelho; NACKE, Aneliense; REIS, Maria José. (Orgs.) *São Francisco do Sul: muito além da viagem de Gonville*. Florianópolis: Edufsc, 2004. 246p.

COELHO, Luis Fernando H. *Canções guarani entre os nhandeva da aldeia de Biguaçu – SC*. TCC em Música. Florianópolis: UDESC, 1999.

COHEN, Emma. “Anthropology of knowledge”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 16, nºs1, p.S193-S202, 2010.

COSTA, Consuelo de Paiva Godinho. *Nhandewa aywu - Fonologia do Nhandewa-Guarani*. Dissertação de Mestrado em Linguística. Campinas: UNICAMP/Instituto de Estudos da Linguagem - IEL, 2003.

CRICK, Malcon. Anthropology of knowledge. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, p. 287-313, 1982.

CTI. *Aldeias Guarani do litoral de Santa Catarina*. CTI - Centro de Trabalho Indigenista: São Paulo, 1991.

DARELLA 2004; Maria Dorothea. *Ore Roipota Yvy Porã, Nós queremos terra boa: Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina – Brasil*. Tese de doutorado. PUCC/SP, São Paulo, 2004. 405p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “*O que é filosofia?*” Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. 288p. (Coleção TRANS)

DOOLEY, Robert A. *Léxico Guaraní, dialeto mbyá: versão para fins acadêmicos - com acréscimos do dialeto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil*. Porto Velho/RO: Sociedade Internacional de Linguística, 1998. CXCvp.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Nova Jersey, 1964.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Nuer*. Oxford, 1940.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana* [online], vol.11, n.2, p. 385-418, 2005.

FELIPIM, Adriana Perez. 2001. O Sistema Agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do

Cardoso, município de Cananéia, SP. Dissertação para obtenção do título de mestre em Ciências; Área de concentração: ciências florestais. Piracicaba: ESALQ. 120p.

FERREIRA, Luciane Ouriques. A emergência das boas palavras na I Reunião dos Kará sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas e alcoolismo no RS. in *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento* / org. Gilberto Ferreira da Silva, Rejane Penna, Luiz Carlos da Cunha Carneiro. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p.154-166.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. *No caminho em busca da visão*. Uma abordagem etnográfica das experiências rituais no Fogo Sagrado. TCC em Ciências Sociais. Florianópolis: UFSC, 2009.

FRAVET-SAADA, Jeane. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*. Revista dos alunos de pós-graduação na antropologia social da USP, n. 13, ano 14, p.155-62. São Paulo: USP/FFLCH, 2005.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Relatório Circunstanciado de Estudos Complementares de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Mbiguaçu. (Coord.) NEVES, Iane Andrade. Brasília: FUNAI, 1999.

_____ Terra Indígena Morro dos Cavalos “Tekoa Yma”. Relatório de Identificação e Delimitação. (Coord.) LADEIRA, Maria Inês. Brasília: FUNAI, 2002. 80p.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade mbyá: história e significação*. Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

GOBBI, Flávio Schardong. Sobre formações aldeãs Guarani no Rio Grande do Sul. in *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento* / org. Gilberto Ferreira da Silva, Rejane Penna, Luiz Carlos da Cunha Carneiro. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p.169-178.

GONÇALVES, Marcelo de Abreu. *Ethos e Movimento: Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Curitiba: UFPR, 2011.

GRÜNBERG, Georg. (Coord.) *GUARANI RETÃ - 2008: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. (vários autores). disponível em:

http://www.campanhaguarani.org.br/pub/publicacoes/caderno_guarani_port1.pdf

GUIMARÃES, Sílvia Maria F. Panorama Guarani (Mbyá, Nhãndeva, Kayová, Chiriguano). *Revista Habitus*. Goiânia, v. 3, n. 1, p.107-124, 2005.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

_____. Jornada ao longo de um caminho de vida - mapas, descobrir-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, Vol. 25, nº 1. Rio de Janeiro, 2005. p.76-110.

_____. An Anthropologist Looks at Biology. *Man*, Vol 25, nº2, 1990. p. 208-229.

_____. Humanity and Animality in INGOLD, T. (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1994. p. 14-32.

_____. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”. *Social Anthropology*, Vol. 12, nº2, 2004a. p.209–221.

_____. Culture from the ground. The World Perceived Through the Feet” *Journal of Material Culture*, Vol. 9, nº3, 2004b. p.315–340.

_____. Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of British Academy*, 154, 2008. p.69-92.

_____. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(s1): S121–S139, 2010.

ISA - Instituto Socioambiental. *Dossiê MATA ATLÂNTICA*. Rede de ONGs Mata Atlântica, ISA e Sociedade Nordestina de Ecologia, 2001.

KROEBER, A.L. *The Nature of Culture*. Chicago, 1952.

LADEIRA, Maria Inês Martins. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

_____. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. EdUSP, 2008.

LADEIRA, M.I.M.; DARELLA, M.D.P.; FERRAREZE, João Alberto e, no Relatório sobre as áreas e comunidades guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR101 no Estado de Santa Catarina, trecho Garuva - Palhoça. CTI/UFSC/FUNAI, 1996.

LANGDON, Esther Jean. Introdução: Xamanismo - Velhas e Novas Perspectivas. in *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

_____. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. in *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes*. Homenaje a Gerhard Baer. (Maria Susana Cipolletti, orga.) Quito: Edit. Abya Yala, 2004. p.26-51.

_____. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, Vol. V, n° 2, 2001. p.241-260.

LEVY, Evonne Anita. *Propaganda and the Jesuit Baroque*. (An Ahmanson-Murphy fine arts book). University of California Press, 2004. p.353.

LIEBSCH, Dieter; REGINATO, Marcelo. Florescimento e frutificação de *Merostachys skvortzovii* Sendulsky (taquara-lixia) no estado do Paraná. *Iheringia. Série Botânica JCR*, v. 64, p. 53-56, 2009.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

_____. O sistema médico Guarani. *Revista do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*, vol. 14, n° 19. Florianópolis: EdUFSC, 1995. p.107-115.

_____ *Les fils du soleil: mythes et pratiques dês indiens mbya-guarani du littoral du Brésil*. Tese de doutorado em Antropologia Cultural. Montréal/Canadá, Université de Montréal, 1999.

LOACH Judy. Revolutionary pedagogues? How Jesuits used education to change society, in O'MALLEY J.W. a.o. (ed.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2002. p.66-85.

MACGRANE, Bernard. "*Beyond Anthropology: Society and the Other*". New York: Columbia University Press, 1989.

MARTINS, Moreno S. *Ywyrá'idja: do Xamanismo às Relações de Contato – Auxiliares Xamânicos e Assessores Políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos/SC*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2007.

MELIÀ, Bartomeu, s.j. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. v. 5. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

_____ A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia, *Revista de Antropologia*, São paulo, FFLCH/USP, vol. 33, p.31-46, 1990.

_____ *El Guaraní: experiência religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. XIII. Assunção: CEADUC-CEPAG, 1991. p.127.

_____ *La Lengua Guaraní del Paraguay*. Historia, Sociedad y Literatura. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

_____ Tempo e tradição na cultura Guarani. *Encontros Teológicos*, n° 31, Ano 16, n°2, p.103-109, 2001a.

_____ Y marane'y - Em busca da água sem males. *Encontros Teológicos*, n° 31, Ano 16, n°2, p.111-115, 2001b.

MELLO, Flávia Cristina. *Aata tapé rupy, seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais de famílias mbyá-guarani no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2001. p.163.

_____ *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã. Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá.* Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2006.

_____ Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 12, 2007. p. 49-65.

MELO C. R. *Corpos que falam em silêncio - Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 2008.

MOREIRA, G.; KODAMA, I.E. (coord.) *Popytyvõ Mbya Katcho Petei kuatchi'a: Ymangua a'e anhente gua.* Contribuindo com a revitalização da cultura guarani. Volume 1: Mitos e Lendas. Florianópolis: Epagri, 2008.

_____ *Mbya kuery Reko Oiko ipyi gui vê omamo peve.* Contribuindo com a revitalização da cultura guarani. Volume 2: Rituais e Crenças: do nascimento à morte. Florianópolis: Epagri, 2009.

MÉTRAUX, Alfred. The Guaraní. In Steward, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Government Publishing Office, 1948. p.69-94.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraká: música e xamanismo Guarani.* Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2002. p.276.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual* feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tapé. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 [1640]. 296p.

MÜLLER, Pe. Franz (sdv). *Etnografia de los Guarani del Alto Parana.* CAEA, ed. Buenos Aires, Trad. de "Beiträge zur Ethnographie der Guarani Indianer im Östlichen Waldgebiet von Paraguay". ANTHROPOS, XXIX e XXX. St. Gabriel, Modling, [1934 e 1935], 1989.

NETO, José Olímpio dos Santos. A Distinção Aion X Cronos em Deleuze. *Revista de Filofofia GAMA Digital*. Edição 2008.2. Disponível em: <http://www.gamaon.com.br/pdf/vol8/joseolimpio-artigo.pdf>

NIMUENDAJU, Curt. ([1914] 1987) As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/ Universidade de São Paulo, [1917]1987.

NOELLI, Francisco da Silva. *Sem Tekohá não há Tekó* (Em busca de um modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e sua Aplicação a uma área de Domínio no Delta do Rio Jacuí- RS). Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/PUC-RS, 1993.

_____. El Guarani agricultor. *ACCION – Revista Paraguaya de reflexión y diálogo*, Vol. 4, n°:40, 1994.

_____. The Tupi Expansion. In: SILVERMAN, H; ISBELL, W.H. (ed.) *The Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 2008. p.659-670.

OLIVEIRA, Diogo. *Nhanderukuery ka'aguy rupá: As florestas que pertencem aos deuses – Etnobotânica e territorialidade Guarani na Terra Indígena Mbiguaçu/SC*. TCC em Ciências Biológicas. Florianópolis: UFSC, 2009.

_____. Os movimentos migratórios dos Guarani e a antropogenia da Mata Atlântica: apontamentos sobre etnobotânica e a flora do litoral catarinense. *Anais do Simpósio Internaciona de História Ambiental e Migrações*. Florianópolis: UFSC/Labimha, 2010. p.537-561.

PERRONE-MOISES, Leyla. *Vinte luas: viagem de Palmier de Gonneville ao Brasil, 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 186p.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa*. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani). São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007. 445p.

- PRADELLA, Luis Gustavo S. *Entre os seus e os outros - horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- PROUS, André. *O Brasil Antes dos Brasileiros: A Pré-História do nosso País*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. 141 p.
- QUEZADA, Sergio Eduardo Carrera, *A terra de Nhanderu: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2006.
- RIOS, Aurélio Virgílio Veiga. *Legal aspects of the presence of traditional peoples on protected areas (the Guarany/Mbya case)*. Dissertação de Mestrado Univ. of Bristol. Brasília:MPF, 1997. 72 p.
- ROSE, Isabel Santana de. *Tata endy rekoe - fogo sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2010. 435p. Disponível em : <http://www.tede.ufsc.br>
- SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa. *Reflexo das Águas Cristalinas: um estudo sobre a presença da Escola Indígena Moroti Wherá na Aldeia Guarani de Mbyguaçu*. Dissertação Mestrado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2004.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. (Corpo e Alma do Brasil VI) Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1962. 190p.
- SCHULTES, Richard Evans; HOFFMAN, Albert. *Plantas de los Dioses: las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. Revisão Christian Räsch. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA: Mexico, 2000. 197p.
- SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2007.

SUSNIK, B. *Los aborígenes del Paraguay*. Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial. II. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979-1980.

TIBIRIÇÁ, Luíz Caldas. *Dicionário Guarani-Português*. São Paulo: Editora Traço, 1989. 174p.

TOMMASINO, Kymiye. O desafio da territorialidade Guarani. *Encontros Teológicos*, nº 31, Ano 16, nº2, 2001. p.37-49.

TOREN, Christina. Comparison and ontogeny. in GINGRICH, A. & FOX, R. (eds) *Anthropology by Comparison*. London: Routledge, 2002. p. 186-203.

TURNER, Victor W. *O processo ritual; estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina. Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciaturas dos Povos Indígenas do Sul da Mata Atlântica - Guarani, Kaingáng e Xokleng. Florianópolis: UFSC/CFH/Dpto. de História, 2009.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho. *Tramando redes: Circulação de crianças e parentesco Guarani no Litoral de Santa Catarina*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2011.

VIEIRA, Ismênia de Fátima. *Educação escolar indígena: As vozes guarani sobre a escola na aldeia*. Dissertação (Mestrado em Educação). Florianópolis: UFSC, 2006.

VIETTA, Katya. *Mbya: Guarani de verdade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, nº 2, Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS, 1996 p.115-144.

_____. O nativo Relativo *Mana*, Vol. 8, nº 1, Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS, 2002. p.113-148

_____ *perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. SALSA Keynote. Miami: Florida International University, 2004.

WHERÁ *et al. Mbya Reko (Vida Guarani)*. Florianópolis: Epagri, 2008. 59p.

Sítios eletrônicos consultados

<http://www.ibge.gov.br/>

<http://www.pt.wikipedia.org/>

<http://www.wunderground.com/>

<http://www.priberam.pt/>

<http://www.campanhaguarani.org.br/>

<http://www.urisan.tche.br/~ccmuri/>

APÊNDICES

- 1 - Termo de Consentimento (Anuência Prévia) da comunidade.
- 2 - *Onhopyrõ* - Início
- 3 - Lista de plantas cultivadas na roça principal (TI Mbiguaçu/2011).



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

Termo de Consentimento (Anuência Prévia)

Meu nome é **Diogo de Oliveira**, aluno de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), em Florianópolis. Desenvolvo projeto de pesquisa sobre o etnologia indígena nas aldeias guarani de Santa Catarina, estando vinculado ao **Instituto Brasil Plural** e ao **Núcleo de Estudo sobre Saúde e Saberes Indígenas**.

O projeto é intitulado "**O arandu guarani: o conhecimento como tomar consciência no tempo-espaço. Experiência antropológica de participação no cotidiano das aldeias da Bacia do Rio Tijucas/SC**" e será apresentado para aprovação dos indígenas e da comunidade acadêmica com dissertação de mestrado no mês de dezembro de 2011. Além de mim, participa deste projeto a minha orientadora acadêmica, a antropóloga **Esther Jean Langdon**, e meu orientador indígena, o ancião guarani **Alcindo Wherá-Tupá Moreira**.

O objetivo da pesquisa é compreender melhor o arandu guarani como uma qualidade particular deste povo indígena em sua relação com o mundo. O foco para o estudo do arandu será nas práticas de subsistência realizadas nas aldeias, visando também registrar atividades em andamento para oferecer subsídios que qualifiquem a atuação de projetos de intervenção realizados por instituições públicas e organizações da sociedade civil.

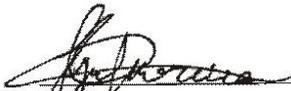
Solicito autorização para a realização do trabalho, que poderá ser interrompido a qualquer momento diante de solicitação da comunidade, sem trazer nenhum prejuízo à mesma. Caso haja qualquer dúvida, coloco-me pessoalmente à disposição, atendendo também pelo telefone: (48) 9998 9917; pelo correio eletrônico: diogoangoleiro@gmail.com; e pelo endereço na UFSC:

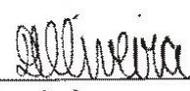
Instituto Brasil Plural Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Antropologia – sala 101 Florianópolis-SC / CEP: 88040-970 Caixa Postal 5178 Fone/fax (48) 37218805 secretariaibp@brasilplural.ufsc.br	Núcleo de Estudos sobre saúde e Saberes Indígenas Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Antropologia Florianópolis-SC / CEP: 88040-970 Fone/fax (48) 3319364 nessi@cfh.ufsc.br
--	---

Liderança Indígena: esclarecido sobre a forma de realização da pesquisa e do meu direito de não participar ou de desistir dela sem prejuízos para mim ou para minha comunidade, eu concordo em participar da mesma.

Data: 01/06/2011

Local: Mbriguacu


Cacique da aldeia


Pesquisador

Onhopyrõ - Início

Ha'evae ma Nhanderu-vutchu rã ma nhande ypy va'e. Nhande ypy. Ha'egui a'e va'e ma nhande ypy reminó nhe'ẽ dju ma nhande retcha pe'a Kuaaray, "segundo" ma Djatchy, ta'y kuery, onhõno rã katu, onhõno yvy rã. Ha'erã tu dje Nhanderu oyvate py oĩ vae, ha'e rã tudje roanga Kuaaray, ko ara ovy katu ha'e kue irupi a'e. "Só que" roanga a'eve e'ỹ a i rami rakae apy gui ramo Kuaaray puku py korópi rã tudje yvy okái.

Ha'eramo ma dje nhaneramoï tadjatchu ypy, *Nhaneramoï Tadjatchudja*, aỹ reve, iaĩ djapytere avi. Ha'eramo dje aipoe'i itchupe, nhande yva pyte py Nhanderu Tenonde. A'e va'e Nhanderu Tenonde rã ma, ha'e va'e djaa ma korópi ko ny vae kue iavi. Nhande ipy, nhande tudje, nhande aguydje reguae djepe teĩ ma, nhande kuery paveĩ. "Só que" ndadjai ko kuaai teĩ ko nhande kue i'ry. Ha'eramo dje ae ny Nhanderu rã aipoe'i: -"Ha'egui, aỹ katu." Ha'eramo ma dje oanga Kuaray korópi, Kuaaray oguedjy ymbouvei, yvy okai.

Ha'evy mã dje, ha'e hi arandu pa vy pa mba'e pa. Ha'eramo mã dje, ha'e aipoe'i Nhanderu Djakaira pe: -"Ha'eramo tcheray'i tereó Yvy Vai re". Ha'era tu dje Nhanderu Djakaira Ru Ete oo korópi. Ha'e mbove'i mã dje, a'eramo mã dje Djakaira ema'e kova'e yvy re odja'e (oma'e) rã, ndjipoi yvy. Ha'eramiramo ma rima dje oo yvyraidja'i pe aipoe'i: -"Aỹ ke tereo." Ha'e rã tudje ae va'e py. (pega o popygua) Yvyra ypy dje pe omopuã. Ha'eramo ma dje, ha'e emoĩ are, emoĩ taa iarandu pavy, dje opopygua i'py. Koi rupi ma dje kovae rã gue, koi rupi yvy rã odjere rivei.

Ha'erã ke, revae vy ke emboguedjy ke, porã mi rivei ma dje, aỹ nhande ova pyte pygua. Ha'erã tudje mboguejy, tudje mboguejy rivei. Mboguedjy ague'i, mboguedjy ague'i py ma dje. - *Mba'etcharamo ke djurua kuery kyvu'i oenoĩ?* - Ha'eramo dje omboguejy rupi vei ma dje kyvu'i intchinrakua'i tchĩ rei. Ha'e py vei ma dje onhemanduvy. Koẽ ma ovy ma ramo, onhemanduvy adjá yvy omboguerá dja yvyra i'py o pyu pyu'i. Ha'e kovae idjytapa vi ava'e py kua re potchi rekoie iaĩ. Are i'py kovae rã, nhande nanhamboete'i teĩ ko, kovae yvy. Vy ma ri ma dje oo puku'i ma, djurua kuery ma nhĩã, roanga dje ha'e vae o "passo" py. Ndjave ma dje omopuã pindo, pindovy.

Ha'egui ma ri ma dje, ha'e okaru vae'ỹ, opita'i te ma, vy ri ma nhande kovae djaiporu ha'e py. Djurua kuery mba'e rã raanga e'ỹ py pentỹ, nhande mba'e ae py, nhande vy ombodjera vae kue py. Ha'e ma rima dje eipoe'i ha'e ae dje: - "Vy ova yva pindovy re oma'ẽ rã tudje

djovai re mava'e i katu." Ha'egui ma ri ma oko akutchi veve'i ma, "antigo velho. Ha'e hay'ĩ gue hou avã ma dje a'e akutchi ma tchoo ppy'i avi, "antigo velho" akutchi. Tu dje akutchi veve'i nhapindo hou vae kue'i oity vae kue'i.

Ha'egui ma ri ma dje ha'e odjapytchaka dju, ipy ve py vei. Yvy py re. Are marã tudje, kyvu kyvu ppy'i kovae kue tu dje nhemboaguera mbae rei'i vari. Ha'erã tudje opa ma omoĩ mba, omoĩ mba ramiramo ma dje aipoe'i : - "Ha'e aỹ katu, oko pekumbe'dja, a'e ma guyra'i ppy avi." Ha'eva'e pekumbe ppy yma kuatchia ppy re rekoa. Ha'egui py aỹ ko nhande kue'iry, etavae kue'iry, iarandu ko py. Ha'e kuery kuatchia, ha'e odjee oguereko vae nome'ẽ avi etavae kuery pe, etavae kuery "curioso" avei ikuai, oikuaatche katu'i ĩ. Ha'eramiramo dje peva'e aipo'ei, pe djapoei miramimi. Ha'e dje oguereko vae nome'ẽi py, nhande tay ramongua'i nhande kuai ivae ndadjaikuai potai, aỹ rinhe nĩ, mba'eỹ marami pa. Ha'e vy ma ri ma dje, ha'e pekumbe ppy pe mba'e i a'ã katu tche ru. Onhẽ'ẽ angue rupi a'e ma, pekumbe amongue kaaru nhamõ onhẽ'ẽ otchapukai. Kuatchia ppy re rekoa.

Ha'e vy a'e mokoĩ, mboapy regua'i mã dje "bichinho" ikuai'i vae rã omopuã. Ha'e a'egui, reiko e'ỹ katu ete py mba'e'i. Ha'e rã tu dje opa ma aỹ katu. Aỹ katu dje omoĩ are omeri, apy gui ma dje onhepyrõ. (SUL) Opa ma oo.

Ha'e ma ri ma dje, a'egui oo ma, oo puku'i apy ma (OESTE): "Mamo ete, ava ppy, re pi po..." Odjapytchaka rã dje, are ieỹ re tu, tangara ra'ã'ã ari ty rae.

A'e gui ma ri ma dje oo puku'i vei djevy, adjapytchaka oporai vei ju. Ha'egui ma rima dje oo puku vẽ apy dju otchapukai (NORTE): "Mamo upa, ava ppy, re pi poo... - *puu, puu* (**imitando abelha**)- eiru ra'ã tu, eiravidju ra'ã ty rae.

Ha'e vy ma dje ovaẽ ta ma dje oo kurutchu py (CENTRO), ovaẽ rai'i apy ma dje otchapukai dju, oporai dju. Ha'egui ma ri ma dje oporai pa'rire odjapytchaka. Ha'egui ma dje pikỹ'i nhembiara avã rami, piky ra'ã'ã ty rae, roatcha ovy, kurutchu py ova'ẽ ma py ma ri ma dje otchapukai guu ete pe. Kovae marã rami katu, nhande kue'iry ndadjaikuai potai, etavae kuery katu oikuaa. Ha'erã tu dje Nhanderu aipoei ae va'e katy nhande dgyva rovai. Nhande ápy djaiporu kuaa re, kaaru ouare.

Ha'egui ma ri ma dje oatcha dju ma apy oporandu dju, oporai dju: "Mamo upa, ava ppy, re pi po..." Ma dje mboguai atcha ra'ã'ã. Ha'ema rima dje idja py py, ova'ẽ apy otchapukai dju: "Mamo upa, ava ppy, re pi poo..." uru tudja tchapukai, uru tudja ra'ã'ã ty rae. Ha'egui

opa kovae oẽ apy ma dje odjerova vae. Ha'vevy rima dje, ha'e a'e eipoei ni a'e rami gua rei'i, nhaneramoi idjypy idjipoi vae a ri nhande vy, a "herança" ndoedjai vy rima nhande mba'e kuaa e'ỹ, aa rami ndadjai nhande kuaai'i. Marã rami pa rakae, kovae yvy onhenhõno ramo mbaetchagua "bicho" ikuai rakae. Va'e nhande ndadjaikuaai, ha'e kuery katu ha'e rami eỹ.

Ha'egui ma rima dje, odjere dju ovy, odjere atchui katu, korópi odjere apy gui, ovaẽ apy, otchapukai (SUL): "Mamo upa, ava ypy, re pi po..." Ha'erã tu dje odjapytchaka etavae kuery ty rae, djurua ra'ã'ã, etavae ra'ã'ã ty rae. Ha'egui ma dje oporandu kovae, avae katy nhande djyva rovai djaiporu nhande atchua, odjere a rami, nhande atchua, nhandekuery aipo rami, nhande kue'iry. Aỹ jurua kuery pe katu, amboaei rami oenoĩ. *"Porque" oenoĩ? Ha'e kuery oikuaa py. Ha'e "Pedro Álvares Cabral" a'e ma dju "metade descobriu" rakae.*

Ha'e tudje, odjere dju ma, ou ma ava'e py, ovaẽ py vy rima dje. Ava'e py aipoe'i nhanderenonde, ava'e nhandekupe (marca o caminho leste-oeste). Ha'egui ma rima dje, kovae opa ma ramo aỹ katu, tchera'y kue'iry dje ou dje, nhande tekoe py ou ovaẽ. Ha'e ra ka tudje aỹ tadjatchu kotchidja rã. Apy (CENTRO) adju tcheru tchembou pende ree. Ha'e rã tu dje nhande kue'iry oko romi oporai va'e, aỹ renhe'ẽ re ndadjaroviai oporai, opitai va'e re, ndadjaroviai, avã rami oa'ã. Ha'e rã ka tudje tadjatchudja rã aipoe'i: -"Ogueroviai." Ha'eramo ma rima dje tadjatchudja aipo e'i, ko tcherymba kue'iry rima ndaedja reguai. Ni petẽ ma dje ndodjeoi.

Ha'erami dje urupẽ reiko ypy, tuvitcha va'e ramo mã dje renonde py hi ã mboae. Ha'e rã tudje mbya kuery omae rã katu tudje mbari'i me rami. Ha'e rã ka tudje mbya kuery aỹ nhe'a, mbya kuery nhande ayvu py ndareguai djaa'e avã rami. Ha'e tuvitcha va'e ramo a'e ma dje urupẽ reko ypy, djovai rei ã. Ha'e i'dja tenonde pygua tudje kovae ramingua yvyra reve'i hi ã, ava'e rã dje ndogueroviai, djaa rã yy py nhande rei ty parã. Ha'egui ma rima dje ipoe'i: -"Ndapeoi reguai ri ramo, irundy araguydje dje py pe djapytchaka ke. Ndapeo reguai ri ramo, ha'e tu dje anhetẽ, irundy araguydje odjapo ma py ma rima dje." - "Mamo rã dje yy nharõ onhendu". Ha'e rami adja'e tu dje aỹ kotchi ru, Kotchidja rã, omymba "chiqueiro" o djoo. Ha'e djave oendu va'e ka tu dje ype mã, tadjatchudja rã odjapo adja dje ha'e kuery okanoa rã odjapo omoperẽ ri'ĩ.

LISTA DE PLANTAS CULTIVADAS NA ROÇA PRINCIPAL		
milho	avatchi ete'i (milho guarani)	<i>Zea mays</i> L. ssp.
	avatchi dju (amarelo)	
	avatchi para (pintado)	
	avatchi pytã (vermelho)	
	avatchi mirĩ (pequeno)	
	avatchi ovy (roxo)	
	avatchi tchĩ (branco)	
	milho-crioulo	
	palha-roxa (EPAGRI)	
	santa catarina (EPAGRI)	
feijão*	feijão guarani	cf. <i>Vigna</i> spp.
	kumanda tchaĩ ã (preto)	
	kumanda tchaĩ pytã (vermelho)	
	kumanda tchaĩ para (pintado)	
	feijão comercial	<i>Phaseolus vulgaris</i> L. ssp.
	feijão-preto	
	feijão-vermelho	
amendoim*	amendoim guarani	<i>Arachis hypogaea</i> L. ssp.
	manduvi para (pintado)	
	manduvi guatchu (grande)	
	amendoim comercial	
	amendoim-branco	
melancia	melancia guarani	<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Matsum. & Nakai. ssp.
	<i>tchandjau pororo</i>	
	melancia comercial	
	melancial-vermelha	
mandioca	mandio dju (aipim-amarelo) mandio tchĩ (aipim-branco)	<i>Manihoc esculenta</i> , Cranz. ssp.
arroz-sequeiro	agulha cateto	<i>Oriza sativa</i> L. ssp.
cana-de-açúcar	branca vinho	<i>Saccharum</i> spp.
sorgo-sacarino	takuarẽ'ẽ avatchi	<i>Sorghum bicolor</i> (L.) Moench
porongo/cabaça	yakua rẽ'ẽ (doce) yakua kururu (crespa) yakua guatchu (grande) yakua'i (pequena)	<i>Lagenaria siceraria</i> (Mol.) Standl. ssp.

batata-doce	djety karaũ (folha-crespa)	<i>Ipomoea batatas</i> L. ssp.
	djety rope (folha-lisa)	
adubação verde	aveia-branca	<i>Avena sativa</i> L.
	ervilhaca	<i>Vicia sativa</i> L.
	nabo-forrageiro	<i>Raphanus sativus</i> L.
	mucuna-branca	<i>Mucuna nivea</i> (Roxb.) Wight & Arn.
	crotalária	<i>Crotalus</i> spp.
	feijão-guandu	<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.
	feijão-de-porco	<i>Canavalia ensiformis</i> DC.
* também utilizadas como adubação verde		

ANEXOS

- 1 - Documento Final do IIIº Encontro Continental do Povo Guarani.
- 2 - Mapa Genealógico da aldeia Mbiguaçu. Elaboração: Viviane Vasconcelos, 2011.

III ENCONTRO CONTINENTAL DO POVO GUARANI – DOCUMENTO FINAL

ASSUNÇÃO, PARAGUAI, 15 a 19 de Novembro de 2010

Nós, representantes de diferentes organizações indígenas da Nação Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai, nos reunimos na cidade de Assunção, Paraguai durante o III Encontro Continental do Povo Guarani dando continuidade ao I Encontro Continental realizado em São Gabriel/RS Brasil, em 2006 e do II Encontro Continental que aconteceu na cidade de Porto Alegre/RS Brasil em 2007. Hoje, sob o tema Terra-Território, Autonomia e Governabilidade, animando permanentemente nossos corações pelas palavras sábias de nossos anciões e anciãs, buscando compreender a partir das coincidências em longos debates e profundas reflexões realizadas sempre de acordo com os princípios de respeito e consensos, tradicionais em nossas culturas, queremos fazer chegar ao mais profundo do espírito das autoridades, nacionais e internacionais e a todos os cidadãos dos lugares que habitam nosso pensamento nestas palavras.

CONSIDERANDO

- ü Que a Nação Guarani sempre teve um espaço territorial próprio o “Yvy maraê’y” ou Terra Sem Mal que extrapola fronteiras.
- ü Que desde a cosmovisão da Nação Guarani, parte de nossas milenárias culturas: o fogo, o ar, a terra e a água, constituem uma unidade e são elementos vitais para a vida; a terra sagrada é a vida para nossos povos.
- ü Que a Nação Guarani a partir da sua cosmovisão sempre buscou evitar confrontações com os que se apropriaram de seu território, de forma violenta na maioria das vezes.
- ü Que desde a demarcação das fronteiras nacionais a Nação Guarani ficou fragmentada e dividida geopoliticamente em etnias, comunidades, aldeias, famílias, condição esta que enfraqueceu significativamente seu projeto espiritual, cultural e linguístico como Nação.
- ü As transnacionais e/ou multinacionais, com o apoio dos diferentes governos no poder não respeitam os direitos consuetudinários e coletivos da Nação Guarani, destruindo territórios, expulsando comunidades.

ü Os diversos governos não atendem as demandas da Nação Guarani apesar da existência de normas nacionais e internacionais que protegem e promovem os direitos dos povos indígenas; como o Convenção 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas e as leis nacionais, Constituições e Leis dos Estados.

ü São exemplos do afirmado acima que o Poder Judiciários brasileiro autoriza despejos de comunidades da Nação Guarani de seus territórios, contra as leis e os protegem.

ü O não cumprimento, pelo governo brasileiro, do art. 231 da sua Constituição Federal, sobre a demarcação das terras; da mesma forma o governo argentino não cumpre a lei 26.160 “de Emergencia de la tierra comunitaria indígena” para a demarcação territorial.

ü Na Argentina se pretende vender o Lote 08 da reserva da Biosfera Yaboti, declarada pela UNESCO em 1992, a uma Fundação com fundos europeus, quando ali vivem ancestralmente duas comunidades da Nação Guarani

ü A Nação Guarani no Paraguai sofre uma perda constante de seu território ancestral fruto de uma carência de políticas efetivas orientadas em defesa do mesmo

ü Existem inúmeras comunidades que vivem em condição subumanas, sem as mínimas condições de segurança física, de saúde e alimentação.

ü Na Bolívia a demanda de Território pela Nação Guarani ainda não resultou em total titulação das terras que ocupam.

ü Que a destruição massiva e constante dos recursos naturais, por parte das empresas transnacionais, está deteriorando os bens florestais indiscriminadamente no território Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai, gerando danos irreparáveis, fazendo-os sofrer os efeitos das mudanças climáticas, das quais não são os responsáveis.

ü Que a construção das Hidrelétricas Binacionais (Itaipu e Yaceretá) no território Guarani, sem consulta a nossa Nação, produziu não apenas irreparáveis danos ambientais, como também violação dos direitos territoriais, culturais e religiosos da Nação Guarani.

EXIGIMOS:

ü Dos governos da Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai o reconhecimento como Nação Guarani e sua condição de Transterritoriais e Transfronteiriços e que por esta razão devem ter os mesmos direitos de saúde, educação e trabalho nos quatro países.

ü Dos governos da Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai dêem reconhecimento constitucional a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção 169 da OIT.

ü Que deixem de entregar às empresas transnacionais, multinacionais e nacionais territórios da Nação Guarani para sua exploração e devastação, transgredindo os direitos coletivos que os protegem.

ü Do governo da província de Misiones – Argentina – a não autorização da venda do Lote 08 – território Guarani – na reserva da biosfera Yaboti.

ü A demarcação imediata de todas as terras e territórios Guarani. Cumprimento da lei 26.160 da Argentina e que no Brasil o Supremo Tribunal Federal julgue imediatamente todos os processos de demarcação no estado do Mato Grosso do Sul, respeitando o artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

ü A não instalação de novas mega-represas comprometendo territórios Guarani e que tanto as Binacionais Itaipu e Yaceretá reconheçam o dano causado às comunidades, restituindo seus territórios.

ü Do governo Boliviano o cumprimento das exigências de maiores extensões de terra à Nação Guarani.

ü Que os espaços políticos internacionais impeçam a criminalização das exigências da Nação Guarani.

ü Punição aos que cometeram crimes que afetaram indígenas na luta pelos seus direitos.

ü Que sejam respeitados os avanços conquistados pela Nação Guarani nos espaços políticos nacionais e internacionais.

ü Que as empresas transnacionais respeitem as normas ambientais, que evitem a destruição massiva e constante dos recursos naturais por parte das mesmas.

ü Que todos os países sobre os quais incide o território da Nação Guarani compreendam e tomem consciência que os direitos sobre a Terra e o Território são inalienáveis e imprescritíveis.

RESOLVEMOS:

PRIMEIRO – A terra e o território são direitos inalienáveis da Nação Guarani, são a vida de nossas cosmovisões; condição que nos permite ser livres e autônomos “YAMBÆ”.

SEGUNDO – Consolidar nossa organização em cada um dos países com presença Guarani a fim de efetivar nossas demandas como Nação Guarani.

TERCEIRO – Constituiu-se um Conselho Continental da Nação Guarani para a articulação com Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai em

suas demandas reivindicatórias, e com ele fortalecer nosso desenvolvimento econômico, social e político.

QUARTO – Participar em todas as instancias democráticas do Argentina, Brasil e Paraguai segundo nossos usos e costumes como Nação Guarani conseguindo desta maneira fazer chegar as nossas demandas as máximas instâncias de decisão política.

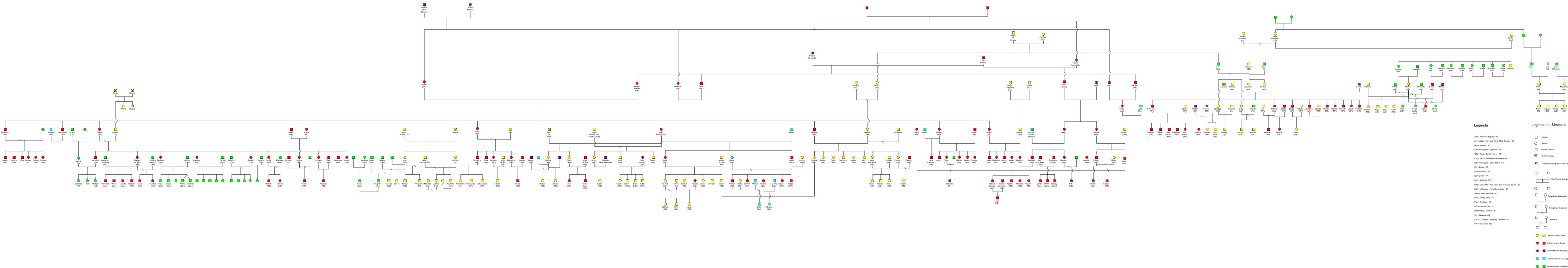
QUINTO – Exortamos a todos a somarem-se a essa luta, aqueles que fazem parte do pensamento e sentimento da Nação Guarani – organizamos nacionais e internacionais, ONGs, Movimentos Sociais e outros – para apoiar com propostas e projetos orientados a partir da reivindicação dos direitos consuetudinários e etno-culturais dos Guarani.

SEXTO – Nos declaramos em permanente resistência ante as violações e subjugações ocorridas em toda a extensão de nosso território como Nação Guarani.

SETIMO – Nos unimos na defesa de nossa mãe terra ante a contaminação progressiva do ambiente provocado pelas atividades de exploração do subsolo e hidrelétricas que vulneram os direitos a culta e participação da Nação Guarani.

É o que pensamos, sentimos e dizemos sobre nossos direitos coletivos e as obrigação que tem com a Nação Guarani os países que hoje ocupam nosso território, na esperança de poder conviver na harmonia e liberdade como foi o pensamento de nossos heróis ancestrais.

Território Guarani – Assunção, 19 de Novembro de 2010.



Legenda

- (Ani) = Antônio - Biguaçu - SC
- (AF) = Assis Falez - V'ya P'ua - M'por Gerono - SC
- (Biq) = Biguaçu - SC
- (Car) = Caratigallo - Cjatalá - RS
- (CB) = Campo Bonito - Tames - RS
- (Chi) = Taó Chintangue - Katinging - SC
- (Con) = Conquista - Barra do Sul - SC
- (Est) = Estiva - RS
- (Gua) = Guaitã - RS
- (Iga) = Iguaçu - SP
- (Jua) = Juapeia - SC
- (Lia) = Lapa - RS
- (M) = M'Biguaçu - Yynn Moroty Whera - SC
- (M'Pa) = M'uro da P'ua - SC
- (M'Ro) = M'uro Roka - SC
- (Paz) = Paz - RS
- (P'ra) = P'raza de F'oz - SC
- (P'ra) = P'raza de Juapeia - SC
- (T) = Tapaná - RS
- (T) = T. Xapaná - Katinging - Xapaná - SC
- (Y'P) = Y'ua P'ua - SC

Legenda de Símbolos

- Homem
- Mulher
- ⊗ Homem Falecido
- ⊗ Mulher Falecida
- ⊠ Casamento de M'Biguaçu - Yynn Moroty Whera - SC
- Filha/Filho de Criação
- Relação de Casamento
- Relação de Separação
- Clônios
- Mulher/ homem M'ya
- Mulher/ homem Chirpa
- Mulher/ homem Katinging
- Mulher/ homem não-indígena
- Mulher/ homem não entrevistado