

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

AUGUSTO CÂNDIDO ANDRADE DE BARCELLOS

GWATÁ: ETNO-HISTÓRIA, PROFETISMO E MIGRAÇÃO GUARANI

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

AUGUSTO CÂNDIDO ANDRADE DE BARCELLOS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 12/12/2018.

GWATÁ: ETNO-HISTÓRIA, PROFETISMO E MIGRAÇÃO GUARANI

Trabalho Final de Mestrado Profissional

Para obtenção do grau de

Mestre em Ciências das Religiões

Faculdade Unida de Vitória

Programa de Pós-Graduação

Linha de pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. David Mesquiati de Oliveira

Vitória - ES

2018

Barcellos, Augusto Cândido de

Gwatá: etno-história, profetismo e migração Guarani / Augusto Cândido Andrade de Barcellos. - Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

vii, 87 f. ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

Referências bibliográficas: f. 87-90

1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Gwatá. 4. Etno-história. 5. Espiritualidade. 6. Identidade indígena. - Tese. I. Augusto Cândido de Barcellos. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

AUGUSTO CANDIDO ANDRADE DE BARCELLOS

GWATA: ETNO-HISTÓRIA, PROFETISMO E MIGRAÇÃO GUARANI

PPGCR
Faculdade Unida

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA (presidente)

Doutor José Mario Gonçalves – UNIDA

Doutora Flávia Cristina de Mello – UESC

AGRADECIMENTOS

Ciente de que sem a generosa contribuição de algumas pessoas para a elaboração deste trabalho, a conclusão do mesmo não teria se tornado possível, e de que por mais que neste momento, apesar do empenho em não deixar de reconhecer a todos que contribuíram para sua realização, incorro em tal possibilidade; agradeço a oportunidade de ter vivenciado a experiência, até aqui única, de me descobrir, enquanto pesquisador, em condição semelhante àquela abordada como tema central da pesquisa, posto que caminhada, é o vocábulo que melhor define o ciclo que aqui concluo. Nessa minha trajetória, foram decisivas as participações de Glauertone Andrade de Barcellos, irmão em todas as possibilidades que essa palavra admite, dos demais membros de minha família, que das orações de minha mãe, à mensagens das minhas Marias, ou do meu filho Vini, tanto me fortaleceram com vibrações positivas; a David Mesquiati que, em um breve período de convívio, pacientemente orientou-me para muito além das salas de aula, a todos os profissionais da Faculdade Unida de Vitória, que, sem exceção, me apoiaram em todas as vezes nas quais, por circunstâncias maiores, a eles recorri; aos companheiros de curso, que, vindos de vários pontos do país, de colegas se transformaram em amigos que me empenharei em manter; a todos os companheiros anteriores a este projeto que, sabendo da importância do mesmo em minha vida, desde o início me incentivaram a desenvolvê-lo e, em especial, destaco minha total gratidão aos Guarani do município de Aracruz, no Espírito Santo, que, ao me permitirem investigar um pouco de sua essência e sua história, pelas verdades presentes nas mesmas, tanto me ensinaram com exemplos de fé, sinônimo de certeza, e resistência, sinônimo de coragem, por me mostrarem, enfim, o Guarani que há em mim.

RESUMO

A partir de pesquisas sobre os Guarani *Nhãdewa* do Estado do Espírito Santo, este trabalho versa sobre o *gwatá*, os deslocamentos de cunho profético desse grupo e as relações que se dão entre esse âmbito da vivência dessa população, a partir dos processos de construção de sua identidade e alteridade, bem como algumas questões da etno-história que impactaram e que ainda hoje impactam sua (r)existência Guarani, especialmente a narrativa conhecida como “Ciclo dos Irmãos”. Nesse sentido, tendo como ênfase a trajetória que conduziu os *Nhãdewa*, até Aracruz, serão destacadas informações e dados relacionados ao itinerário desse grupo desde os primeiros contatos entre seus ancestrais e os primeiros colonizadores até a fixação de um de seus subgrupos em Aracruz – ES, grupo enfatizado nesse levantamento. Para esse levantamento, foram combinados dados obtidos a partir de pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e entrevistas.

Palavras-chave: Gwatá, etno-história, espiritualidade, identidade indígena.



ABSTRACT

From research on the Guarani Nhadewa of the state of Espírito Santo, this monography deals with the gwatá, the prophetic dislocations of this group and the relations that take place between the scope of the experience of this population, from the processes of construction of its identity and alterity, as well as some ethno-history issues that have impacted and still affect their Guarani existence, especially the narrative known as the “Cycle of the Brothers”. In this sense, with emphasis on the trajectory that led the Nhãdewa, as far as Aracruz, information and data related to the itinerary of this group will be highlighted from the first contacts between their ancient ancestors and the first settlers until the establishment of one of the subgroups in Aracruz-ES. For the collection of this information, data obtained from bibliographic research, documentary research and interviews were combined.

Keywords: Gwatá, ethno-history, spirituality, identity.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 AS DIREÇÕES DE UM CAMINHO.....	13
1.1 Caminhar rumo à história, à fé e à identidade Guarani	13
1.2 Metodologia e referencial teórico.....	14
1.3 A Etno-história	19
1.4 O Profetismo.....	22
1.5 Aspectos conceituais e experiências Guarani.....	24
2 ANÁLISES DAS NARRATIVAS: IDENTIDADES E ALTERIDADES	31
2.1 Aspectos Fundamentais	31
2.2 <i>Opy'i</i>	33
2.3 <i>Nhemongaraí e Nhëe</i> , o espírito-nome	37
2.4 O Eu, o outro e as possibilidades de encontro: <i>opita'iva'e</i> e os <i>Djá</i>	41
2.5 Cosmologia.....	48
3 OS GUARANI E A HISTÓRIA.....	53
3.1 Às vésperas da conquista.....	55
3.2 A missão das missões	59
3.3 O 2º Ciclo missioneiro.....	65
3.4 O <i>gwatá</i> até Aracruz, caminhando como os Deuses Irmãos	69
CONCLUSÃO.....	84
REFERÊNCIAS.....	87
GLOSSÁRIO.....	91
ANEXO	93

INTRODUÇÃO

No último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado no ano de 2010, o total indicado para a população indígena no Brasil apontou o número de 896,9 mil pessoas, dado correspondente a 0,4% da população do país. Esse mesmo levantamento informa a existência de 505 terras indígenas que, ocupando 106,7 milhões de hectares, equivalem a 12,5% do território nacional. Essa totalidade está dividida em 305 etnias que falam 274 idiomas. A maior parte deles, 63,8%, habita a área rural, enquanto os outros 36,2% estão estabelecidos em regiões classificadas como urbanas.¹

Dentro desta completude, os Guarani, que desde tempos imemoriais estão presentes no continente, ocupam territórios em diferentes estados do Brasil, onde podem ser encontrados no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul; além de em terras no Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia. Entre todos os países em que estão presentes, o Brasil é onde um maior quantitativo desse povo pode ser encontrado.²

Internamente, ao mesmo tempo em que se caracterizam por apresentar elementos básicos em sua estrutura enquanto nação específica, os Guarani se fracionam em subgrupos que se distinguem em função de nítidas particularidades existentes nessas subdivisões, sobretudo, nos aspectos essenciais em sua cultura e organizações sociopolíticas. Percebem-se também algumas diversidades na maneira de se pronunciar determinados vocábulos Guarani, de praticar sua religião, especialmente no que se refere às narrativas, e também quanto à relação que estabelecem com o meio ambiente.

No Espírito Santo, eles se identificam *Nhãdewa* e também são conhecidos como *Avá*³ *Guarani*. Juntamente com os *Pãi-Tavyterã*⁴, denominados no Brasil como *Kaiowá* e com os *Mbya*⁵, são os três subgrupos que formam a nação Guarani, cuja língua pertence à família linguística tupi-guarani, uma das mais importantes famílias do Tronco Tupi. Originários da Argentina e do Paraguai, eles chegaram ao Brasil pelo sul do país, de onde foram expulsos por fazendeiros de erva mate ainda na primeira metade do século passado. Os

¹ CENSO DEMOGRÁFICO 2010: A população indígena é de 896, 9 mil, tem 205 etnias e fala 274 idiomas. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd8cqdl6>>. Acesso em: 05 out. 2018.

² FUANASA/FUNAI: A população geral Guarani é estimada em cerca de 98.000 indivíduos, sendo que, no Brasil, totalizam perto de 51.000 Disponível em:<<https://tinyurl.com/ybaqanzp>>. Acesso em: 05 out. 2018.

³ “Avá” significa “pessoa”

⁴ A expressão *Pãi-Tavyterã* significa “aqueles seres sagrados que habitarão o centro da terra”.

⁵ *Mbya* significa “estranho”, na acepção de pessoa pertencente a um outro grupo identitário. Esta terminologia se contrapõe ao que o etnólogo Egon Schaden definiu como o significado para a variável *Mbúa* (cuja acepção seria *gente*).

Nhãdewa que colaboraram com a realização desta pesquisa habitam territórios que integram o município de Aracruz. Eles chegaram ao estado na segunda metade da década de 1960, após terem sido norteados ao longo de duas décadas por *Tātãxi Ywa Reté*, liderança espiritual que guiou esse grupo até a região onde reconheceu, nas terras locais, o lugar adequado ao modo de vida Guarani, concluindo, ao se estabelecer na região, um longo ciclo migratório. Atualmente, os Guarani de Aracruz, cidade localizada 82 km ao norte da capital Vitória, coexistem com os Tupinikim, que lhes partilharam o território, se agrupando em três aldeias: Boa Esperança (*Tekoa Porã*) a maior das três, Três Palmeiras (*Mboapy Pindó*) e *Piraquê-açu* (Peixe Grande) a menor e menos habitada. Ainda hoje nesses núcleos, além de antigas práticas agrícolas e sociais, também são observadas práticas religiosas anteriores ao período colonial e que, em momentos pontuais da história dos Guarani, como nos quase vinte anos de peregrinação que lhes antecedeu a chegada ao Espírito Santo, influenciaram os mesmos enquanto fator de coesão e de continuidade. Considerando que tais aspectos, de caráter anímico, permanecem como agentes definidores no cotidiano dos Guarani em Aracruz, o presente trabalho consiste na análise de como essa esfera religiosa constitui uma instância fundamental para a organização da vida dos índios Guarani a ponto de ser determinante em sua construção histórica, enquanto elemento de manutenção de sua cultura, de organização das relações políticas e cosmopolíticas por eles estabelecidas e, acima de tudo, da construção da identidade dos Guarani *Nhãdewa* atualmente radicados no referido município.

Em se tratando pontualmente de um grupo de indivíduos, posto serem eles os interlocutores junto aos quais essa pesquisa foi realizada, serão abordados, neste relato, alguns aspectos acerca das questões supracitadas à luz da História e das Ciências das Religiões, amparados por bibliografia correlata ao tema, bem como - e sobretudo - a partir das narrativas apresentadas por nossos entrevistados⁶, aldeados em Aracruz, nas aldeias *Piraquê-açu*, *Mboapy Pindó* e *Tekoa Porã*. A partir do referencial teórico definido, bem como dos depoimentos coletados junto aos cidadãos em questão, compreendemos que os deslocamentos dos grupos Guarani já compunham o seu *Nhãde Reko*⁷ antes mesmo de seu contato com as reduções dos jesuítas. De acordo com Clastres, esse processo migratório já configurava, antes mesmo da chegada do homem ocidental, um sistema por meio do qual esses indivíduos realizavam o intercâmbio de seus saberes, bem como encontros familiares, enlaces afetivos,

⁶ A saber, dois importantes membros da comunidade Guarani de Aracruz, posteriormente apresentados nas entrevistas anexadas.

⁷ *Nhãde Reko*: “Nosso sistema” o modo de ser/existir guarani é denominado – *eko*, expressão que origina termo como *reko*, *teko*, *tekoha* (*tekoa* designa “aldeia” com aquilo que permite o modo de existência).

trocas de sementes e, de forma especial, as vivências do que nominalizamos (contaminados por uma perspectiva ocidental) de esfera metafísica, religião ou espiritualidade⁸

Importa-nos, portanto, compreender as relações que se dão entre esse âmbito da vivência *Nhãdewa*, a partir dos processos de construção de sua identidade e alteridade, bem como algumas questões históricas que impactaram e que ainda hoje impactam sua (r)existência Guarani. Nesse sentido, tendo como ênfase a trajetória que conduziu os *Nhãdewa* até Aracruz, serão destacadas informações e dados relacionados ao itinerário desse grupo a partir dos primeiros contatos entre os seus antigos ancestrais e os primeiros colonizadores, ainda na transição do século XV para o XVI, até a fixação de um de seus subgrupos em Aracruz, abordagem central a ser enfatizada.

Dessa forma, partindo-se de um panorama mais amplo, estabelecido a partir da chegada dos primeiros europeus, dados relativos à demografia, localização geográfica, estrutura social, fontes de sobrevivência e espiritualidade são destacados para que, a partir dessas informações primárias, sejam pontuadas as transformações às quais os mesmos passaram a ser compulsoriamente submetidos, bem como as eventuais estratégias de adaptação e resistência diante dessas intervenções externas, destacando-se, nesses processos, a influência da espiritualidade como elemento condutor particular em muitas das ações promovidas por esse grupo, sobretudo em seus deslocamentos. Para tanto, o presente trabalho divide-se em três capítulos. Em cada um deles, um enfoque relacionado aos Guarani será destacado de forma que, ao longo das descrições dessa trajetória cronológica, sejam evidenciadas também as influências decorrentes de elementos oriundos da distinta forma de espiritualidade cultivada por este grupo.

Na primeira dessas três seções, é destacada a importância das migrações que, impelidas por fatores ligados à espiritualidade, ao longo do tempo, figuram entre as características centrais dentro do modo de vida desse grupo. Por que tanto caminham? O que buscam? Quando decidem parar? Na busca por esclarecimentos a essas indagações e questões similares às mesmas, que eventualmente se apresentam ao longo da investigação aqui proposta, conceitos comuns às abordagens das Ciências das Religiões são empregados de forma associada a outros enunciados presentes na pesquisa, como etno-história e profetismo, e que contribuem para o processo de apresentação de conceitos e ideias que expressos tanto pela academia, quanto pelos próprios Guarani, são reproduzidas ao longo desta primeira divisão. Nela, também são descritos os métodos empregados ao longo da elaboração desta

⁸ CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus, 1990, p. 11.

pesquisa, assim como são apresentados os referenciais teóricos que a embasam. Ainda nesse primeiro recorte, são evidenciadas algumas das principais circunstâncias que medeiam a construção da identidade Guarani a partir de uma série de fatores ligados aos elementos religiosos cultuados por esses, além das definições de etno-história e profetismo, conceitos igualmente necessários para elaboração deste trabalho.

Em um segundo segmento desta pesquisa, a ênfase é direcionada às narrativas ancestrais dos Guarani onde, tendo-se em vista a descrição, também via depoimentos e registros escritos relacionados, pode-se observar como as noções de identidade e alteridade lhes são definidas a partir das narrativas que mencionam elementos espirituais em que figuram, as orientações presentes nas descrições sagradas, *as belas palavras*, princípios de caráter religioso para uma vida melhor. Tal ideia, ainda hoje constitui, dentre muitos elementos míticos, um dos pilares da formação e, por extensão, do modo de vida Guarani.

Já o terceiro ponto dessa proposta, evidencia algumas das transformações que, após o desembarque dos primeiros europeus no continente, foram impostas e passaram a afetar a forma como até então os Guarani viviam para, a partir dessas colocações de caráter histórico, se destacar também como as reminiscências de aspectos religiosos pré-colombianos, presentes no grupo focado, persistem enquanto referências norteadoras, e também como elemento de resistência, em momentos cruciais da trajetória Guarani que, em busca da “Terra sem males”, iniciaram a longa caminhada que os conduziu até Aracruz, município onde atualmente estão radicados. Gradativamente, ao longo do capítulo, é dada ênfase à trajetória dos Guarani do Espírito Santo, destacando-os dos demais grupos dessa etnia para que, da mesma forma que as especificidades da comunidade local, a influência da esfera religiosa possa ser também enfatizada como fator ativo durante as movimentações por eles empreendidas ao longo do tempo, condição ainda hoje verificável nessa coletividade.

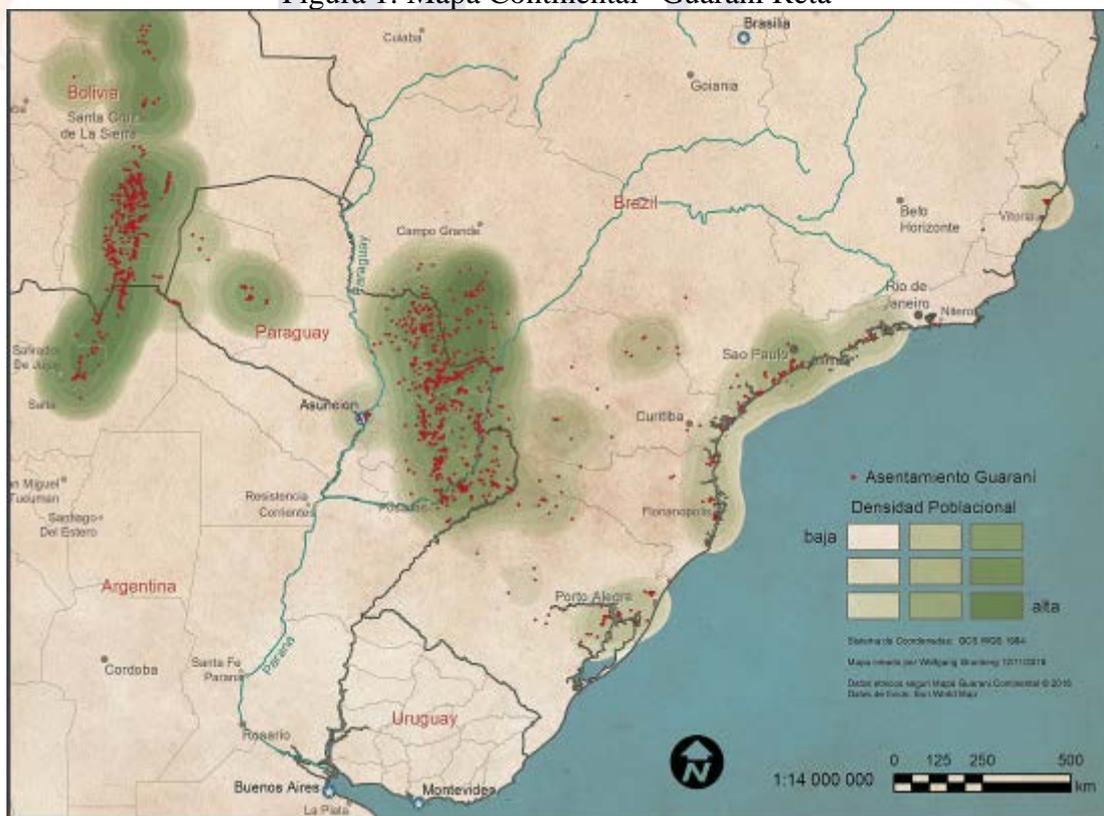
Dessa forma, enquanto no primeiro capítulo são destacados aspectos relacionados à mobilidade, característica peculiar desse povo, evidenciando-se a mesma como reflexo externo de origem religiosa, além de definições anunciadas ainda na apresentação da pesquisa⁹, no segundo buscou-se destacar quais são os fatores subjetivos que os Guarani observam como essenciais para consolidar sua própria condição humana, situação onde novamente a espiritualidade é determinante; cabendo ao terceiro capítulo destacar alguns episódios pontuais ocorridos com os Guarani com ênfase ao percurso percorrido pelo grupo hoje fixado em Aracruz, dinâmica onde outra vez a ponderação sobre as orientações da

⁹ Que são, respectivamente, etno- história e profetismo.

influência espiritual do grupo é essencial para uma correta interpretação de algumas (re)ações típicas do comportamento Guarani nesses episódios, tanto durante os séculos de contato com povos estrangeiros, como ainda em tempos atuais.

Ressalta-se ainda que, pelo fato de em nenhum outro lugar o projeto missionário, principal símbolo da intervenção externa no universo espiritual e social dessa população, encontrar condições mais favoráveis para se desenvolver que aquelas presentes na América, também de forma ímpar, o fator espiritualidade atuou(a) de maneira tão efetiva na condução de posturas adotadas em momentos distintos pelo grupo nativo mais afetado pelas múltiplas ações promovidas pela conquista do Novo Mundo. Dessa forma, distinguir as singularidades do universo espiritual Guarani evidenciando o quanto a esfera religiosa ocupa lugar definidor na estrutura de vida desse povo ao longo de um percurso cronológico específico, compõe a principal proposição do exercício aqui iniciado no qual, como primeira imagem, é apresentada a atual distribuição desse grupo pelo continente. A figura a seguir apresenta o mapeamento que permite visualizar a atual distribuição geográfica dessa etnia.

Figura 1: Mapa Continental “Guarani Retã”



Fonte: Equipe Mapa Guarani Continental¹⁰

¹⁰ EMGC. Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental*: povos guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. p. 4. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yd85zrd7>>. Acesso em: 05 out. 2018.

1 AS DIREÇÕES DE UM CAMINHO

Neste capítulo, serão abordadas algumas questões acerca da importância do processo migratório para os Guarani e alguns conceitos fundamentais às pesquisas em Ciências das Religiões. Da mesma forma, serão também descritas algumas definições aplicáveis aos termos etno-história e profetismo, referências que além de moldarem as bases da questão norteadora desse trabalho, estão atualmente presentes sob formas ativas e distintas nas práticas vivenciadas por esse povo, quer como novo método inovador na pesquisa científica, quer como fator de norteamento desse grupo, respectivamente.

1.1 Caminhar rumo à história, à fé e à identidade Guarani

O caminhar é um traço do modo de vida Guarani. O processo migratório é uma constante dentro da perspectiva desse povo. Naturalmente, diferentes aspectos históricos se configuraram enquanto condicionantes das caminhadas empreendidas por esses indivíduos. Nessa dinâmica de deslocamentos, que se deram determinados pelo profetismo característico desse grupo, os Guarani vivenciaram, e ainda vivenciam, encontros – desejados e indesejados – desafios, separações, aldeamentos próximos a florestas ou a espaços urbanos e convivências (com subjetividades humanas e não-humanas, materiais e imateriais). De modo especial, eles experienciam, mesmo nos dias atuais, conflitos decorrentes da exclusão histórica a que, como os demais grupos ameríndios, se veem submetidos. Assim, para o Guarani, caminhar também significa lutar. Lutar para ser Guarani em meio a diversos “outros”. Lutar pelo reconhecimento de seus direitos enquanto povos originários, conforme preceituado pela constituição de 1988. Mas, sobretudo lutar para viver de acordo com “as belas palavras”¹¹.

Ao olhar do pesquisador *juruá*¹² que se propuser a tentar entender a caminhada desses indígenas - elemento componente de sua “espiritualidade”, estruturante da identidade Guarani, emergirão questionamentos como “Caminhar de onde? Por que e para quê? E, especialmente, para onde?” A busca por respostas necessariamente imporá a abordagem dessas questões à luz da história desse povo, da trama que forma o tecido de sua organização

¹¹ Cf. CLASTRES, 1990, contracapa. Nesta obra, temos a explicação de que “assim os índios Guarani denominam as palavras que lhes servem para se dirigirem a seus deuses”.

¹² *Juruá* ou *Djuruá*: termos que significa “boca com cabelo” e que é usado para designar os indivíduos não indígenas.

política, de sua filosofia, de seus movimentos espaciais e, singularmente, de seu profetismo e, como dito, de sua espiritualidade.¹³

A bibliografia correlata à cultura Guarani¹⁴ é clara ao afirmar que todos os aspectos da vida Guarani são influenciados pela relação dessa população com aquilo que convencionamos chamar de espiritualidade ou de transcendente. Assim, noções como vida, morte, tempo, humanidade, saúde, doença, deuses, sonhos, matéria etc. têm significados muito particulares para esses indivíduos, significados esses sempre estabelecidos ante o contato com as revelações proferidas por suas deidades. Importa-nos, portanto, neste trabalho, investigar a interseção entre os percursos históricos e aquilo que é transcendência, o metafísico, ou mesmo (apesar das limitações conceituais) a religião Guarani.

Os passos da caminhada desse povo antecedem o impacto decorrente do projeto expansionista europeu, como veremos mais adiante. Contudo, é fato que os Guarani, assim como os demais povos ameríndios, não passaram incólumes à colonização. Desde então, eles têm que lidar com todas as consequências desse contato, seja no que se refere aos aspectos mais subjetivos de sua cultura, seja no que diz respeito a delicadas questões como a violenta diminuição demográfica, a expropriação de seus lugares sagrados, os violentos conflitos fundiários e seu impacto sobre as formas de educação Guarani. Não obstante, mesmo cinco séculos após a invasão europeia, eles continuam a caminhar. Caminham com seus rituais, com seus grafismos, com seus artefatos, com seus valores, com seu canto-reza (*porahei*), com suas (cosmo)políticas. Caminham desde quando as únicas fronteiras que havia eram o mar grande. Caminham com sua fé. Fé em sua história, fé em que podem, mesmo nesta terra imperfeita, virem a ser Guarani perfeitos e, assim, se encantarem. Fé em seus Deuses que lhes apontam o caminho correto - o jeito de ser Guarani - rumo a uma “Terra sem Males”.

1.2 Metodologia e referencial teórico

É fundamental a quem se propõe a pesquisar a cultura Guarani tentar compreender as implicações históricas que ordenam, permeiam, interferem e motivam o *gwatá*¹⁵, a caminhada

¹³ É imprescindível que atentemos, desde esta etapa inicial, para a limitação de se empregar termos oriundos da perspectiva ocidental ao se tentar elucidar fenômenos, acepções e conceitos do modo de vida Guarani.

¹⁴ A título de ilustração, abordam essa cultura: *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*, *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*, *Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XXII*. *História dos Índios no Brasil*, Guarani, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani e Aspectos fundamentais da cultura Guarani*.

¹⁵ O vocábulo gwatá significa caminhada em Guarani.

Guarani, e os desdobramentos desses elementos para a construção da identidade étnica desse contingente. Ao mesmo tempo, é necessário ressaltar as possibilidades e as limitações próprias de um trabalho de investigação do processo de construção da identidade Guarani a partir da História e das Ciências das Religiões.

Dentre essas possibilidades, temos o fato de se, por um a lado, há um robusto volume de pesquisas historiográficas sobre a identidade e os deslocamentos Guarani, a investigação de tais aspectos sob o olhar das Ciências das Religiões ainda não constitui grande lastro. Já quanto às limitações, deve-se observar que é relativamente recente a perspectiva de uma historiografia indígena na qual os elementos da cultura autóctone são verdadeiramente entendidos como uma forma legítima de conhecimento e não sob a ótica do exotismo e do pictórico. Ademais, as fontes históricas mais antigas (donde também se depreendem as primeiras informações sobre a “experiência religiosa” desses indígenas) são dotadas de características próprias, que, por vezes, traduzem uma retórica de deslegitimação, peculiar ao discurso daqueles que, desde o século XVI até os dias atuais, entendem os povos originários como um obstáculo à satisfação de interesses diversos, especialmente dos de ordem econômica. É o que se percebe retratado na obra *A República Comunista Cristã dos Guarani*, de Clovis Lugon:

Os raros elementos descritivos que é possível encontrar entre os autores antigos são pouco lisonjeiros para os guaranis. Era uma atitude comum apresentar todos os índios sob as cores mais repulsivas, a fim de justificar melhor os crimes dos conquistadores. Pretende-se, por exemplo, que a maior parte das tribos guaranis ‘era naturalmente estúpida, feroz, inconstante, pérfida, dada à antropofagia, extremamente voraz, propensa à embriaguez, incauta e desprevenida, de preguiça e de uma indolência inenarráveis. O amor à vida de pilhagem e a paixão da vingança tornavam-nos mais furiosos do que valentes’.¹⁶

Assim sendo, a historiografia indígena tradicional sempre entendeu os índios como um topônimo coletivo, como se o termo fosse suficiente para abarcar os mais de trezentos povos indígenas brasileiros. Nesse sentido, há também nesse tipo de registro histórico, o desacerto de se pensar o autóctone nacional como um ser em transição, mas uma transição que consistiria na passagem de um estágio primitivo, quase que como fósseis vivos, alheios às mudanças do mundo, para um patamar equivocadamente tido como mais evoluído, dado seu contato com o aparato tecnológico e sua proximidade com a cristandade. Fato é que uma história propriamente indígena ainda carece de ser feita, tanto pelo aspecto de ainda haver um

¹⁶ LUGON, Clovis. *A república “comunista” cristã dos guaranis: 1610-1768*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 24.

número exíguo de historiadores indígenas, quanto, e sobretudo, pela questão de, predominantemente, os livros de história relatarem a vida indígena somente a partir de 1500, desconsiderando assim a experiência e memória de populações nativas que antecederiam a invasão. Contra essa perspectiva histórica errônea e essa visão petrificada, constrói-se, atualmente, por meio do diálogo entre Antropologia e Etno-história, uma nova visão do indígena, como um sujeito histórico consciente, cujas ações e estratégias de contato são organizadas tendo em vista aquilo que os próprios indígenas decidem ser o mais adequado para a manutenção de sua cultura.

Desse modo, uma historiografia indígena voltada ao reconhecimento de elementos culturais dos povos originários é um segmento das Ciências Humanas relativamente novo e figura enquanto um estudo que tem um arcabouço maior de informações nas Ciências Sociais, na Etnologia, na Linguística e, de forma mais consolidada, na Antropologia. É importante observar que, ao se buscar responder as questões elencadas acima, tendo em vista o tripé desta pesquisa (história, religião e identidade), por mais que se almeje um pretense sentido primevo dos procedimentos do *modus vivendi* Guarani, inevitavelmente, o produto dessa investigação será um discurso sobre tal dinâmica, mas não a referida dinâmica em si, não só pelo hiato cronológico das informações, mas, principalmente, por se tratar de uma pesquisa feita por um não-guarani, calcada em fontes orais, realizada junto a representantes de um povo que tem em suas narrativas e na valoração da palavra o elemento fundador tanto de seu *socius* quanto de seu aspecto mais subjetivo e estruturador da pessoa Guarani: o *nhe'ẽ*¹⁷.

Sendo assim, a perspectiva valorada como norteadora desta pesquisa é a interna, ou seja, a dos próprios Guarani. A análise aqui apresentada tem como premissa metodológica os relatos desses indivíduos, especialmente por serem as narrativas, os feitos dos antepassados e a fala “dos antigos”¹⁸ alguns dos principais construtores e ratificadores de seu profundo senso de identidade (como dito, coletiva e individual). O uso das fontes orais, sobretudo em pesquisas que tratam da Etno-história de grupos cujos registros mais antigos foram feitos pelo colonizador é tão necessário quanto justificável, uma vez que se pretende compreender a valoração das experiências pelo prisma do grupo pesquisado. Em se tratando especialmente da Etno-história enquanto uma das ciências subsidiarão o estudo da questão proposta, cumpre observar o apontamento de KalnaTeao:

¹⁷ Dada a importância que tem a palavra *nhe'ẽ* (fundamento do ser/pessoa) para a cosmovisão Guarani, a mesma será melhor explicada adiante.

¹⁸ Frequentemente, os Guarani entrevistados se referem aos antigos, aos mais velhos, aos antepassados como uma asseveração que lhes é incontestável de que aquilo que nos está sendo apresentado é verdadeiro. “Foi assim, porque foi a minha avó mesmo que me falou” – Cacique Werá Kwaray.

A Etno-história propõe uma abordagem da temática indígena para além da descrição do modo de vida e da cultura, pois visa ao aprofundamento das relações interétnicas, da historização do contato, da abordagem em uma perspectiva do conflito de interesses e do protagonismo indígena. Pressupõe a possibilidade de cruzamento de fontes orais e escritas. Permite ao historiador que, para além da análise das fontes escritas, ele recorra à pesquisa de campo para observar e aprofundar as informações do documento, permite vivenciar as situações indígenas e verificar como se dão as relações interétnicas, muitas vezes não relatadas nos documentos escritos.¹⁹

Nesse sentido, a oitiva e a coleta de informações via entrevistas somadas ao referencial teórico escolhido fundamentarão o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa. Desse modo, é importante notar que Porteli observa que “[...] fontes orais contam-nos o lado psicológico, emocional do povo, quanto não só ao que fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”²⁰. Notamos, na oitiva dos Guarani, que as suas palavras são diferentes, porque são palavras suas.

Construídas pela memória de quem fala, as narrativas da história oral remetem essencialmente a questões de identidade, uma vez que quem depõe fala não apenas sobre a forma como interpreta a si próprio, mas também como crê ser visto por outros sujeitos ou por uma coletividade.

Essa modalidade discursiva evidencia uma peculiaridade dentro das abordagens do que se convencionou denominar “História do tempo presente” que, conforme observam Ferreira e Amado²¹, caracteriza-se por trazer à tona o testemunho dos vivos que vivenciaram, ainda que parcialmente, os fatos narrados. Ainda que essa fala remeta a um passado não imediato, ela aborda essencialmente as representações como indivíduo ou grupos de indivíduos estabelecem para códigos, costumes e interpretações indicadas nesse passado, do que propriamente seu conteúdo. Logo, ela amplia possibilidades às investigações do etno-historiador uma vez que, ao admitir que depoimentos de indivíduos não propriamente historiadoras registrem versões peculiares de fatos, ao mesmo tempo, reafirma a constatare ideia de que a história é construída por todos. Sobre essa forma de representação de conhecimento, na qual o indivíduo depõe de forma paralela àquela usualmente adotada nas investigações acerca da história, Delgado é categórica quando menciona:

¹⁹ TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*, 2015. 234 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. p. 29.

²⁰ PORTELLI, Alessandro. O Que Faz A História Oral Diferente. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, n.14, São Paulo, 1997.

²¹ FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 14.

As narrativas são traduções dos registros das experiências retidas, contêm a força da tradição e muitas vezes relatam o poder das transformações. História e narrativa, tal qual História e memória, se alimentam. Narrativa, sujeitos, memórias, histórias e identidades. São a humanidade em movimento. São olhares que permeiam tempos heterogêneos. São a História em construção. São memórias que falam.²²

Enquanto recurso para pesquisa, a história oral prioriza destacar um conhecimento específico sobre determinada realidade, padrões culturais, bases sociais e dinâmicas dentro da própria história via relatos orais que, ao evocarem lembranças de caráter pessoal, indicam uma interpretação mais concreta sobre a forma de evolução das distintas etapas vivenciadas pelo grupo social ao qual pertence o depoente, o que evidencia, em determinados fatos, na explanação de determinadas narrativas, a função e a importância dos mesmos em sua vida.

Na pesquisa oral pode definir especificamente o que se perguntar e a quem será feito o questionamento. Dessa forma, esse método propicia também um caminho para descoberta de eventuais outras formas de fontes históricas, como registros fotográficos ou escritos que, em circunstâncias diferentes, poderiam não ser disponibilizados. Assim, ao admitir que a partir da prática da mesma, novos campos de investigação sejam identificados, a oralidade, enquanto recurso para construção de conhecimento histórico, torna-se também uma prática social. Tal possibilidade fica evidenciada novamente em Delgado:

Por ser uma experiência através da qual se compartilha o registro das lembranças, transforma a narrativa em processo compartilhado que inclui em si as seguintes dimensões: estímulo ao narrar, ato de contar e lembrar e disponibilidade para escutar. Fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, pois não se vive em plenitude sem a possibilidade de escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado.²³

Apesar de essencialmente individuais, as memórias descritas pela oralidade remetem, ao mesmo tempo, a aspectos coletivos e culturais. Logo, ainda que semelhantes, relatos individuais sobre episódios específicos são ocorrências inéditas estando, ao contrário, legitimando o conteúdo dos depoimentos, posto que não existem memórias exatamente idênticas. Tal circunstância evidencia papel da memória na construção do conhecimento histórico, ratifica a importância da mesma uma vez que ela pode abranger a totalidade do passado num determinado corte temporal gerando, dessa maneira, possibilidades de ilustrações, aprendizagem e socialização, expressando, diretamente, continuidade e identidade daquelas tradições. Tais considerações acima mencionadas, que em comum evidenciam e

²² DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*: Paz e Terra, 1992. p. 23.

²³ DELGADO, 1992, p. 23.

legitimam o uso das fontes orais como recurso pertinente na pesquisa histórica, são as bases que endossam e que, ao mesmo tempo, norteiam as investigações da presente proposta de trabalho. A realização de abordagens sob essa perspectiva é endossada por Diehl, quando esse autor conclui que:

Memória possui contextual idade e é possível ser atualizada historicamente. Ela possui maior consciência do que a lembrança, uma vez que é uma representação produzida pela e através da experiência. Constitui-se de um saber, formando tradições, caminhos – como canais de comunicação entre dimensões temporais – ao invés de rastros e restos como no caso da lembrança. A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte de perspectivas de futuro, de utopias, de consciências do passado.²⁴

Mesmo que amparado por um repertório de dados sobre essa questão pautado na História e, de forma particular, na Etno-história, a composição do referencial teórico que subsidiará este trabalho também se valerá de informações ofertadas por pesquisadores de outras esferas, como, por exemplo da Antropologia, na figura dos pesquisadores Celeste Ciccarone, que enfoca elementos ligados à etnologia indígena com ênfase as formas de conhecimento, narrativas e dinâmicas territoriais e Eduardo Viveiros de Castro, que pontua sobre as bases do pensamento ameríndio; da Sociologia, tendo em vista o trabalho Zygmunt Bauman, que propõe análises sobre as principais demandas sociais na atualidade; da história das religiões, onde Mircea Eliade analisa o comportamento humano atrelando-o à religiosidade, particularmente às questões atreladas ao sagrado sob ponto de vista histórico e cultural; da história do Brasil, onde as contribuições de Eduardo Bueno fornecem dados numéricos correlatos a evolução do grupo abordado nessa pesquisa.

1.3 A Etno-história

Ramo de pesquisa ainda recente quando comparado às demais abordagens apresentadas pela História, a etno-história oferece como principal fator de peculiaridade, considerar, como protagonistas, grupos que tradicionalmente, dentro da própria historiografia, são apresentados como povos quase que plenamente subjugados pelos conquistadores que ocuparam seus territórios. Ao propor uma narrativa na qual grupos autóctones ditassem a narrativa sobre suas próprias caminhadas, ou seja, ao apresentar os indígenas como gestores de suas próprias trajetórias ante as transformações que o processo conquistador lhes impôs,

²⁴ DIEHL, Astor Antonio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. p. 116

essa forma de abordagem promoveu contribuições, para ciências paralelas a História, a Antropologia, a Sociologia e a Arqueologia.

Segundo Carmack, o termo etno-história significa “la historia de grupos étnicos ou culturas”²⁵. A primeira referência registrada de uso dessa expressão é datada de 1909²⁶, ano em que Clark Wissler²⁷ utilizou esse termo para mencionar o emprego de dados arqueológicos e documentos a serem utilizados como fonte para elaboração das narrativas das culturas indígenas. O surgimento desse método é verificado dentro de um movimento historiográfico maior caracterizado, não casualmente, pela admissão de novos recursos na construção do discurso histórico, a Escola dos Annales, que entre suas propostas centrais, mencionava a substituição da análise histórica breve, forma então em voga até então²⁸ pela análise dos acontecimentos ao longo de intervalos maiores de tempo, método que viabilizaria uma compreensão inteligível das civilizações também pela interpretação de suas mentalidades. Logo, o aparecimento da etno-história ocorreu em uma fase de transformações e rupturas, principalmente com os métodos tradicionais de pesquisa até então empregados nas investigações promovidas pelos historiadores.

Inicialmente, essa expressão foi atrelada as abordagens de grupos que não empregavam a escrita, além das comunidades não-ocidentais. Contudo, a narração das trajetórias de grupos ágrafos por fontes definidas por outros grupos conduzia a etno-história a um tipo de “história dos povos sem história”, perspectiva que foi gradativamente ampliada à medida em que esse sistema de abordagem foi sendo empregado por outros campos de investigação, compondo, com esses, fontes relacionadas aos estudos desses grupos nativos. Tal relação de interdisciplinaridade constitui um fator constante na etno-história, como observa Le Goff, principal nome da terceira geração da Escola dos Annales, quando cita que: “o diálogo entre a história e as ciências sociais tem tendências para privilegiar as relações entre história e antropologia, embora também se pense que a história abrange a sociologia”²⁹.

Na América, os primeiros reflexos das propostas metodológicas dos Annales, passam a ocorrer somente a partir da metade do século XX, quando múltiplas discussões sobre a etno-história começam a surgir de forma mais regular dentro do âmbito das pesquisas acadêmicas.

²⁵ CARMACK, R. M. *La etnohistoria: una reseña de su desarrollo, definiciones, metodos y objetivos*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Ministério de Educación, n. 26, 1979. p. 47.

²⁶ BARFIELD, T. (e.d) *Diccionario de Antropologia*. Barcelona, 2001. p. 213.

²⁷ Antropólogo norte americano.

²⁸ Primeira metade do século XX.

²⁹ LE GOFF, J. *História*. In: *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, v. 1. Porto: Imprensa Nacional, 1984. p. 237.

O ponto de partida para essa mudança de perspectiva nos estudos relativos a história dos povos indígenas do continente, ocorreu após o término da Segunda Guerra Mundial, quando, em 1946, foi promulgado o ICA (Indian Claim Act)³⁰. Antropólogos, etnologistas e historiadores participaram da elaboração deste acordo, circunstância que gerou consideráveis números de pesquisas e relatórios organizados em função das reivindicações desses povos nativos. Tal produção foi reunida em 1954 na Ohio Valley Historic Indian Conference, promovida no Ohio State Museum, cidade de Columbus, no mês de novembro de 1953.³¹ Nesse evento, onde aproximadamente cinquenta pesquisadores do tema participaram, as discussões correlatas aos grupos nativos foram norteadas pelas perspectivas de historiadores e antropólogos.

No ano seguinte, seria lançado o primeiro número da revista *Ethnohistory*, marco dos estudos de etno-história na América. Curiosamente³², no Brasil, esse novo foco de abordagem se inicia somente durante a elaboração da atual Constituição Federal, datada de 1988. Ao longo desse processo, os interesses dos indígenas foram discutidos e, a partir desses debates, buscou-se assegurar os direitos desses povos, especialmente o direito a seus territórios tradicionais. Tais discussões, propiciaram o início da demanda de pesquisas com esse método no país onde, contudo, o reflexo no campo da História não acompanhou o impacto que o aparecimento da modalidade provocou nos EUA, uma vez que, enquanto intensas discussões culminaram com a eclosão da etno-história nas terras norte americanas, no Brasil, essa nova possibilidade, caracterizada pela interdisciplinaridade entre a História e outras disciplinas, atingiria as universidades brasileiras, apenas no começo década de 1980. Por estar atrelada a referências da escola francesa em seu ponto de origem, no Brasil, o início da etno-história distancia-se da influência dos estudos da matriz americana. Em termos metodológicos, o que diferencia os estudos de norte americanos e franceses, reside na forma como cada escola analisa e descreve os grupos autóctones.

Enquanto que, as gerações dos Annales desenvolveram estudos atrelados a longos intervalos de tempo, os americanos optaram por definir a etno-história essencialmente como um método interdisciplinar ou, objetivamente definindo-a, uma disciplina acadêmica. Em

³⁰ Acordo judicial entre o governo dos Estados Unidos e as tribos nativas americanas, concebido como forma de retribuir aos nativos americanos os serviços prestados por estes na Segunda Guerra Mundial. Também buscou atuar como forma de aliviar a ansiedade e o ressentimento causados pelo processo de colonização dos povos indígenas naquele país.

³¹ Informações obtidas e disponíveis em: <encurtador.com.br/pGIX0>. Acesso em: 02 out. 2018.

³² O uso desse adverbio decorre da constatação que, apesar de tratarem essencialmente de grupos e situações similares, entre Brasil e EUA, três décadas separam as primeiras considerações que passam a admitir os fatores que a etno-história propõe.

comum, nas duas possibilidades os indígenas definem sua própria história conforme suas próprias referências de tempo e espaço. Esta similaridade é verificada na visão de Manuela Carneiro da Cunha, que destaca que “procurava-se perceber, naquilo que propriamente se poderia chamar de etno-história a significação e o lugar que diferentes povos atribuíam à temporalidade”³³. Ainda no campo de pesquisadores vindos da Antropologia, Viveiros de Castro, acrescenta que a etno-história é “entendida no seu sentido próprio de auto-concepções da história forjadas pelas diferentes sociedades indígenas”³⁴. Pelos múltiplos significados que o conceito pode admitir, nas investigações a serem realizadas a partir desse método, faz-se necessário que o pesquisador não deixe de observar que, para o êxito de sua pesquisa, seu conhecimento efetivo não é suficiente. É necessário que, dentro da ampla gama de recortes específicos que esse método admite, um aspecto seja destacado como fator norteador. Logo, neste trabalho e em similares, faz-se necessário também observar, conforme a observação apresentada, um aspecto específico a ser contemplado dentro dessa amplitude. Tal associação, no caso da presente pesquisa, se norteará por um dos elementos mais peculiares dentro do universo espiritual dos Guarani: O profetismo.

1.4 O Profetismo

A atuação dos mitos nas origens, trajetórias, realidades e projeções dos povos, é fato frequente ao longo da História. Entre as tantas justificativas possíveis para essa ocorrência, a legitimação da realidade como decorrência direta da intervenção do mito³⁵, se repete em múltiplos grupos. Logo as perspectivas empregadas pelos trabalhos correlatos à etno-história associadas aos próprios elementos da memória histórica de diferentes grupos indígenas, entre os quais os Guarani, passam a ter papel relevante na construção da narrativa histórica. Nesse novo processo de construção, a admissão de novas referências na construção do discurso, faz com que, em alinhamento às perspectivas da etno-história, elementos da subjetividade desses grupos, como a espiritualidade e por extensão a gama de elementos a ela atrelados, passem a atuar diretamente na busca pelas conclusões durante as investigações dessa natureza. Dessa

³³ CUNHA, M. C. *Por uma história indígena e do indigenismo*. In *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 127.

³⁴ CASTRO, E. V.; CUNHA, M. C. (Orgs.) *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1993, p. 12.

³⁵ No caso desta pesquisa, o mito oferece um sentido para uma série de circunstâncias do cotidiano do grupo pesquisado. A partir dele, ficam estabelecidas uma série de interpretações. Posteriormente, essa função será abordada.

forma, no referido grupo, faz-se também adequado destacar o papel do profetismo ao longo de importantes momentos registrados ao longo de sua história.

Oriundo da palavra profeta, o termo *Profetismo* adquiriu maior significado e destaque (religioso, cultural e histórico) a partir de seu emprego em hebraico, língua na qual o *nabî*³⁶ figura como proclamador de uma mensagem que, de caráter transcendental e traz, além da verdade, a esperança para aqueles que nela se firmam. Por essa razão não por acaso que, em qualquer momento entre os muitos ao longo dos quais a história cita o profeta e, por extensão, o profetismo por ele representado, essa presença, independente da cultura eventualmente mencionada, passa por significativo processo de mudanças. No caso específico da cultura Guarani, o papel do profetismo é mencionado por Clastres para quem tal referência é essencial na elaboração do universo espiritual desse povo:

Não pretende referir-se apenas - nem essencialmente - à anunciação pelo discurso de um certo futuro - o advento do homem-deus; mas sim o fato de que, para preservar a possibilidade desse desejo impossível, escolhe-se o risco de perder todas as certezas; a das existências sedentárias, como as das verdades estabelecidas. Se o pensamento dos tupis-guaranis é profético, é por pressentir a salvação como inacessível e por saber que, para continuar acreditando nela, apesar de tudo é preciso constantemente ultrapassar todos os limites, quer dizer, renunciar a toda forma de enraizamento.³⁷

Ainda sobre essa influência, a autora destaca a importância desse fator na busca por *wy Marã Ey*, a Terra sem Mal:

A procura da Terra sem Mal remete a essa renúncia: é sua condição, e seu efeito. Por isso ela a medida comum da vida e do pensamento proféticos, buscando a Terra sem Mal, outrora as vidas se tornavam vagabundas; hoje, as palavras dos profetas vão a cata de uma verdade desde sempre furtada.³⁸

Essa presença, ou influência, do profetismo no cotidiano Guarani, é verificada mesmo antes dos primeiros desembarques de europeus no continente³⁹ atuando, simultaneamente, como elemento de identidade e continuidade entre os mesmos. Passados séculos após tais desembarques, esse fator é verificável nos tempos atuais conforme mostram os estudos desenvolvidos em torno dessa questão.

Entre os Guarani as revelações daqueles que “fala por” ou “em nome” da divindade é parte essencial na constante busca pela Terra sem males:

³⁶ Denominação de profeta em hebraico.

³⁷ CLASTRES, Hélène de. *A terra sem mal*. Corumbiara. Roraima: Tapé, 2007. p. 113.

³⁸ CLASTRES, 2007. p. 113.

³⁹ Conforme evidenciado no capítulo 3, onde são descritos alguns aspectos essenciais da história Guarani entre os quais essa observação.

Há sempre nas belas palavras um 'de novo' que, se recorda sem duvidar do caráter cotidiano do rito. Parece muito mais estar presente e para marcar uma qualidade essencial das belas palavras: que elas melhorem com o tempo, mas estilo sempre continuando algo. Dir-se-ia que o profeta não tem o poder de inaugurar esse discurso, pelo qual – ao contrário - e ele que parece estar possuído: discurso que ele pode apenas ecoar sem nunca dominar. Talvez seja por isso que este discurso e somente uma pergunta sempre em aberto.⁴⁰

Dessa forma, como em tantas culturas, o papel do profetismo enquanto agente construtor da identidade, e por extensão, de considerável parte das ações desse grupo estão vinculados a sua inclusão como fio condutor para que, com outros elementos do universo imaterial Guarani, que compõe a totalidade de sua cosmologia espiritual possam efetivamente realizada, papel fundamental.

1.5 Aspectos conceituais e experiências Guarani

A construção da pessoa Guarani se dá a partir de uma ligação íntima com diversos agentes de seu *socius*, o que poderia se dizer que também ocorre junto a diversos outros grupos identitários. Ocorre que, diferentemente da vivência do não-indígena, tal concepção Guarani se dá tendo como premissa contatos com o mundo intangível, com as forças agentivas nele contidas e, especialmente, com subjetividades nele presentes.

A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos guarani com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria um só instante à perda da crença. Os índios sabem disso. E é porque, obrigados a pactuar com o mundo branco em um trabalho episódico com vistas a arrumar um dinheiro às vezes necessário, continuam intransigentes diante de tudo o que possa ameaçar o espaço de sua fé, espaço em que se encontra integralmente restrito todo o *ethos* da tribo. O fato de serem impermeáveis às investidas dos missionários confere a esses índios um lugar particular no horizonte etnocida que definiu, como sabemos, o destino dos indígenas americanos. É porque uma mesma fé os reúne que os guarani continuam como tribo; somente sua religiosidade anima seu espírito de resistência. Mas de onde vem a potência dessa ligação com os deuses tradicionais? Onde se enraíza essa diferença que tanto distingue os guarani dos outros índios?⁴¹

Entre essas múltiplas ações que compõe a identidade Guarani, a crença de uma constante ligação entre elementos do mundo material e imaterial atuando simultaneamente, é constante e reflete-se em práticas como a imagem da foto seguinte.

⁴⁰ CLASTRES, 2007. p. 115.

⁴¹ CLASTRES, P. *A Fala Sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus, 1990. p. 11.

Figura 2: *Opita'i va'e ecacique* “cachimbarando”



Fonte: Sindbancários-ES⁴²

É importante ressaltar, entretanto, uma limitação conceitual que doravante se fará presente nesta investigação, posto que essa relação com a esfera metafísica, ao que se convencionou chamar de espiritualidade, como dito, é um conceito que emerge de um olhar ocidental e que é aplicado inclusive (e de forma insuficiente) à perspectiva indígena. Nos encontros realizados durante esta pesquisa, o termo mais apropriado, mesmo que superando em muito a ideia de espiritualidade, é a expressão *arandu*, termo que, segundo os apontamentos dos entrevistados, é muito mais amplo do que religião, posto que significa “memória”, “inteligência”, “conhecimento” e que, conseqüentemente, abarcaria também o âmbito metafísico. No entanto, na falta de um termo correspondente em português, para fins de compreensão, este vocábulo (espiritualidade) será adotado nesta pesquisa como referência ao âmbito não-material. Tamanha é a importância desta relação para os Guaraní que quase todos⁴³ os aspectos de seu sistema de vida, denominado *Nhãde Reko*, são atravessados por sua espiritualidade, uma vez que diz respeito a todo um sistema de conhecimentos, de relações, de posturas, de observâncias, de prescrições e de construções que, tanto na esfera física quanto

⁴² SINDBANCÁRIOS-ES. *Terra sem mal*: povo guarani constrói nova aldeia em Aracruz. 03 mai. 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/YZ9ecD>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

⁴³ Eu excetuo aqui, por exemplo, algumas ações triviais como a aquisição de um ou outro bem material.

na imaterial, são constitutivos da pessoa Guarani. No entanto, cabe salientar que este conjunto de ações consiste, antes de tudo, na observação de uma série de preceitos - transmitidos pelos Deuses Guarani (os *Nhaderu mirĩ*)⁴⁴ - os quais são o constructo da identidade Guarani, identidade esta que é processual, dinâmica e consolidada à luz das relações com outros Guarani, com outros indígenas, com não-indígenas, com as subjetividades presentes nos animais, no ambiente, na natureza e nas esferas celestes. Tais encontros e desencontros constituem o cerne do que marca a identidade Guarani e suas alteridades. Bauman evidencia a importância e atenta para a permanente incidência dessa questão, quando cita que a busca pela identidade é:

Um processo sem fim e para sempre incompleto, e assim deve permanecer para cumprir sua promessa (ou, mais precisamente, para manter a credibilidade da promessa). Na política-vida que envolve a luta pela identidade, a autocriação e a auto-afirmação são os cacifes, e a liberdade de escolha é ao mesmo tempo a principal arma e o prêmio mais desejado.⁴⁵

Nesse sentido, importa perceber que a feitura da identidade Guarani pressupõe uma dinâmica, a qual somente é possível em condições muito específicas. Por esse motivo, é de suma importância o espaço geográfico na construção da identidade dos indivíduos desse povo. Dessa forma, eles estabelecem um outro tipo de relação com a Natureza uma relação que se dá em outra perspectiva, diversa da do homem branco.

Nós Guarani vemos o espaço como nosso mundo (*oretava*), que seria o *amba* – nosso mundo, de onde surgirmos, a nossa origem, o nosso *nhe'ẽ*. Tudo está ligado ao nosso mundo – a terra, o nosso jeito de ser, os animais, as plantas, água, rio, o ar (*yytu*), as árvores, as frutas, etc. Por isso que todas as coisas nós preservamos, respeitamos, tratamos como parte de nós. Não vamos derrubar uma árvore para lucrarmos com isso. Já para o *jurua*, a geografia é fronteira, é divisão. Por isso, *jurua kwery* têm necessidade de medir, dividir, de obter lucro em tudo. Não todos os *jurua*, mas a maioria deles.⁴⁶

No caso Guarani, o espaço apropriado para se viver o *Nhãde Reko* recebe o nome *detekoha*, local que reúne aspectos como água límpida, presença de animais, de vegetação nativa, existência de recursos utilizados como remédios, condições de plantio (especialmente do *awaty eté*, o milho sagrado), localização, territorialidade etc., questões que são determinantes para os Guarani construir suas identidades⁴⁷, tendo em vista a existência das condições

⁴⁴ Também recebem a denominação de *Tupã kwery*

⁴⁵ BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003. p. 61.

⁴⁶ BENITES, Sandra. *Ara Rete. Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. UFSC, Florianópolis, 2015. p. 31.

⁴⁷ Há diferentes identidades Guarani, embora as diversidades sejam sutis. Trata-se de peculiaridades quanto à forma de consumo de certos alimentos, bem como quanto a algumas expressões dialéticas. Os Guarani

tanto de suas práticas diárias quanto das celebrações rituais para assim poderem viver o *teko porã rã* – o bom viver. Isso evidencia a relevância que tem a terra para os povos indígenas e, mais especificamente, para o povo em questão. É no contato com a Natureza e com todas as personalidades nela contidas que se desenvolve a dinâmica da educação Guarani. São elas, a Natureza e suas subjetividades, quem⁴⁸ subsidiam o indivíduo fornecendo-lhe o aparato de recursos necessários para que todas as práticas e cuidados contidos nesse processo de educação tradicional se consolidem a contento.

A partir dessa afirmativa, é possível compreender o quão violenta é a ruptura que ocorre todas as vezes em que esses indígenas se veem alijados do direito de permanecer em seus espaços. A esse respeito, é necessário atentar para o fato de que a formação da pessoa Guarani não se dá apenas na relação “no” espaço, mas, de modo muito peculiar, na convivência “com” diversos outros e “com” o espaço. Nesse sentido, é válido observar o que defendem Maturana e Rezepka⁴⁹ ao postularem que a identidade “não é uma propriedade fixa, mas um modo relacional de viver que se conserva no conviver”. Esses estudiosos apontam que existe uma identidade sistêmica (como no caso Guarani, no qual identidade e alteridade se dão a partir de uma série de dinâmicas e de inter-relações com as subjetividades contidas na Natureza, posto que para esses indivíduos⁵⁰, todos os seres animais existentes já foram como nós, humanos⁵¹) e que, quando modificada a dinâmica do sistema, a “identidade” ou “ser” estará também sujeito a uma modificação. É o que ocorre com os Guarani todas as vezes em que o Estado lhes tolhe o direito à terra, à sua forma de ser e de agir em seus territórios sagrados e tradicionais. A expropriação desse contato com a Natureza é também a expropriação do sagrado para os Guarani.

localizados em Aracruz – Es se nominam *Nhãdewa Tambeopé* (que significa “os que utilizam a tanga quadrada”, posto que assim se trajavam seus antepassados). Contudo, há também os *Mbya* e os *Kaiowa*, duas outras parcialidades Guarani. Enquanto estes estão mais próximos do centro-oeste brasileiro, aqueles ocupam mais as regiões litorâneas.

⁴⁸ Perceba-se aqui o tratamento da Natureza como uma pessoa, por meio do pronome “quem”.

⁴⁹ MATURANA, Humberto. REZEPKA, Sima Nisis de. *Formação humana e capacitação*. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 32.

⁵⁰ Perceba-se que o termo indivíduos remete a um aspecto importante dentro da cultura Guarani: o fato de, para esses indígenas, árvores, plantas pedras, cachoeiras, montanhas terem um “dono” responsável ou *djá*, conceito que será melhor explanado adiante.

⁵¹ Foi-me relatado nas entrevistas realizadas o decorrer dos meses de Setembro e Outubro do corrente ano com D. Joana, neta de Tatãtxi, que, de acordo com a perspectiva Guarani, os animais atuais, outrora humanos, têm uma subjetividade, uma consciência, uma capacidade de se verem enquanto iguais, assim como nós humanos nos vemos, o que vai ao encontro do que afirma Eduardo Viveiros de Castro, quando trabalha o conceito de perspectivismo. Tal concepção consiste em entendimento de que é recorrente em muitos povos ameríndios, de acordo com qual o mundo é habitado por uma diversidade de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que percebem este mundo a partir de pontos de vista distintos.

Talvez pareça contraditório tratar de uma distinção entre o sagrado e o profano para os esse grupo indígena, uma vez que, como observa Barcélllos para esses indivíduos, a vida toda e toda a criação de *Nhãderu* é sagrada.

O conceito de religião, comumente entendido na cultura ocidental, como conjunto de práticas que compõem o acesso ao espaço sagrado é diverso daquele que os Guarani - especialmente, os *Nhãdewa* - têm. Para estes, a vida é o espaço sagrado no qual todos estamos inseridos (mesmo o *djurua*, ou seja, o não-indio). Não existe, assim, para este povo, dissociação entre a religião e os demais aspectos do cotidiano indígena, uma vez que esses aspectos consubstanciam-lhes a própria concepção do sagrado. Assim, é sagrado o momento de tomar banho no rio, de entrar na floresta, de caçar ou mesmo quando amanhece. É sagrada a hora da chuva, a de se plantar uma roça, bem como o instante do nascimento ou da morte de um animal, do mesmo modo que o acordar e o recolher-se. Em todas essas ações, há a expressão de sua espiritualidade.⁵²

Contudo, para os Guarani, a transformação da Natureza pelo *djuruá*, ohomem branco, especialmente aquela feita visando ao lucro, consiste em uma profanação dessa criação. Acerca da diferenciação entre o sagrado e o profano, Mircea Eliade, ao mencionar Rudolf Otto e seu livro *O Sagrado* explica que este teólogo alemão descreve o sagrado como *mysterium tremendum*⁵³ o qual consiste em uma manifestação esmagadora de poder, um poder gerador de um grande temor religioso: o *mysterium fascinans* e que incursiona o conhecimento de um aspecto do poder divino: o *numinoso*.⁵⁴ Os Guarani fazem de sua relação com esse *mysterium tremendum* o sustentáculo de sua tradição, a qual os transporta, diuturnamente, a um tempo histórico-ideológico e documental (por meio das narrativas). Este tempo, esta memória e seus desdobramentos no cotidiano Guarani *Nhãdewa* são promovedores de sua institucionalização como ser social/pessoa e, portanto, funcionam como um aparato que, ao mesmo tempo, os catapulta a um tempo mítico e histórico e os atualiza de maneira a lhes permitir serem protagonistas de sua história, na medida em que atentam para os ensinamentos dos “mais antigos”.

Tais narrativas sagradas compõem a mitocsmologia Guarani. Trata-se dos caminhos percorridos pelos deuses primordiais - de tudo aquilo que eles, os *Nhãderu Mirĩ*, fizeram e deixaram enquanto legado a ser repetido por seus filhos, os Guarani - e constituem o que

⁵² BARCÉLLOS, Glauertone Andrade. *Nhãde Reko: um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa* - Aracruz - ES. (Dissertação em Ciência das Religiões) Faculdade Unida de Vitória. Vitória, 2014. p. 28.

⁵³ OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 44.

⁵⁴ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 12.

Clastres⁵⁵ define como a sistematização do pensamento metafísico Guarani. O temor religioso, o *mysterium fascinans*, e estruturação da vida no acesso ao poder divino, *onuminoso*, são fundadores de uma rede de acepções constituintes que se instauram e se consolidam, na vivência *Nhãdewa*, por meio das demarcações da esfera do que um dia foi fabuloso, mas que hoje se traduz em um fantástico-realizável e torna acessível e inteligível o que antes não era. É o que ocorre, por exemplo na ocasião da concepção (*ypurua*, “barriga grande”)⁵⁶. Embora a cultura *Nhãdewa* reconheça a necessidade das relações sexuais para a geração do feto, eles compreendem que a vida, a palavra-nome-alma, a parte telúrica que formará o ser, conhecida como *nhe’ẽ*, é uma imanência de *Nhãderu*⁵⁷ (Nosso Pai) anterior à conjunção carnal. Antes mesmo de a mulher engravidar, os pais, ou apenas um deles, sonham com o *nhe’ẽ* que virá. Fenômenos dessa natureza, da revelação do “divino”, daquilo que pertence à esfera metafísica são nominalizados por Eliade como hierofania.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.⁵⁸

Este exemplo de hierofania é especialmente importante enquanto um dos marcadores discursivos da identidade (enquanto prática memorial coletiva) e da alteridade (enquanto elemento distintivo em relação a outros grupos indígenas e não indígenas) Guarani. A hierofania acerca da revelação de que um *nhe’ẽ* “tomará assento” imerge a família em um domínio imaterial, em uma esfera abstrata, mas que lhes condiciona no campo material, de

⁵⁵ CLASTRES, Pierre. A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990. p. 11.

⁵⁶ Acerca da gravidez, encontrei também durante as entrevistas a expressão *Txe purua*, que denota barriga, neném.

⁵⁷ Os seres sagrados que enviam à Terra os *nhe’ẽ* habitam espaços específicos no céu: no leste, se encontra *Karai Ru Ete*; no zênite, *Djakaira* e *Tupã Ru Ete* habita o oeste. Tem-se também os nomes provenientes de *Nhamãdu Ru Eté*.

⁵⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 13.

forma preceitual, uma série de operacionalizações⁵⁹ fundamentais durante a gestação, seja no âmbito alimentar, quanto a seus deslocamentos geográficos, no que se refere às mudanças de hábitos dentro da própria aldeia, quanto a cuidados com o aspecto comportamental/temperamental da gestante a fim de evitar instabilidades que comprometam a permanência do *nhe'ẽ* entre os que já habitam a terra.

Acerca dos preceitos comportamentais, é imprescindível promover um bom estado de ânimo da gestante para se moldar positivamente da essência da criança em formação; essa relação intrínseca entre mãe e feto se reflete na personalidade do Guarani. Tais prescrições hierofânicassão transmitidas milenarmente, das deidades para os xamãs⁶⁰ - *opita'i va'e* e *ywyrai'dja* (portador das varetas) - que são quem mais opera na *opy'i*. Elas envolvem também atenções para com o período pós-parto, até a realização do rito de nominalização, pois, encontrado o nome certo, implicaria no fato de dizer que o *nhe'ẽ* definitivamente se assentou na pessoa. Dentre os cuidados próprios desse período denominado *couvade*⁶¹, há a necessidade da observância de se enterrar a placenta - tida como parte daquele que nasceu (diferentemente do que fazem os brancos, ao simplesmente descartá-la como lixo hospitalar) - e o cordão umbilical, sendo que esta última ação se dá a fim de que o neonato, quando adulto, não se afaste muito de casa.

As referenciais iniciais, mencionadas neste primeiro capítulo, que além do sentido que norteia as caminhadas Guarani, também apresenta os métodos e conceitos empregados para a investigação dessas caminhadas, foram descritas de forma individualizadas e compõe, alguns elementos de ordem teórica, cuja observação é essencial a pesquisa proposta. No entanto, essas constantes migrações presentes no modo de vida Guarani são motivadas também por outras circunstâncias que, pela dimensão e importância que representam nessa dinâmica, serão apresentadas no capítulo subsequente onde são descritos, além dos relatos, as relações de conformidades com os fatores que constituem a espiritualidade dos Guarani como rituais nomes, prática, locais códigos e outros elementos integrantes do plano espiritual dos Guarani.

⁵⁹ Referimo-nos aqui tanto aos que acontece dentro da *opy'i* quanto às ações da vida diária, prescritas por *Nhãderu*.

⁶⁰ Frequentemente, encontra-se o vocábulo *pajé* como uma referência ao líder espiritual Guarani. Na realidade, o termo correto é *xeramõy*, bem como *ywyrai'dja* (mas estes são jovens rapazes que auxiliam o xamã nos trabalhos da *opy'i*) e *opita'i va'e*. *Pajé*, na cultura Guarani, é um termo pejorativo, uma vez que deriva de *ipajé* (feiticeiro).

⁶¹ A *couvade* diz respeito a um momento perigoso de instabilidade constante, que aflige de forma mais incisiva às pessoas em situações “liminares” ou como dizem, “que estão quentes” (*-jekoaku*): os pais nos períodos pré e pós-nascimento, meninos em mudança de voz (*nhe'ẽ guxu*) e meninas na menarca (*inhangue*).

2 ANÁLISES DA NARRATIVAS: IDENTIDADES E ALTERIDADES

A vida guarani, seus espaços cosmológicos, geográficos e históricos e até mesmo a natureza de seus artefatos⁶² se consubstanciam a partir das belas palavras, das narrativas sagradas que são preservadas há séculos por meio da transmissão-ritual (*mongetá*). É ela, a palavra, o alicerce sob o qual se estrutura o *socius* Guarani, no qual se estruturam a identidade desse povo e suas relações diferenciais. É no esforço pela manutenção da vivência daquilo que é ensinado em suas narrativas primordiais que reside a força identitária desses indivíduos. Força essa que se difunde a partir a *opy'i*, que reverbera no corpo o espírito-nome, que delimita as relações sócio-cosmológicas almejavéis e as refutáveis, que lhes assegurarão a estabilidade de na consolidação de sua condição humana. Essas questões serão abordadas neste capítulo.

2.1 Aspectos Fundamentais

O que os Guarani fazem lhes foi ensinado pelos “mais velhos”. E os que “os antigos” apreenderam lhes foi transmitido pelos seres sagrados⁶³. Ainda assim, devido a fatores de diferentes naturezas (como a geográfica), sutis particularidades diferenciam os subgrupos Guarani, dentre elas algumas expressões idiomáticas ou ainda alguns aspectos de suas narrativas tradicionais. Por exemplo, para os *Mbya*, os irmãos do mito fundante – mencionado adiante - não são gêmeos; já para os *Nhãdewa*, eles o são. Também existem diversidades de aspetos do âmbito alimentar, como o fato de os *Nhãdewa* se alimentarem de um subproduto (uma espécie de larva) do *pyndó* (palmeira), o que não faz parte da dieta *Kaiowa*. Essa presença constante de antigos ensinamentos no cotidiano Guarani é mostrada na foto a seguir onde, ao ensinar o índio mais jovem a usar adequadamente o arco, o índio mais velho mantém ativo esse costume ancestral.

⁶² A produção artesanal Guarani é perpassada pelas narrativas primordiais. Nesse sentido, diversamente de apenas enfeitar o corpo, no caso dos adornos, ou de atender demandas cotidianas, no caso do artesanato como cestos e arco e flecha, há por trás de toda produção artesanal Guarani um sentido, uma intenção transmitida por *Nhãderu*, a qual, na maioria das vezes, é comunicar algo a alguém, entendendo-se aqui, inclusive, a seres metafísicos e a animais.

⁶³ Entre os entrevistados, sempre se encontrou- a referência “aos mais velhos”, “aos antigos” e, de forma mais comum, à “minha vó (ou bisavó) quem falou”. A parente em questão é Tatãtxi *Ywa Rete*, prestigiosa xamã dentro do mundo *Nhãdewa*. Tais frases sempre eram apresentadas como assertivas irrefutáveis quanto à veracidade daquilo que me era transmitido, devido à origem da narrativa e à credibilidade de quem as transmitiu aos aldeados em Aracruz.

Figura 3: Cacique Werá Kwaray ensina a atirar com o arco e flecha



Fonte: Sindbancários - ES⁶⁴

Além dessas marcas identitárias, há que se observar também as relações que diferenciam os Guarani de outros povos irmãos, como os Tupinikim, por exemplo. Enquanto estes têm certos crustáceos e determinados peixes como parte de sua dieta (como o caranguejo e o caçã), aqueles veem no fato de se alimentarem desses animais algo que deve ser evitado dados os riscos de afecções envolvidos no consumo desses alimentos. Acima de tudo, abundam diferenças para com a cultura do homem branco, especialmente as que se referem à exploração da Natureza (no caso dos não indígenas) e na convivência com a mesma (no padrão Guarani, bem como nos de outros indígenas). Outra diferenciação que salta aos olhos dos pesquisados é o fato de os próprios pais do nascituro *djuruá* poderem atribuir-lhe um nome, o que, para nossos colaboradores, é descabido devido à importância que eles – os nomes – têm para os indígenas entrevistados. Há também, na cultura Guarani, uma série de observâncias no que se refere à caça, à estada em determinados ambientes, à utilização comedida de matérias-primas na feitura de seus utensílios e, de modo muitíssimo especial, em duas ocasiões: durante a *couvade*, períodos de instabilidade próprios do nascimento e dos período púberes, e durante o *Nhemongaraí*, o ritual de nominalização das crianças, também conhecido como “batismo do milho”. Todas essas peculiaridades são marcas identitárias do

⁶⁴ SINDBANCÁRIOS-ES. Terra sem mal: povo guarani constrói nova aldeia em Aracruz. 03 mai. 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/YZ9ecD>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

povo Guarani que encontram na sua tradição oral milenar, nas suas narrativas sagradas o seu modo fundante. Este capítulo cuidará de tratar de alguns desses fundamentos.

2.2 *Opy'i*

A *opy'i*, também denominada como “casa de reza”, é o local mais prestigioso e mais importante dentro de toda *tekoha*. Trata-se de um espaço centralizador de todo o processo de formação do ser Guarani *eté*⁶⁵ (de verdade). Ali ocorrem os encontros, procedimentos de cura, reuniões do âmbito político, falas de orientação (*mongetá*) e as principais cerimônias, dentre elas o *Nhemongaraí*. Edificada com barro, taquara e madeira, a *opy'i* originalmente não utiliza elementos do *djuruá*, como pregos e arames em sua construção. Essa edificação, geralmente, não possui janelas e tem sua entrada voltada para o leste, para o sol nascente (*Nhamandu oua gui*), o caminho apontado por *Kwaray*. Em seu interior, há uma pequena fogueira, a qual juntamente com a fumaça (*petỹ*) do cachimbo (*petỹgwa*), somada aos cantos-reza, aos sons dos *ravé*(rabeça), dos violões e da marcação dos chocalhos (*mbaraka mirĩ*), das batidas dos pés no chão e dos bastões rítmicos (*takwapu*) que são manejados pelas mulheres, cria um ambiente extasiante.

A *opy'i* e o que nela ocorre correspondem ao que Eliade⁶⁶ denomina *Axis Mundi*, ou seja, “centro ou pilar do mundo”, em latim. O *Axis Mundi* equivale a uma espécie de ponte entre os planos terreno e celeste. Tem-se, assim, um símbolo de onipresença recorrente em diversas culturas humanas⁶⁷. No caso, a *opy'i* representa um centro no qual a eternidade e a terra se encontram entre os quatro cantos do mundo (quatro cantos esses que se relacionam aos pontos cardeais, os quais, na narrativa tradicional, seriam as palmeiras eternas que sustentam o mundo, de acordo com a tradição Guarani). Nesse ponto, na *opy'i/Axis Mundi*, comunicações se dão entre os reinos superiores e inferiores. Ali após um intenso trabalho de preparação, com o uso abundante do *petyngwa* (o cachimbo), de realização dos cantos-reza e de reverência e clamor pela manifestação dos seres sagrados Guarani (*Tupãkwery*), súplicas e informações dos planos terrestres podem alcançar a eternidade, e as dádivas do reinos superiores (revelações, processos de cura, orientações) podem descer até níveis mais baixos e serem transmitidas a todos os presentes na casa de reza (ou, posteriormente, à coletividade,

⁶⁵ *Été* também significa “corpo”.

⁶⁶ ELIADE, Mircea. *Symbolism of the Centre in Images and Symbols*. Princeton, 1991. p. 48-51.

⁶⁷ Mais uma vez, aludo aqui à ideia de perspectivismo ameríndio, aprimorada por Eduardo Viveiros de Castro, que pressupõe a existência também de culturas não-humanas.

como é o caso dos nomes, por exemplo). A seguir, a imagem de uma *Opy'i*. utilizada pelos Guarani de Aracruz.

Figura 4: *Opy'i* da aldeia Piraquê-açu



Fonte: Foto do autor

Eliade nos explica que o *Axis Mundi* funciona como uma espécie de umbigo, de ponto de início do mundo. Tal local pode ser um espaço próprio da Natureza, como um vulcão, uma montanha (como as montanhas sagradas localizadas no Caparaó⁶⁸, onde, há cerca de quinze anos, há a aldeia GuaraniYyrë Txakã), uma árvore, uma ilha, um lago etc. Ele - o *Axis Mundi* – também pode, como é o caso das *opy'i*, ser o resultado de uma produção humana (uma cruz, um totem, uma igreja, uma torre, uma escada, uma corda, um mastroetc.).Frequentemente, o mitólogo Joseph Campbell discorre em suas obras acerca do *Axis Mundi*:

O efeito da aventura bem-sucedida do herói é a abertura e a liberação do fluxo de vida no corpo do mundo. O milagre desse fluxo pode ser representado, em termos físicos, como a circulação da substância alimentar; em termos dinâmicos, como um jorro de energia; e, espiritualmente, como manifestação da graça. Essas variedades

⁶⁸ A aldeia em questão se localiza no município de Divino de São Lourenço – ES.

de imagens alternam-se entre si com facilidade, representando três graus de condensação de uma mesma força vital. Uma colheita abundante é o sinal da graça de Deus; a graça de Deus é o alimento do espírito; o resplandecente raio é o precursor da chuva fertilizante e, ao mesmo tempo, manifestação da energia liberada por Deus. Graça, substância alimentar, energia: esses elementos se precipitam sobre o mundo vivo e, sempre que falham, a vida se decompõe em morte. As torrentes se precipitam a partir de uma fonte invisível. Seu ponto de entrada é o centro do círculo simbólico do universo, o Ponto Imóvel da lenda do Buda, em torno do qual, pode-se dizer, o mundo gira. Sob esse ponto, encontra-se a cabeça — suporte da terra — da serpente cósmica, o dragão, que simboliza as águas do abismo— a energia e a substância divinas, criadoras de vida, do demiurgo, o aspecto gerador do mundo do ser imortal. A árvore da vida, isto é, o próprio universo, cresce nesse ponto. Está enraizada na escuridão e sustentada por ela; o pássaro dourado do sol está empoleirado em sua copa; uma fonte, poço inexaurível, borbulha a seus pés. Pode-se utilizar também a figura de uma montanha cósmica, com a cidade dos deuses, tal como um lírio de luz, no seu topo; em suas depressões, estão as cidades.⁶⁹

Se uma aldeia não tem *opy'i*, ela não tem esse *Axis Mundi*. Consequentemente, os aldeados deixam de vivenciar *in loco*, cotidianamente, como seria no referido espaço, as experiências cuja manifestação são próprias da *opy'i*: os discursos sobre os sonhos, o xamanismo, a emanação dos conhecimentos e dos entendimentos gerados pelos deuses Guarani. Isso, contudo, não significa dizer que há nessa carência uma ausência completa dessas práticas rituais, dadas as suas contumazes manifestações num âmbito doméstico (como discorrer sobre sonhos ou realizarem-se expedientes de cura), nos procedimentos e discursos próprios da Educação Escolar Indígena e, sobretudo, pela memória coletiva recorrentemente evocada, nas reuniões, no *mongetá* e, especialmente, nos encontros Guarani, nas “visitas” que são feitas a outros parentes e a aldeias nas quais há *opy'i*. Somem-se a esses estudos os depoimentos de indivíduos descendentes da República Guaranítica, como o cacique de *Tekoa Porã*, *Werá Kwaray*, ao referir-se à importância das ruínas de São Miguel das Missões, no RS. As missões eram empreendimentos religiosos destinados a propagarem os princípios do Cristianismo entre os povos não cristãos:

É... é assim, é importante *pra nós*, mas é porque, ali, *Nhãnderu*, Nosso Pai, viu que os Guarani *era obrigado* a *carrega* umas pedra de cem *kilo*, duzentos *kilo*...os *jesuíta* obrigava os parente a *carrega* as *pedra* pra *fazê* igreja...e como se fosse assim, um milagre, uma força sobrenatural, *Nhãderu* ajudava os parente a *carrega* as *pedra*...por isso que é um lugar sagrado *pra nós*... [sic]

São Miguel das Missões ocupa um lugar especial na concepção de mundo Guarani. O processo de violência que foi impingido aos Guarani daquela redução se mostrou enormemente opressivo de modo que se fez necessária a intervenção dos seres sagrados, no

⁶⁹ CAMPBELL, Joseph. O Centro do Mundoin: *O Herói de Mil faces*. São Paulo: Cultrix/ Pensamento. 1995, p. 22.

caso, uma hierofania. Os Guarani ancestrais que ali foram obrigados a trabalhar de modo sofrível deixaram ali suas marcas e parte de suas corporalidades, uma vez que São Miguel das Missões contém os ‘corpos’ dos ancestrais que se transformaram em imortais. Ali, apesar de todas as adversidades, foi possível vivenciar o *teko*, bom modo de ser Guarani, que lhes permitiu tornarem imortais e alcançar *Ywy Marã Ey* (a Terra sem Mal). Enfatizando a representação do sagrado Eliade observa que:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder.⁷⁰

Ainda nos dias atuais é constante a presença Guarani na região das missões. A imagem seguinte mostra uma reunião de um grupo dessa etnia em momento de canto coletivo.

Figura 5: Grupo Guarani em São Miguel das Missões – RS



Fonte: Daniele Pires⁷¹

⁷⁰ ELIADE, 1992, p. 28.

⁷¹ Disponível em: <<https://tinyurl.com/y95s4akf>>. Acesso em: 05 out. 2018.

Figura 6: Ruínas de São Miguel das Missões – RS

Fonte: Prati⁷²

2.3 Nhemongarái e Nhe'e, o espírito-nome

Todos os momentos da vida Guarani são perpassados por uma elemento fundante dentro dessa cultura; o *nhe'e*. Trata-se de um princípio vital, proveniente das esferas celestiais, mais especificamente de um dos *amba* morada dos seres sagrados. O *nhe'e* diz respeito a um princípio agentivo, dotado de consciência que, de acordo com nossos entrevistados, é anterior à concepção e, ao mesmo tempo, é organizador do estar-no-mundo Guarani. Tal princípio é traduzido, de acordo com a bibliografia correlata, a partir de Cadogan, como “palavra-alma”. Não obstante, Benites ressalta que tal tradução é discutível:

Muitos pesquisadores juruá, entre eles León Cadogan no clássico *Ayvu Rapyta* (1945), traduziram (e continuam atribuindo o mesmo significado) o termo *nhe'ẽ* como ‘palavra alma’. No contexto em que estou discutindo esse conceito guarani, vejo um equívoco nessa tradução, conseqüentemente em seu significado. Na língua guarani, *ã* é alma, que significa ‘o que estar junto o tempo todo com você, como se fosse uma sombra’. Para o meu povo, isso não é visto como sagrado. Por exemplo, ao nascer uma criança, ela fica 8 dias sem ser vista por ninguém diferente dos seus pais, avós, as pessoas mais próximas. Isso porque alguém com a alma ruim, ‘pesada’, com ‘energia negativa’, pode afetar o ambiente e inclusive o *mitã pyta* ‘ĩ – recém-nascido.

⁷² Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8r79bfe>>. Acessado em: 05 out. 2018.

Falamos que os *mitã pyta'ĩ* são os *nhe'ẽ Poti*. Para evitar a interferência dessas energias ruins, colocamos, quando temos *mitã pyta'ĩ* em casa – não na nossa casa, mas numa casa preparada para o trabalho de parto, onde ficamos esse período, oito dias mais ou menos, de resguardo, com uma garrafa transparente com água, em cada canto da porta. As crianças são muito importantes para nós Guarani e estamos sempre cuidando delas. Estou dizendo isso porque além de *ã* – que sempre está conosco – nós temos *angue* – que dependendo da personalidade da pessoa, pode ser bom ou ruim. Diferente de *ã*, *angue* pode nos deixar (mesmo quando estamos vivos) e ficar no ar, um tempo; os mais velhos dizem que onde nós passamos o *angue* sempre fica um pouquinho, depois ele volta a nos acompanhar novamente.

[...]

O *nhe'ẽ* é diferente, é um ser-nome que vem de *Nhanderu kuery*. *Nhe'ẽ* vem dos quatro *amba*: *Karai Kuery*, *Jakaira*, *Nhamandu* e *Tupã Kuery*. *Nhe'ẽ*, portanto, é o fundamento da pessoa Guarani não *palavra-alma*, como traduziram León Cadogan (1945), Bartomeu Melià (1979), Elizabeth Pissolato (2007), entre outros. Talvez uma tradução possível na língua portuguesa, por exemplo, e mais próximo do significado na língua guarani, seja espírito-nome. Entendo que *alma* e *espírito* (ambas de origem latina, a primeira vem de *anima* e a segunda de *spiritus*) em português são sinônimos, conforme o dicionário de Ferreira (2010). Mas, na língua guarani, como vimos, são termos completamente diferentes e de significados distintos. Inclusive, para nós Guarani, só depois que a criança começa a andar é que ela tem *ã*, ou seja, *ã* é algo da terra, deste mundo. Quando lemos a tradução de *nhe'ẽ* como 'palavra-alma' isso nos causa estranhamento.⁷³

Tendo em vista que, como mencionado no primeiro capítulo, a perspectiva adotada nesta pesquisa foi a interna, ou seja, a dos depoimentos dos próprios Guarani, sendo a autora da ressalva supracitada uma depoente e educadora *Nhãdewa*, optou-se, nesta investigação, pela adoção da terminologia indicada pela mesma.

Não obstante, também é válido, nesse sentido, observar o que menciona o padre Lemos Barbosa sobre o conflito de se tentar nominar aspectos da vivência indígena a partir de uma perspectiva ocidental, quando disse que:

Os dicionários podem dizer que *anga* significa *alma*. Mas o conceito de *alma* é diferente do de *anga*, tanto em compreensão como em extensão. Nós atribuímos à *alma* características (por exemplo, a imaterialidade) que não cabem no conceito indígena de '*anga*'. Por outro lado, um índio animista falará na '*anga* do vento'. Diga-se outro tanto de cousas como '*ybaka*' (céu), '*yasy*' (lua), '*ara*' (dia ou tempo), '*mano*' (morrer), etc.⁷⁴

Sobre o conflito de se tentar nominar aspectos da vivência indígena a partir de uma perspectiva ocidental, quando disse que:

Os dicionários podem dizer que *anga* significa *alma*. Mas o conceito de *alma* é diferente do de *anga*, tanto em compreensão como em extensão. Nós atribuímos à

⁷³ BENITES, Sandra. *Ara Rete - Nhe'ẽ, reko porã rã:nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. UFSC, Florianópolis, 2015. p. 11.

⁷⁴ BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo. Gramática. Exercícios. Textos*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956, p. 436.

alma características (por exemplo, a imaterialidade) que não cabem no conceito indígena de ‘*anga*’. Por outro lado, um índio animista falará na ‘*anga do vento*’. Diga-se outro tanto de cousas como ‘*ybaka*’ (céu), ‘*yasy*’ (lua), ‘*ara*’ (dia ou tempo), ‘*mano*’ (morrer), etc.⁷⁵

Como dito, o *nhe’e* é o nome revelado, na casa de reza, pelo *Karai opygwa* (*Karai* da casa de reza), durante a principal cerimônia religiosa dos Guarani: o *Nhemongarai*. Também conhecido como “batismo do milho”, esse evento consiste num rito propiciatório durante o qual os nomes sagrados dos *mitaĩ*, com os quais eles serão batizados, serão apresentados para a coletividade, a partir de quando ele, o *nhe’e*, tomará acento efetivamente na criança⁷⁶. Dessa forma, como dito anteriormente, não são os pais do bebê quem lhes define a alcunha.⁷⁷ O *Nhemongarai* é também um ritual durante o qual o *Karai opygwa* pede a *Nhãderu* saúde, longevidade, harmonia e boas colheitas para toda a tribo e quando os Guarani agradecem a *Nosso pai* os benefícios alcançados.

Todos os momentos importantes da vida Guarani (concepção, nascimento, nomeação, puberdade, paternidade, maternidade, velhice e morte) são estruturados a partir do “espírito-nome” que cada pessoa recebe. O *nhe’e* também pode vir a interferir sobre estados de saúde e de temperamento. Desde antes do nascimento, o *nhe’e* é o “espírito-nome” que fundamenta o indivíduo Guarani, inserindo-o no seu *socius*— composto por seres humanos e de seres meio ambiente - ou seja, no mundo Guarani. A partir de seus *ambá* respectivos, os pais dos “espírito-nome”, se manifestam, ordinariamente, por meio de sonhos(*xara’u*) a *omoexakã* (revelação do *nhe’e*, ou seja, quando a mulher sabe que ficará grávida), para aquele que será seu pai ou para a própria mãe. Essa palavra-sonhada, então, toma assento na mulher e dá início à geração de um ser humano novo. Enviados à Terra, pelos *Nhe’e Ru Eté Kwery* (Verdadeiros Pais das Almas) ou por *Nhe’e Xy Eté Kwery* (Verdadeiras Mães das Almas), as divindades tutelares dos *nhe’e*, que residem em direções celestiais distintas, os “espírito-nome”, embora já se encontrassem manifestos no corpo da criança Guarani, têm o seu devido nome revelado por essas divindades durante o *Nhemongarai*. No entanto, vale observar que somente alguns *Karai opygwa* têm a capacidade de receber apropriadamente a revelação do nome das crianças. Tal ato consiste em uma enorme responsabilidade, uma vez que a nomeação errada é extremamente danosa para o indivíduo Guarani, por consistir na exposição desse ser a inúmeras forças agentivas negativas do meio. As pessoas que sofrem

⁷⁵ BARBOSA, 1956, p. 437.

⁷⁶ Em referência à criança que não é mais bebê, a palavra a genérica a ser empregada é *Kyrin*. Quanto às especificações de gênero, usa-se *kunumi*, para se indicar o menino e *kunhantã gue*, em referência à menina.

⁷⁷ Cabe aqui salientar que, para fins legais, como emissão de documentos brasileiros, os recém-nascidos Guarani, recebem um nome em português.

esse infortúnio podem trocar o nome com o objetivo de, assim, não serem mais acometidas de doenças espirituais.

Conhecer a maneira apropriada de chamar a um filho ou filha é imprescindível para que a criança tenha saúde, se firme entre os seus parentes. Sendo corretamente chamado, seu *nhe'ê* fica alegre e não tem vontade de abandonar a morada terrena. 'Achar certo o nome' - conforme uma tradução *mbya* corriqueira - é, portanto, uma condição básica para que a pessoa esteja sadia (-*exai*), e a veracidade do nome pode ser questionada ao longo da vida quando o estado de saúde de alguém torna-se supostamente comprometido.

A maior parte dos *Mbya* afirma que o nome fica com a pessoa até a morte só podendo ser substituído em casos extremos de crise, por exemplo, numa doença grave cuja recuperação é compreendida como uma troca mesmo de *nhe'ê* feita por *Nhanderu*. Este evento, referido como '*inhe'ê omboekovia*' ('sua alma [*Nhanderu*] faz substituir'), é descrito como um acontecimento esporádico. Iracema Nunes, em Parati Mirim, contou-me de um de seus filhos que assim teria recebido novo nome, depois de permanecer dias seguidos na *opy'i* sem o que o fizesse recobrar a saúde.⁷⁸

Figura 7: *Kunhã Karaí* durante prece



Fonte: Foto do autor

⁷⁸ PISSOLATO, E. de P. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007, p. 298.

Ocorre que, de acordo com a cultura estudada, o nome é parte integrante da pessoa, ou melhor, ele é a própria pessoa. Os Guarani não “se chamam” desta ou daquela maneira, eles “são” tal ou qual. Eles não possuem um nome, mas é o nome quem os possui, de tal sorte que eles consideram uma desventura que, por exemplo, o sacerdote católico, tenha que, no momento do batismo, perguntar aos pais o nome da criança, pois eles mesmos são quem deveriam cuidar para que essa alma se assentasse devidamente na criança a ponto de ser-lhes revelado o seu nome correto. São quatro os pais e quatro as mães das almas: *Karai Ru Eté* e *Karai Xy Eté*, *Jakaira Ru Eté* e *Jakaira Xy Eté*, *Tupã Ru Eté* e *Tupã Xy Eté* e *Nhamandu Ru Eté* e *Nhamandu Xy Eté*.

Embora o conceito acerca da concepção do ser humano apresente sutis diferenças entre os sub-grupos guarani, existe, invariavelmente, uma referência ao fato de os “espírito-nome” descenderem à Terra, bem como quanto à provirem de uma das quatro moradas dos Seres Sagrados, e também quanto à forma como tomam assento junto aos Guarani o que reitera cotidianamente a relação entre deuses e homens.

Além de se relacionarem, por meio dos *xeramoy*, com seus Deuses, os Guarani, em algumas ocasiões, ora se relacionam diretamente como meio imaterial, quando submetidos às afecções, ora indiretamente, com o auxílio da liderança espiritual, quando esta intervém a fim de operar junto a forças agentivas, (os *angue*) presentes em outros humanos, bem como na natureza, (os *djá*), os espíritos-donos das coisas. Na próxima seção, trataremos desses assuntos.

2.4 O Eu, o outro e as possibilidades de encontro: *opita'iva'e* e os *Djá*

Entre os Guarani, os xamãs, aqueles que são capazes de prever e de curar males são chamados nesta cultura de *opita'iva'e* ou *xeramoy*. São pessoas que se ocupam em tratar não somente aquilo que acometeu o indivíduo, mas também aquilo que pode vir a afligi-lo de diversas formas, físicas ou, principalmente, no âmbito imaterial.

Xeramõi kuery (os xeramõi) têm funções diferentes um do outro: um vai ser pra dar o nome, o outro vai poder curar, fazer remédio e o outro fumar. Antigamente, cada pensamento era diferente. Já que você quer saber, então vou contar. Aqui (norte) está *Karai retã*, ali, do outro lado, *Tupã retã* (sul). *Tupã* que manda, quando tem que resolver alguma coisa que está acontecendo; aí manda raio, chuva forte. Os *Tupã* são os mais bravos que têm. Eles vêm andando aqui na Terra. Eles afastam os espíritos maus daqui da Terra, porque não tem outro que manda neles, a não ser *Nhanderu*. Eles são os mais fortes são *xondaro* (guardiões). Como os soldados, policiais dos brancos que cuidam das cidades deles, ao redor, porque eles foram escolhidos pra isso mesmo. Ninguém manda em *Nhanderu*. Os *xondaro* (*Tupã kuery*) fazem o

trabalho que *Nhanderu* mandou. Xeramõi Aristides da Silva - Karai (Tekoa Tarumã Mirim, Araquari/SC).⁷⁹

O processo de cura praticado pelo “líder espiritual” (como também é comumente explicada para os brancos essa atribuição) se configura tanto no uso dos saberes da medicina tradicional quanto na operação dos cantos-reza Guarani, bem como do uso abundante do *petyngwa* (cachimbo). Também é o *xeramoy* quem, por meio da inspiração e das longas preces na *opy'i* deve alcançar a revelação dos espíritos-nome durante o *Nhemongaraí*, segundo o lugar espiritual de onde vem cada *nhe'e*. Pissolato descreve os xamãs como:

[...]os que disponibilizam regularmente um conhecimento especializado para tratamentos de processos que afligem as pessoas, mais precisamente aqueles que são capazes de ver a doença ou saber o que acontece com alguém que sente algum incômodo, podendo estar ou não estes xamãs homens ou mulheres na prática ligados diretamente às atividades de reza ou cura na *opy*.⁸⁰

A palavra *opita'iva'e* significa “aquele que fuma”. Isso se deve ao fato de esta liderança espiritual fazer uso do cachimbo e do *pety* (fumo) e da *tataxina* (fumaça) em seus rituais de cura. Trata-se de dois elementos fundamentais em todo processo de intervenção.

A *tataxina* remete à neblina primordial presente na narrativa sobre a criação. Ela é soprada sobre as pessoas a fim de purificá-las, bem como sobre os alimentos e sobre o espaço cerimonial, onde os presentes dançam durante as reuniões. É o movimento que a fumaça faz sobre a cabeça das pessoas durante o ritual curativo que informa ao *opita'iva'e* acerca do estado como o indivíduo se encontra. Desse modo, o *petygwa* é um instrumento essencial nas cerimônias da *opy'i*, assim como os cantos e as danças.

Dentre as principais técnicas que visam *sacudir a natureza doente*: a dança e o canto. A dança (*jeroky*) é sempre coletiva, e para os mbiás parece desenrolar-se no interior da *opy*. Homens e mulheres dançam alternadamente e cada sexo acompanha a dança do outro batendo com força no chão para marcar o ritmo (...) Dizem os guaranis que a dança torna o corpo leve. E dizem a mesma coisa do jejum. É que talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas também de todo peso da lei social. Se é verdade que na dança cada um volta a ser senhor de si mesmo, compreende-se melhor que ela tenha aqui tanta importância.⁸¹

Esse ritual é ilustrado na imagem a seguir:

⁷⁹ AFFONSO, Ana Maria Ramo y. LADEIRA, Maria Inês. (Orgs). *Guata Porã/Belo Caminhar*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015. (Projeto pesquisadores Guarani no Processo de Transmissão de Saberes e Preservação do Patrimônio Cultural Guarani – Santa Catarina e Paraná/ Agosto de 2014 – Novembro de 2015. p. 12.

⁸⁰ PISSOLATO, 2007. p. 342.

⁸¹ CLASTRES, Hélène de. 1978 [2007]. *A terra sem mal*. Corumbiara. Roraima: Tapé. p. 103.

Figura 8: *Xejarayi* cachimbarando o *petyngwa*



Fonte: Foto do autor

Ocorre que os entrevistados indicam que, apesar de haver *opita'iva'e* entendidos como sendo “mais fortes, mesmo” (prestigiosos), esses agentes são “apenas” mediadores entre *Nhãderu* e os parentes que precisam ser amparados. Tem-se, assim, nessa relação uma identificação dos Guarani com as virtudes e com a personalidade benemérita dos deuses primordiais, preocupados sempre em promover o bem-estar, o bem viver o *teko* de seus filhos terrenos. Esse sistema de identificação por meio da oralidade e da memória é destacado por Borges e Mesquita:

temos de considerar as características não apenas da produção de conhecimento, entre grupos indígenas, mas principalmente os recursos de sua transmissão e fixação. Sendo, em geral, povos de oralidade, os suportes de memória são, principalmente, a língua e os rituais. Como já vimos, os Guarani se caracterizam pelo respeito às ‘belas palavras’, ou, em guarani, *nheen porã*, isto é, aquelas que foram ditas e legadas pelas divindades e que, como já apontado, sustentam e justificam o modo de ser e viver dos Guarani.⁸²

Os guarani têm no comportamento de seus deuses um modelo a ser repetido ao longo da vida pautado no discurso fundador. Essa operação da vida a partir do discurso mítico estruturante é observada por Orlandi que cita:

⁸² BORGES Luiz Carlos e MESQUITA Alberto Alves de. *De emas, cruzeiros e outros asterismos guarani: descrições, controvérsias e memórias*. Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Belo Horizonte, 2014. p. 8.

De qualquer modo, a subjetividade, ao menos na perspectiva discursiva, fundamenta-se e funciona com base em mecanismos lingüísticos específicos, em que participam a ordem do ideológico, a intervenção do imaginário, os processos histórico-sociais que, em suma, determinam a subjetividade, uma vez que os processos de assujeitamento são de natureza histórica⁸³

Desse modo, da mesma maneira que o discurso fundador é cotidianamente ratificado nas ações coletivas e individuais, o sentimento de pertencimento a uma coletividade que se baseia em uma narrativa-espço-tempo primordial é revitalizado. Sobre esse assunto, Laís Mourão Sá, no texto “Pertencimento”, descreve:

A ideologia individualista da cultura industrial capitalista moderna construiu uma representação da pessoa humana como um ser mecânico, desenraizado e desligado de seu contexto, que desconhece as relações que o tornam humano e ignora tudo o que não esteja direta e imediatamente vinculado ao seu próprio interesse e bem estar. [...] Diz-se, então que os humanos perderam a capacidade de pertencimento.⁸⁴

Se por um lado os Guarani vivenciam uma relação de identidade entre si com os Seres Sagrados, com os donos das moradas dos espíritos-nome, que lhe dizem como proceder no trato com as diversas manifestações de consciência com as quais terão que lidar nesta “terra imperfeita”, há grande preocupação em evitar serem atingidos por determinadas subjetividades presentes nas relações de alteridade, como por exemplo, na estada junto a outros humanos - como mencionado na fala de Benites supracitada, a respeito dos *angue* negativos - acerca do que diz respeito àqueles que já se foram, bem como (se não principalmente) quanto a forças agentivas presentes na natureza.

A esse respeito, é importante lembrar que o artesanato é uma maneira de caracterizar simbolicamente um grupo ou uma pessoa. Tal produção funciona como uma digital que diferencia um grupo de outro contingente. Essa manufatura atende tanto a necessidades cotidianas/domésticas (seja no que se refere aos transportes de materiais, ao armazenamento de alimentos, à utilização recreativa etc.) quanto à demanda de se produzir tanto identidade quanto alteridade em suas relações sócio-cosmológicas. Diferentes elementos da cultura *Nhãdewa* (como grafismos, esculturas, braceletes, colares etc.) atendem à necessidade Guarani de se representar para diversos grupos humanos, bem como para potências do mundo imaterial, na medida em que nossos colaboradores acreditam que algumas características

⁸³ ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987, p. 74.

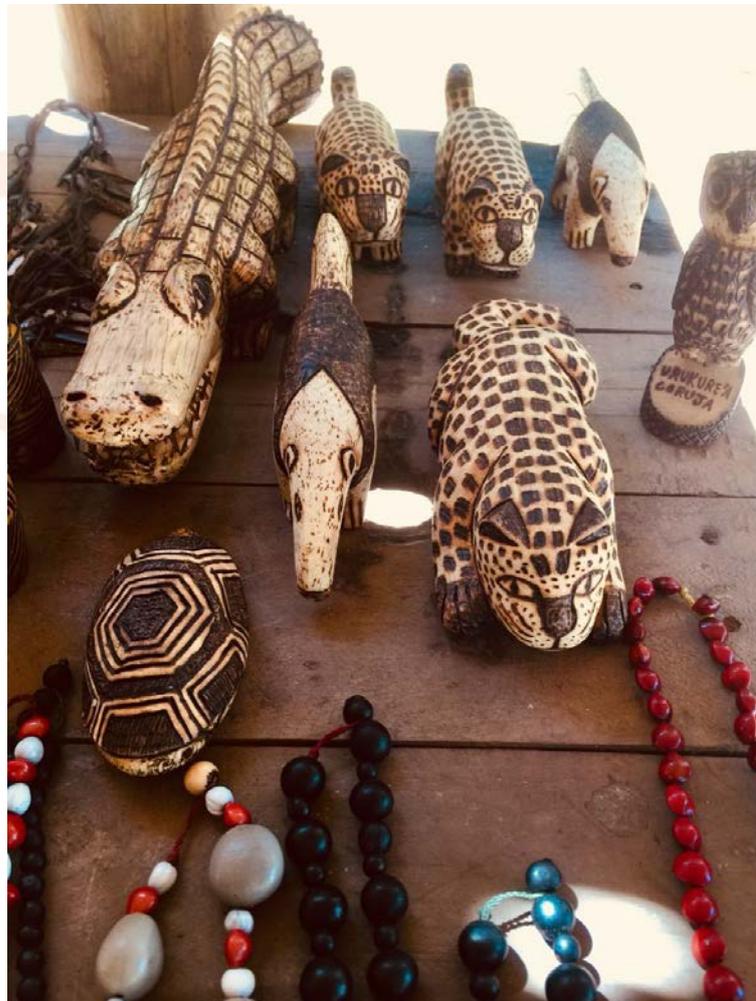
⁸⁴ SÁ, Laís Mourão. Pertencimento. In: FERRARO, Luiz Antônio (Org.). *Encontros e Caminhos: formação de educadores (as) ambientais e coletivos educadores*. Brasília: MMA, Diretoria de Educação Ambiental, 2005. p. 247.

(como rapidez, força, habilidade) contidas em determinados animais pode ser assimilada por quem utilizar artefatos que tenham como matéria-prima partes desses bichos.

Antigamente quando os guarani pegavam um tatu na armadilha, levavam para sua aldeia, e na hora de cortar para limpar, tiravam a escama, um pedaço de gordura, e deixavam guardados. Ao chegar a lua nova, 18 raspavam a escama e misturavam com a água para dar banho nas crianças, com objetivo de deixá-las crescer forte e ágeis.⁸⁵

Nas fotografias seguintes, algumas amostras do artesanato local, onde elementos da cosmologia Guarani são percebidos na elaboração desse tipo de trabalho.

Figura 9: Artesanato Guarani *Nhãdewa*



Fonte: Foto do Autor

⁸⁵ GONÇALVES, Adelino. MBA' EREI REI RA ANGA As Esculturas de madeira e seus aprendizados. Trabalho de Conclusão de Curso. UFSC. 2015.

Figura 10: Artesanato Guarani *Nhãdewa*

Fonte: Foto do Autor

Figura 11: Artesanato Guarani *Nhãdewa*

Fonte: Foto do Autor

Além das subjetividades presentes em animais, nos brancos e em diversos grupos indígenas, o *socius* Guarani é perpassado pela relação com diversos Outros, com seres invisíveis que atuam sobre a existência social e individual Guarani. *Kaiowa*, *Mbya* ou *Nhadewa*, todos, eles creem que todas as coisas têm seus donos. Em relação a estes últimos, refiro-me aqui aos *Djá*.

Os *djá* são os espíritos que as coisas têm e que as possui. Palavra *djá* (ou *já*) é empregada ao fim do vocábulo indicativo da coisa pertencida, como por exemplo em “donos dos *Kotxy*”⁸⁶ (*Kotxyja*), “donos do mato” (*ka’aguyja*), donos das pedras (*itaja*).

Esses seres são capazes de exercerem sobre os Guarani apropriações indesejadas, de maneira que o indivíduo venha a se sentir seduzido pelo *djá* a ponto mesmo de que estes, em determinados casos, promovam sobre os Guarani o temido trânsito da condição humana para a condição animal, passando a vítima indígena a portar-se como o bicho que lhe encantou, chegando ao extremo de adotar a dieta do bicho em questão, bem como a sentir-se atraído sexualmente pelo mesmo. A este fenômeno dá-se o nome de *djepotá*. Trata-se de uma relação de alteridade cujo risco é desencadear um processo de perda de identidade.

⁸⁶ *Kotxy* são porcos do mato, tidos como animais de estimação de *Nhãderu*.

Além disso, o que os Mbya destacam em relação ao -jepota é, não tanto o fato da devoração por outrem (isto é, o tornar-se presa ou comida de onça) mas a percepção deste outro como mesmo, isto é, como 'gente' e a subsequente união (conjugal, sexual) com ele. Tornar-se jaguar aqui é menos ser devorado por um jaguar do que tornar-se comensal ou consubstancial do mesmo. Evitar sangue cru é, neste sentido, evitar a consubstancialidade com o Outro, precavendo-se contra a transformação em animal.⁸⁷

Correlato ao jogo identidade X alteridade, Viveiros de Castro observa que:

Nesse sentido, a espiritualização das plantas, meteoros ou artefatos me parece secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (Erikson 1984:110-112; Descola 1986:317-330; Árhem no prelo). Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.⁸⁸

Viveiros de Castro⁸⁹ também menciona que nas terras baixas sul-americanas “a identidade é um caso particular da diferença. (...) é ausência relativa de diferença, (...). O que equivale dizer que só existe diferença em maior ou menor intensidade”. Embora existam bons encontros capazes de dotarem os indivíduos de qualidades que afetem em seus corpos e características (as quais podem ser indicativo de uma eventual aproximação de *Ywy marã ëy* – a Terra sem Mal) tais como “força” (*mbaraeté*), “coragem” (*mby'a guaxu*, lit.: “coração grande”), “alegria” (*-vy'a*), “sabedoria” (*iarandu*), entre outras, há as temíveis afecções que são decorrentes de um modo de vida orientado não pelas percepções que a pessoa tem do próprio corpo, de uma maneira que *Nhãnderu* “gosta” de ver (*-exa xe*), mas, sim, de uma postura antagônica diante da existência, ou seja, de em um afastamento em relação a *Nhãnderu* e a suas orientações, em um movimento de aproximação “daqueles que não vemos”. Trata-se do deixar-se levar pelos desejos desmedidos, seja no que tange às dietas alimentares ou mesmo no ímpeto sexual não-controlado.

Quando alguém está com este tipo de companhia, se diz que ‘eles’ querem levar a pessoa (*ogueraa xe*), e o doente sente toda uma série de sofrimentos corporais como dores, tonturas, sensação de estar distante, escuta vozes, não come bem, não dorme direito, entre outras[...].

⁸⁷ PEREIRA, Vicente Cretton. *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense.

⁸⁸ CASTRO Eduardo Viveiros. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Rio de Janeiro. Mana, 1996. p. 119-120.

⁸⁹ CASTRO Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify, 2011. p. 291.

Disse que tal acontece quando ‘você não sabe viver’ (*ndereiko kuaái*), e aí ‘Nhanderu faz teste e a primeira coisa é mulher... Se você não souber se segurar, já era’ (*Nhanderu teste ojapo hany primeira coisa ma kunhã... Nderejeko kuaái ramo já era*). O que *Jéka* parece querer explicar, associando ‘saber viver’ (*-iko kuaa*) e ‘se segurar’ (*jejoko*) é justamente que o ‘modo sábio’ (*iarandu*) de se viver resulta, não somente de uma ‘escuta’ (dos mais velhos, dos deuses, do corpo, dos afetos, etc...), mas também de um investimento no ‘controle’ (*-joko*) dos desejos, isto é, evitando excessos ou extremos (...)

Aquele que ‘sabe se segurar’ (*jejoko kuaa*) seria, neste sentido, o simétrico inverso daquele que se deixa levar pelo desejo desmedido, sofrendo de certa incontinência sexual ou gástrica, como se vê por exemplo em ‘Aquele que quase se transformou’ (ver apêndice), onde o *ojepota va’e* (‘o que se transformou em animal) se lança em um ‘namoro’ com a onça, compartilhando com ela a carne crua da caça recém capturada.⁹⁰

O *Djepotá* consiste na captura da pessoa Guarani por uma subjetividade animal, captura esta que pode ser decorrente de uma postura desrespeitosa em relação aos *djá* (como, por exemplo, caçar demasiadamente um determinado animal) ou, ainda, em relação à predileção pelo consumo de carne com sangue, similarmente ao que observa Vilaça ao mencionar que “aqueles que ingerem sangue cru morrem devorados por jaguares, e transformam-se, eles mesmos, em jaguares”⁹¹. Cumpre observar que a ação nociva dos *djá* pode se dar em um implemento contra a integridade física de determinada pessoa, como se entende ser o que ocorre em casos de afogamentos, que seriam motivados por não se pedir a devida autorização para do “dono do rio”, para ali se banhar. Somente a forte intervenção do *xeramoy* pode vir a reverter as ações dos *djá* e o possível trânsito para essa terrível condição animal., e a culminância do *djepotá* é o falecimento da pessoa.

2.5 Cosmologia

Segundo os Guarani, sua História decorre de vivências ancestrais, as quais o *juruá* (o homem branco) entende serem narrativas fantasiosas, ao que o homem ocidental denomina “mito”. Porém, para os entrevistados, chega a ser ofensivo referir-se à descrição de seu surgimento como sendo algo inverídico. Trata-se de narrativas que consideram outra cosmovisão, outras relações entre as subjetividades presentes no mundo visível e no invisível, como vimos acima. Desse modo, respeitando-se a perspectiva dos entrevistados, consideramo-los historiadores de si mesmos e, assim, apresentamos aqui sua gênese.

⁹⁰ PEREIRA, Vicente Cretton. *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense 2014. p. 185.

⁹¹ VILAÇA, Aparecida. *Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo wari UFRJ*. 1992. p. 216.

Nesse sentido, importa observar que o registro de aspectos cosmológicos de determinado grupo étnico, permite ao estudioso acessar um conteúdo sociocultural produtivo, que viabiliza uma grande gama de análises, correlações e interpretações acerca do contingente pesquisado. Aguiar destaca que:

[...] a cosmologia é resultado das construções coletivas que têm por função contribuir com a teia de elementos simbólicos que conferem sentido ao mundo dos atores sociais em questão. Dessa forma, os elementos simbólicos devem ser analisados como um código, por meio do qual o antropólogo pode, a partir da interpretação, compreender como estas etnias pensam seu entorno social e natural.⁹²

Na cosmogênese Guarani, o surgimento do demiurgo (Nhãderu) ocorre, a partir de uma escuridão primordial, por meio de desdobramentos de uma autoevolução. Finalizada a sua forma humana, emergem de seu conhecimento, como origem e espelhamento de seu coração, os elementos divinos que fundamentam a humanidade - a linguagem, o amor recíproco e a solidariedade mútua - e que originam os *Nhãderu Kuery*, os pais e as mães dos espíritos-nome. Estas deidades preceituam um novo relacionamento entre forma humana e os deslocamentos do povo estudado, posto que, de acordo com as respectivas direções de onde os *nhe'e* se originam, é que os *Nhãderu Kuery* determinarão o proceder em sociedade dos Guarani. Antes, porém, *Nhanderu Tenonde* criou a Terra, que se mantém sustentada, até hoje, pela *pindo marã e'y*, a palmeira sagrada.

Tudo começou no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem sequer existir um único ser vivo. Veio um vento do norte e um vento do sul que, se encontrando, fizeram surgir um pequeno redemoinho e *Nhanderu Tenonde*, (nosso primeiro pai) se concretizou ali, em cima do mar, flutuando e segurando apenas o seu *popygua* (cajado). *Nhanderu* não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos *Yvyrupa*, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, *Nhanderu* desce e paira por cima do mar. Ele pensa o que é que vai fazer, por que é que ele veio. E, então, ele sabe através do coração: 'vou fazer a Terra'. Nasceu junto com ele aquilo que seria o gérmen da *pindo marã e'y*, a palmeira sagrada. Ele a plantou em cima do oceano. Suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra. Por ser uma planta muito sagrada, é invisível a nós, simples seres humanos. Assim que plantou o *pindo marã e'y*, ele gerou o *tatu ratã'i* (tatu). Foi esse tatu que o ajudou a espalhar a terra assim gerada. Até agora, aquele *pindo* ainda está lá em *Yvy Mbyte*, o centro do mundo, o lugar que, hoje, os não indígenas chamam Paraguai. Só que ninguém vai ver, porque foi *Nhanderu* quem plantou. Essa planta dele, que ninguém tira, vai durar muito tempo e vai segurar a Terra. Mas se tirarem aquela plantinha que ele plantou, aí a Terra vai cair, porque é ela que segura. É assim que nós sabemos. A partir unicamente desse pedacinho de terra, é que fizeram tudo o que existe no mundo.

⁹² AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de Profecias apocalípticas na cosmologia mbya-guarani. In: *Mediações*, Londrina, v. 18 n. 1, jan./jun. 2013, p. 245.

*Xeramõi Timoteo Oliveira – Karai Tataendy (Tekoa Itanhaen, Biguaçu/SC)*⁹³

Os Guarani relatam que hoje vivemos em uma Segunda Terra. Houve outra, anterior à atual: a primeira, *Yvy Tenonde*, foi aniquilada por um dilúvio, que foi decorrente da inobservância acerca da questão do incesto⁹⁴. Não obstante, as criaturas que observaram as prescrições de conduta se elevaram à morada eterna, após terem perdido peso de forma sobrenatural. Este deslocamento magístico se dá por elevação, pela pureza corpórea que desencadeia uma a ascensão a uma condição de imortalidade em uma terra perfeita. Importa-nos observar nesse aspecto da narrativa que o idílio de ascensão à Terra sem Males (*yvy marae'y*) - situada a leste, para onde devem ser deslocar os Guarani, seguindo o caminho do Sol (*Kwaray*) - revela-nos que a busca por *yvy-maraey* sempre funcionou como um mecanismo de promoção e de organização da vida na sociedade Guarani. Dessa forma, estabelece-se, assim, uma dinâmica de reciprocidade (mas diversa do conceito cristão da recompensa), posto que tais narrativas tradicionais estiveram e ainda estão ligadas à vida social, enquanto uma condição realista da economia de reciprocidade, pois o papel cosmológico da transmigração mágica do corpo físico para o paraíso mítico é determinado pelas relações e práticas terrenas Guarani (junto a diversas potencias agentivas, humanas e não humanas), interferindo, assim, o discurso religioso na ordem social.

Logo, é especialmente o aspecto da “espiritualidade” que determina os procedimentos éticos deste povo e que lhes institui sua identidade étnica. Para eles, o mundo sobrenatural se sobrepõe à instância terrena, na medida em que as determinações de *Nhãderu* são mais prestigiosas do que quaisquer condições da vida mundana. Tais observâncias e a busca pelo leste (inclusive metaforicamente, sendo este leste metafórico uma valorização do que estabeleceu o demiurgo) são determinantes para que o Guarani alcance, ainda em vida o estado de perfeição (*aguyje*)

Já a narrativa acerca da segunda Terra, *Yvy Pyau* determina um novo proceder quanto à maneira de deslocar-se, um outro movimento migratório, estabelecido a partir da repetição de uma caminhada de uma mulher grávida na condição humana, que, abandonada por *Nhãderu Papa*, decide segui-lo. Entretanto, ao se desviar do caminho perfeito, ela acaba por ser devorada por criaturas adversas, as onças. No entanto, a avó destes animais pediu que

⁹³ AFFONSO, 2015, p. 9.

⁹⁴ Trata-se do ato incestuoso de *Jacy*, “o” Lua (irmão de *Kwaray*, o Sol) para com a irmã de seu pai, *Nhãderu*. Esta era visitada libidinosamente por *Jacy*, recorrentemente à noite, sem que soubesse, contudo, quem era seu ofensor. A tia então elaborou um estrategema: sujaria com barro o rosto daquele que à noite a violava, o que acabou por ocorrer. É por isso que “o” Lua tem aquelas manchas escuras (as crateras), visíveis especialmente, na ocasião da completude do ciclo lunar.

o filho da mulher fosse preservado para que pudesse ser comido mais tarde, tendo e vista a maciez de sua carne. Esta mesma narrativa descreve o surgimento do homem e da mulher, por meio de uma transubstanciação de um arco no ser masculino e de um cesto no ser feminino:

[...] Diz que quando o dono da Terra (*Papa*) veio neste mundo, fez o mundo, fez a terra, o mato, como continuação de outra Terra, aquela que *Nhanderu Tenonde* fez. Quando fez a segunda Terra, foi o filho de *Nhanderu Tenonde*, *Nhanderu Papa*, quem fez a mulher do *ajaka* (cesto). *Nhanderekorã oanga i rive*, ele já marcou tudo. É verdade que a mulher foi feita do *ajaka* e o homem foi feito do arco. O arco foi feito para o filho de *Nhanderu Papa*. Ele deixou a mulher grávida e, quando a deixou, ela foi atrás dele, com o filho na barriga. Ela chegou onde não devia chegar, na casa de outros animais. Eles a devoraram e tiraram o filho dela de dentro da barriga. A avó destes animais pediu pra guardar o filho pra ela comer, pois a sua carne era mais macia. Foi assim que nasceu *Kuaray*. Quando ia comer ele, fez de tudo para cozinhá-lo. Botou pra assar no fogo, botou no pilão, mas não conseguiu. Colocou para secar ao Sol, e foi assim que se levantou *Kuaray*. Quando ele se levantou, viu as larvas no sangue da mãe dele, que tinha sido devorada. Tinha várias espécies de moscas e larvas no sangue da mãe dele. Quando viu esses insetos, esses vários bichinhos, ele pediu pra fazer o arco para a avó daqueles animais, pra poder matar e assustar os insetos, pra eles irem embora dali. Ele ia matando os insetos e, enquanto os matava, ele ia dando os nomes para esses insetos e borboletas. É verdade mesmo, todos os bichos que a gente conhece foi *Kuaray* quem os nomeou. Foi essa a história que eu ouvi desde criança. Sempre chamaram a mulher '*ajaka retei*', o corpo que foi feito do balaio, e o homem '*gyrapa rete*'⁹⁵, o corpo que foi feito de arco. O ser do balaio e o ser do arco. [...] Esse conhecimento vem através de *Nhanderu*, que escolhe pra quem contar; o que sabemos, sabemos por ele.⁹⁵

De acordo com a narrativa, *Kwaray*, o filho Sol, foi salvo pela avó das onças. Posteriormente, por meio de ações de reverberação, *Kwaray* origina seu irmão, *Jacy*, o Lua. Há, contudo, uma variação desta narrativa, a qual apresenta os filhos *Nhãdetxy* como gêmeos. Antes de proceder à fundação do mundo terreno, eles defrontam-se com as onças que tinham devorado a mãe. Os irmãos engendram um plano para fazer com que as onças fossem atraídas para que atravessassem um tronco sobre um rio e assim se afogassem e fossem extintas. No entanto, equivocadamente que é, *Jacy* empurrou o tronco com os felinos antes do tempo necessário, o que permitiu que uma das onças, que estava prenha, se salvasse.

Na narrativa acima, assim como em tantas outras correlatas, a espiritualidade Guarani evidencia-se com a presença de elementos relacionados a mesma e que atuam como definidores para ações do grupo. A presença desses códigos, cuja consideração é fundamental para a compreensão das questões relativas às definições de identidade e alteridade entre os *Nhadewa* abordadas, em parte, dentro do corrente capítulo, é constante ao longo de toda a história conhecida dessa população e preexiste em relação aos primeiros desembarques europeus no continente; fato que representa ponto de mutação para esses índios dentro de uma

⁹⁵ AFFONSO, 2015. p. 16.

trajetória que, até então, desenvolviam nas terras onde estavam instalados. Logo, no capítulo posterior, o papel que a religiosidade exerceu(e) na forma como essa população reagiu às bruscas mudanças que lhes foram impostas desde a chegada, ainda começo da Idade Moderna, dos primeiros estrangeiros ao continente, bem como o posicionamento adotado por esse povo ao longo do projeto colonial, e mesmo após os séculos sob controle das nações ibéricas, é descrita com ênfase na constante latência desses elementos que, de caráter imaterial, atuam como fatores basilares, nas ações Guarani. Tal similaridade é descrita nessa parte final capítulo que evidencia, por fim, o *Gwatá*, ato que conduz à plenitude da experiência espiritual Guarani.

Os passos dessa caminhada, iniciada ainda na metade do século passado e que traria os primeiros Guarani para Aracruz, são descritas a partir de uma perspectiva histórica maior demarcada pelo início do processo de conquista europeia do continente americano, assim como algumas as alterações impostas a este (e tantos outros grupos autóctones) são mencionadas do capítulo seguinte onde paralelamente a essa exposição e caráter inicialmente histórico, são associadas ao longo da descrição elementos oriundos do campo religioso dos Guarani, determinante para suas opções.

3 OS GUARANI E A HISTÓRIA

A colonização latino-americana impôs aos Guarani o contato com diversos agentes da invasão, desde europeus que se postulavam novos proprietários das terras Guarani, aos violentos bandeirantes, bem como os missionários jesuítas, personagens cujas ações são, para se dizer o mínimo, controversas. É abundante a bibliografia crítica às ações de colonização, inclusive às intervenções jesuíticas, tanto no que se refere às intervenções de catequese/aculturação quanto à utilização da mão de obra indígena por parte do missionários para o plantio de fumo e de erva-mate. Ilustram essa abordagem, obras de historiadores, antropólogos, etnólogos, sociólogos e outros colaboradores que, contribuíram para a redação deste capítulo.

O que nos mostram essas fontes correlatas à temática Guarani? Como vivia esse povo às vésperas da conquista? Quantos eram? Quando se deram os primeiros contatos com os europeus? Quais as principais consequências dessa relação para os Guarani? Haveria reminiscências históricas entre a República Guaranítica e os Guarani aldeados em Aracruz? Como o mito fundante se presentifica na História desse povo ao longo do tempo? Todas essas questões, invariavelmente apresentam como denominador comum o fato de estarem atreladas ao passado. Logo, na busca por essas respostas, esse fator é um elemento a ser constantemente observado, é o que nos permite concluir Hobsbawm ao afirmar que:

Todo ser humano tem consciência do passado (definido como o período imediatamente anterior aos eventos registrados na memória de um indivíduo) em virtude de viver com pessoas mais velhas. Provavelmente todas as sociedades que interessam ao historiador tenham um passado, pois mesmo as colônias mais inovadoras são povoadas por pessoas oriundas de alguma sociedade que já conta com uma longa história. Ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado (ou da comunidade), ainda que apenas para rejeitá-lo. O passado é, portanto, uma dimensão permanente da consciência humana⁹⁶

Dessa forma, sendo também o passado um dos padrões que definem o presente, é a partir da ênfase dada a um período distinto⁹⁷ isso é, a um recorte dentro do que se convencionou definir como *tempo histórico*⁹⁸, que as informações correlatas aos Guarani pontuadas pela História, e apresentadas ao longo deste capítulo, são atreladas, ao longo do mesmo, a elementos do universo imaterial desse povo que influenciam, segundo depoimentos

⁹⁶ HOBBSAWM, E. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 22.

⁹⁷ No presente trabalho, a abordagem sobre os Guarani tem como ponto de partida o primeiro contato dos Guarani com os europeus, chegando, em função da especificidade da pesquisa, aos tempos atuais onde é destacado um subgrupo específico.

⁹⁸ O tempo histórico revela e esclarece o processo pelo qual passou ou passa uma realidade em estudo.

dos próprios, enquanto circunstâncias condicionantes para a compreensão da postura desses, em determinados episódios ocorridos durante o processo histórico como um todo. A partir de algumas especificidades inerentes aos primeiros Guarani a estabeleceram contatos com os colonizadores, ainda no início do século XVI, quando já se é possível observar a influência de elementos oriundos da esfera religiosa no dia a dia desses, até a chegada dos *Nhãdewa*, após longa peregrinação de caráter religioso, ao município de Aracruz, episódio que culminaria com a fixação desse subgrupo no Espírito Santo, são descritos aspectos ligados a sua história e sua espiritualidade à medida em que tais referências se interligam, para que se destaquem esses aspectos relacionados à religiosidade enquanto fator de influência constante ao longo do caminho e das caminhadas desse grupo. Evidenciar algumas dessas correlações, entre a trajetória histórica Guarani e a influência de elementos oriundos de seu universo mítico-religioso que atuam dentro da mesma, para que, a partir dessa ampla coletividade, sejam descritas as peculiaridades que simultaneamente caracterizam e norteiam algumas ações dos Guarani radicados em Aracruz, constituem a proposta deste capítulo.

São mencionados, assim, ao longo deste capítulo, aspectos essenciais da cultura Guarani que, observados como elementos inerentes à esfera espiritual desse povo, descrevem como o processo de construção da pessoa Guarani se dá a partir de uma íntima ligação desse indivíduo com elementos do mundo intangível. Esses aspectos ampliam uma noção que apresenta esses indígenas como mero coadjuvantes, projetando-os como sujeitos históricos conscientes, cujas ações e estratégias de contato com grupos externos são organizadas tendo em vista aquilo que eles próprios definem. Nesse sentido, destaca-se a oralidade enquanto elemento de ilustração e de organização do pensamento dessa etnia, posto que, a partir dessa fonte, evidenciam-se, no presente trabalho, as ligações do grupo focado com diversos agentes de seu universo imaterial e as respectivas subjetividades que dele emergem e atuam na forma como os mesmos direcionam sua forma de viver.

Para que essa plenitude seja alcançada, faz-se necessária a observação de dinâmicas que somente são viabilizadas em condições muito específicas como, por exemplo, espaços e construções adequados, uso de objetos simbólicos, marcadores discursivos, práticas rituais específicas, manifestação da presença de deidades e elementos oriundos do universo mitológico Guarani. A descrição da forma como esses elementos mitológicos se presentificam e, ao mesmo tempo, atuam entre os mesmos enquanto elementos estruturantes de suas narrativas e, portanto, de seu dia a dia, constitui a abordagem do capítulo subsequente.

3.1 Às vésperas da conquista

Na passagem do século XV para o XVI, quando os primeiros europeus começaram a desembarcar na América, os Guarani habitavam um vasto território ao Sul do continente recém localizado. No Brasil, essa extensão abrangia partes dos atuais Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul⁹⁹; além de áreas do Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia¹⁰⁰. Conhecidos à época como carijós ou cario, eles se concentravam nas regiões litorâneas, entre as florestas tropicais e subtropicais, em lugares próximos aos rios do sistema Paraná-Paraguai. Para a nomeação do território que cada grupo ocupava, o critério observado atrelava cada região a uma respectiva liderança cuja legitimidade se fundamentava em elementos de caráter religioso. Numericamente, as informações sobre a totalidade Guarani que vivia no continente no início da colonização ibérica apresentam nítidas divergências que decorrem, principalmente, da limitação das fontes e da variação dos métodos adotados para definição de tais dados. A essas circunstâncias, soma-se o fato dos Guarani terem sido diversas vezes “descobertos” entre os séculos XV e XVII e, conseqüentemente, catalogados de maneira irregular, para que se dimensione o problema em se propor uma apuração quantitativa desse grupo vinculada a cálculos de historiadores e etnólogos sobre essa população indígena no período colonial, uma vez que são esparsos e fragmentados tais dados. Tal limitação é observada por Monteiro ao citar também que “de fato, o caráter desigual das fontes igualmente limita o alcance da demografia histórica, sobretudo no que concerne à situação do início do século XV”¹⁰¹. Uma comparação objetiva desses levantamentos sobre a integralidade Guarani no referido período indica essa oposição de conclusões. Ilustram essa discordância, os números apresentados por Pierre Clastres e John Hemming. Enquanto o primeiro indica um total de 1,5 milhão de índios Guarani habitando o continente no início do século XVI, o segundo antropólogo calcula um total 258 mil desses índios¹⁰². Ressalta-se nesses apontamentos, que a ampla divergência numérica evidenciada, deriva provavelmente do fato de, enquanto Clastres conclui a partir de deduções matemáticas, Hemming apresenta um levantamento fundamentado em previsões¹⁰³,

⁹⁹ MONTEIRO, J. M. Os Guarai e a História do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, cap. 26, p. 476.

¹⁰⁰ MONTEIRO, 1992, p. 477.

¹⁰¹ MONTEIRO, 1992. p. 477.

¹⁰² MONTEIRO, 1992. p. 478.

¹⁰³ MONTEIRO, 1992. p. 478.

circunstância que, possivelmente, justifica o predomínio dos números de Clastres nos levantamentos dessa etnia quando do primeiro século da conquista.

Habitando territórios de médias e grandes dimensões, os Guarani definiam os limites das áreas que ocupavam a partir de rios e matas. Nesses locais, posteriormente denominados províncias pelos europeus, muitas vezes, viviam em grupos autônomos. Alimentavam-se da caça, da pesca e da agricultura, na qual adotavam o sistema de rotação de plantios. Apesar de separados em grupos e bases geográficas distintas, os primeiros Guarani que estabeleceram contato com europeus compartilhavam um conjunto de códigos culturais, como estrutura idiomática, hábitos de alimentação, prática de rituais específicos, além da adoção de alguns critérios peculiares; como aquele observado para a definição de suas lideranças. Tal processo, fundamentava-se em torno do profetismo, particularidade que indica a importância da espiritualidade como um dos fatores inerentes na constituição da cultura dos Guarani, ainda antes do início da conquista, como indica Ramos citando que:

Ao observarmos mais a fundo a sociedade Guarani pré-colonial, precisamos levar em conta a religiosidade, suas crenças e rituais. Nesse sentido podemos destacar uma religião com fundamentos politeístas, com a crença em várias divindades protetoras, mas com a sobreposição de um deus superior, criador de todas as coisas. Acreditavam ainda na imortalidade da alma, e que esta após a morte alcançaria a felicidade em um mundo sobrenatural. O cacique poderia exercer o papel de curandeiro e guia religioso, porém essa função na maioria das aldeias era exercida pelos pajés, líderes religiosos chamados por eles de Karai.¹⁰⁴

Em momentos de males e doenças, os *karai*, davam orientações aos Guarani e buscavam intervir a favor desses com práticas que, tal qual a presença desse grupo no continente, eram milenares, Schmitz destaca essa longa presença das primeiras aldeias dessa tradição no continente quando cita que “Estima-se que as mais antigas remontam ao tempo do nascimento de Cristo”¹⁰⁵ sendo ainda, provavelmente, responsáveis pela interpretação, difusão e continuidade de mitos que representavam verdades fundantes ao modo de vida desses indígenas. Em relação à organização social e política, esse grupo étnico não apresentava um governo centralizado que definisse ações que tivessem abrangência sobre sua totalidade. Dessa forma, em cada comunidade se verificava uma liderança política baseada na autoridade patriarcal. Diversas famílias interligadas por algum grau de parentesco dividiam uma *tapýi-guasú* (casa) e compunham uma coletividade autônoma que se agrupava para

¹⁰⁴ RAMOS, Antonio Dari. *A formação histórica dos municípios da região das missões do Brasil*. Levantamento de Elementos do Patrimônio Turístico-Cultural da Região Missioneira, Santo Ângelo 2006. p. 7.

¹⁰⁵ SCHMITZ, Pedro Ignácio. *Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani*. In: Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991. p. 302.

compor um grupo maior, as aldeias (*tava*) que, frequentemente, eram fortificadas. Da união dessas aldeias, e de seus respectivos territórios, formavam-se as tribos. Cada família possuía sua liderança, mas a liderança principal, incumbida de decidir pela tribo era o cacique (*mboruvichá*). Os chefes eram definidos a partir da observação de vários critérios.¹⁰⁶

O primeiro grupo de exploradores europeus a estabelecerem contato com os Guarani foram os espanhóis que, em 1516, integravam a expedição chefiada por Juan Diaz de Solis. A partir dos primeiros contatos estabelecidos pela expedição de Solis, os índios adotaram comportamentos distintos em relação aos colonizadores, ora estabelecendo alianças, ora optando pelo distanciamento. Para esses primeiros estrangeiros, o êxito do projeto colonial passava pelas relações estabelecidas com os povos nativos, razão pela qual eles rapidamente buscaram estabelecer acordos que lhes assegurassem os interesses. Para os Guarani, tais alianças deveriam representar a conquista de mais aliados contra grupos rivais além de possibilitar também a aquisição, via presente ou escambo, de recursos como armas de fogo, produtos de metal e objetos de uso cotidiano. De forma paralela, ao mesmo tempo em que estabeleciam essas ligações com os nativos, os espanhóis promoveram expedições de exploração e conquista, já com a participação de representantes da igreja católica. Para esses outros pioneiros nas relações com os Guarani, havia algumas práticas e rituais verificados nestes que necessitavam, com urgência, serem abolidas:

Entre esses se destacam as danças e o consumo de bebidas fermentadas com intuito de invocar espíritos de antepassados, rituais de sepultamento, onde o morto era colocado dentro de um grande vasilhame cerâmico em posição fetal coberto por um vasilhame menor onde acreditavam que a alma ficaria depositada, até os rituais antropofágicos elaborados, considerados pelos padres como atos de extrema crueldade, e que na concepção guarani não eram nada mais do que momentos de festa em que exaltavam a bravura dos guerreiros, além do costume da poligamia.¹⁰⁷

Contudo, frente às demais etnias que viviam nas regiões habitadas por eles, os Guarani se sobressaíam pela complexidade de suas bases (familiar, tecnológica, artística e religiosa). Essa evolução frente aos outros povos nativos é observada por Torres, que ao destacar o nível desse grupo ante os demais no início da ocupação ibérica, menciona que tal etnia se evidenciava:

não por grandes monumentos ou por escrituras, mas por aspectos que deixaram benefícios a humanidade. Entre conhecimentos, estão como mais importantes a língua, que se difundiu e se mesclou às línguas latinas da América do Sul, e também, as práticas agrícolas como o cultivo da mandioca, do tabaco, da erva mate, do milho

¹⁰⁶ Para escolha de um novo eram observadas autoridade, o preparo, a vocação, a sabedoria e eloquência.

¹⁰⁷ RAMOS, 2006, p. 7.

entre outros, além da descoberta das propriedades medicinais de várias plantas nativas.¹⁰⁸

Apesar dessa singularidade, muitas das práticas regulares desse grupo chocaram os missionários que, buscando extingui-las, promoveram amplo projeto de transculturação sem conseguir, contudo, suprimi-las totalmente. Dessa forma, visando ao êxito do projeto de conversão desses povos aos moldes do catolicismo da época, alguns elementos da cultura “pagã”, ainda que adaptados, foram admitidos.

Nessa fase inicial da colonização, verifica-se a constante discussão relativa às futuras fronteiras entre as coroas ibéricas. Esses debates, que continuaram após a assinatura do Tratado de Tordesilhas¹⁰⁹, são fundamentais para fixação do projeto missionário uma vez que as primeiras reduções, que visavam também ao fortalecimento das fronteiras, ocorrem em áreas de fronteiras entre as colônias ibéricas na América. Em 1626, no atual Rio Grande do Sul, à época território espanhol, tiveram início as reduções jesuíticas do Tape¹¹⁰. Habitados à horticultura, à vida em comunidade e com pré-disposição às artes, os Guarani tinham perfil ideal para o projeto jesuítico. Esse primeiro ciclo do projeto missioneiro não é, contudo, exclusivamente de caráter religioso. Para a coroa espanhola, a ação dos jesuítas poderia contribuir à medida em que pacificavam grupos avessos à conquista, muitos dos quais hostilizados pelos abusos dos colonos. Em comum, tanto nas terras portuguesas quanto nas espanholas, em sua etapa inicial, o projeto das missões jesuíticas ofereceu soluções para a demanda de braços necessários para a economia colonial. Na prática, porém, essa atuação foi um fator desestabilizador, posto que o uso da mão de obra indígena iria suscitar uma série de disputas entre missionários e colonos. Tais disputas, iniciadas ainda antes das primeiras reduções serem edificadas na região, ocorriam nas margens esquerdas do Paraná, nas regiões do Itatim e Guairá, fato que impeliu a fundação de reduções no território do Tape que, ao mesmo tempo em que se resguardariam as fronteiras espanholas no continente, também distanciava os indígenas dos ataques regulares de bandeirantes paulistas. Essas áreas apresentavam as bases adequadas para a implantação das primeiras reduções como solos férteis, amplos campos e florestas; no entanto, apesar de estabelecidos no lado espanhol do continente, esses núcleos continuariam sob as constantes investidas dos bandeirantes paulistas, questão que faria com que as muitas dessas reduções não obtivessem êxito. A

¹⁰⁸ TORRES, Dionísio Gonzáles. *Cultura Guarani*. Assuncion: Servilibro, 1987, p. 11.

¹⁰⁹ Os Tapes foram um grupo indígena aparentados com os Guaranis, que viviam na região próxima ao litoral do sul do Brasil, predominantemente nas regiões elevadas às margens a oeste da Lagoa dos Patos, no estado do Rio Grande do Sul.

¹¹⁰ RAMOS, 2006, p. 9.

continuidade desses ataques, ocorridos principalmente na terceira década do XVII, fez com que os jesuítas avançassem para além do lado ocidental do Rio Uruguai, região da atual Argentina. Mesmo ali, os clérigos só conseguiriam efetivo êxito no projeto de conversão dos nativos após derrotarem os bandeirantes na Batalha de Mbororé, episódio que marca um longo período de tréguas essenciais para que se reestruturassem os projetos reducionistas, ponto de partida para que se iniciasse a primeira tentativa de organização racional da sociedade no Novo Mundo, a República Guarani.

3.2 A missão das missões

As missões jesuíticas foram aproximadamente 60 núcleos que, dispersos em 450 mil km², em alguns casos ultrapassavam 5000 habitantes¹¹¹. Atacadas muitas vezes, na primeira metade do século XVII, elas renasceram com redobrado rigor no segundo intervalo do mesmo período. Ao alvorecer do século XVIII, remanesciam apenas os Trinta Povos, que reunia então mais de 150 mil pessoas¹¹² quando, no auge de seu desenvolvimento, o projeto jesuítico é novamente agredido para, dessa vez, ser definitivamente destruído.

Dois séculos e meio após a experiência de organização social que, ao longo de 150 anos, os membros da Companhia de Jesus empreenderam com êxito junto aos Guarani, as Missões jesuíticas ainda admitem discussões. A República Guarani, símbolo da atuação desses padres no Novo Mundo, suscita, desde sua fundação, debates a seu respeito. Filósofos como Bacon, Voltaire, Montesquieu e Diderot opinaram sobre o empreendimento assim como papas, reis e generais o discutiram. Na metade do século XVIII, duas potências mundiais se uniram para destruí-la. Tamanho vulto desse empreendimento nos gera alguns questionamentos: o que foram as missões jesuíticas Guarani? Elas apresentavam aspectos comunistas? Sua criação pode ter sido influenciada pela “Utopia”, de Thomas Morus? Ou a fonte literária que teria inspirado os padres da Companhia de Jesus foi “A República”, de Platão? Ou ainda, “A cidade do Sol”, de Campanella?¹¹³ Até quando, dentro caráter humanitário que os jesuítas acreditavam promover com suas intervenções, tais ações não se refletiram negativamente no modo de vida dos Guarani? Como a espiritualidade dos mesmos atuou, ao longo das distintas etapas dos contínuos contatos iniciados a partir do começo da

¹¹¹ BUENO, Eduardo. *Brasil Uma História: Cinco séculos de um país em construção* Rio de Janeiro: Leya, 2012. p. 36.

¹¹² BUENO, 2012. p. 36.

¹¹³ BUENO, 2012. p. 36.

colonização? Para que algumas possíveis respostas a essas indagações possam ser melhor apresentadas, faz-se necessária a localização do projeto jesuítico dentro de um planejamento ainda maior, a Conquista do Novo Mundo, empreendida por portugueses e espanhóis a partir do descobrimento do continente em 1492.

Nesse contexto, meio século após Pero Vaz de Caminha, escrivão da esquadra de Cabral, relatar para o então rei português D Manuel I, sobre a terra recém descoberta ter mencionado que “Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente”¹¹⁴ os primeiros jesuítas desembarcaram na América em março de 1549. Liderados pelo padre Manoel da Nóbrega, eles vieram na expedição que trouxe o primeiro governador-geral nomeado para o Brasil, Tomé de Sousa. O grupo comandado por Nóbrega era composto por Leonardo Nunes, Antônio Pires, João Aspilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome¹¹⁵. Todos integravam a Companhia de Jesus, ordem religiosa criada em 1534 pelo militar basco Inácio de Loyola.¹¹⁶

Surgida sob o ambiente de reafirmação de valores católicos que outro movimento da mesma época, a Contrarreforma, promovia, a Companhia de Jesus se diferenciava das demais ordens religiosas da época. Estruturada sob os moldes militares instituídos por seu fundador, tinha na obediência incondicional à hierarquia um dos principais pré-requisitos exigidos aos postulantes à mesma. Renunciando a elementos tradicionais dentro do estereótipo sacerdotal da época em favor de uma maior possibilidade de adaptação e mobilidade, os jesuítas (palavra que inicialmente soou como ofensiva, mas posteriormente foi assimilada pelos integrantes da Companhia) integraram a primeira congregação religiosa regular a não ter eleições internas, a não possuir um hábito próprio nem canto comum das horas litúrgicas. Adotavam como indumentária uma batina negra semelhante àquelas utilizadas pelos sacerdotes diocesanos, o superior Geral da Companhia, chamado à época de “Papa Negro” e respondiam apenas ao papa. Da mesma forma, além dos superiores dentro da própria congregação, os jesuítas só deveriam acatar a autoridade do pontífice.

Dispersos em um mundo onde, diuturnamente, estariam expostos a toda sorte de provação, eles eram dispensados dos votos solenes, condição que facilitava uma eventual dispensa de um *Soldado de Cristo* pelo Papa quando a mesma eventualmente se tornasse necessária. Acreditando nas afirmações dos superiores, que constantemente reiteravam a existência na alma de cada indivíduo, de uma guerra constante entre o bem e o mal, sendo a

¹¹⁴ Carta de Pero Vaz de Caminha. Disponível em: <<https://tinyurl.com/yctjdr7>>. Acesso em: 05 out. 2018.

¹¹⁵ VALLADARES, J. *Bêabá na Bahia: guia turístico*. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 25.

¹¹⁶ Idealizador e fundador da Companhia de Jesus, viveu entre 1491 e 1556 sendo beatificado em 1669 e canonizado em 1622.

conversão ao cristianismo o ponto de partida para a salvação dos “desgraçados seres” que haviam sido dominados pelas propostas oferecidas pelos elementos que representavam o mal e que, também nas novas terras, estariam presentes como em tantas outras partes deste mundo. Refutando as principais ideias de um terceiro movimento surgido na Europa da época¹¹⁷, o Renascimento, que entre suas prerrogativas, sugeria o uso dos talentos e peculiaridades pessoais em favor do próprio indivíduo, os jesuítas pensavam em sentido oposto como menciona Martin: “Todas as informações do modelo inaciano, tão meticuloso e rigoroso, continuariam dirigidas apenas para duas coisas: a guerra entre Deus e Lúcifer por cada indivíduo e a necessidade do papa de servos dedicados”¹¹⁸.

Após a criação da Companhia de Jesus em 1534, os primeiros jesuítas rumaram a princípio para Veneza, de onde não conseguiram embarcar para o Oriente. Posteriormente, o grupo liderado por Loyola encaminhou-se para Roma, onde se pôs à disposição de Paulo III que, após ratificar a criação da nova ordem, imediatamente encaminhou seus representantes para diferentes partes do mundo, inclusive à América. Dessa forma, motivados com a possibilidade de poderem levar os preceitos divinos a pessoas que sequer conheciam e, conseqüentemente, a partir daí, encaminhar as almas dessas pessoas na direção da redenção, foi que os jesuítas iniciaram, já a partir de Manoel da Nobrega, os trabalhos aos quais se dispuseram. É o que indica Leite quando lembra que “Quinze dias depois de chegarem já tinham os Jesuítas desencadeado a ofensiva contra a ignorância, contra as superstições dos Índios, e contra os abusos dos colonos”¹¹⁹.

De fato, conforme a perspectiva jesuítica, fazia-se necessária uma intervenção urgente para o resgate espiritual dos nativos pagãos, tarefa que exigia dos soldados de Cristo uma constante vigilância contra os demônios e seus intermediários que, na visão cristã, eram representados também pelos pajés, xamãs ou caraíbas indígenas. Para ilustrar o pensamento da época que ilustra tal situação, vemos Nogueira que diz:

Entre o homem e Satã existe uma guerra perpétua desde a Criação, e os doutores da religião concordavam em que o Inimigo se assanhava, sem descanso, em atormentar e prejudicar a sua infeliz vítima: o homem. Nessa linha de raciocínio, a lista dos poderes demoníacos não pode deixar de ser cada vez maior e inquietante¹²⁰.

¹¹⁷ Ressalta-se que na Europa à época, ocorriam a Expansão Marítima, a Reforma Protestante e a Contra Reforma.

¹¹⁸ MARTIN, Malachi. *Os Jesuítas*. Rio de Janeiro: Record, 1995. p. 161.

¹¹⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro. Livraria Portugal/Civilização Brasileira, 1954. p. 14.

¹²⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986. p. 77.

No Brasil, a partir do grupo de Nóbrega, os jesuítas distribuíram-se pela região litorânea da colônia, estabelecendo-se em Salvador, Ilhéus e São Vicente, além de em cidades de Sergipe, Pernambuco, Paraíba e Maranhão¹²¹. Destaca-se dentro do projeto missionário, o reduzido número de homens responsáveis por esse processo. Entre o primeiro grupo a desembarcar em 1549, ainda na expedição de Martim Afonso de Sousa, até o ano de 1604, apenas 174 padres vieram para o Brasil¹²². Dentro desse intervalo, ao longo dos quatro primeiros anos da gestão de Mem de Sá (1558 a 1572), terceiro governador geral do Brasil, eles reuniram 34 mil nativos em torno de 11 aldeamentos ao redor de Salvador. Entretanto, em 1562 Mem de Sá ordenou “guerra justa” *contra* os Caetés, fato que ocasionou a captura de 15 mil índios posteriormente escravizados. No mesmo ano, um surto de Varíola colocaria fim à vida de outros 15 mil autóctones¹²³. Os sobreviventes, estimados em torno de 4 mil, voluntariamente renderam-se aos colonos, na expectativa de não perecerem de fome. Tal sequência de episódios, marcam o fracasso do projeto missionário nas terras portuguesas do continente. Paralelamente, no lado espanhol desse território, em 1568 foi fundada a Província Jesuítica do Peru, da qual se desmembrou, em 1604, a Província Jesuítica do Paraguai¹²⁴. As primeiras missões jesuíticas, San Ignácio e Loreto, foram erguidas em território paraguaio, mais especificamente às margens do rio Paranapanema em 1609 e marcaram o começo da primeira etapa das missões guaranílicas, fase que se estenderia até 1641. Nesse primeiro século, os padres jesuítas fundaram mais de 50 reduções no Guairá¹²⁵, entre o rio Paranapanema e o rio Iguaçu, no Itatim, área esquerda do rio Paraguai, no Tape, região Oeste do Rio Grande do Sul e entre os rios Paraná e Uruguai, respectivamente em áreas da Argentina e Rio Grande do Sul. As primeiras reduções foram fundadas no Rio Grande de São Pedro, atual território do estado brasileiro do Rio Grande do Sul que, no século XVII, pertencia à Espanha. Seria deste lado das terras definidas por Tordesilhas que se consolidaria a experiência plena do projeto de colonização jesuítico junto aos Guarani. Destacando isso Paris menciona:

O Paraguai, no entanto, foi a terra da grande ‘experiência’ da colonização jesuítica. Esse país se espalhava, na época, do Atlântico aos Andes e alcançava os territórios que hoje pertencem ao Brasil, Uruguai e Argentina. Os únicos meios de acesso através da mata virgem eram os rios Paraguai e Paraná. A população dessas terras

¹²¹ SOSTER, Sandra Schmitt. *Missões Jesuíticas como Sistema* Dissertação (Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de São Paulo, 2014. p. 25.

¹²² BUENO, 2012. p. 33.

¹²³ BUENO, 2012. p. 36.

¹²⁴ Paraguai é a forma como os jesuítas se referiam à Província Jesuítica do Paraguai.

¹²⁵ O Guairá hoje está localizado no Oeste do Paraná; o Itatim no Sul do Mato Grosso do Sul; e o Tape no Centro do Rio Grande do Sul.

era formada de indígenas nômades e dóceis, prontos a se curvarem diante da dominação de qualquer um, desde que fossem abastecidos com comida suficiente e um pouco de tabaco. Os jesuítas não poderiam encontrar condições melhores para estabelecer, longe da corrupção dos brancos, o modelo perfeito de colônia.¹²⁶

Esse período de dispersão dos Guarani por terras espanholas se estendeu entre os anos de 1609 e 1637 e impeliu uma série de significativas transferências de grupos dessa população para o Sudoeste do continente em busca do afastamento das investidas bandeirantes¹²⁷. As expedições dos paulistas, no entanto, não cessaram após a transferência de índios e padres para o lado espanhol do continente como, teoricamente, deveria ocorrer em função dos limites territoriais estabelecidos entre as coroas ibéricas. Essa continuidade nas movimentações dos grupos de bandeirantes e jesuítas, estão ilustradas no mapa extraído do livro “Atlas territorial e urbano das Missões Jesuíticas dos guarani: Argentina, Paraguai e Brasil” que, reproduzido na página seguinte, demonstra como a partir de São Paulo, as expedições dispersaram-se por vasto território, que abrangia desde o Itatim, região Oeste do atual Mato Grosso do Sul, até o Tape, área do interior do Rio Grande do Sul, à época parte do território da América espanhola. Já a partir das primeiras expedições, os Guarani iniciam a busca por abrigos em locais distantes das regiões trilhadas pelas excursões de captura e aprisionamento. Nesse sentido, cabe destacar o que menciona Leal acerca dessas migrações: “À medida que os bandeirantes atacavam as Missões do Itatim, no sul do Mato Grosso, os habitantes das missões deslocavam suas ações para o interior do Paraguai guiados pelos jesuítas, depois para o nordeste argentino e Missões Orientais do Uruguai”.¹²⁸

Os avanços dessas incursões de exploração e captura, que atingiriam seu ápice no século XVII, indicam a imposição externa de uma constante alternância de bases geográfica, condição que previamente já tipificava os Guarani. Sobre essa alternância, Teixeira destaca que, como reflexo mais importante, verifica-se que:

Quando então começaram a retornar para a região do Tape [de onde algumas reduções também precisaram fugir do assédio bandeirante]. Lá, deram início a novas reduções, que se constituíram nos Sete Povos da bancada oriental do rio Uruguai, hoje em território gaúcho.¹²⁹

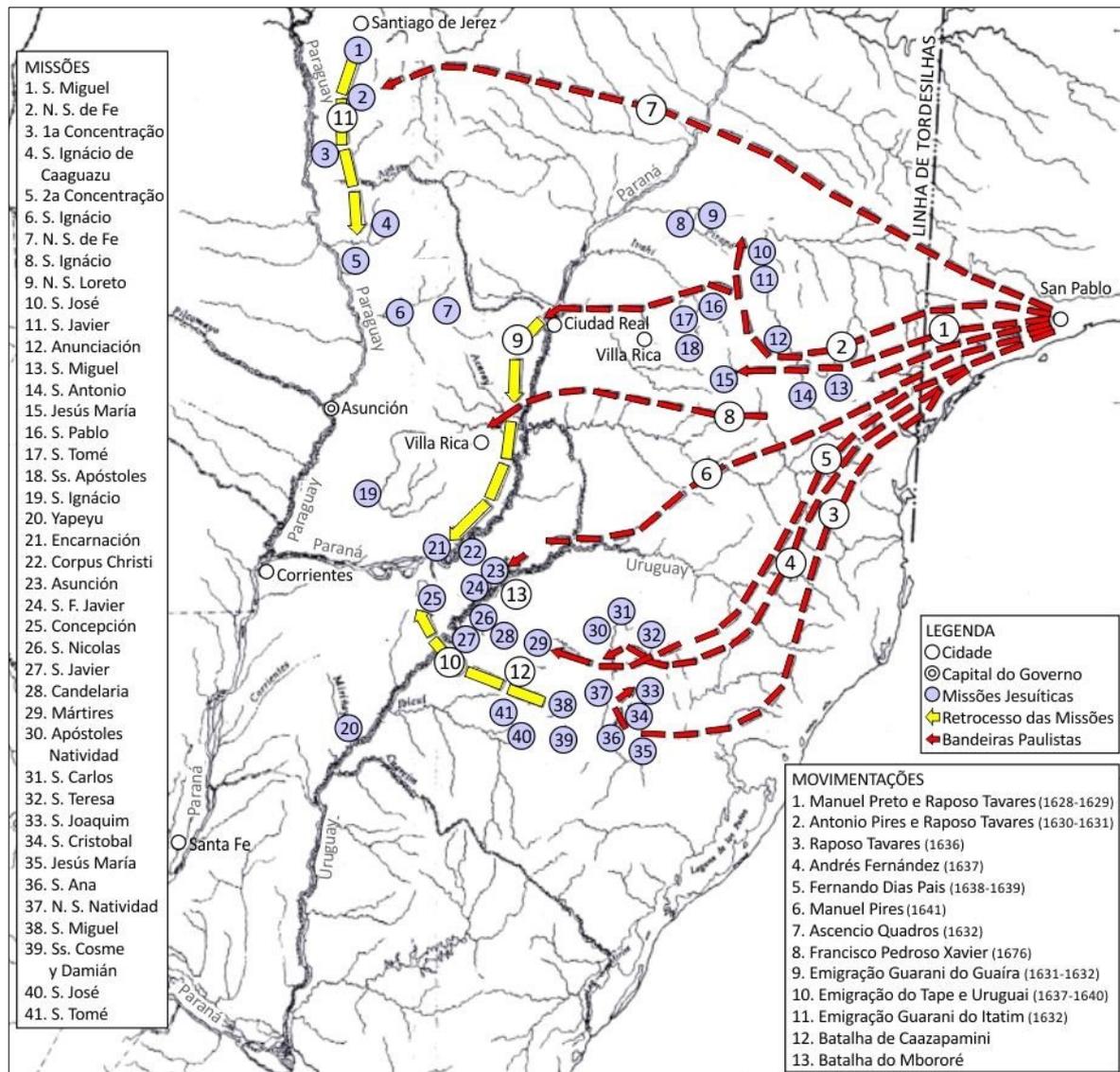
¹²⁶ PARIS, Edmond A *História Secreta dos Jesuítas*. Trad. Josef Sued 2000, p. 35.

¹²⁷ O termo “bandeira” designa as incursões realizadas pelo interior do Brasil, durante o período de desbravamento das matas, a partir do século XVI. Os participantes dessas incursões, os bandeirantes, partiam de São Paulo em busca de riquezas minerais, índios para escravização, ou ainda para destruir quilombos.

¹²⁸ LEAL, José Machado. Os Guaranis. In: LEAL, José Machado. *Rio Grande do Sul: histórias e tradições*. Porto Alegre: Evangraf, 2008, p. 21.

¹²⁹ TEIXEIRA, Gil Uchôa. As grandes transformações. In: TEIXEIRA, Gil Uchôa (Coord.). *Missões: passado – presente – futuro*. Porto Alegre: Talento, 1990, p. 15.

Figura 12: Avanços dos bandeirantes e retrocessos dos jesuítas e indígenas



Fonte: MAEDER, Ernesto.¹³⁰

As sucessivas investidas das bandeiras reduziram o número de Reduções quase pela metade. Entre 1627 e 1639, os constantes ataques às reduções do Rio Grande do Sul, fizeram com que padres e indígenas transferissem para a margem ocidental do Rio Uruguai, atual território argentino. Contudo, as expedições de captura do outro lado da fronteira continuaram. Padres e Guarani só conseguiram se estabelecer efetivamente nas terras

¹³⁰ MAEDER, Ernesto J. A.; GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial e urbano das missões jesuítas dos guaranis: Argentina, Paraguai e Brasil*. Sevilha: Junta Andalucía; Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Consejería de Cultura. 2010, p. 22.

espanholas na América após a Batalha de M' Bororé¹³¹. Este episódio, além do fim dos ataques dos paulistas às reduções jesuíticas, marcou também a contenção da expansão territorial portuguesa sobre terras a Oeste de Tordesilhas no Sul do continente. A vitória no rio M' Bororé delimita o início de um período de tranquilidade para que o projeto jesuítico gradativamente se desenvolvesse; a partir dali, por mais de um século, os jesuítas passam a dispor do ambiente de trégua necessário para a implantação plena de seu projeto de constante conversão. Essa mudança de realidade define o início de uma segunda etapa do projeto missionário. Reunidos no território entre os rios Paraná e Uruguai, sacerdotes e índios fundaram os Trinta Povos, marco da transição entre o primeiro e o segundo momento de desenvolvimento projeto missionário no Novo Mundo.

3.3 O 2º Ciclo missionário

O êxito da conquista e do povoamento espanhol no Novo Mundo esteve, desde o desembarque de Colombo, atrelado à participação efetiva de agentes da igreja católica que, na prática, serviram simultaneamente à Igreja e aos reis ibéricos ao inserirem, nas comunidades onde intervinham, um modelo de comportamentos que, atrelados a preceitos europeus, transformaram códigos políticos, sociais e econômicos que, até então, ordenavam a forma de vida dos Guarani. Entre os projetos que simbolizam a efetividade desses agentes, cuja atuação foi decisiva para o êxito do projeto colonial ibérico no continente, nenhum foi mais ambicioso que os Trinta Povos das Missões, denominação para conjunto de sete aldeamentos indígenas fundados pelos padres espanhóis da Companhia de Jesus então região do “Rio Grande de São Pedro”. Sobre eles, Custódio destaca que:

Erguidos ao longo dos anos entre 1609 e 1706, os Trinta Povos das Missões compreendiam apenas as Missões Jesuíticas do período final da atuação da Companhia de Jesus. Também cabe salientar que, a denominação ‘Trinta Povos’ é posterior à época missionária, contudo é comumente utilizada¹³²

O início dos Sete Povos das Missões começou nas décadas finais do século XVII. Em 1680, foi fundada a Colônia de Sacramento, na região do Rio da Prata. Flores narra que:

¹³¹ Em 11/03/1641, no rio M'bororé, afluente do rio Uruguai, os Guarani, armados e apoiados pelos padres venceram a bandeira comandada por Jerônimo Pedroso de Barros, deixando mais de 200 mamelucos mortos

¹³² CUSTÓDIO, Luiz Antonio Bolcato. Participação em banca de Sandra Schmitt Soster. *Missões jesuíticas como sistema*. (Dissertação Mestrado em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Carlos-SP, 2014.

A fundação da colônia do Santíssimo Sacramento no rio da Prata, em 1680, e as descidas constantes dos portugueses para o sul, em busca do gado e de comunicação com o seu entreposto comercial meridional, fez com que a política espanhola impelisse os jesuítas e catecúmenos guaranis acruzarem novamente o rio Uruguai, fundando a redução de São Francisco de Borja, em 1682, iniciando outra fase missioneira, que durou até 1768, sob a orientação da Companhia de Jesus.¹³³

Em 1707, a construção de San Angel Custódio eleva para trinta o número de povos Guarani agrupados em um total de sete reduções nas terras espanholas do continente americano. Em cada um desses Trinta Povos, viviam entre 1500 e 12000 índios.¹³⁴ Apenas dois jesuítas, o cura e o vigário, eram encontrados em cada redução. Ainda assim, com tão poucos jesuítas em cada núcleo, uma rotina rígida comparável à de um quartel, era estabelecida como detalha Bueno:

O sino tocava antes do sol raiar e a missa era celebrada para todos. Depois da distribuição de papa de milho, as crianças com mais de 7 anos iam a escola. Ao redor do colégio se erguiam as oficinas dos artesãos. Os trabalhos começavam por volta de 7 da manhã, mesmo horário no qual cantando e portando piedosos estandartes, os lavradores partiam para a faina nos campos comunais, os *Tupa'mbê* (ou Terras de Deus). Por volta das 11 horas, descanso para almoço. As tarefas, em geral, eram dedicadas ao cultivo na terra da família, às aulas de música, e latim e, é claro, à catequese. Ao por do sol, todos se recolhiam.¹³⁵

Do ponto de vista arquitetônico, o projeto missionário refletia a ordenação monástica e militar de seus organizadores. Rigidamente dispostos em torno de uma igreja central, cerca de duas centenas de alojamentos eram distribuídos, observando-se o plano geométrico. Não eram habitados de forma desregulada posto que, no interior de cada um deles, cada família tinha seu espaço próprio. O campanário, os cemitérios e as roças completavam o cenário. Conforme as palavras de um visitante do século XVII, “quem viu uma viu todas.”¹³⁶ A maquete abaixo, ilustra um modelo desse tipo de construção:

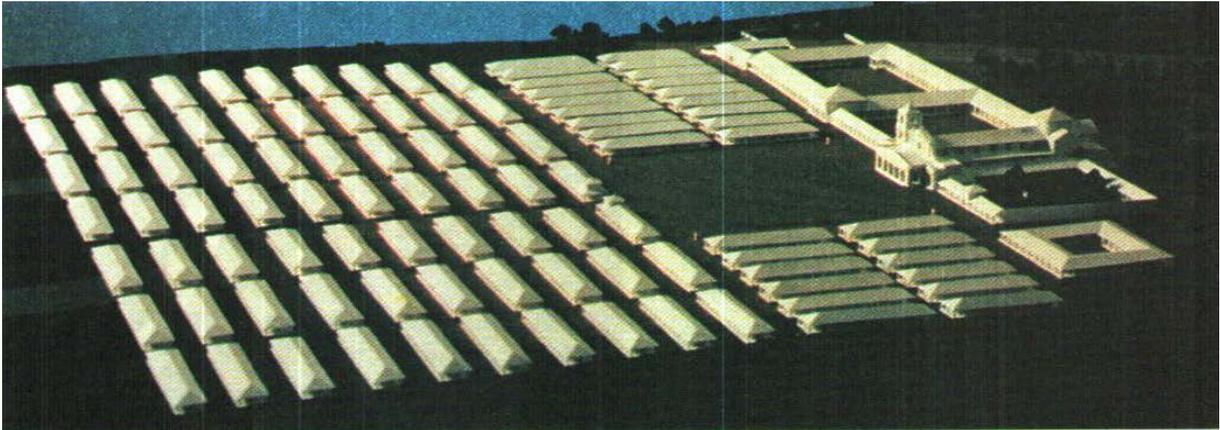
¹³³ FLORES, Moacyr. *Colonialismo e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre, EST/ Instituto de cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983, p. 22.

¹³⁴ BUENO, 2012. p. 37.

¹³⁵ BUENO, 2012. p. 37.

¹³⁶ BUENO, 2012. p. 37.

Figura 13: Modelo de uma redução



Fonte: Bueno, 2012.

Se internamente existia uma rígida disciplina imposta pelos critérios do catolicismo nas questões disciplinares e, principalmente, religiosas, as decisões políticas e econômicas que vigoravam vinham da Coroa Espanhola para a qual as reduções representavam também um recurso de defesa em uma região de fronteiras onde eram frequentes as incursões portuguesas. Ao longo de um século e meio de estabilidade, os Sete Povos atingiram gradativamente seus principais objetivos.

No ano de 1750, as Coroas Portuguesa e espanhola assinaram o Tratado de Madrid que redefiniu nova partilha entre as terras americanas. Essa nova divisão buscou ajustar a eventuais distorções estabelecidas pela anterior, o Tratado de Tordesilhas ainda do final do século XV. Observando a nacionalidade dos povos que habitavam esses respectivos territórios, o Tratado de Madrid foi assinado no início de 1750¹³⁷, e observava o rio Uruguai como marco demarcatório para as terras ibéricas. Seriam portuguesas as terras a leste do rio e, a Oeste, os territórios permaneceriam sob controle espanhol. Com isso as sete missões jesuítas a leste do rio Uruguai, até então em solo espanhol, passam a ocupar o território português, condição que levou as Coroas espanhola e portuguesa a optarem pelo deslocamento para o lado espanhol da nova fronteira. Para acatar as ordens recebidas de membros superiores, os jesuítas teriam de persuadir os Guarani a abandonarem as missões. Tal possibilidade, contudo, não lhes soava como possibilidade de fácil execução. Conforme observa Custódio “aquela era uma terra construída pelos indígenas e eles não a iria abandonar”¹³⁸. Ante as recusas dos Guarani em aceitar a transferência imposta pela coroa espanhola, essa se associa à coroa

¹³⁷ Assinado em 1750, substituiu o Tratado Tordesilhas estabelecendo nova divisão entre as terras ibéricas na América.

¹³⁸ CUSTÓDIO, 2014. p. 37.

portuguesa e, entre os anos de 1753 e 1756, promoveram a Guerra Guaranítica, conflito que culminou com a destruição definitiva dos Sete Povos e com a morte de aproximadamente 1500 Guarani¹³⁹ que, mal armados e sem preparo militar, não apresentaram condições de resistência. Após o final da guerra, acusados de suscitar a resistência indígena ao longo dos conflitos, os jesuítas foram banidos dos territórios espanhóis em 1768, nove anos após Portugal ter determinado a mesma medida do lado lusitano. A destruição dos Sete Povos, seguida da exclusão da Companhia de Jesus das colônias ibéricas do Novo Mundo, marcariam o início da derrocada das missões jesuíticas. Os que passaram a exercer a função desses clérigos, não tinham um perfil em nada próximo ao dos antigos membros da Companhia.¹⁴⁰ Com a destruição dos Sete Povos, os Guarani que sobreviveram tomaram caminhos distintos. Alguns, previamente convertidos ao cristianismo pelos jesuítas, passaram a vagar e trabalhar com de gado em diferentes estâncias locais, passando a integrar o grupo miscigenado que habitaria a região do atual estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Eles se deixaram submeter as outras ordens religiosas que, após a expulsão dos jesuítas se instalaram no continente, se instalaram nas terras ibéricas entre a segunda metade do XVI e a primeira do XIX. Sobre esse comportamento Schaden cita que:

Aproximaram-se das cidades e do modo de vida dos brancos e, mesclados aos seus códigos de crença, culto e identidade, incorporaram à religião guarani elementos míticos e mesmo éticos de um cristianismo inicialmente catequético e, depois, francamente popularizado, como o dos camponeses da Argentina, Brasil, Bolívia e, principalmente, do Paraguai, com quem os Guarani estreitaram relações de troca de serviços e sentidos religiosos.¹⁴¹

Um segundo grupo, no entanto, optou pela vida errante e livre e passando a vagar nas florestas. Não casualmente, esses foram grupos Guarani que mais preservaram sua estrutura cultural e de sua espiritualidade livres de elementos europeus. Em função dessa oposição entre os caminhos tomados pelos grupos remanescentes aos Trinta Povos, verifica-se nesse período posterior, uma combinação de elementos religiosos, quando observa-se a cultura Guarani, é o que indica Schaden quando cita que:

Por causa desta oposição de destino, sincretismos religiosos e integrações de símbolos cristãos à religião guarani variam intensamente no tecido de um núcleo religioso indígena comum. Não será outra a razão pela qual, enquanto Kurt

¹³⁹ Em 02 de Fevereiro em 1756, um exército de aproximadamente 3000 homens dizimou aproximadamente 1500 Guarani.

¹⁴⁰ Conforme VENTURINI, 2009, p. 52, os franciscanos e dominicanos que ocuparam o papel dos jesuítas após a expulsão dos mesmos, não tinham nem a formação intelectual, nem a religiosa, nem a lideranças para atuarem com os índios, fato que impulsionou o desaparecimento definitivo dos povos missionários.

¹⁴¹ SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU; Edusp, 1974. p. 208.

Niemundajú nega a subsistência do cristianismo como um sistema religioso entre os Apapocúva, do Brasil, que ele descobre e descreve no começo do presente século, ressaltando na religião dos índios não mais nem menos do que raros fragmentos cristãos, como a existência da cruz em alguns ritos e lugares, o uso do batismo, a adoção do caixão cristão para a viagem final do corpo dos mortos e a representação de heróis da tribo através de esculturas de madeira, os dados de León Cadogan sobre os Mbüá-Guarani do Paraguai quase poderiam evocar a evidência, no sistema tribal de mitos cosmogônicos de personagens e heróis indígenas dentro de uma estrutura de acontecimentos e significados em tudo cristã.¹⁴²

Certo é que a religião de todos os grupos da tribo que hoje vivem no Brasil, no Paraguai e na Argentina não é cristã, mas a guarani. De tudo o que de possível proveniência cristã se possa descobrir no conjunto de suas crenças, ritos e cerimônias conservaram-se apenas aspectos tangíveis e formais. O conteúdo é pagão. Entre índios cujos antepassados estiveram direta ou indiretamente na órbita de influência dos missionários, ter-se-ia a expectativa de encontrar pelo menos uma mitologia sincrética em que todos os elementos bíblicos e outras reminiscências cristãs estivessem amalgamados com os relatos autóctenes. Mas o que na realidade se registrou é um conjunto de mitos que manteve o seu genuíno carácter aborígine. Nada do que se depara na estrutura do pensamento mítico-religioso reflete a visão do mundo que deve ter sido a dos jesuítas.¹⁴³

Descrever alguns aspectos dessa “religião Guarani” enfatizando, ao longo dessa ilustração, o *gwatá* e a influência que elementos desse empreendimento provocam enquanto fatores norteadores em decisões pontuais durante a história do grupo Guarani aldedado em Aracruz, Espírito Santo é a proposta da seção final da presente abordagem.

3.3 O *gwatá* até Aracruz, caminhando como os Deuses irmãos

A migração dos Guarani para o estado do Espírito Santo se vê intimamente ligada à busca que esse contingente empreende em relação ao seu idílio: a Terra sem Mal. Trata-se de uma crença religiosa que é anterior à chegada europeia à América e que, mesmo hoje, após 518 anos, permanece enquanto estrutura mito-política guarani. Para eles, vivemos na *ywy vai*, nossa habitação terrena, que é um local de imperfeições, de destruição, de adoecimentos e de morte. Em oposição a essa instância da existência, há uma outra denominada Terra sem Mal ou *Ywy marã ëy*, onde há fartura de alimentos, de caça de proventos etc., em uma espécie de paraíso. Tal espaço pode vir a ser alcançado por meio do movimento migratório denominado *o gwatá porã* ou “a bela caminhada”, a qual é empreendida por caminhos próximos ao mar, buscando-se espaços de Mata Atlântica em que lhes seja possível estar em uma terra adequada, a *tekoa*. Ali eles devem viver em harmonia com a natureza, com as deidades nela presentes, com os animais e com as plantas de acordo com o seu sistema/modo

¹⁴² SCHADEN, 1974. p. 208.

¹⁴³ SCHADEN, Egon., Religião Guarani e Cristianismo. São Paulo, *Revista de Antropologia*, v. 25, 1982, p. 5.

de ser denominado *Nhãdereko*. A obediência ao *Nhadereko* e a vivência harmoniosa com os membros da comunidade são condicionantes para que *o gwatá porã* Guarani resulte no alcance de *Ywy marã ëy*.

Cumpre observarmos que mesmo o próprio movimento do deslocar-se é um elemento fundante dentro da cultura Guarani, posto que são esses deslocamentos que formam o “território” desse povo¹⁴⁴. Não obstante, devemos notar também que o próprio conceito de território Guarani diverge da concepção não indígena uma vez, que ultrapassa a esfera física, os limites geográficos, mas opera dentro de perspectivas e elementos peculiares à cultura Guarani. Contudo, é fundamental observar que *o gwatá porã* não se dá ao bel prazer das lideranças, ou seja, a caminhada e suas direções não ocorrem a partir de uma escolha pessoal, segundo as intenções dos líderes “religiosos” Guarani, mas, sim, em função das orientações que, dentro de seu peculiar processo de profetismo, lhes seriam transmitidas por suas deidades através de sonhos. Em um sentido amplo, o belo caminhar pode ser entendido como uma metáfora de se viver guiado por sonhos e revelações.

Contudo, as caminhadas empreendidas pelos Guarani tratam de questões muito maiores que um deslocamento geográfico. Elas operam na direção de uma vivência complexa que maneja uma nova concepção de territorialidade (para além da instância física), a qual possibilita a compreensão de diferentes entendimentos de mundo, de práticas simbólicas constitutivas de seu *ethos*. Assim, quanto à ideia de território Guarani, as questões correlatas à sua mobilidade espacial decorrem de uma noção, de um aspecto de sua mobilidade interna, que ocorre dentro da própria cultura desse grupo étnico (matrimônios, visitas, disputas, questões religiosas etc.), e da externa, quando se dá em virtude de conflitos fundiários advindos do contato com grupos de seu entorno. Teão salienta que os Guarani foram forçados a buscar novos territórios, pois, devido “à situação histórica de pressão interétnica a que foram submetidos nos aldeamentos jesuíticos, durante a Guerra do Paraguai e demais processos de conflitos fundiários na contemporaneidade, suas regiões originais foram diminuindo”¹⁴⁵.

Nesse sentido, importa observar que os entrevistados referenciam sua procedência aos territórios de Argentina e Paraguai. Eles creditam à sua matriarca, *Tatãtxi Ywa Reté*, o

¹⁴⁴ Uma vez que *Nhãderu* não construiu as fronteiras, nem dividiu a terra em países, os Guarani não reconhecem tais delimitações territoriais, nem mesmo a segmentação de que este Guarani é paraguaio, argentino, brasileiro etc. Para eles, todos são simplesmente Guarani).

¹⁴⁵ TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*, 2015. 234 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

recebimento da orientação profética (revelação) que deu origem aos deslocamentos do grupo cujos descendentes *Nhãdewa* formam hoje as aldeias Guarani localizadas em Aracruz – ES. A esse respeito, Barcellos observa:

Após a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1761, muitos indígenas que não foram escravizados ou mortos retornaram para os locais de onde provinham; outros se dirigiram aos centros urbanos da América Espanhola. Também houve aqueles que iniciaram deslocamentos entre a América Espanhola e Portuguesa. Os indígenas de Aracruz descendem de indivíduos que se deslocavam no sul do continente. De acordo com nossos colaboradores, eles procederam de Ywy mbyte (centro da terra), quando seus avós se dirigiram para Misiones, na Argentina, permanecendo por sete anos nas ruínas de Santa Maria. Ao fim deste período, agora sob a liderança de Tatãtxi Rete, avó de nossos interlocutores, os *Nhãdewa* receberam nova profecia que indicava que eles deveriam continuar a caminhar em direção ao sul do Brasil.¹⁴⁶

Até a Guerra do Paraguai¹⁴⁷, os grupos Guarani remanescentes dos trinta povos eram frequentes na região das antigas missões. Fixados nas regiões próximas aos conflitos, esses grupos perderam suas terras após o fim dos combates e a partir daí, passaram a deslocar-se. Tal deslocamento, que culminaria um século depois com a chegada dos *Mbya*¹⁴⁸ a Aracruz, tem um caráter duplo, posto que externamente, remete ao próprio ato de caminhar em si, enquanto referência de mobilidade espacial e, no caso específico dos Guarani, remete também a um elemento de caráter interno, inerente a base cultural desse grupo, que é portanto, um fator formador da identidade desse povo.

A frequente presença de brancos em terras Guarani, fez com que estes passassem a conceber seu território como amplo, aberto e descontínuo. Caminhar reestabelece, nesse sentido, a busca por uma nova territorialidade. O *gwatá* consiste, então, em um movimento profético migratório por meio do qual os Guarani se reorganizam enquanto sociedade frente os constantes desafios que lhes são impostos pelos grupos de seu entorno e pela demanda de sua reorganização sócio-cultural.

No Espírito Santo, a presença Guarani *Nhadewa* inicia-se com a chegada do grupo de famílias guiadas até o estado pela liderança religiosa de Tatãtxi Ywa Reté, Dona Maria. Teao e Loureiro sintetizam a trajetória desse grupo:

A família de Tatãtxi era composta por lideranças espirituais que já haviam se deslocado de Pindovy, no Paraguai, em direção à Argentina, na região de Santa Maria, e por lá permaneceram por um período de aproximadamente seis a sete anos. Por volta de 1940, após a morte de um parente, o grupo decidiu mudar-se para o Rio

¹⁴⁶ BARCÉLLOS, 2014. p. 31.

¹⁴⁷ Travada entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, composta pelo Brasil, Argentina e Uruguai. A guerra estendeu-se de dezembro de 1864 a março de 1870.

¹⁴⁸ Os Guarani que se encontram em Aracruz são denominados pelos etnólogos como *Mbya*; entretanto os indígenas se autodenominam *Nhadewa*.

Grande do Sul, passando por Porto Xavier e São Miguel. De lá, partiram para São Paulo, na aldeia de Rio Branco, onde permaneceram por cinco anos, seguiram para a aldeia de Itariri, Rio Comprido, rio Silveira e Ubatuba. Fomaram a aldeia de Boa Vista, ainda em São Paulo. Percorreram Parati-Mirim, no Rio de Janeiro, até chegar ao Espírito Santo, em 1967.¹⁴⁹

A caminhada que terminaria com a chegada desse povo o estado teve início em 1947¹⁵⁰, quando Miguel Venites, cacique e líder religioso Guarani, à época marido Tatãtxi, partiu com um grupo desses indígenas do Sul do país em busca da Terra Sem Males. Sentindo-se ameaçados pelos exploradores da erva-mate que avançavam sobre seus territórios, os Guaranis passaram a se deslocar em direção ao litoral Atlântico. Orientados por seu líder, que lhes revelou a eminência do fim do mundo, a família de Tatãtxi se uniria a outros dois clãs deixando o posto indígena de Guarita. A primeira localidade litorânea que procuraram foi Pelotas, ainda no Rio Grande do Sul. Dali, sempre rentes ao mar, iniciaram a longa e penosa marcha em direção ao norte do Brasil. Para sobreviverem, eles vendiam artesanato confeccionado com ramos, adornos e objetos de danças religiosas. Em São Paulo, a marcha foi interrompida por representantes do SPI (serviço de proteção ao índio) que recolheram os três clãs para a localidade de Tairi. Ali eles ficaram por mais de 10 anos submetidos a uma realidade distante daquela projetada pelas revelações do líder do grupo. Sobre esse período, Teao e Loureiro destacam o quão desfavoráveis foram as condições vivenciadas pelos Guarani nesse período:

os Mbya eram submetidos a duros trabalhos agrícolas, em rotinas exaustivas e sem remuneração, obtendo apenas poucos recursos para sua sobrevivência. Sentindo-se explorados, e percebendo que trabalhavam em terras alheias e impróprias ao seu modo de vida, desejavam ansiosamente novas terras em que pudessem exercer o seu modo de ser.¹⁵¹

Dessa forma, em São Paulo esses Guarani não exerciam plenamente seu modo de ser, realidade que significava que o grupo vivia em desconformidade com seus preceitos religiosos. Aliados a brusca alteração do modo de vida ao qual foram submetidos a partir da exploração se sua mão de obra, somaram-se outros fatores externos como o alcoolismo, brigas, disputas políticas e relacionamentos com brancos; tais condições evidenciaram a fragilidade da permanência em espaços geográficos não propícios ao modo de ser Guarani. Inconformado com a interrupção compulsória de sua marcha religiosa e observando os muitos

¹⁴⁹ TEAO, Kalna Mareto e LOUREIRO, Klítia. *História dos Índios do Espírito Santo*. -2.ed.- Vitória: Ed. do Autor, 2010 p. 97.

¹⁵⁰ MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo – maldição ecológica*. Rio de Janeiro; ASB Arte, Gráfica e Editora Ltda, 1983 p. 87.

¹⁵¹ TEAO e LOUREIRO 2010, p. 100.

obstáculos e instabilidades vivenciadas pelos seus liderados, Miguel Venites concluiu que restava-lhes, mais uma vez, retomarem a caminhada rente ao litoral. Nessa nova partida, contudo, apenas seu próprio núcleo familiar o acompanhou. Os demais haviam se distanciado das referências espirituais dos Guarani e optaram por ficar definitivamente em Tairi. Das 48 pessoas que totalizavam o grupo, apenas 20 optaram pela retomada do Gwatá¹⁵². Já idoso e doente, Venites não resistiu sequer ao início da nova jornada. Morreu quando o grupo se aproximava do litoral, na localidade de Silveira. Antes disso, pressentindo seu fim, pediu a esposa que prosseguisse na busca pela Terra sem Males.

Tatãtxi assumiu logo a liderança do grupo e prosseguiu. Para Ciccarone, o *gwatá* e as narrativas sobre a migração têm a função de reordenar os Guarani, bem como a de providenciar o acordo social dos *Nhãdewa*. Ainda segundo esta autora:

O xamanismo é a instituição reguladora da ordem e paradigma da fabricação da pessoa, representando o eixo de articulação simbólica das dimensões extraordinária e ordinária da existência da sociedade e do sujeito, sendo seu papel determinante tanto na condução dos processos migratórios quanto na orientação da vida social.¹⁵³

Após deixar São Paulo, já sob a orientação de Tatãtxi o grupo marchou até Parati, estado do Rio Janeiro onde permaneceram por aproximados seis anos. A justificativa apresentada para o prolongamento dessa segunda escala foi a resistência do segundo marido de Tatãtxi, também Guarani, em abandonar Parati por achar que ali os índios viviam relativamente felizes. Ele acredita que mais adiante, invariavelmente eles seriam enviados para outra reserva indígena e entendia que todas elas eram semelhantes à de Peruíbe, onde os índios viviam muito mal, entregues aos vícios da civilização. Seus argumentos, no entanto, não foram suficientes para demover Tatãtxi que reiniciou a marcha; essa opção lhe custaria o final de seu segundo casamento, uma vez que Kwaray preferiu ficar em Parati.

Prosseguindo após o período no Rio de Janeiro, o grupo levaria mais alguns anos até chegar ao Espírito Santo. Um grupo se instalou em Caieiras Velhas, município de Aracruz, e outro grupo se fixou em Guarapari. Em Aracruz, tiveram a primeira ideia de que se encontravam próximos à Terra sem males em razão de particularidades da topografia da enseda de santa Cruz percebidas quando de sua travessia para Caieiras Velhas. Reforçava,

¹⁵² MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo – maldição ecológica*. Rio de Janeiro; ASB Arte, Gráfica e Editora Ltda, 1983 p. 88.

¹⁵³ CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p. 196.

mais tarde, essa impressão, o fato de viverem seus melhores dias, mais adiante, quando encontraram os donos do lugar, índios Tupnikins que viviam felizes em suas terras, pescando, caçando, embora dois terços de seus territórios já tivesse sido tomado por posseiros. No entanto, esse período de rara alegria junto aos Tupnikins duraria pouco tempo uma vez que, paralelamente a chegada dos Guarani a Aracruz, instalava-se também no referido município um grande empreendimento industrial, a Aracruz Celulose. Financiado pelo regime militar, a implantação dessa fábrica de celulose era apresentada como sinônimo de progresso e modernidade, estratégia que visava deixar para trás a ideia de um estado agrário. Tal projeto era, no entanto, incompatível com a presença de povos indígenas, historicamente estereotipados como símbolo de um passado de atraso para o país. Consequentemente, a chegada da grande indústria de papel na região marca o início de uma etapa de intensas disputas entre os índios e a empresa pela posse da terra. Renitentes, os Guarani permaneceram na região até 1970 quando, depois de finalmente expulsos, andaram por mais de dois anos pelo litoral capixaba.

Também no início da referida década, em 1973, o então prefeito de Guarapari, Hugo Borges, prometeu terras aos Guarani ali instalados que, em troca, deveriam se transformar em uma atração turística para a cidade. A repercussão de âmbito nacional desse episódio, ao mesmo tempo em que expôs a situação vexatória à qual estavam sendo explorados os índios, também refutou a ideia de inexistência de indígenas no estado, condição até então negada. Tal episódio suscitou a visita do então chefe da ajudância Minas/Bahia da Funai, Itatuitim Ruas, ao Espírito Santo. Essa vinda, por sua vez, fez com que os Guarani foram transferidos para a Fazenda Carmésia, em Minas Gerais¹⁵⁴. Sobre essa transferência compulsória dos Guarani, que coincide com a fixação de uma grande empresa que faria uso de terras indígenas para o cultivo de eucaliptos, sobre essas circunstâncias, analisando novamente esse fato correlato aos Guarani, Teao e Loureiro mencionam que:

Os Guarani foram levados por Itatuitim Ruas, então chefe da ajudância Minas Gerais/Bahia, justamente no período em que a Aracruz Celulose devastou a pouca quantidade de matas nativas que existiam na região de Aracruz. O Estado e a empresa manipulavam juntamente com os meios de comunicação da época a questão da identidade étnica dos Tupinkim e Guarani, como forma de expropriá-los do processo de luta pela terra [...] aos Guarani eram atribuídas as denominações de estrangeiros e paraguaios, não originários do Estado, índios que vieram buscar de emprego na Aracruz Celulose.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Durante o regime militar, essa localidade funcionava como presidio para índios considerados perigosos.

¹⁵⁵ TEAO e LOUREIRO 2010, p. 105.

Em Minas Gerais, os Guarani ficaram entre 1973 e 1978. Isolados dos demais grupos nativos que lá estavam,¹⁵⁶ e insatisfeitos com a realidade então vivenciada, os *Nhadewa* queixavam-se do frio intenso da região, das condições adversas para o plantio oferecidas por aquela terra, dos trabalhos forçados aos quais eram submetidos, da fome e da forma de tratamento a eles dispensado. Apesar dessas adversidades, o grupo manteve-se coeso e, após várias tentativas de fuga, sob a liderança de Tatãtxi, conseguiram retornar, mais uma vez, sua caminhada rumo ao Espírito Santo.

Nesse contexto, destaca-se que o *gwatá* tem uma condição ontológica, na medida em que o êxito da caminhada não consiste “apenas” em se atingir determinados destinos e em ter a posse dos mesmos, mas também no fato desses deslocamentos promoverem um aperfeiçoamento da pessoa Guarani, pois, ao se deslocar, o indivíduo caminha rumo à imortalidade do espírito, à perfeição (*aguydje*), à superação de sua condição humana. O *gwatá* oportuniza o fortalecimento espiritual e a purificação resgatando, dessa forma, referências eventualmente distorcidas quando os Guarani encontram-se sob condições adversas. Além disso, ele possibilita também a superação de problemas naturais e sobrenaturais na vida daqueles que se colocam a caminhar. Aqueles que perseveraram nesse pleito conseguirão também crescimento espiritual, uma vez que, assim, agradecerão ao seu *Nhe'e* (uma das porções telúricas que compõem a pessoa Guarani) e às deidades (*nhe'erukwery*) que enviam as palavras-nome a este mundo, que originarão novos seres humanos. Logo, a posse da terra é necessidade ancestral para que essa coletividade consiga exercer plenamente seu modo de vida e reflete, para os mesmos, a possibilidade de um lugar propício, com condições adequadas para continuarem a se aperfeiçoar, onde seu modo de ser e sua religiosidade possam ser exercidos. Contudo, enquanto lutam por essa realização, os Guarani, como tantos outros povos grupos pré-colombianos, são desqualificados enquanto sujeitos e protagonistas a história. Frequentemente apresentados como aculturados, os Guarani são, muitas vezes, tidos como estrangeiros, afirmação que desconsidera o *gwatá porã* e o caráter migratório desse grupo enquanto inerente à esfera espiritual, e por extensão ao modo de vida desses. Esses conflitos são mencionados desde a saída do grupo de Tatãtxi das terras do Rio Grande do Sul, persistindo nas passagens do Rio de Janeiro e Minas Gerais e, ainda, nas duas vezes em que esse grupo se instalou no Espírito Santo.

Nessa busca pelos espaços apropriados para viverem o *Nhãde Reko* (“nosso sistema”), eles acabam sendo forçados a, de alguma maneira, terem que lidar com diversas

¹⁵⁶ Além dos Guarani, o reformatório reunia também índios Pataxós, Krenak, Tupinikim, Pancararu, Karajá, Machakali.

instabilidades do mundo material (dificuldades essas que são evidenciadas pelos dramas sociais) e do mundo imaterial, que são experienciadas nas relações com os entes imateriais (as deidades e os espíritos-donos das coisas). A título de exemplificação dessas relações, as quais se dão tanto nas caminhadas quanto no estabelecimento das *tekoas*, podemos destacar a figura do *xondaro*¹⁵⁷, indivíduo Guarani cuja função social é essencialmente a de cuidar da proteção da tribo. Há diferentes tipos de *xondaro*, como *xondaro okeja*, que é aquele responsável por cuidar da porta da *opyou* o *xandaro pyrague* cujas funções se assemelham a de um mensageiro. Há também o *xondaro porã*, que deve ser um assessor das lideranças e deve se relacionar de modo adequado com toda a comunidade. Existe também, dentre outros, aquele a quem cabe tratar das contendas internas e externas à comunidade: o *xondaro vai*, cujas atribuições lhe demandam cuidados especiais tanto na sua produção corporal quanto nos ensinamentos por ele recebidos, como, por exemplo, o emprego de remédios tradicionais (*moã*), da mata, que têm por propósito incutir no corpo do *xondaro vai*, por meio das afecções, características correlatas a potências agressivas, que são úteis a sua função. Também cabe aqui um destaque à figura do *xeramõy*. Trata-se do indivíduo Guarani que medeia as relações entre diferentes planos, a fim de alcançar benfazejas para os *Nhãdewa* ora no campo natural ora no sobrenatural. Eles intervêm a fim de proteger os Guarani por meio do contato com a esfera extra-humana, nos diferentes planos cósmicos, seja em relação aos deuses ou em relação aos espíritos-donos dos elementos da Natureza. Nesses movimentos de aproximação e de distanciamento, forma-se uma estrutura de relações de identidades e alteridades, na qual os xamãs (*xeramõy*) são os grandes operadores das reciprocidades que se estabelecem. Para isso, eles se valem de uma preparação corpórea e espiritual, e seu trabalho, orientado por sonhos e revelações, também abarca o uso de objetos rituais, plantas tradicionais ou partes de animais em uma relação de afecção. São os *xeramõy* que estabelecem relações de parentesco, durante todas as caminhadas, com entes materiais e imateriais. O *gwaá porã* (belo caminhar) se faz, portanto, um marcador discursivo operado pela instância religiosa que, à luz das orientações xamânicas, organiza o estar neste mundo imperfeito (*tekoaxy*) ao mesmo tempo em que funciona, nas palavras de Ciccarone, como uma “memória do futuro” para esses indivíduos, na medida em que os lembra continuamente de que seu destino está no devir, na busca pela Terra sem Mal. Este idílio somente é alcançado quando este povo consegue estabelecer uma relação de reciprocidade com a Natureza, em um espaço que é buscado ao leste, próximo ao mar, onde, como dito, eles têm condições de viver o *Nhãde Reko*, ou seja, de acordo com seus

¹⁵⁷ PACIORNIK, Vitor Flynn. *Xondaro*. São Paulo: Elefante, 2016. p. 18.

paradigmas culturais que organizam sua vida em sociedade, sua relação com o meio ambiente por meio da observância de seus preceitos religiosos e que, como mencionado anteriormente por Ciccarone, formam a pessoa Guarani. Em 1979, novamente os Guarani chegam ao Espírito Santo, a imagem a seguir ilustra essa segunda chegada do grupo orientado por Tatãtxi Ywa Rete, ao estado.

Figura14: O *Gwatá*



Fonte: MEDEIROS¹⁵⁸

Como na primeira vinda, essa segunda chegada a região que lhes parecia adequada ao seu modo de vida, também reservava surpresas, dessa vez menos agradáveis, aos Guarani. De volta ao município de Aracruz, eles encontraram as áreas de mata atlântica devastadas pelo autodenominado progresso. Essa outra realidade é mencionada no depoimento de João Carvalho, à época cacique da aldeia de Boa Esperança, que em depoimento relato para Ciccarone mencionou: “Quando voltamos da Fazenda Guarani, já estavam começando a derrubar a madeira, a mata com trator. Nós ficamos lutando e tinha uns oito tratores maiores que esse daí que puxavam correntes para derrubar mata”¹⁵⁹. Ainda assim, o grupo de Tatãtxi decide permanecer em Caieiras Velhas. Assim, conseguiram uma casa velha com o amigo

¹⁵⁸ MEDEIROS, 1983. p. 89.

¹⁵⁹ Depoimento de João carvalho *apud* CICCARONE, 2001, p. 314.

Josenil Gonçalves, o “alagoano” barqueiro que sempre os defendeu. Valendo-se mais uma vez do artesanato, sobreviveram parcamente até que Tatãtxi intuir que a Terra sem Males estava próximo a Caieras Velhas, na floresta cercada pelo mar e pelos eucaliptais da Aracruz Celulose. Acatando novas determinações de sua liderança, os índios mais velhos do grupo promoveram a ocupação de territórios dentro dessa mata. Assim, conforme exalta Medeiros, “Foi então que finalmente Tatãtxi conversou com Deus e deu por encerrada a sua missão de conduzir seus índios à terra prometida”¹⁶⁰.

Há que se observar, que na conclusão da jornada empreendida pelo grupo, assim como no longo desenvolvimento da mesma, a presença, no *gwatá porã*, de uma percepção muito particular por parte de nossos colaboradores: a ideia de que o tempo é cíclico, de que o que um dia houve pode voltar a acontecer, de que pode, por meio do ritual, ser repetido ou se refazer, característica própria de culturas calcadas na elaboração mítico-religiosa, que exprimem a sua história enquanto acontecimentos e rituais que mantêm os sujeitos coesos e comprometidos com a vida social em suas mais variadas possibilidades de compreensão.

Acerca do tema, Eliade observa que:

o que aconteceu ab origine pode ser repetido através do poder dos ritos. Para eles, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do mundo e de seu próprio modo de existir no mundo, mas, sobretudo, porque ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os deuses, os heróis ou os ancestrais fizeram ab origine. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontra-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem.¹⁶¹

Sobre esse aspecto, deve-se atentar para o fato de que a narrativa sobre o *gwatá* consiste também em um mecanismo que os transpõe temporalmente para os idos imemoriais, para um domínio extraordinário quando suas deidades andaram sobre esta terra e fizeram o percurso rumo a *Ywy marã ëy*. Referimo-nos, aqui, à narrativa sobre os dois irmãos, *Kwaray* e *Jaxy*. Segundo Litaiff, “os atos praticados pelos irmãos Kuaray e Jacy são modelos com relação aos quais os indivíduos da sociedade procuram nivelar suas crenças e atitudes. Nesse contexto, crenças como em *Yvy Marã e’y* podem ser vistas como catalisadores de práticas sociais e individuais”¹⁶². Algumas versões apontam para uma geminalidade entre os irmãos. Já entre algumas de nossas colaboradoras, obtivemos o registro de que *Nhãderu* gerou *Kwaray* na barriga de uma *kunhã* e que, posteriormente, *Kwaray* mesmo, constituidor das

¹⁶⁰ MEDEIROS, 1983, p. 90.

¹⁶¹ ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 17-18.

¹⁶² LITAIFF, 2004, p. 24.

coisas terrenas, foi quem gerou seu irmão *Jaxy*. Apresentamos a seguir alguns relatos de D. Joana, neta de *Tatãtxi Ywa Reté*

Dona Joana: Primeiro *Nhãderu* criou a terra, né?! Quando fez, não tinha...não tinha sol nem lua não. Nem a noite *tem*. Então, aí ... meu avô contava que primeiramente, ele (*Nhãderu*) enviou essa mulher, a mãe de *Nhamãdu* (*Nhãdetxy eté*) que ele nunca pisou aqui na terra *Nhãdetxy eté*. Ele veio com esposa de *Nhãderueté*. Então, eee... fez essa mulher só *pra* fazer um esse mar. Então, meu avô contava...daquele, aí... já quando começou a fazer terra, tudo já ele colocou *Nhamandu* no ventre da mulher.

Questão: De qual mulher?

Dona Joana: A mulher que não tem nome... cá em cima, então colocou *Kwaray* na barriga de uma *kunhã*. Então, *Nhãderu* já fez a terra tudo, aí conversava com esse (*Kwaray*) que *tava* no ventre da mãe. Aí, diz que ele conversava com ele que já fez a terra e tudo e disse ‘Agora eu já vou. Já vou subir’.

(...)

Questão: Ele andava criando?

Dona Joana: É ele andava criando já. Aí, daqui a pouco, ele fez o *Jaxy*. Ele levantou, andou, fez *urapadju*, né?!

Questão: Urapá? Que que isso?

Dona Joana: *Urapadju*... flecha... o arco. Ele fez, aí ele mandou levantar. Aí levantou *Jaxy* também.

Questão: Ele primeiro fez o arco e do arco ele fez *Jaxy*?

Dona Joana: É, é... então, assim, também minha avó contava. Então, ali os dois já estavam juntos, *pra* andar juntos¹⁶³

Percebemos, na narrativa dos irmãos *Kwaray* (Sol) e *Jaxy* (Lua), a preceituação de *um modusvivendi* para os Guarani, na medida em que os aspectos gerais constantes da narrativa sobre o “Ciclo dos irmãos” apontam na direção de que, assim como eles caminharam buscando a *Ywy marã ëy*, os Guarani devem se pôr sempre no caminho e sempre terem em vista que as ações das personagens presentes história impactaram os seus destinos na narrativa e que ainda impactam a existência dos descendentes dos heróis originários.

Dona Joana: E aquele que caiu na água, virou aquele como lontra, mas não é, não sei como é que é esse aí, nós *chama* de *Ipó*. Então, *Ipá* daquele Anhã também, era barrigudinha também. Então daquele se criou dizem que *pro* lado do Paraná, lá na Argentina, diz que existe isso aí. Daquele *Ipó*. Então, daquele se criou, ele come gente também. Diz que a *mulé tava* grávida de menino, então menino virou homem e a mulher virou onça. Então, ele se criou daquele que minha avó contava.

Questão: A onça se criou daquele?

Dona Joana: É, até *pra* agora no mato.

Questão: Por isso é que temos as onças?

Dona Joana: É, por isso que tem onça que come gente, né?! Então, é isso que foi criado.

Portanto, os *Nhãdewa*, nos momentos de *mongetá* (ensinamentos) são continuamente lembrados da necessidade de caminhar movidos pelas revelações, bem como de que devem aprimorar continuamente a simbiose que os compõe, o corpo e o espírito. Assim sendo, as

¹⁶³ Cf. Anexo 1, pag. 99

ações dos irmãos são condutas deixadas por eles para orientar a vida dos Guarani com o propósito de se aprimorarem o suficiente para poderem se encantar (serem elevados a *Ywy marã ëy*). Importa notar, portanto, que o *gwatá* corresponde a parte de um idioma simbólico por meio do qual os âmbitos material e imaterial dialogam dentro das estruturas de pensamento dos Guarani

Sol (*Kwaray*) em sua vivência junto à sua mãe, bem como depois que passou a conviver com as onças e, por fim, na presença e nas caminhadas criadoras junto a seu irmão Lua (*Jaxy*) inaugura o *Nhãde Reko* Guarani, estabelecendo, assim, formas corretas de se alimentar, de se relacionar com os seres da Natureza, de operar dentro um senso de justiça, de obediência e de se buscar alcançar a Terra sem Males.

Dona Joana: Porque se ele obedecesse o filho, ela não teria *morto*.

Questão: Ela não teria morrido?

Dona Joana: Não, teria enviado como bichinho.

Questão: Se quem obedecesse? Se ela obedece o filho e não parasse na casa do *Anhã*, não é?!

Dona Joana: Ela obedecia (*Nhamãdu*) e seguiria

Questão: Por isso que Guarani tem que ser obediente?

Dona Joana: É

(...)

D. Joana: Nisso, *Kwaray* perguntou para o pai ‘E eu papai, como é que vou fazer com a minha mãe?’ (risos). Aí, diz que ele (*Nhãderu*) falou assim ‘Leva sua mãe, leva... vai andando até chegar! (*a Ywy marã ëy*)’. Mas diz que a mãe dele (*Kwaray*), diz que, *pra* cada... cada lado tem uma porta, TUPARA TA E KW ... cado lado tem uma porta.¹⁶⁴

Há que se notar, entretanto, expressivas diferenças entre o caminhar de *Kwaray* e *Jaxy*.¹⁶⁵ Aquele é audacioso, organizado, ponderado, obediente e criativo. Já o irmão caçula, por vezes, tentar imitar o primogênito, mas, precipitado, imaturo e desobediente, acaba por comprometer o êxito dos engendros de *Kwaray* (seja para reerguer a mãe, seja quanto ao plano de pôr fim às onças).

Dona Joana: É, é... então, assim, também minha avó contava. Então, ali os dois (irmãos) já estavam juntos, *pra* andar juntos. Então, aí que *Nhãderu* conversava com ele (*Kwaray*), então daquele que pegou ossinho, osso da mãe, levou assim bem longe da casa daquele e andaram no mato. Aí, ele chegou lá e botou direitinho assim, tudo, assim, os ossos da mãe. Aí falou *pra Jaxy* pra não... é... ele (não) olhar, né?! E quando ele (*Nhamãdu*) mandou (que *Jaxy* fosse) *pra* lá, assim, ele falou

¹⁶⁴ Cf. Anexo 1, pag. 96

¹⁶⁵ O dualismo desigual de gemelaridade, discutido por Lévi-Strauss (1993 [1991]) se presentifica na narrativa em questão. Nota-se também no “Ciclo dos dois irmãos” (como também é referenciada nesta narrativa) um arquétipo presente em diferentes culturas: a de um irmão provido de valores e de qualidades imitáveis e um outro cujo comportamento não é tão invejável, como vemos nos pares Caim e Abel, Esaú e Jacó, Rômulo e Remo etc.

assim ‘Você não vem logo, não! Fica *pra* lá um *poquim*. Quando ele ia lá, *pra* lá ... aí, que o *Nhamãdu*...mandou levantar. Aí, ele mandou levantar, tudo cabelo comprido e tudo (a partir dos ossos da mãe). Aí *Jaxy* viu de longe e chamava de ‘mamãe’. Aí ele falava que queria mamar, né?! E chamava de mamãe. Aí, aquele osso caía tudo.

(...)

Dona Joana: Tipo uma ponte, chama pinguela, né?! Então, assim que fizeram. Então *Nhamãdu* conversou com *Jaxy* que ele podia ficar de um lado, e ele (*Nhamãdu*) de outro lado, vai segurando (para) os outros passar. Aí, *Nhamãdu* falou assim com *Jaxy* que... ‘*Jaxy*, quando eu piscar o olho é que você vira, nós *vão* virá (a pinguela). Ai diz que eles pegaram e desceu uma barriguda assim quase na beira da água, assim, uma terra longinha ainda e outra tava assim quase na água, a outra *barrigudinho*. E outra tava quase chegando mais o homem né?! Quase chegando assim... aí *Nhamãdu* queria derrubar tudo na água. Então, o *Nhamãdu* nem piscou o olho, *Jaxy* já virou aquele pau lá. Aí, veio uma mulher barrigudinha e pulou na terra de novo, não queria cair na água. Aí *Nhamãdu* falou assim ... Já virou a onça lá no mato. A barrigudinha¹⁶⁶.

Compreende-se que o mito, ou melhor que a perspectiva histórico-religiosa dos Guarani *Nhadewa* (e dentro dela o *gwatá*) os ensina e os explica o ser e o estar nos mundos (natural e sobrenatural), ao mesmo tempo em que lhes ensina como devem proceder nesta terra imperfeita em que nos encontramos. Sob esta concepção, o caminhar significa obedecer, não se irar, ouvir *mongeta* (conselho), ser atento e não precipitado. Significa aprimorar-se enquanto se persegue *Ywy marã ëy*. Desse modo, devemos atentar para como os procedimentos das personagens no “Ciclo dos Irmãos” se constituem também enquanto um elemento de educação e compõem uma pedagogia indígena, na medida em que tal narrativa se lhes configura como preceitos religiosos, que lhes servem de exemplo de como se deve (*teko katu*, “bons hábitos guarani”), e de como não se deve proceder (*teko achy*, “maus hábitos”) e que as consequências de suas atitudes podem aproximá-los ou distanciá-los da Terra sem Mal. Observe-se, nesse sentido, que Geertz indica que:

Os padrões culturais – religioso, filosófico, estético, científico, ideológico – são ‘programas’: eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito para a organização dos processos orgânicos¹⁶⁷.

Embora não esteja presente no depoimento coletado, há uma continuidade na história do “Ciclo dos irmãos”. Os dois irmãos quase conseguiram eliminar todas as onças, mas, como narrado por D. Joana, devido à precipitação de *Jaxy*, uma que estava prenha conseguiu se salvar.

¹⁶⁶ Cf. Anexo 1, pag. 99

¹⁶⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 123.

Mas Jaxy não presta atenção e vira o tronco antes da hora. As onças caem na água, menos uma onça grávida, que estava no começo da travessia. A onça que sobreviveu já não fala mais, e passa a rugir, como fazem as onças atualmente. Depois de um tempo, ela dá à luz um filhote macho e, com ele, reproduz a espécie.¹⁶⁸

Seguindo a narrativa, o pedaço de madeira utilizado como ponte transforma-se em uma serpente gigante. Após isso, eles ficaram separados. *Kwaray* permaneceu na nova ilha, que, criada por ele, simboliza a morada divina, *Ywy marã ëy*, enquanto seu irmão *Jaxy* ficou na outra extremidade da pinguela, ou seja, na terra imperfeita. *Jaxy* gritava da terra firme e indagando seu irmão acerca das frutas encontradas, se poderiam ser consumidas e como isso deveria ser feito. *Kwaray* passou, então, à distância, a ensinar seu irmão a comer uma variedade de frutas que ele – o mais velho – criara. *Kwaray* solicita que *Jaxy* coloque uma semente de *aguai* para assar. Assim, essa semente se explode e faz com que o caçula seja arremessado até a ilha, onde seu irmão se encontrava. Juntos novamente, *Kwaray* disse ao irmão: “Nós vamos formar nosso mundo nessa ilha, *Ywy marã ëy*, que será grande! Dessa maneira, os irmãos seguiram caminhando, até que encontraram *Anhã*, que pescava”:

Kuaray e Jaxy vão caminhando pela ilha e encontram *Anhã*, seu tio, irmão mais velho de *Nhanderu Tenonde*, que estava pescando com o *pari*, um tipo de armadilha para peixes. *Kuaray* mergulha na água e rouba os peixes, enganando *Anhã*. *Jaxy* tentou imitá-lo, mas faz tudo errado e fica preso no *pari*, sendo puxado por *Anhã*, que o devora. Sempre que tem eclipse lunar é porque *Anhã* está comendo *Jaxy*. Depois, *Kuaray* vai à casa de *Anhã*, que havia preparado uma sopa com os ossos de *Jaxy*. *Kuaray* recupera o crânio do irmão. Da sopa, refaz o cérebro, com o crânio, recria *Jaxy* e lhe dá uma bronca.¹⁶⁹

Depois disso, o irmão mais velho determina que, com uso do arco, *Jaxy* atire uma flecha para o céu. O dardo alcança o piso do firmamento e, seguindo as orientações de *Kuaray*, o irmão mais jovem continua atirando outras flechas que, uma sobre a outra, vão formando uma escada entre a terra a esfera celestial. Concluída essa ligação, *Kuaray* determina que *Jaxy* coloque o instrumento de caça no chão e, a partir dele, cria a *Guyrapaju*, árvore empregada ainda hoje para a obtenção de arcos pelos *Guarani*. Finalmente, os irmãos sobem ao céu onde são esperados por *Nhanderu* de quem recebem os cumprimentos pelas muitas lições que deixaram aos *Guarani*. Essa acolhida aos céus, tanto para os dois irmãos quanto para os todos os outros *Guarani*, decorre do alcance, ainda no plano terreno, da Terra Sem males, definindo assim, o bem viver como pré-requisito para que, após se tornar

¹⁶⁸ PACIORNIK, Vitor Flynn. *Xondaro*. São Paulo: Elefante, 2016. p. 18

¹⁶⁹ PACIORNIK, 2016, p. 19.

encantado, também na esfera celestial, o Guarani possa plenamente existir. Dessa forma, Kuaray e Jaxy mapearam os caminhos que, tempos depois, Tatãtxi Ywa Reté seguiria com seu grupo rumo ao destino tão aguardado, *Ywy marã ëy*. Na imagem da página 81, que conclui essa pesquisa, reuni dois dos aspectos essenciais dos Guarani que ao longo de toda essa abordagem nos foi possível observar, a presença natural da noção da existência de ligações para além do plano físico e, com a mesma naturalidade, a necessidade de se caminhar: O Gwatá. A referida gravura, produzida por Airton Garcia, à época habitante da aldeia Guarani de Mbiguaçu, SC, um grupo de famílias partindo em uma caminhada. Nota-se na imagem, que segundo o autor foi inspirada em um sonho, que todos seguem guiados pelo sol.



CONCLUSÃO

Qual a influência da espiritualidade na trajetória que conduziu os Guarani até Aracruz? Ao longo da busca por uma resposta para essa questão, que constitui a base desta pesquisa, na medida em que os dados apurados foram relacionados aos métodos definidos para que esse levantamento fosse feito, evidenciou-se o quanto a atuação de elementos oriundos dessa natureza foi determinante na ordenação do modo de vida desse grupo ao longo de todo o período histórico abordado, definindo a construção da identidade, e por extensão de boa parte do comportamento, dos Guarani. Tal circunstância, conforme demonstram as informações coletadas e utilizadas na elaboração deste trabalho, é fator que permeia as ações adotadas por esse grupo durante os séculos posteriores ao início da colonização, chegando até os dias atuais. Logo, a esfera espiritual, mais do que interferir, definiu os rumos seguidos pelos *Nhadewa* de Aracruz. Para esse grupo, assim como para os Guarani em geral, os mitos moldam o mundo.

No entanto, mitos sob a perspectiva externa, pois, para eles, não existem mitos. Existe o caminho e a necessidade de se caminhar, existem as revelações e a necessidade de segui-las. Assim, na narrativa que descreve a evolução percorrida pelo grupo a partir de seus antepassados, não existem fronteiras entre elementos que, oriundos da esfera natural e sobrenatural, mostram aos integrantes dessa etnia muitas possibilidades de interação que, através de sua história, ocorrem em paralelos como revelações e mistérios, esperança e espiritualidade, destino e determinação. Ao não especificarem limites para essas ligações, esses indivíduos adotam ações que constituem uma forma peculiar de objetivar a vida, na qual a memória não é mera lembrança do que um dia aconteceu, mas um elemento que configura o presente e projeta o que há de vir. No entanto, não basta o desejo de caminhar, há de se saber antes, percorrer adequadamente o caminho, conforme orientações deixadas pelos ancestrais. É necessário ficar atento para não se perder entre as distorções da travessia. Ao se mover, os passos pelos espaços seguem rastros divinos, eles materializam palavras celestiais.

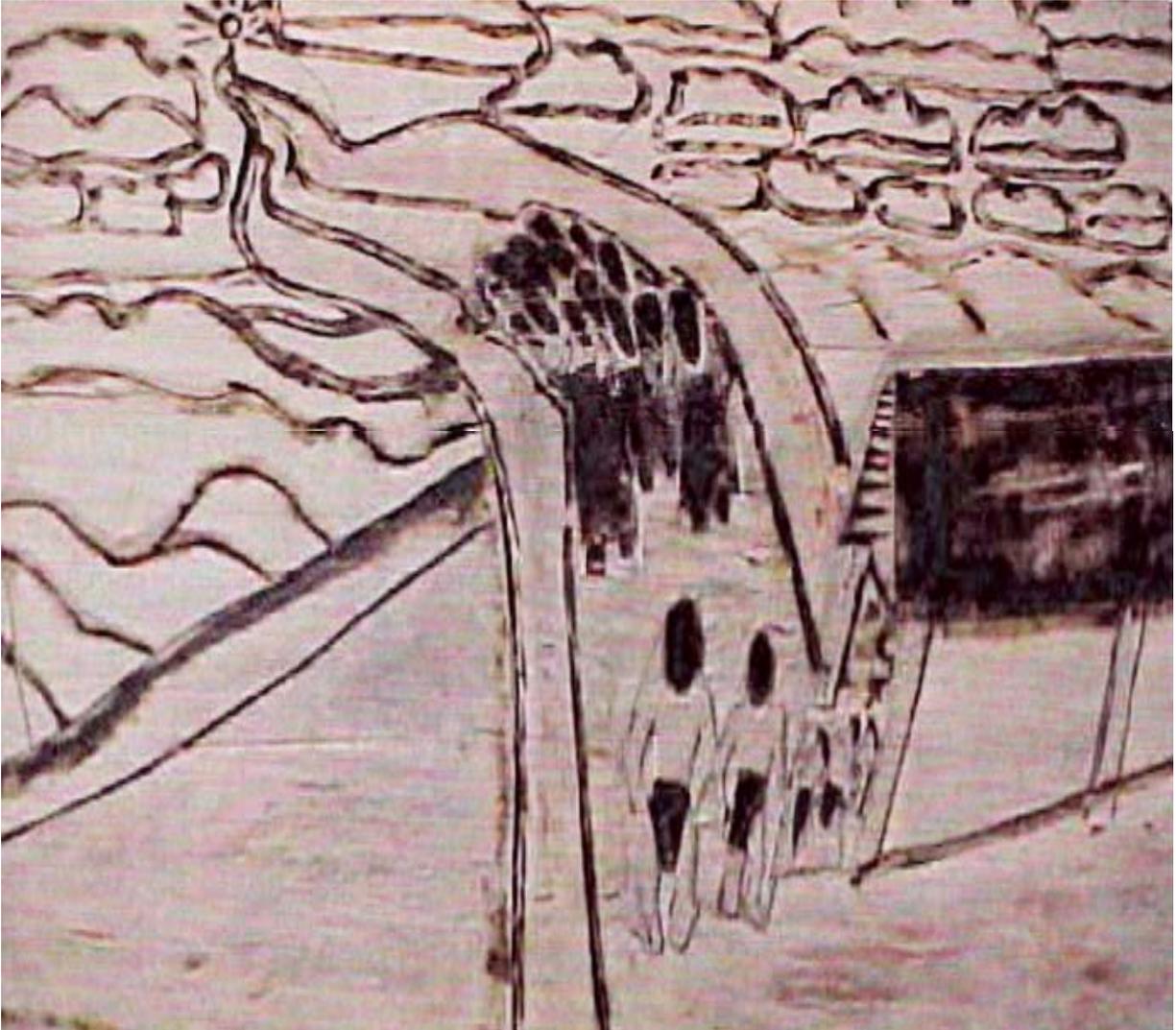
Logo, ao término desta investigação sobre o papel da espiritualidade no modo de vida Guarani, as observações acima pontuadas, sugerem também que, com as conclusões, chega também o entendimento de que há muito ainda a se trazer sobre esse tema, tanto no aspecto específico aqui levantado, quanto na abordagem dessa comunidade que, por ilustrar uma cultura milenar, carrega uma ampla gama de informações inerentes a sua cultura sendo,

portanto, natural que outras áreas de estudo possam ainda versar sobre a mesma, oferecendo cada uma delas, uma perspectiva peculiar, tal qual é o grupo mencionado.

Conforme pude observar ao longo dos levantamentos empregados para elaboração desta pesquisa, o alcance e a profundidade que a esfera espiritual exerce historicamente nas sucessivas gerações dessa etnia, operacionando sua estrutura de organização coletiva, destaca-se de forma impar quando pontuamos, por exemplo, a persistência de elementos e personagens cujas origens se perderam na distância do passado mas que, ainda assim, persistem. Assim como o caminhar, persistir também é verbo recorrente aos Guarani. Eles caminham para serem o que sempre foram, eles caminham para não de diluírem, para continuarem a existir. Esse belo caminhar pode ser observado sob duas perspectivas. A primeira delas, concreta, define a busca e a luta por locais que apresentem as características que proporcionem uma vida em conformidade com princípios básicos desses índios, indica onde lhes será possível estabelecerem suas relações com demais grupos e produzir o que necessitam para sua sobrevivência sem interferência de fatores externos. Na segunda, cosmológica, a procura pela Terra Sem Mal organiza essa sociedade, ditando princípios - cosmológicos e mitológicos - que ordenam as relações internas do grupo, assim como indicam como eles devem proceder para manterem seu modo de vida. Juntas, essas duas perspectivas se interligam para orientarem os *Nhãdewa* a intuírem o momento e o sentido a ser seguido.

Ainda dentro das observações até aqui destacadas, é possível se perceber nas mesmas a noção que, se por um lado elas corroboram a questão central que norteou essa pesquisa, evidenciando o papel decisivo da esfera religiosa enquanto elemento definidor da trajetória Guarani, ao mesmo tempo, ao contrário do que tradicionalmente se observa nessa fase de uma pesquisa, as conclusões que encerram essa abordagem estimulam a possibilidade de sua continuidade, uma vez que o ato de caminhar, ação central aqui evidenciada dentro do amplo universo espiritual Guarani, repete-se, com respectivas adaptações e representações, enquanto elemento característico em outros povos que, ao longo do tempo, como os índios de Aracruz caminham tanto em busca de deslocamento pelo espaço, quando rumam em direção a um paradeiro, quanto em busca da construção de sua identidade, base para sua existência enquanto grupo específico entre outras coletividades. Em síntese, por fim, o trajeto desta pesquisa nos mostra que o ser Guarani é seguir e que seguindo é que eles se fazem Guarani.

Figura15: Um sonho Guarani

Fonte: Airton Garcia ¹⁷⁰

¹⁷⁰ MELLO, Flávia Cristina. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia – Universidade Federal de Santa Catarina, 2006. p. 28.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Antônio Lemos. *Curso de Tupi Antigo*. Gramática. Exercícios. Textos. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

BARCÉLLOS, Glaudertone Andrade. *Nhãde Reko*: Um estudo sobre elementos da espiritualidade Guarani Nhãdewa. (Dissertação em Ciência das Religiões) Faculdade Unida de Vitória. Vitória, 2014.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

BENITES, Sandra. *Ara Rete - Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): O olhar distorcido da escola. Florianópolis: UFSC, 2015.

BORGES Luiz Carlos e MESQUITA Alberto Alves de. *De emas, cruzeiros e outros asterismos guarani*: descrições, controvérsias e memórias. AnaisEletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Belo Horizonte, 2014.

BUENO, Eduardo. *Brasil Uma História: Cinco séculos de um país em construção*. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

CAMPBELL, Joseph. O Centro do Mundo. In: *O Herói de Mil faces*. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1995.

CARMACK, R. M. *La etnohistoria: una reseña de su desarrollo, definiciones, metodos y objetivos*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Ministério de Educación, 1979.

CASTRO Eduardo Viveiros. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Rio de Janeiro: Mana, 1996.

_____. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem & Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify, 2011

_____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify, 2011.

CHAMORRO, Graciela. *Imagens Espaciais Utópicas*. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani, n. 27, Berlin: Indiana 2010, p. 79-107.

_____. *O rito de nomeação numa aldeia Mbya-Guarani no Paraná*. Maringá: Dialogos. vol. 2, n. 1, p. 201-2015.1998.

_____. *Terra Madura*. Dourados-MS: UFGD, 2008.

CICCARONE, Celeste. *Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos de Pós-

Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. (Org.). *Memória Viva Guarani: revelações sobre a terra*. Comunidade Tekoa Porã. Vitória: UFES, 1996

CLASTRES, Hélène de. *A terra sem mal*. Corumbiara. Roraima: Tapé, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Trad. Nêia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

_____. *Por uma história indígena e do indigenismo*. In. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009

CUSTÓDIO, Luiz Antonio Bolcato. *Missões jesuíticas como sistema*. (Dissertação Mestrado em Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Carlos-SP, 2014

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*: Paz e Terra, 1992.

DIEHL, Astor Antonio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998

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

LEAL, José Machado. Os Guaranis. In: LEAL, José Machado. *Rio Grande do Sul: histórias e tradições*. Porto Alegre: Evangraf, 2008

LE GOFF, J. *História*. In: *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, v. 1. Porto: Imprensa Nacional, 1984.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro. Livraria Portugália/Civilização Brasileira, 1954.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*, 4.ed. São Paulo, Liv. Martins 1967.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos guarani Mbyá*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

_____. *Les fils du soleil: mythe et pratique des Mbya- Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural)

_____. *Os Filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya Guarani do litoral brasileiro*. Campo Grande, Tellus, n. 6, p. 15-30, abr. 2004.

_____. *O Kesuita Guarani: mitologia e territorialidade*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

LUGON, Clovis. *A república “comunista” cristã dos guaranis: 1610-1768*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MAEDER, Ernesto J. A.; GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial e urbano das missões jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguai e Brasil*. Sevilha: Junta Andalucía; Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; Consejería de Cultura, 2010.

MARDONES, J.M. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARTIN, Malachi. *Os Jesuítas*. Rio de Janeiro: Record, 1995

MATURANA, Humberto. REZEPKA, Sima Nisis de. *Formação humana e capacitação*. 4 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

MEDEIROS, Rogério. *Espírito Santo – maldição ecológica*. Rio de Janeiro: ASB Arte, 1983.

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

MONTEIRO, John Manuel Os Guarani e a História do Brasil Meridional. In: CUNHA Manuel Carneiro (Org.); *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal, FAPESP, 1992

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Linguagens Religiosas: origem, estrutura e dinâmica*. In PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Org.) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 443-455.

NIMUENDAJU, Curt. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987 [1914].

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACIORNIK, Vitor Flynn. *Xondaro*. São Paulo: Elefante, 2016.

PIAZZA, Waldomiro. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976.

PISSOLATO, E. de P. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: UNESP, 2007.

PEREIRA, Vicente Cretton. *Aqueles que não vemos: Uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia – Universidade Federal Fluminense. 2015.

PORTELLI, Alessandro. O Que Faz A História Oral Diferente. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, n. 14, São Paulo, 1997.

RAMOS. A. D. *Levantamento de Elementos do Patrimônio Turístico-Cultural da Região Missioneira*. Santo Angelo: URI, 2006.

SÁ, Laís Mourão. Pertencimento. In: FERRARO, Luiz Antônio (Org.). *Encontros e Caminhos: formação de educadores (as) ambientais e coletivos educadores*. Brasília: MMA, Diretoria de Educação Ambiental, 2005.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU; Edusp, 1974.

SCHADEN. Religião Guarani e Cristianismo. São Paulo, *Revista de Antropologia*, v. 25, 1982, p. 1-24.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. *Migrantes da Amazônia: a tradição Tupiguarani*. In: Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 p. 73-102.

TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo*, 2015. 234 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

TEAO, Kalna Mareto e LOUREIRO, Klítia. *História dos Índios do Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Ed. do Autor, 2010.

VALLADARES, J. *Bêabá na Bahia: guia turístico*. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2012.

VILAÇA Aparecida. *Comendo Como Gene: Formas do Canibalismo Wari* UFRJ. 1992.

VIEIRA, Alexandre. *Pensamento político na guerra guaraníca* Justificação e resistência ao absolutismo ibérico no século dezoito 2005. 172f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, São Paulo, 2005.

GLOSSÁRIO DE TERMOS INDÍGENAS

Aguyje estado de perfeição

Arandu memória, inteligência, conhecimento

Ambá palavra que Usada para chamar as moradas dos *Nhanderu*

Angue forças agentivas

Awaty eté o milho sagrado

Couvade observância em se enterrar a placenta

Djepotá captura da pessoa Guarani por uma subjetividade animal

Eté de verdade

Gwatá caminha

Iarandu sabedori

Jeroky dança

Juruá os indivíduos não indígenas.

Karai liderança espiritual. Ele que orienta as pessoas da comunidade quando precisam.

Kuery: quando *kuery* acompanha alguma palavra, quer dizer que é mais de uma. *Ha'e kuery*, quer dizer “são vários”.

Mbaraeté força

Mbaraka mirĩ chocalhos

Mby'a guaxu coração grande

Mitã pytarecém-nascido.

Mongetáfalas de orientação

Nhãde Reko nosso sistema, modo de vida Guarani.

Nhãderu Deus primeiro, que gerou a si mesmo e depois gerou os seus quatro

filhos. Também Usa-se essa palavra para chamar aquele que ficam na frente de sua comunidade, guiando seu povo. *Nhe'ê* cada pessoa tem um *nhe'ê*. Os *nhe'ê* são filhos dos *Nhanderu*. Eles são mandados para cuidar da gente, aqui na Terra.

Nheen porã palavras legadas pelas divindades e que sustentam e justificam o modo de ser e viver dos Guaran

Nhamandu oua gui o sol nascente

Nhemongaraí ritual de nominalização das crianças Guarani

Oretava nosso mundo

Opy'i casa de reza

Opita'iva, forma como aqueles que são capazes de prever e de curar males são chamados

Omoexakã quando a mulher sabe que ficará grávida

Pãi-Tavyterã expressão que significa “aqueles seres sagrados que habitarão o centro da terra”.

Porahei canto-reza

Petỹ fumaça

Petỹgwa cachimbo

Porã: em geral, é algo bom e belo. Porém, o seu sentido varia dependendo do que está sendo chamado de porã. Pode ser uma pessoa, um pássaro, um nome, um objeto, um lugar, um canto.

Pyndó palmeira

Ravé rabeca

Tataxina fumaça que remete à neblina primordial presente na narrativa sobre a criação

Takwapu bastões rítmicos

Teko katu bons hábitos guarani

Teko porã rã o bom viver

Tupãkwery seres sagrados Guarani

Ypurua barriga grande

Yytu o ar

Ywyrari'dja portador das varetas

Xondaro guardiões

Xara'u por meio de sonhos

Xejaryi: significa “minha avó” Chamam-se assim as mulheres mais velhas, como uma forma de respeito

Xeramoy significa “meu avô”. Chamam-se assim os homens mais velhos, como uma forma de respeito. Também são *xeramõi* os *Karai*, nossas lideranças espirituais. Nesse caso, ambas as palavras têm o mesmo significado.

Ywy marã ëy a Terra sem Mal



ANEXO – Transcrição das entrevistas

Buscando apresentar perspectivas que além de vozes genuínas pudessem ilustrar também as interpretações que diferentes gerações de Guarani estabelecem com seu mundo espiritual, foram coletados os depoimentos de D Joana e Mauro. Nominados em Guarani como, Tatãtxi Ywa Reté e Karaí, tia e sobrinho narram alguns elementos de seu mundo imaterial. Portadora do mesmo nome da avó e já uma anciã e por ela exerce o papel de referência de sabedoria entre seu povo. Da mesma forma, ou seja, também atuando entre seu povo, Mauro Kuaráí, hoje conduz uma escola de educação indígena em Três Palmeiras, uma das três aldeias dos Guarani do município de Aracruz.

Entrevista 1: Dona Joana.

Data: 20/10/2018

Questão: O que lhe contaram os antigos?

Dona Joana: Primeiro *Nhãderu* criou a terra, né?! Quando fez, não tinha...não tinha sol nem lua não. Nem a noite *tem*. Então, aí ... meu avô contava que primeiramente, ele (*Nhãderu*) enviou essa mulher, a mãe de *Nhamãdu* (*Nhãdetxy eté*) que ele nunca pisou aqui na terra *Nhãdetxy eté*. Ele veio com esposa de *Nhãderueté*. Então eee... fez essa mulher só *pra* fazer um esse mar. Então, meu avô contava...daquele, aí... já quando começou a fazer terra, tudo já ele colocou *Nhamandu* no ventre da mulher.

Questão: De qual mulher?

Dona Joana: A mulher que não tem nome...cá em cima, então colocou *Kwaray* na barriga de uma *kunhã*

Então, *Nhãderu* já fez a terra tudo, aí conversava com esse (*Kwaray*) que *tava* no ventre da mãe. Aí, diz que ele conversava com ele que já fez a terra e tudo e disse “Agora eu já vou. Já vou subir”. Nisso, *Kwaray* perguntou para o pai “E eu papai, como é que vou fazer com a minha mãe?” (risos). Aí, diz que ele (*Nhãderu*) falou assim “Leva sua mãe, leva... vai andando até chegar! (*a Ywy marã ëy*)”. Mas diz que a mãe dele (*Kwaray*), diz que, *pra* cada... cada lado tem uma porta, TUPARA TA E KW ... cada lado tem uma porta

Então... aí ele falou assim “Leva sua mãe e não deixa ela *pra* trás, leva até chegar lá”. Aí, diz que levava a mãe, né?! Aí, levava a mãe e, toda vez que via florzinha, *começa* a pedir

“Mamãe pega aqui essa florzinha”... e levava, andava, andava... (Quando) *tiver* no caminho tem que ser direto. Aí, a mãe perguntava “Pra onde que seu pai foi?”. Aí (*Kwaray*) falava “*Koropiow*”. Aí, a mãe seguia, né?! Andava...

Questão: O que é *Koropiow*?

Dona Joana: Quer dizer “foi por aqui”... “*Koropiow!*”. Aí, começava... e vai indo. Aí, pega a florzinha *Aidjoqweuotê*... falava assim, de dentro de ventre dela. Aí, no outro dia... no outro dia, não, quer dizer, não tinha dia ainda, aí andava, falava assim “*Ydiopuetetê*”... tem que ser direto e quando ela foi pegar, já começava o... Como é aquele que pica? Igual abelha, mesmo?

Questão: Marimbondo?

Dona Joana: Não, aí, aí...ah, esqueci isso aí, esqueci. Igual a marimbondo, mas ele é grande ... *Mamanga!* Então, aí, começou, mordeu ela, deu picada. Aí, ela começou, ele ficou brigando com ela... “Ah, você está montado nem no meu braço e fica pedindo muitas coisas”!

Questão: Quem falou?

Dona Joana: A mãe de *Nhamãdu*.

Questão: Falou com ele?

Dona Joana: Aí, quando ela passou assim numa estrada que segue assim, aí falou assim... “Pra onde que seu pai foi?”. Perguntava ela. Aí, ele ficou ... não queria falar mais com ela.

Questão: Ficou bravo?

Dona Joana: É ... aí passava ali... *Nharupinderuó* não falava mais. Aí, tem uma casa bem... bem longe assim... via né. Ah, você não quer contar, vou lá chegar na casa lá. Aí, quando chegando... aí é que ele conversou com ela. “Tem que passar direção bem por aqui mesmo”. Aí, ela ficou brava, chegou lá na casa lá. Quando chegou lá, tinha uma *veinha*, né?! Sentada ali, bem *veinha*. Aí, diz que chegou lá, e a *veinha* conversou com ela e falou assim: “Não, você não pode ficar aqui!”. A *veinha* era *Anhã*.

Questão: Era *Anhã*?

Dona Joana: Toda a família de *Anhã*, dos que já foi criado também, né?! Então, contou que não podia chegar, porque eles, se vê ela, vai querer matar ela e comer.

Questão: Comer a *Nhãdetxy*?

Dona Joana: É comer a mãe... então, aí, diz que ela (a velhinha) falou assim: “Aí tinha uma panela bem grande que sempre cozinha as *coisas* assim dentro da panela”. Aí, diz “Tenta se esconder aí embaixo aí de panela grande”. Chama *Djapepó*.

Questão: *Djapepó*?

Dona Joana: É, na língua deles (do *Anhã*), né?! *Djapepó*. Então, aí não é a nossa língua *Djapepó*.

Questão: Na língua do *Anhã*?

Dona Joana: É na língua do *Anhã* é *Djapepó*. Aí, *ele* (a velhinha) falou: “Entra *Djapepó*”! Aí, quando entrou ali, foi quando, daqui a pouco, vieram a família dele, neto, tudo. Quando chegaram, disse que *tava* procurando aonde que tá o *kunhã*. Aí, chegou, abriu tudo, abriu a panela. Antes de abrir, já estava com caça. Aí, já chegou e tirou aquela panela grande, tirou ela, puxou já e matou ela. Diz que matou ela. Aí quando matou e tirou *Nhamãdu* da barriga dela, e aí *Nhamandu* diz que deu na mão da vó dele (a velhinha), diz que ele deu e aí falou assim “Ô vovó, tome aqui *pra* você comer assado (risos)”. Aí, quando dava na mão dela, ele pulou e disse “Bota no fogo *pra* assar”. Quando botava no fogo, ele (*Nhamandu*) pulava pequenininho assim, e depois disse que pulava não tinha jeito mais (de ser consumido, pois não morria).

Questão: Não conseguia?

Dona Joana: Não conseguia, aí falou assim “Então, bota *pra* secar na beirada do fogo”. Aí, viu que *tava* secando já começou *Nhamãdu*, aí... isso é muito longo né? Tem que falar tudo isso aí.

Questão: Mas, até agora, não tem *Jaxy* na história. É depois que vai aparecer?

Dona Joana: É depois que vai aparecer. Depois que *Nhamãdu*...é ele que vai enviar.

Questão: *Nhamãdu* que vai gerar *Jaxy*?

Dona Joana: É ele que vai gerar *Jaxy*. Então, é assim que vai começando. Que ele falou assim... aí, diz que ele falou assim “Vocês comem minha mãe, mas você não morde osso. Você deixa assim tudo *perfeitim* não morde nenhum, nem molinho (cartilagem) nada”. Aí, ele mandou juntar ossinho dela tudo. Aí, diz ele que juntou assim lá e, quando antes de, ele criar o *Jaxy*, ele *tava* ali sozinho. Sozinho ele fala assim “Eu vou aprender a fazer *mondeo* (armadilha)”. Aí, na beira da casa dele, lá ... aí, ele fizera de milho.

Questão: Sabugo?

Dona Joana: É, fizeram, fizeram *mondelzim* assim... Aí, daqui a pouco, veio o neto da *veinha* “Ah! Isso aí - eu disse - vou cair e não vou morrer”. Aí, disse que *Nhamãdu* falou assim “Então, entra então”. E quando entrou, aquele sabugo ficou grande e matou ... matava né?! Aqui diz que *Nhamãdu* puxava aquele filho de *Anhã*. Vinha outro (*Anhã*) e falava do mesmo jeito. É não morria não. Daqui a pouco, a *veinha* vinha e falava “É, meu neto... vai matar todo seu irmão”. Ai diz que *Nhamãdu* diz que vai mata tudo. Aí, daqui a pouco, ele já *tava* mais crescido mais... Então, aí... ele andava, já *tava* criando (as coisas do mundo).

Questão: Ele andava criando?

Dona Joana: É ele andava criando já. Aí, daqui a pouco, ele fez o *Jaxy*. Ele levantou, andou, fez *urapadju*, né?!

Questão: Urapá? Que que isso?

Dona Joana: *Urapadju*... flecha... o arco. Ele fez, aí ele mandou levantar. Aí levantou *Jaxy* também.

Questão: Ele primeiro fez o arco e do arco ele fez *Jaxy*?

Dona Joana: É, é... então, assim, também minha avó contava. Então, ali os dois já estavam juntos, *pra* andar juntos. Então, aí que *Nhãderu* conversava com ele, então daquele que pegou ossinho, osso da mãe, levou assim bem longe da casa daquele e andaram no mato. Aí, ele chegou lá e botou direitinho assim, tudo, assim, os ossos da mãe. Aí falou *praJaxy* pra não... é... ele (não) olhar, né?! E quando ele (*Nhamãdu*) mandou (que *Jaxy* fosse) *pra* lá, assim, ele falou assim “Você não vem logo, não! Fica *pra* lá um *poquim*”. Quando ele ia lá, *pra* lá ... aí, que o *Nhamãdu*... mandou levantar. Aí, ele mandou levantar, tudo cabelo comprido e tudo (a partir dos ossos da mãe). Aí *Jaxy* viu de longe e chamava de “mamãe”. Aí ele falava que queria mamar, né?! E chamava de mamãe. Aí, aquele osso caía tudo. Ele (*Nhamãdu*) levantava (os ossos da mãe) porque ele (*Jaxy*) *tava* olhando. Só que não levantou porque *Anhã* comeu aquele osso *molim* do joelho. Que é o que minha avó contava, né?! Aí não levantou, voltou e deitou de novo e *pra* levantar e... o *Jaxy* mandava ir mais longe, né?! Mandou ele bem longe. Aí, diz que ele (*Nhamãdu*) voltou pra levantar de novo. Levantava e o *Jaxy* já *tava* olhando já. Aí, aquele osso caía. Então *Nhamãdu* falou que não dava certo mesmo. Então agora eu (*Nhamãdu*) vou enviar como a paca. Aí, mandou, enviou igual uma paquinha. Então, a paquinha é a mãe de *Nhamandu*.

Questão: Não é *Nhãdexy*?

Dona Joana: Não.

Questão: É a *kunhã* que foi mãe de...

Dona Joana: Porque se ele obedecesse o filho, ela não teria *morto*.

Questão: Ela não teria morrido?

Dona Joana: Não, teria enviado como bichinho.

Questão: Se quem obedecesse? Se ela obedece o filho e não parasse na casa do *Anhã*, não é?!

Dona Joana: Ela obedecia (*Nhamãdu*) e seguiria

Questão: Por isso que Guarani tem que ser obediente?

Dona Joana: É

Questão: Mas esse *Jaxy* é muito bagunceiro?

Dona Joana: É... então, é isso mesmo. Então *Jaxy*... aí, quando ... já que não viram a mãe de novo, então os dois *ficava* junto ali, junto com a *veinha* lá na casa só *pra* ver o que vai acontecer. Aí, diz que sempre ia caçar, trazia jacu... que eles *tinha* flechinha. O *Jaxy* tinha flecha também, ou arco, e *Nhamãdu* também tinha arco. Então, ali ... dizem que eles *ia* trazer muito jacu *pra* aquela mulher (a velhinha). *Pra* comer.

Questão: *Pra* velhinha?

Dona Joana: É ... *pra* velhinha. Então, ali ... um dia, ele *ia* ... encontrou, lá no alto, tinha um papagaio. Aí, o que *Nhamãdu* mandou ir, falou assim (com *Jaxy*) É você *vai pra* lá, e eu vou *pra cá*. *Ia*, aí ele foi *pra* ... quando um lugar que *vai*, ele *tava* lá e, em cima, de árvore. Aí, ele jogou arco e flecha. Aí, o papagaio que falava, falou assim que “Por que que eles *tá* matando o passarinho *para* dando *pra* aquela mulher que comeu sua mãe. Vocês *está* errando. Vocês não podem matar o passarinho e levar *para* ela porque eles comeram sua mãe. Por que que vocês *tá* levando?”. Diz que o papagaio falou assim com ele, né? Aí, gritou, o *Jaxy* gritou o *Nhamãdu* “Quem é?”. Aí diz que ele respondeu (não entendi 27:37) Aí, diz que ele falou lá, bem assim “Tem um papagaio lá falando, não sei o que *tá* falando”. Aí, diz que *Nhemndu* falou assim “Então *joga* de novo a flecha”. Aí, jogou de novo, e papagaio falou de novo “Vocês *estão* levando os *passarinho*, *está* sustentando ... que ela comeu sua mãe”. Aí, que o

Nhamandu tinha muitos passarinhos que ia levar *pra* ela de novo, botou *pra* voar tudo de novo os passarinhos. “É tá certo mesmo o que tá falando, o que papagaio tá falando”.

Questão: *Nhamandu* pensou assim?

Dona Joana: É, aí botou tudo *pra* voar. Aí, quando chegou lá na *véia* de novo, diz que ela falou assim “É vocês não trouxeram passarinho?” Ai... “É hoje não achamos nada”. Disse que não achou nada, ele falou. Aí, começou ele, ele fazendo outra coisa. Diz que tinha duas *mulher* barriguda, e ele pediu para colocar o sol.

Questão: Quem pediu paracolocar o sol?

Dona Joana: *Nhamãdu*. Então aí, tinha duas *mulher* barriguda e o rapaz ainda que “nha nha” né?

Questão: O rapaz era *Anhã*?

Dona Joana: Era.

Questão: E elas estavam barrigudas dele?

Dona Joana: Não, outro... aí tinha duas *mulher* barriguda. Aí, um dia, ele falou *proJaxy*, falou assim “É, fala *proJaxy* tem uma água que a gente vai passar, tem uma fruta lá do outro lado que ele já plantou ali tem muitas frutas”. Aí, falou assim “É... vamos lá buscar a fruta”. Aí, foram duas *mulher* barriguda e o rapaz aí eles colocaram ... como é o que chama? Como é que chama uma madeira que tem em cima de água?

Questão: Tipo uma ponte? Tronco?

Dona Joana: Tipo uma ponte, chama pinguela, né?! Então, assim que fizeram. Então *Nhamãdu* conversou com *Jaxy* que ele podia ficar de um lado, e ele (*Nhamãdu*) de outro lado, vai segurando (para) os outros passar. Aí, *Nhamandu* falou assim com *Jaxy* que... “*Jaxy*, quando eu piscar o olho é que você vira, nós *vão* virá (a pinguela)”. Ai diz que eles pegaram e desceu uma barriguda assim quase na beira da água, assim, uma terra longinha ainda e outra tava assim quase na água, a outra *barrigudinho*. E outra tava quase chegando mais o homem né?! Quase chegando assim... aí *Nhamãdu* queria derrubar tudo na água. Então, o *Nhamãdu* nem piscou o olho, *Jaxy* já virou aquele pau lá. Aí, veio uma mulher barrigudinha e pulou na terra de novo, não queria cair na água. Aí *Nhamãdu* falou assim (está em Guarani 34:14) Já virou a onça lá no mato. A barrigudinha.

Questão: A mulher barrigudinha era a onça?

Dona Joana: É, ela virou onça.

Questão: Com o filhotes na barriga?

Dona Joana: E aquele que caiu na água, virou aquele como lontra, mas não é, não sei como é que é esse aí, nós *chama* de *Ipó*. Então, *Ipá* daquele Anhã também, era barrigudinha também. Então daquele se criou dizem que *pro* lado do Paraná, lá na Argentina, diz que existe isso aí. Daquele *Ipó*. Então, daquele se criou, ele come gente também. Diz que a *mulé tava* grávida de menino, então menino virou homem e a mulher virou onça. Então, ele se criou daquele que minha avó contava.

Questão: A onça se criou daquele?

Dona Joana: É, até *pra* agora no mato.

Questão: Por isso é que temos as onças?

Dona Joana: É, por isso que tem onça que come gente, né?! Então, é isso que foi criado. E o homem que não caiu na água pulou numa árvore e virou aquele numa arvore e virou aquele igual cupim. Só que não é cupim, fica numa arvore, fica num tronco assim, não é pra nos comer também só que e... não morde, quando tá lá tirando ele enche o cabelo?

Questão: Como é nome dele?

Dona Joana: *Irapoá*

Questão: Mas todos os bichos eram gente antes?

Dona Joana: Alguma era.

Questão: A senhora falou que o macaco era gente que fazia bagunça na *Opy*

Dona Joana: É, era também.

Questão: Que a coruja era um parente que ficava mudando.

Dona Joana: É tem que, as vezes, não obedece também, fica só cantando, rindo.

Entrevista 2: Mauro

Data: 21/10/2018

Questão: Mauro, o que é que é o Gwatá?

Mauro: Bom, o Gwatá é... Gwtá porã na verdade não é? Por que Gwatá só é caminhar, não é? Gwatá porã é Gwatá com o objetivo que inclui, envolve também a questão mitológica. Mitológica não gosto de falar isso, a questão religiosa, crença, então Gwatá porã que significa caminhada para um objetivo que é encontrar um lugar revelado, um espaço revelado então isso que é caminhada até encontrar um lugar revelado, não é? Um lugar que só é revelado para pessoas que tem esse contato com ser espiritual é como por exemplo, os xeramõi e pytaiba os curandeiros esses que tem o contato com ser espiritual e ser divino, então só eles que sabem o lugar revelado, pra tá alcançando, então isso que significa Gwtaporã.

Questão: Essa vinda dos parentes Guarani aqui para Aracruz, então foi a revelação que algum karaí. Algum xeramõi teve então? Foi isso?

Mauro: Sim, teve kunhã Karaí, que é minha bisavó Tatãtxi, ela que teve revelação desde o início da caminhada do Paraguai, que ela nasceu no Paraguai e formou a família e juntou a família também pra fazer o Gwatá porã então a revelação dela é pra nascer do sol, pro leste que é nossa coordenação nossa direção, a gente sempre fala nascer do sol, pôr do sol né? Que é onde o sol nasce, onde o sol se põe, então é essa nossa coordenação no espaço, ai então minha avó desde Paraguai já iniciou sua religiosidade com parentes dela, com... eu não lembro quem ensinou ela religiosidade só que dali em diante já veio formando a família e ela eu seguiu juntamente com o esposo não é? Mas ela que era kunhã Karaí, forte, religião e tinha contato espiritual, teve revelação do lado do leste, tinha uma revelação certamente que era aqui em Boa Esperança porque parecia que tinha que vir aqui e depois tinha que seguir pra Bahia, é isso que eu fiquei sabendo. Que o ponto final era o ponto na Bahia. Eu não sei em qual lugar da Bahia, mas aqui é também um lugar revelado também para tá vindo que o pessoal tinha que vim e daqui seguir, então talvez foi uma revelação que teve que era pra ajudar o povo Tupiniquim os parentes aqui é que estavam passando uma situação aqui e os Tupiniquins não se reconhecia como indígena na época e estavam sendo expulsos da sua própria terra ai quando os Guarani vieram aqui os Guarani começaram a ajudar se juntar ai que os Tupiniquins se entenderam que eram realmente indígenas e que tinha direito sobre a terra pra lutar, então é isso.

Questão: Talvez aqui não fosse o ponto final então? Talvez tivesse um outro lugar?

Mauro: Aqui era um lugar que talvez era pra fazer uma missão, um ponto de parada pra realizar uma missão talvez era realmente pra ajudar o parente Tupiniquim. Mas o ponto revelado mesmo talvez era mesmo lá na região da Bahia. Mas como minha bisavó já tava muito avançada na idade aí pediu pra que outra pessoa continuasse, minha tia que falou isso que ela tinha falado que outra pessoa eu tinha que continuar a missão dela só que ninguém tinha coragem tinha força espiritual como ela tinha aí não deu pra seguir e ficamos por aqui mesmo.

Questão: O que você sabe a respeito de yvy-maraey? Os outros parentes Guarani continuam caminhando? Os parentes que estão aqui então, eles continuam buscando yvy-maraey? Esse lugar pode ser alcançado também a partir daqui também?

Mauro: Então, yvy-maraey é o lugar, é o lugar que ...é um lugar divino, é um paraíso, um paraíso que nunca se acaba, nunca é... nunca se destrói, mas só vai quem é escolhido, tem que conseguir chegar na plenitude, a pessoa quando chega na plenitude espiritual chega com o corpo todo, vai alcançar esse lugar, a gente pode estar olhando pra lá, mas a gente não vê, pode tá aqui na nossa frente mas a gente não vê, o olho comum, terrestres, o olho terrestre não vê, essas coisas só o olho espiritual só os espíritos é que vê, os deuses que vem que tem yvy-maraey. Os Guarani buscam esse yvy-maraey para alcançar, é um lugar que nunca se destrói nunca falta comida nunca tem fome nunca tem dor é mais fácil buscar esse lugar no litoral, na beira do mar.

Questão: Mas por que?

Mauro: Porque fica acima da beira do mar esse lugar, esse lugar fica assim acima do mar, mas a gente não vê. Mas existe é como se existisse o ar mas gente não vê então a olho nu, a olho do ser humano a gente não vê essas coisas.

Questão: Se é um lugar feito por Nhanderu para os Guarani é um lugar pra onde só vão os Guarani encantados?

Mauro: Não, tem pros Guarani... tem esse espaço porque quando deus criou os espaços espiritual, esse paraíso, deus já fez pra cada um cada povo tem seu espaço paraíso por isso que cada povo vai no lugar onde acredita então quando o Guarani faz o bem aí quando ele morre ele alcança, alcança yvy-maraey aí lá no yvy-maraey tem outros espaço que é somente quando o deus pequeno perdoar ele ou seja ela vai ser como advogado pra falar com deus

maior, o Nhanderu tupã, e esse ...e o maior e o paraíso dele é o mais difícil de alcançar, a gente não vai direto pra ele a gente vai espaço onde é o paraíso deus menor cuida ai dali é que a gente tenta chegar no espaço que é onde tem o deus maior, o nosso espírito. Então quando Guarani morre vai nesse espaço só que se fez o bem na terra não é? Agora, se ele fez o mal pro outros ou se ele se condenou também na terra ai ele vai fica por aqui mesmo, fica vagando pela terra querendo atormentar os outros por isso é que a gente chama de Angue, que quer dizer esse espírito que já está perdido aqui, não tem uma orientação pelo espírito do bem, o espírito de luz o espírito divino ai ele fica vagando aqui na terra mesmo querendo se esconder na sombra no escuro foge do sol... a gente os Guarani busca yvy-maraey mas de acordo com a realidade, você pode ver que os Nhanderu esses os Guarani estão sempre em viagem sempre rodam pra lá e pra cá mas entre o espaço que tem o litoral vê que sempre a maioria, a maioria é litoral só em São Paulo que tem mais um que transita muito, mas Rio de Janeiro é litoral Santa Catarina também é então é geralmente eles lá do Paraguai se instalam no litoral onde é mais fácil alcançar o yvy-maraey e pra você ver sempre um morro porque nós acreditamos também na inundação, ai sempre procura lugar mais alto só que de tempo pra cá já vem é modificando suas crenças também e agora estamos morando embaixo também no pé do morro mas os Guarani antigo eles não mora no pé do morro não por causa da inundação, onda gigante que a natureza é sempre assim a gente tem que ter sabedoria para conviver ai os Guarani agora eles estão assim rodando as aldeias andando pra lá e pra cá mas assim com a expectativa de viver melhor, assim onde meu espírito se alegra mais, onde eu me alegro mais é ai eles vão não é?

Questão: Tem os Guarani que cumprem a missão aqui na terra e vão para yvy-maraey. Mas tem também os Guarani que não morrem, que se encantam. Você pode falar sobre isso?

Mauro: Mais ou menos... não tenho muito conhecimento sobre isso não mas quando se encanta o corpo e a pessoa alcançou a plenitude espiritual, significa que é ele passou por todo o processo que a missão que tinha de fazer na terra e tem feito bem toda a vida, tem feito o bem e tem também humildade se erra, mas é também na busca de rituais dos cantos, então isso aí essa pessoa geralmente... essas pessoas quando tem uma força no seu corpo no seu espírito que não se abala assim porque é o conjunto, por exemplo você é da minha aldeia ai eu sou o pajé. Aí eu posso me enfraquecer por causa de você, eu posso me enfraquecer por causa de minha comunidade, ai as pessoas tem que reconhecer ele e fortalecer ele, ai até ele mesmo poder alcançar isso e se encantar ai ele vai a yvy-maraey com o coro todo ai ele vai e se encanta ele não morre não ele vai , alcança yvy-maraey ai vem o ...tem é... tipo um banquinho

voador que a gente chama de ..tem um nome...um banquinho reluzente, um banquinho que deus envio e é pra pessoa sentar e é levado, eu esqueci o nome em Guarani agora.... Apika. Aí apika vem e a pessoa já sabe que tem de sentar ali, o espirito já fala com ele. Só quem vê quem tem condição também de ver que ele tá indo. Agora quem não tem condição não vai ver, muita gente fala que meu tio morreu mas veio um Apika e carregou ele, diz que teve uma luz saindo... e é isso, quando a pessoa se encanta vai com corpo e espirito pra lá.

