

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

INAJARA KAOANA WEISS

***NHANDEREKO: RITUAIS E ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO CULTURAL
GUARANI***

**TOLEDO
2015**

INAJARA KAOANA WEISS

***NHANDEREKO: RITUAIS E ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO CULTURAL
GUARANI***

Dissertação de Mestrado apresentada para o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* “Ciências Sociais” – nível de Mestrado, Linha de pesquisa “Cultura, Fronteiras e Identidades”, como requisito para obtenção do Grau de Mestre. Orientador: Prof. Dr. Ernelo Schallenberger.

TOLEDO

2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

W429n	<p>Weiss, Inajara Kaoana Nhandereko : rituais e estratégias de reprodução cultural Guarani / Inajara Kaoana Weiss.-- Toledo, PR : [s. n.], 2015 117 f. : il. (algumas color.), figs.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Erneldo Schallenberger Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Sociais e Humanas.</p> <p>1. Ciências sociais - Dissertação 2. Etnografia – Brasil 3. Índios Guarani Tekohá Itamarã - Costumes e rituais 4. Índios Guarani Tekohá Itamarã - Usos e costumes 5. Índios da América do Sul –Brasil – Usos e costumes I. Schallenberger, Erneldo, orient. II. T</p> <p>CDD 20. ed. 306.08998081 980.41</p>
-------	--

INAJARA KAOANA WEISS

***NHANDEREKO: RITUAIS E ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO CULTURAL
GUARANI***

Dissertação de Mestrado apresentada para o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* “Ciências Sociais” – nível de Mestrado, Linha de pesquisa “Cultura, Fronteiras e Identidades”, como requisito para obtenção do Grau de Mestre. Orientador: Prof. Dr. Erneldo Schallenberger.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Erneldo Schallenberger
UNIOESTE - Toledo

Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota
UEM - Maringá

Prof. Dra. Andréia Vicente da Silva
UNIOESTE - Toledo

Dedico esse trabalho aos meus pais Paul Robert Volkmar Weiss e Sonia Augusta de Moraes pelos princípios e ensinamentos que guiaram minha educação. E ao meu querido Aruan Pugnolli Cunha, que sempre incentivou minha caminhada.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente aos Guarani da *Tekohá Itamarã*, pela disposição em aceitar a minha presença em seu cotidiano e nos rituais, pois sem estes a realização da pesquisa não seria possível.

Ao meu orientador, Professor Doutor Erneldo Schallenberger, pelas contribuições e orientações que auxiliaram na construção deste trabalho.

Aos meus colegas de turma do Mestrado e de forma especial, a Aline Vons, por escutar e compartilhar as dúvidas e angústias durante a elaboração deste estudo.

A todos os professores do PPGCS-UNIOESTE, sempre muito solícitos em contribuir para a apreensão do conhecimento, em especial ao professor Doutor Allan de Oliveira, que muito colaborou para a minha formação acadêmica.

A Fundação Araucária (Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná) pelo suporte financeiro concedido durante parte do curso.

“O cientista não é o homem que fornece as verdadeiras respostas; é quem faz as verdadeiras perguntas” (Claude Lévi-Strauss)

WEISS, Inajara Kaoana. *Nhandereko: Rituais e Estratégias de Reprodução Cultural Guarani*. 2015. Dissertação (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus Toledo.

RESUMO

Esta dissertação é o resultado da pesquisa etnográfica realizada entre os Guarani da *Tekohá Itamarã*, localizada na cidade de Diamante do Oeste - Pr. O estudo tem o escopo de compreender a reprodução cultural contemporânea destes autóctones, principalmente no que concerne suas práticas ritualísticas. O constante contato intercultural é marca da trajetória histórica desta etnia indígena, que no decorrer deste processo elaborou estratégias de visibilidade e de sobrevivência física e cultural. É neste sentido que o objetivo perseguido pelas linhas que aqui se seguem mostrará a contribuição do arcabouço mitológico e das estratégias corporais para a “manutenção” cultural dos Guarani atuais.

Palavras-chave: Rituais. Guarani. Reprodução Cultural.

WEISS, Inajara Kaoana. *Nhandereko: Rituals and Cultural Breeding Strategies Guarani*. 2015. Dissertation (Graduate Program in Social Sciences Stricto Sensu) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Toledo.

ABSTRAT

This work is the result of ethnographic research accomplished among the Guarani *Tekohá Itamarã*, from Diamante do Oeste - Pr. The scope of this study is to understand contemporary cultural reproduction of these autochthon people, mainly concerning their ritual practices. The constant intercultural contact is a trademark of historical trajectory of this indigenous ethnic, which in the course of this process had elaborate visibility and survivor strategies, physical and cultural. This is the meaning pursued by the lines below, that show the contribution of the mythological framework and body strategies for cultural "maintenance" of the current Guarani group.

Key-words: Rituals. Guarani. Cultural Reproduction

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Vista Panorâmica <i>Tekohá Itamarã</i>	35
Figura 2 - Portal de entrada da aldeia.....	35
Figura 3 - Entrada de acesso à <i>Tekohá</i>	36
Figura 4 - Mapa da Aldeia <i>Itamarã</i> feito pelo Guarani Teodoro Tupã-----	36
Figura 5 - Árvore Sagrada.....	39
Figura 6 - Casa de Reza antiga.....	40
Figura 7 - Nova Casa de Reza.....	40
Figura 8 - Homens iniciando o <i>Nhemongarai</i>	48
Figura 9 - Mulheres entrando na <i>opy</i>	49
Figura 10 - Apetrechos funerários.....	66
Figura 11 - Sepultura feminina, em destaque o pedaço de roupa da falecida, amarrado a cruz.....	69
Figura 12 - Sepulturas com a cruz azul pertencem a falecidos do sexo masculino e em vermelho do sexo feminino.....	70
Figura 13 - Sepultura da falecida criança antes do ritual do sétimo dia.....	72
Figura 14 - “Berço” em processo de fabricação.....	72
Figura 15 - Parente do pai da criança morta, encarregado de montar o altar e carregar a urna funerária até a casa de reza.....	73
Figura 16 - Altar Pronto.....	74
Figura 17 - Sepultura de outra criança Guarani.....	75
Figura 18 - <i>Jeroky</i> sendo realizado cotidianamente.....	105
Figura 19 - <i>Jeroky</i> realizado na presença de não indígenas.....	106
Figura 20 - Ornamentos sendo evidenciados.....	106

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
A PESQUISA: MÉTODO E TRAJETÓRIA.....	13
ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	16
CAPÍTULO I - O POVO GUARANI: ASPECTOS PRÉ E PÓS- COLONIZAÇÃO	18
1.1 - Os Guarani no processo de colonização.....	18
1.2 Os Guarani na região oeste do Paraná.....	26
1.3 Formação da Aldeia <i>Itamarã</i>	31
CAPÍTULO II - RITUAIS FUNDANTES DA CULTURA GUARANI	38
2.1 – <i>Jeroky</i> – Cantar e dançar para se alegrar.....	38
2.2 – Ritual de nomeação.....	47
2.3 - <i>Xondáro</i>	49
2.4 - <i>Nhemonguera</i> a cura divina.....	51
2.5 - <i>Nhemongarai</i>	58
2.6 - Rituais Funerários.....	64
2.7 - <i>Jepotá</i> como morte simbólica.....	76
2.8 - <i>Jejuvy</i> - Suicídio Guarani.....	79

CAPÍTULO III - ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO SOCIAL

GUARANI.....	83
3.1 - Teorias da relação de contato interétnico	83
3.2 - Rituais ontem e hoje	89
3.3 - “Manipulação” da imagem como estratégias de sobrevivência cultural.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	111

INTRODUÇÃO

Esta dissertação objetiva analisar a reprodução social contemporânea dos Guarani localizados na *Tekohá Itamarã*, através dos rituais de cunho religioso desempenhados por estes sujeitos. Seguido da tentativa de verificar quais as estratégias de visibilidade e de sobrevivência cultural adotada por eles no decorrer do processo histórico, tendo em vista que se trata de uma etnia que percorreu um longo caminho de situações de contato interétnico, sem ter suas práticas ritualistas fragmentadas. Este estudo pretende contribuir também para a construção de uma literatura regional desta sociedade, por se tratar de uma comunidade nova, são poucos os trabalhos¹ realizados nesta aldeia, conforme observou Schaden (1954), existe uma grande variabilidade cultural presente entre os grupos Guarani, desta forma é válido verificar as especificações que a *Itamarã* possui, construindo no decorrer desta pesquisa um diálogo entre a literatura destes autóctones e a realidade observada em campo. É nesse sentido que o objetivo perseguido pelas linhas que aqui se seguem mostrará a importância dos rituais e da mitologia para esses sujeitos e como estes elementos contribuíram para a “manutenção” cultural destes.

A dinâmica da vida humana em sociedade é marcada pelo universo simbólico, este por sua vez é estruturado através dos rituais que se configuram em um sistema de comunicação que provém sentido a uma realidade. Os rituais compreendem a um sistema de linguagem que dispõem de conhecimentos e valores que são repassados através da prática. Ou seja, consistem em “[...] um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios” (PEIRANO, 2003, p. 11). Esta comunicação advém de experiências antepassadas, que são repassadas com o escopo de estabelecer sentido às práticas culturais atuais, concedendo coerência à vida social.

As práticas ritualistas são marcadas segundo Peirano (2003), por uma forma de classificação do mundo e construção da realidade em que os indivíduos estão inseridos, esta construção ocorre através da transmissão de valores e conhecimentos que contribuem para a reprodução das relações sociais. Consistem, em uma forma de interpretação e organização do comportamento humano que são repassados através das gerações. Por conseguinte, os rituais

¹ Em uma breve pesquisa, somente encontrei o trabalho de Giordani (2012) “Comportamento Alimentar entre os Guarani”, desenvolvido em *Itamarã*.

perpassam o sentido social e integram o campo religioso. Os rituais de cunho religiosos, segundo Vilhena (2005) estão calcados em uma estrutura própria de ações sociais, ordenadas a partir de comportamentos padronizados que orientam o estabelecimento da perpetuação dos saberes ancestrais. Ou seja, “[...] o rito refere-se, pois, a ordem prescrita, a ordem do cosmo, a ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si” (VILHENA 2005, p. 21). Utilizam-se dos saberes de origem divina, para orientar as práticas presentes.

A reprodução dos rituais permite a formação de uma coesão social, formada pela constituição de uma consciência coletiva através dos valores partilhados em sociedade. Vilhena (2005), ao reporta-se a Mauss, afirma que os rituais consistem em um fator social total, pois implicam não somente ao indivíduo, mas sobretudo, ao grupo no qual este está inserido.

Os valores que são partilhados pelos Guarani são evidenciados a partir de seu arcabouço mitológico, sendo este um sistema de representações que são passados através da repetição das práticas ritualísticas, que por sua vez orientam e dão sentido às práticas coletivas. Para Lévi-Strauss², os rituais são elementos do “viver”, e a mitologia estaria relacionada ao “pensar”. Desta forma, os rituais são a personificação da construção mitológica realizados na prática.

Por conseguinte o aparato mitológico atua como uma representação coletiva que guia o comportamento daqueles que partilham das mesmas crenças. Esse comportamento por sua vez é praticado através dos rituais. Assim, a análise ritualística Guarani fornece subsídios para o entendimento de sua visão de mundo e das suas representações culturais.

A Pesquisa: Método e Trajetória

A metodologia de trabalho adotada durante a realização da pesquisa aqui desenvolvida consiste na etnografia. O trabalho de campo habilita o pesquisador a compreender ou interpretar as práticas sociais da comunidade estudada nos termos da própria cultura analisada, praticando assim o chamado relativismo.

Segundo Weber a realidade empírica é infinita, o conhecimento e os fundamentos das Ciências Sociais não devem buscar “leis universais”; mas, sim analisar as práticas sociais que “[...] se manifestam através de uma ação que recebe sentido atribuído pelo(s) sujeito(s), ou seja, compreender o sentido da conduta desenvolvida pelo protagonista da ação (BÚRIGO

² Apud Peirano (2002).

2003: 20).” Desta forma, o olhar do pesquisador deve estar voltado para identificar os diferentes pontos de vistas sobre determinado assunto, as representações de cada indivíduo a cerca do tema a ser estudado, atentando-se ao fenômeno através de sua especificidade e da sua particularidade. Essa ideia se aproxima do conceito de cultural semiótica de Geertz (1978), para ele “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1978, p. 04). A ação humana, portanto, está interlidada a cultura e para compreendê-la faz-se necessário a imersão do pesquisador nas práticas sociais cotidianas dos sujeitos.

A descrição etnográfica ainda pode ser caracterizada, como “[...] interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (GEERTZ 1978:15). Consiste em perceber as particularidades buscando o “ponto de vista dos nativos”. Sendo assim a etnografia pode ser pensada como a interpretação da interpretação. Desta forma, essa metodologia de pesquisa consiste em uma ferramenta produtiva para a compreensão do “outro”, em sua própria realidade cultural, habilitando a captação das representações nativas de forma concreta.

O primeiro contato com outras culturas se deu através do contexto acadêmico na minha formação de graduação em Ciências Sociais; estou me reportando ao ano de 2008 ao ser “apresentada” a disciplina de Antropologia I, uma das peculiaridades da matéria que me chamou a atenção foi o fato de que a prática desta disciplina possibilita ao pesquisador, por meio da comparação, compreender não somente a sociedade estudada, mas também a sua própria cultura, pois, “[...] uma civilização não pode pensar a si mesma se não dispuser de outra ou várias outras para servirem de termos de comparação. Para conhecer e compreender a sua própria cultura, é preciso aprender a olhá-la do ponto de vista de uma outra”(LÉVI-STRAUSS, 2012, p.56). Foi neste contexto, da possibilidade de compreensão de outras realidades culturais, que decidi por realizar o Trabalho de conclusão de curso sobre os rituais funerários dos índios Guarani, que foi abordada por meio bibliográfico. A pesquisa que segue corresponde ao esforço de dar continuidade ao trabalho de graduação, como a cultura opera no nível inconsciente o trabalho de campo fornece, nesta conjuntura, elementos fundamentais para dar andamento à pesquisa.

Após ingressar na pós-graduação, realizei algumas visitas prévias na aldeia *Itamarã*, em Diamante do Oeste, e esperava me deparar com uma cultura fragmentada, já que as

inúmeras representações passadas, tanto pela mídia quanto nas instituições de ensino dão conta de que os índios na contemporaneidade possui sua estrutura cosmológica corrompida pelo contato com a sociedade envolvente. [...] Então, como eu próprio me admirei, ao ver que estes restos dispersos dos Guarani, para escárnio de seus missionários, e a despeito da civilização que os envolve, conseguiram , até hoje, conservar com bastante pureza a velha religião (NIMUENDAJU, 1987, p.03).

Percebendo desta forma, a opulenta religiosidade destes autóctones, e considerando que essa comunidade fora menos pesquisada que as demais aldeias da região, após iniciar o contato com as lideranças da *Tekohá*, decidi por fazer dela o espaço para o meu estudo.

Para a realização da imersão em campo, foi necessário a autorização do cacique da comunidade: Izario Karai Tepevy Wass, que concedeu permissão prontamente. Para ele é importante o interesse dos brancos em adquirir o conhecimento dos índios. A satisfação em ter um pesquisador na aldeia era sempre enfatizada nos discursos do *chamoy* na casa de reza. A pesquisa se desenvolveu entre os meses de Novembro de 2013 à Junho de 2014, o período de permanência em campo não foi ininterrupto, mas sim dividido em etapas, usualmente permanecia na aldeia durante dois a três dias, normalmente chegava na sexta e retornava para Marechal Cândido Rondon na segunda de manhã. Optei por realizar a pesquisa de campo nos finais de semana, pois são nesses dias que os autóctones não trabalham (alguns deles são professores na escola da aldeia, outros trabalham fora da *Tekohá*, além dos vários trabalhos cotidianos que realizam durante a semana), e estão mais dispostos a partilhar de seus conhecimentos, conseguia desta forma, ter um contato maior com os sujeitos.

Inicialmente fiquei alojada no postinho de saúde que existe na *Tekohá*. Como uma indígena trabalhava durante a semana neste local, ela possuía a chave, então cedia uma sala para eu pernoitar. Porém após alguns meses, não foi mais permitido, por parte dos não indígenas que lá trabalhavam a minha permanência neste local, devido a isto passei a dormir na casa do indígena Carlos, que prontamente ofereceu abrigo, dormia no chão em um quarto que era dividido entre três dos seus filhos.

Os percalços etnográficos não foram fáceis³, primeiro por ser uma mulher sozinha em uma aldeia. Em vários momentos fui indagada sobre o meu estado civil, achei melhor dizer que era casada, pois já havia recebido uma proposta de “namoro”, porém, como eu sempre realizava as idas a campo sem o dito marido, logo as perguntas foram novamente retomadas.

³ A dificuldade também se deu devido à negativa do Cacique em ceder a utilização de gravador para coletar informações, desta forma, quando me recolhia para dormir, registrava o máximo de impressões das quais lembrava, deve-se a isso também a falta de transcrições diretas no decorrer do trabalho.

Menciono isto para salientar que a demarcação de gênero para os Guarani, é um elemento fortemente marcado no seu cotidiano, as mulheres bem com os homens, possuem papéis que devem desempenhar tanto nos rituais quanto nas práticas corriqueiras. As mulheres nesta sociedade não devem sair sem os seus maridos, sendo as mesmas compelidas a “obedecer” os mesmos. Desta forma a presença de uma mulher supostamente casada, sem o seu marido, causava estranheza e até desconfiança para os sujeitos, principalmente por parte das mulheres, neste sentido foi difícil criar afinidade e a abertura que precisava para tratar sobre os assuntos relacionados aos rituais.

O primeiro mês de campo foi marcado pela permanência de um “muro de silêncio”⁴, que cerceava as conversas sobre os aspectos religiosos desta sociedade, acredito que se deve a esta postura a falta de confiança, mas também como observou Cavalcanti (1991), devido a um etnocentrismo por parte do pesquisador que inicialmente não compreende que a concepção temporal da fala é formada de uma maneira distinta nas sociedades autóctones. O silêncio dos Guarani inicialmente causava muita frustração de minha parte, porém após perceber que para esses indígenas a fala corresponde a uma construção no qual a resposta nem sempre é imediata, consegui internalizar esta postura e conseqüentemente as relações foram fluindo.

Nas interações sociais também obtive êxito a partir do momento em que consegui me posicionar dentro da estrutura da *Tekohá*, passei a participar ativamente das experiências cotidiana dos sujeitos da aldeia, ajudava as mulheres em suas funções, dançava na casa de reza. Fazia da participação um instrumento de conhecimento. A interação com os Guarani, não foi marcada somente de dificuldades, após as primeiras impressões de ambos os lados, fui prontamente acolhida por eles, que sempre se mostraram muito solícitos em contribuir para a minha inserção em campo. As diferenças dialéticas, por sua vez, foram perpassadas através da ajuda dos informantes que tiveram a gentileza de traduzir os diálogos que ocorriam na casa de reza. Foi através destas contribuições e da observação participante que realizei esta pesquisa.

Estrutura da Dissertação

O desenvolvimento deste trabalho está organizado em três capítulos e uma conclusão. O capítulo I “**O Povo Guarani: Aspectos Pré e Pós-Colonização**”, se propõe a abordar o percurso histórico que a etnia Guarani percorreu até a formação e a construção da atual aldeia na qual se baseia este estudo, através das representações da época acerca desta sociedade, este

⁴ Clastres (1978).

capítulo versa descrever a população quanto a sua origem e formação étnico cultural, com o objetivo de distinguir os subgrupos existentes na aldeia, ou seja, quais as parciais que integram *Itamarã*. Também para situar a pesquisa no contexto temporal e geográfico no qual se desenvolveu o trabalho.

No segundo capítulo, “**Rituais Fundantes da Cultura Guarani**”, dedico-me a análise do sistema de representação nativa acerca dos rituais que estruturam essa sociedade na contemporaneidade, evidenciando como estes elementos são desempenhados pelos integrantes da *Tekohá*. Baseada em minha experiência de vivência entre os Guarani, exponho os aspectos que concerne sua visão de mundo que é intimamente relacionada aos arcabouços ritualístico. São tratadas questões sobre os rituais que celebram a vida e os que sistematizam a morte.

Já o capítulo III - “**Estratégias de reprodução social Guarani**”, tem como escopo identificar as mudanças de sentido e função que ocorreu ou que possa ter ocorrido nos rituais da etnia Guarani decorrentes das relações históricas intercultural e para isso realizo uma interlocução com alguns autores que já trabalharam sobre a temática religiosa do Guarani, focalizando principalmente a noção de alma trabalhada por esses teóricos, bem como os aspectos que tratam sobre a escatologia, da terra sem mal. Seguido do esforço de evidenciar como a mitologia e as estratégias corporais contribuíram para a sobrevivência cultural dos Guarani de *Itamarã*.

Para contribuir na organização textual, utilizo as escritas em itálico para os termos nativos e as palavras que são de origem estrangeira.

CAPÍTULO I - O POVO GUARANI: ASPECTOS PRÉ E PÓS-COLONIZAÇÃO

É notório que reconstruir o contexto histórico da grande nação Guarani é uma tarefa árdua, e para isso evoco as representações da época acerca da formação étnico cultural desta sociedade. Empregando o sentido ético da trajetória Guarani, através dos testemunhos dos viajantes e dos cronistas que relataram acerca dos primeiros contatos com essa civilização.

Utilizo-me de um contexto espacial e temporal longínquos com o objetivo de revelar como a perspectiva histórica contribui para o entendimento da formação da identidade *Nhandeva* atual. Haja vista que o presente é constituído de um emaranhado de apreensões e transformações de valores, crenças e perspectivas que são adquiridos ao longo do processo histórico. Portanto, os elementos construídos simbolicamente, no decorrer da história, são fontes de conhecimentos que contribuem para nortear e legitimar o presente, ou seja, o resgate da historicidade de uma sociedade fornece subsídios para o entendimento de sua formação contemporânea.

Elucidar a formação étnico-cultural do povo Guarani, o processo da colonização bem como a desapropriação de suas terras é a temática que este capítulo se propõe a apresentar. O levantamento historiográfico, inicialmente abordará a etnia Guarani desde dos tempos da conquista, para que posteriormente o foco seja afunilado para a formação da aldeia *Itamarã*, na qual se baseia este estudo etnográfico.

1.1 - Os Guarani no processo de colonização.

Os Guarani são um povo falante da língua Guarani, pertencentes a família linguística Tupi-Guarani. Às vésperas da colonização o tronco linguístico Tupi, estava localizada às margens da costa brasileira, sendo os mesmos subdivididos em dois grupos, os Guarani e os Tupinambá: “[...] Ao Sul, os Guarani ocupavam as bacias dos rios Paraná, Paraguai, Uruguai e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia (SP); ao norte, os Tupinambá dominavam a costa desde Iguape até, pelo menos, o Ceará, e os vales dos rios que deságuam no mar” (FAUSTO, 2000, p.69). Ainda segundo o autor, esses dois grupos, estavam organizados em distintas unidades políticas e regionais. Cada uma com sua própria denominação: os Guarani, neste período, entre outras designações, eram chamados “[...] de *Carijós* ou *Cario* em

Assunção e na costa atlântica; *Mbyasá* no caminho que ligava estas áreas; *Tobatí*, *Guarambaré* e *Itatí* no Paraná-Paraguai; Tape nas bacias do Uruguai e médio Paraná” (FAUSTO, 2000, p.75).

Dados levantados por Mello (2006) elucidam que o povo Guarani teve seus primórdios há 2000 anos, nas terras baixas da América latina, mais precisamente na região Amazônica. Após vários processos migratórios este tronco cultural ampliou-se até o centro do continente e em direção ao sul, onde ocupavam toda a extensão das bacias do Rio Paraguai, Paraná e Uruguai. Estima-se que a população Guarani era de dois milhões de indivíduos distribuídos por uma área aproximada de 1.200 km.

A datar do século XVI este vasto território tornou-se local de disputas fronteiriças entre os povos ibéricos. A saber, Portugal e Espanha, adentraram os solos do território que iria se tornar o então Brasil. A ocupação sobre o território Guarani estabeleceu um contexto de disputas geopolíticas, que se desenrolaram através de batalhas e tratados entre os dois países supracitados.

No ano de 1494, Portugal e Espanha firmaram um acordo com relação às terras descobertas e a descobrir. O tratado de Tordesilhas como ficou conhecido, traçava uma linha imaginária a trezentos e setenta léguas das ilhas de Cabo Verde, sendo as terras a oeste deste traçado de pertencimento a Espanha, enquanto as terras a leste eram de Portugal.

De acordo com este tratado, apenas um terço do atual território capitalista no Brasil ficou pertencendo à Coroa Lusa. Desta forma, no atual estado do Paraná, somente uma pequena faixa territorial a leste, junto ao litoral, era de domínio português, há referências históricas de que os portugueses ficavam como “caranguejos” no litoral paranaense, espreitando o que poderia haver em território espanhol; a oeste, metade do estado de São Paulo, praticamente todo o atual estado do Paraná, assim como todos os atuais estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, além do Paraguai, Uruguai e Argentina ficaram sob domínio espanhol (CARVALHO, 2013, p.267).

Devido a esse acordo, segundo Carvalho (2013), Portugal iniciou o processo de apropriação das terras brasileiras, pela costa litorânea, onde incrementou, em São Vicente/SP, Bahia e Pernambuco, o comércio de extração de pau-brasil e edificou os engenhos de cana-de-açúcar. Já a Espanha, ainda segundo a autora, iniciou sua entrada através da Bacia do Prata, por meio dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai. Um dos principais objetivos dos espanhóis era a exploração das minas na Serra da Prata, localizadas nas atuais regiões de fronteira do oeste do Paraná, Uruguai e Paraguai.

Destarte, após o estabelecimento das conjunturas fronteiriças entre os dois países, ambos edificaram seus polos econômicos para firmar a demarcação geográfica acordada. Espanha construiu em 15 de agosto de 1537, na bacia do Rio da Prata, “Asunción”, que se tornou marco de grande poder econômico e político hispânico. Portugal, por sua vez, fundou em 1554 a cidade de Piratininga (atual São Paulo). “Entre estas duas cidades localizava-se a antiga Província do Guairá, domínio espanhol que compreendia a região localizada entre os rios Paraná, a oeste, o Paranapanema, ao norte, o Iguazu ao sul e, a leste, a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas” (SCHALLENBERGER, 1998, p.16).

O antigo Guairá⁵ teve grande contribuição no processo de colonização do interior do Brasil, além de ser uma área estratégica entre dois núcleos coloniais, que facilitava a circulação dos produtos coloniais, era também uma região com solos férteis e com água em abundância para as atividades agropastoris. Segundo Schallenger (2011), essa região era intensamente povoada por indígenas Guarani, que foram utilizados como potenciais humanos e incorporados no processo de exploração daquela área. O Guairá possuía como característica a intensa relação intercultural, e “[...] na medida em que os povos nativos foram descobrindo as práticas de dominação e exploração, passaram a oferecer resistência, transformando o Guairá em uma fronteira de resistência cultural e de conflito” (SCHALLENBERGER, 2011, p.40).

A quantidade exata de nativos que habitavam essa região, na época da conquista, é incerta, segundo Melià (1986); as fontes documentais apontam grandes disparidades numéricas com relação ao contingente indígena existente. Isso ocorria devido à forma errônea, pela qual a sociedade branca, realizava o cálculo dos Guarani. Inicialmente a contagem desta população estava baseada somente nos indígenas adultos do sexo masculino; as crianças e mulheres, por sua vez, não faziam parte da estimativa. Enquanto os relatos dos cronistas da época apontavam que no Guairá havia cerca de 200 mil índios, o Padre Diego de Torres, primeiro Provincial da Província Jesuítica do Paraguai, afirmava que eram 400 mil almas indígenas. Desta forma, fica evidente que as divergências eram expressivas, além das dificuldades de delimitar o contingente indígena na região do Guairá, de caráter hermenêutico, havia também os impasses:

⁵ O antigo Guairá compreendia, “[...] as terras ao sul do rio Paranapanema, estendia-se até a linha imaginária do tratado de Tordesilhas, na fronteira leste, e se projetava para o sul até encontrar o rio Uruguai, tendo a oeste o limite do rio Paraná” (SCHALLENBERGER, 2011, p.24).

[...] de carácter semântico. La principal se refiere al término de índio. Em vc algunos textos está expresamente significado que índio equivale a índio varón con su mujer e hijos, siendo sinónimo de fuego o família nuclear, otras veces el índio significa el tributário o el súbdito de um cacique, como también pieza de servicio em todos estos casos, no incluye lós niños, ni lãs mujeres ni lós viejos (MELIÀ, 1986, p. 84).

Por esse motivo, o autor sugere que cada índio contabilizado na época, correspondia a quatro almas. O que não se pode negar é a devastação populacional a que esses nativos foram submetidos durante o período de colonização do Brasil. Nesse processo, não somente o indivíduo foi destruído, mas também toda a sua estrutura social e cultural, por meio de políticas de assimilação e por condutas etnocêntricas.

Desta forma,

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, o ‘encontro’ de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e microorganismos mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos 200 mil índios que hoje habitam o Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p.12).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁶, estima-se entre um milhão e cinco milhões o número total de índios que habitavam o Brasil na época do descobrimento em 1500. Sendo os mesmos distribuídos em mil e quatrocentas tribos, divididas em mil e trezentos grupos linguísticos. Esses números foram drasticamente reduzidos, devido a doenças, exploração e a guerra. Segundo Domingos Nobre,

Séculos de contato com os portugueses e espanhóis teriam produzido muitas transformações irreversíveis, como: a enorme diminuição demográfica, o aprisionamento territorial, as crises políticas internas de liderança e o suposto impacto das missões sobre a religião e religiosidade dos Guarani. Hoje os Guarani somam apenas 35.000 índios em território brasileiro e cerca de 90.000 em territórios paraguaios, argentinos e bolivianos (ISA, 2000), cifras inexpressivas em relação à população Guarani colonial; todos os grupos Guarani encontram-se confinados em Aldeias relativamente pequenas (NOBRE, 1998, p.01).

⁶ Disponível em: < <http://www.ibge.gov.br/brasil500/datas/indio/numeros.html> >

Os Guarani, em específico a parcialidade que estava alocada na região do Guairá, sofreram grande impacto devido às várias frentes de expansão colonial. Segundo Mèlia (1986), o passado dos indígenas da região do Guairá foi marcado pela destruição, e por “[...] un apocalipsis demográfico que se desenvuelve en tres ciclos principales, cada uno de ellos marcado por una relavion colonial especifica. Estos ciclos son: el ciclo encomendero, el ciclo jesuítico, el ciclo bandeirante” (MELIÀ, 1986, p.63).

O ciclo encomendeiro⁷ teve início no ano de 1556, e se configurou pela exploração em regime de escravidão do trabalho indígena. O sistema de produção colonial demandava um grande contingente de mão de obra, e para suprir esse déficit, os colonizadores forçaram o deslocamento de uma chusma de indígenas até as regiões de plantio. “El ciclo encomendero, en ese momento de la historia colonial [...], estaba predispuesto por su lógica econômica y administrativa a proyectar altas cifras de poblacion indígena en la region del Guairá” (MELIÀ, 1986, p.70). Para entender a dimensão do contingente indígena que foi utilizado neste processo, o autor cita que, somente na região do Guairá, havia cerca de 200 mil⁸ indivíduos, trabalhando no regime de encomienda.

A situação do Guairá foi tencionada devido a chega dos jesuítas. A datar do ano de 1589, segundo Schallenberger (1998), o processo de estabelecimento das missões jesuíticas foi iniciado pelos padres Fields e Ordega ambos da Companhia de Jesus, que deram início aos trabalhos evangelizadores na região. O principal objetivo que motivava a ação dos missionários era diminuir a atuação dos encomendeiros e apaziguar os Guarani mais revoltosos. Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio, foram as primeiras reduções instaladas na região do médio Paranapanema. Após elas, mais doze outras foram edificadas nos vales dos rios Tibagi, Ivaí, Iguaçu e Piquiri.

A atuação dos jesuítas sobre os Guarani teve como característica a dualidade, por um lado pretendiam livrar os índios de suas amarras com os encomendeiros, e por outro, segundo Carvalho (2013), de extorquir o vasto território nativo, confinando os mesmos em missões, onde eram doutrinaados a seguir os costumes ético-cristãos e a se portar de forma “pacífica”. A

⁷ O “[...] índio encomendado era o índio entregue ao espanhol para fins de conversão e catequese. Originada na Espanha medieval e no *repartimento* das populações mouras entre os conquistadores espanhóis, na colonização americana a *encomienda* se desenvolveu como uma relação de proteção e de dependência entre grupos de índios e um patrono, ou colonizador, que tinha a obrigação de doutriná-lo, em troca da utilização de seu trabalho. Na realidade a 'encomienda' constitui uma instituição capital no desenvolvimento da colonização de mão-de-obra indígena em proveito do europeu e acobertando a escravidão indígena, pois deixava a salvo a liberdade jurídica do índio, resguardando a suprema soberania da Coroa espanhola sobre novos súditos” (ALMEIDA, 1985, p.27).

⁸ “Esta cifra de 200.000 índios para el Guairá, [...] es aceotada por el primer historiador oficial de los jesuitas, el padre Nicolás del Techo, em su Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús” (MELIÀ, 1983, p.78).

política de colonização neste momento tinha como objetivo integrar o indígena ao sistema colonial, moldando esses indivíduos para serem autossuficientes aos padrões da cultura ibérica.

Concomitantemente os índios sofriam com a ação dos bandeirantes paulistas, que exploravam o território atrás de minerais e mão de obra escrava indígena. “O mercado de captura de índios no Sul se restringia inicialmente às aldeias Guarani das imediações de Piratininga (SP), mas à medida que escasseavam, fugindo sertão adentro, crescia o âmbito de ação dos “predadores”, abrangendo até as terras espanholas do Prata.” (CARVALHO, 2013, p.284).

Informa Carvalho (2013), que nos anos de 1610 a 1632, várias expedições bandeirantes adentravam na região do Guairá, para capturar os indígenas que lá estavam alocados. As reduções tornaram-se alvos frequentes da ação dos bandeirantes, pois além de manter uma grande concentração de indígenas em uma só redução, também possuía índios já pacificados e treinados para o trabalho nas colônias, o que contribuía muito para o aumento do valor monetário com a venda destes indígenas.

Esses frequentes ataques resultaram em 1629 ao processo que daria início a total extinção das missões jesuíticas. Comandada pelo sertanista Antonio Raposo Tavares⁹, dezenas de bandeirantes investiram contra a região do Guairá com o objetivo de por fim as reduções. Com o fim das colônias jesuíticas no século XVII, os índios que lá estava aldeados, se dispersaram, aqueles que não foram mortos ou capturados e levados para o estado de São Paulo para serem vendidos pelos bandeirantes, retornaram às matas.

Segundo Carvalho (2013), aproximadamente 12.000 índios Guarani, que estavam no Guairá, conseguiram escapar dos ataques por parte dos bandeirantes, esse contingente acabou se dividindo no desenrolar do processo histórico. Alguns Guarani acompanharam os missionários até a região do Tape no Rio Grande do Sul, onde se juntaram com outros grupos da mesma etnia. Já outros se refugiaram no interior das matas, segundo Clastres (1978) ,esse grupo de indígenas era denominado de “*Caingúá*” (“Gente da Floresta”). Esse movimento de dispersão dos indígenas, ocorrido devido ao fim das reduções jesuíticas, segundo alguns autores¹⁰, seria o caminho precursor que levou a formação dos atuais subgrupos Guarani.

Sabe-se que no tocante linguístico essa etnia pertence ao tronco Tupi da família Tupi-Guarani, e que na atualidade está subdivida em três grandes grupos: *Mbya*, *Nhandeva* e

⁹ Os ataques por parte dos bandeirantes às reduções do Guairá, tiveram início em 1618. A investida comandada por Raposo Tavares, foi a mais derradeira, porém tiveram muitas outras, a saber mais ver MONTROYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

¹⁰ Cadogan (1959) e Susnik (1979).

*Kaiowá*¹¹. A divisão contemporânea dos Guarani provém das distintas trajetórias que esses indivíduos percorreram durante o período colonial. Compreender esse momento da história contribui para o entendimento da atual formação étnica Guarani. Abordar as distintas trajetórias históricas que essa etnia percorreu contribui para ilustrar como essa sociedade, na contemporaneidade é parte integrante dos antigos Guarani que relatam as fontes históricas.

Segundo Melià (1986), nos primórdios da chegada dos colonizadores ao Brasil, o termo “Guarani” era utilizado pelos povos ibéricos, para ilustrar de forma geral os índios que apresentavam características semelhantes no tocante linguístico e cultural. Com o avanço das frentes colonizadoras essa etnia que antes formava um povo unificado, foi compelida pela situação histórica a se fragmentar em dois núcleos distintos (os Guarani dos *pueblos* e os *Monteses*).

Cadogan (1959) e Susnik (1979), afirmam que após a situação de contato, um grande grupo Guarani que não estava de acordo com a injunção dos colonizadores, refugiou-se no interior das matas, buscando um local onde os brancos ainda não haviam desbravado para que pudessem instalar suas aldeias. Esse núcleo era denominado de *Monteses* ou *Kaigua*. Constituíam um grupo indígena com características mais arredias sendo que muitas vezes atacavam quem tentasse adentrar em seu território. Esse grupo participou em escala menor como contingente de mão de obra no processo de colonização. Já a outra parcialidade, era denominada de “*pueblo*”, consistia de índios que habitavam o interior das reduções, servindo de mão de obra na extração de erva mate. Eram considerados índios crioulos ou mestiços, mais “acostumados” com a presença branca.

Porém essa divisão não era estritamente rígida, eventualmente os Guarani *Monteses* deixavam as matas atrás de trabalho ou de proteção nas reduções, e o caminho inverso também ocorria, os Guarani dos *pueblos* muitas vezes abandonavam as reduções devido ao grande abuso que sofriam e buscavam abrigo com os indígenas da floresta.

O fator crucial que segundo Susnik (1979), pode ter dado origem aos subgrupos Guarani atuais, ocorreu em meados do século XVII, com a expulsão dos jesuítas do território brasileiro. Uma grande parcela dos indígenas, que estavam sob a tutela dos religiosos nas reduções, se deslocou ao encontro dos Guarani da floresta. Com isso, as duas parcialidades que seguiram caminhos distintos no início do processo de colonização, agora se reagruparam,

¹¹ Aqui, utilizo-me das referências de categorias definidas por Schaden (1954), pois, os Guarani da *Tekohá* de *Itamarã*, em sua maioria, se auto definem como pertencentes ao subgrupo *Nhandeva*. Porém, conforme salienta Mello (2006), a nomenclatura definida historicamente, raramente corresponde à autodenominação dos grupos Guarani atuais, desta forma deve-se ter cautela ao analisar as questões identitárias dessa sociedade.

gerando uma evidente distinção cultural entre eles. Essa divisão é responsável, segundo os autores supracitados, pela formação atual dos subgrupos Guarani. De acordo com o levantamento bibliográfico realizado por Silva (2007), tanto Branislava Susnik (1979) como León Cadogan (1962), evidenciam que os Guarani *Nhandeva* atuais, seriam os descendentes dos antigos indígenas de los pueblos, enquanto a parcialidade Montesés, seriam os antepassados dos *Mbya* contemporâneos.

Já no que se refere à formação da língua Guarani, Melià (1986) informa que o período colonial contribuiu para uma especialização da língua desta etnia. Dos indígenas que estavam sob poder dos religiosos, derivou o chamado “Guarani Colonial” que por sua vez era falado nas cidades espanholas e pueblos, desenvolvendo assim o Guarani paraguaio. Já nas aldeias localizadas no interior das matas a língua expressada era o chamado “Guarani indígena”.

Entretanto, a atual divisão dos Guarani em três subgrupos, conforme salienta Mello (2006), acabou por conferir invisibilidade a etnia *Chiripá* que é usualmente associada na literatura etnográfica como indígenas pertencentes a parcialidade *Nhandeva*. Porém a autora frisa que na verdade esses dois grupos fazem parte de subgrupos distintos e que:

Reivindicam reconhecimento dos *Chiripá* enquanto uma etnia distinta dos *Nhandeva*. Nos aspectos linguístico, cultural (expressos pelas características rituais, mitológicas, de cultura material) e histórico, pode-se constatar distinções entre os *Chiripá* e os *Nhandeva*, mais contundentes do que as diferenças entre os *Mbyá* e os *Chiripá*. (MELLO, 2006, p.117).

A autora percebe ainda, que a categoria *Nhandeva* é utilizada para fazer oposição aos “Guarani do Sul”, e a categoria *Mbya* deveria ser expressa como a união de três etnias: *Chiripá*, *Tambeopé* e *Paim*, neste contexto seria mais adequado afirmar que os *Chiripá* são os mesmos *Mbyá*, ao contrário do que as fontes documentais demonstram como sendo os *Chiripá* os mesmos que *Nhandeva*. É de interesse resaltar, que a construção identitária por parte dos indígenas Guarani, não ocorre somente pela divisão em subgrupos, mas sim, está relacionada ao conjunto de hábitos¹² praticados por cada parcialidade. A etnicidade, segundo Mello (2006), é construída através de “traços culturais” que distinguem uma sociedade da outra. São os “[...] processos históricos e políticos que definem um grupo enquanto tal. E resulta fundamentalmente da necessidade de um grupo se definir em oposição a um ou mais outros” (MELLO, 2006, p.121). Um dos grandes marcadores de diferenciação indígena é a língua, através dela que os Guarani, inicialmente, distinguem os outros dos seus iguais.

¹² As regras de conduta e postura dentro de uma aldeia se dão através do chamado *Nhandereko*. Essa terminologia vai ser melhor explorada no capítulo que se segue.

O certo é que a etnia Guarani, independente a qual parcialidade pertence teve sua trajetória histórica, fortemente marcada pela situação de contato com as frentes colonizadoras. Os Guarani foram afetados em múltiplas facetas, porém conseguiram manter seus traços identitários. Esses indígenas conseguiram “[...] elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vem tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 1997, p.52). A identidade étnica¹³ dos Guarani, mantém-se viva¹⁴ na contemporaneidade, através da reelaboração do universo cultural tradicional a partir de novos elementos que passaram a repercutir na aldeia.

1.2 Os Guarani na região oeste do Paraná

Foi no decorrer do século XVI, que os primeiros europeus adentraram no território do atual Paraná. Observa Chagas e Mota (S/D), que os contatos iniciais com as terras do sul, ocorreram devido às várias expedições que tinham como destino chegar ao Peru e Paraguai. O território paranaense neste contexto servia de rota de passagem para os colonizadores. Este período também foi o marco dos primeiros contatos dos nativos com os povos ibéricos. Relatos históricos dão conta que a região era habitada por inúmeros índios da etnia Guarani e também por Kaingang:

Las primeras noticias sobre población indígena de esa región fueron producidas por el viaje del adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca que por ahí pasó a fines de 1541 e inicio de 1542. Siguiendo el camino indígena de Peabirú fue constatando y registrando que la región estaba bien poblada con agrupaciones y aldeas de índios que se sucedían regular y frecuentemente, algunas distantes entre sí apenas una jornada de camino (MELIÀ, 1983, p.78).

Muitas foram às expedições que percorreram o território oeste do Paraná¹⁵. Uma das principais foi à caravana realizada por Alvar Nuñez Caveza de Vaca, sua tropa cruzou o

¹³ Identidade étnica, segundo Weber (1992), está relacionada a noção de pertencimento a um grupo social, que se mantém através da construção de um repertório de crenças de origem comum.

¹⁴ “O contato dos povos indígenas com os invasores coloniais – portugueses, franceses, holandeses etc. – não pode ser reduzido ao binômio extermínio e mestiçagem” (MARCHANT 1980). Desde das “primeiras relações de escambo passando pelas inúmeras alianças guerreiras até o desespero causado pelas epidemias de varíola, cada povo indígena reagiu a todos os contatos a partir do seu próprio dinamismo e criatividade” (OLIVERIA e ROCHA FREIRE, 2006, p.51).

¹⁵ O oeste do Paraná é compreendido atualmente pelas micros regiões de Cascavel, Toledo e Foz do Iguaçu.

Paraná, partindo da Ilha de Santa Catarina, utilizando parte do caminho do Peabiru¹⁶, rumo a oeste, e tinha como objetivo identificar e mapear o caminho terrestre entre a costa atlântica e o Paraguai. O oeste paranaense após o acordo bilateral entre as coroas ibéricas “pertencia” aos espanhóis, que com o objetivo de assegurar o território reivindicado, no ano de 1554, instaurou as margens do rio Paraná, a primeira vila na região, denominada Ontiveros. Porém vale salientar que as fronteiras constituídas durante o Tratado de Tordesilhas, não eram intransponíveis, com frequência o marco geográfico era ultrapassado por ambas as coroas.

Em linhas gerais, a ocupação, pelos colonizadores, do oeste paranaense segundo Piori (2012), se deu através de quatro etapas. A primeira remete ao período colonial, onde os povos ibéricos tiveram que coexistir com as parcialidades indígenas que se espalhavam por todo o território sul-americano. Esses grupos foram reprimidos pelos colonizadores e utilizados para vários fins relacionados ao processo de exploração territorial. A segunda está ligada a atuação dos padres jesuítas espanhóis que edificaram por todo o território Guarani, as chamadas missões. Que apesar de terem sido destruídas pelo bandeirismo, em meados do século XVII, mantiveram ainda uma grande presença e influência hispânica na região.

Já a terceira etapa, corresponde ao período entre 1881 e 1930, marcado pela implementação do sistema de Obrage¹⁷, entre as cidades de Guairá e Foz do Iguaçu, onde ocorreu a maciça exploração de madeira e erva-mate.

O sistema de Obrage na região oeste do Paraná se configurou a partir do término da Guerra do Paraguai, em meados do século XIX. Com as delimitações geográficas, entre Brasil, Paraguai e Argentina concluídas, os projetos estatais de ambos os países tiveram início. Neste contexto, uma grande concentração de terra passou a pertencer às empresas estrangeiras, que se fixaram as margens paraguaia do Rio Paraná. Segundo Wachowicz (1987), essas empresas estrangeiras aos poucos ultrapassaram os marcos fronteiro e se

¹⁶ O caminho do Peabiru correspondia a uma antiga rota indígena que era utilizada pelos povos sul-americanos, antes mesmo da chegada dos povos ibéricos. Historiadores afirmam que sua extensão tinha cerca de quatro mil quilômetros, que ligavam a então Capitania de São Vicente ao Peru. O caminho atravessava o Estado do Paraná de leste a oeste, cruzava o Chaco paraguaio, a Bolívia e acabava no sul do Peru. Essa trilha teve grande importância no decorrer do processo histórico. Servindo primeiramente como rota das migrações indígenas, e posteriormente contribuiu na circulação de mercadorias no período colonial e no mapeamento geográfico realizado pelos exploradores, que tiveram seu trajeto facilitado devido a esse caminho.

¹⁷ “A chamada Ograge foi uma propriedade e/ou exploração, típica das regiões cobertas de matas subtropicais, em território argentino ou paraguaio. O interesse fundamental de um ogragero não era a colonização em regime de pequena ou média propriedade, nem o povoamento de suas vastas terras. Seu objetivo precípua era a extração da erva mate, nativa da região, bem como da madeira em toros, abundante na mata nativa, subtropical” (WACHOWICZ, 1987, p.44).

instalaram no extremo oeste paranaense. O sistema de Obraje caracterizava-se pela extração da erva mate, em regime de trabalho escravo. Os indivíduos que trabalhavam neste sistema eram denominados de *mensus*, e eram em sua maioria mestiços e indígenas.

O último período, segundo Priori (2012), é representado pelo final do século XIX e início do século XX, onde o governo estimulou as empresas colonizadoras a atuarem no oeste paranaense. É nesta época que ocorreu vários fluxos migratórios nesta região. Duas empresas tiveram grande atuação neste período, do lado brasileiro a companhia Mate Laranjeira e do outro lado da fronteira do lado paraguaio a indústria Paraguaya, ambas mantiveram o monopólio da extração da erva-mate. Os Guarani, neste contexto atuavam como mão de obra escrava na construção da infraestrutura dos núcleos populacionais e na extração da erva-mate.

A utilização de mão de obra nativa era muito usual nesta etapa e também nos primórdios do processo de colonização, uma das etnias indígenas que mais foi explorada e incorporada ao trabalho braçal nestes períodos foi a Guarani. Para os povos ibéricos esses indígenas eram considerados muito pacíficos e de grande aceitação a situação de contato, se comparados as demais etnias indígenas. Segundo Melià (1986), a relação entre os Guarani e os colonizadores inicialmente estava calcada na utilização do conhecimento agrícola que os indígenas possuíam. Os nativos garantiam o abastecimento de alimentos nas colônias e também proviam proteção aos colonizadores, que temiam outras populações indígenas. Desta forma, os nativos, no início do processo de colonização, serviam de instrumento de conquistas e subjugação de outras populações indígenas.

A ocupação do oeste paranaense ocasionou grandes perdas para a sociedade Guarani, especialmente no que se refere ao território usurpado pelos colonizadores. Essa sociedade perdeu não somente em extensão de terra, mas também teve sua cosmológica com relação à territorialidade infringida. “De acordo com os Guarani, a terra é um ser vivo que, assim como os demais, possui alma. Tal fato faz com que os indígenas abominem e evitem a todo custo a troca de território por dinheiro, bem como, a alteração drástica das suas paisagens naturais” (SANTOS; SCHALLENBERGER, 2014, p.48). Para os *Nhandeva*, a terra possui cunho sagrado, e foi criada pelo Deus *Nhanderu*, para servir de morada para os indígenas. Desta forma, a apropriação indevida dos colonizadores para com a terra indígena ocasionou grandes conflitos ideológicos entre as distintas visões cosmológicas.

A ocupação do espaço para uso socioprodutivo representou uma transgressão à autonomia cultural indígena, ou seja, a dinâmica de utilização da terra imposta pelos colonizadores gerou um estado de crise para os Guarani. Segundo Santos e Schallenberger (2014), a insatisfação do deus indígena (*Nhanderu*), com relação à má ocupação territorial, é

motivo de grande preocupação para as sociedades Guarani, uma vez que, caso a terra não seja utilizada para seu fim primeiro, *Nhanderu* pode se manifestar através de punições, que vem em forma de fome, seca, chuva em excesso, e até mesmo a própria destruição da terra. “É nessa ótica que os *Nhandeva* entendem que os brancos usurparam a terra, passando por cima não apenas dos direitos indígenas, mas também da autoridade divina” (SANTOS, SCHALLENBERGER, 2014, p.49).

Os Guarani tiveram suas terras usurpadas em uma escala nacional, o direito consuetudinário que essas sociedades possuem em seus territórios tradicionais, foram simplesmente ignorados pelas frentes colonizadoras. A presença desses indígenas no oeste paranaense, desde tempos imemoriais, é atestado através dos trabalhos do arqueólogo paranaense Igor Chmyz (1976), bem como por meio dos relatos do explorador Cabeza de Vaca, e do grande acervo levantado por Montoya, dentre várias outras fontes que também dão prova da existência desta etnia na região.

Segundo Schallenger (2006), os Guarani que habitam a região oeste do Paraná, são provenientes de uma corrente migratória derivada da Amazônia. Este processo migratório está dividido em “[...] duas correntes de tradições culturais marcadas pelas condições espaços-ambientais” (SCHALLENBERGER, 2006, p.21). A primeira originária do Norte e a segunda do Sudeste. Os Guarani, fazem parte da segunda tradição cultural, eram, sobretudo caracterizados pela prática da coleta, pesca e caça. E “[...] foram se fixando em diferentes momentos nos espaços agricultáveis das florestas, nas encostas das montanhas e nos vales dos rios” (SCHALLENBERGER, 2006, p.21).

Conforme o minucioso levantamento da quantidade de aldeias Guarani, existentes no oeste paranaense, realizado por Carvalho (2013), é possível verificar a maciça presença desta etnia anterior ao processo colonial, e devido à apropriação indevida da terra essas *Tekohá* foram reduzidas drasticamente.

A pesquisa mostra que entre as décadas de 40 a 80, existiam trinta e duas *Tekohá* distribuídas em doze cidades do oeste do Paraná. Somente em Toledo existiam seis aldeias (Campina, Britador, *Lope'y*, *Yvy-u* ou Barro Preto, *Paraje*, Jabuticaba). Na cidade de Corbélia eram duas (Memória e *Paková*). Em Marechal Cândido Rondon três (Rio Branco, *Camba'i* e Quatro Pontes). Uma em Cascavel (*M'Boi-Picuá*). Cinco em Foz do Iguaçu (São João Velho, Guarani, Colônia-Guarani, *M'Boicy* e Sanga-Funda). Em Santa Terezinha eram sete aldeias (*Guavirá*, *Passo-Kuê*, *Takuá-Pindaí*, *Mborevy*, Ipiranga, *Mocoitadji* ou Dois Ipês e Arroyo Leon). Uma em Laranjeira do Sul (Rio Tapera). Uma em Santa Terezinha do Itaipu (*Oco'y-Jacutinga*). Na cidade de Santa Helena eram duas (Três Irmãs e Santa Rosa). Céu Azul e Três

Lagoas, cada uma com uma *tekoá* (*Tati-Jupi* e *Vitorace* respectivamente). E por fim Espigão Aldo do Iguazu com também uma aldeia (*Yvá-Karetã*).

A existência de inúmeras aldeias Guarani, nesta região, reforça o reconhecimento do vínculo histórico e do direito consuetudinário desta etnia. Muito embora esse direito não tenha sido preservado. Do montante de trinta e duas aldeias instaladas no oeste do Paraná, somente uma (*Oko'y*), sobreviveu à espoliação territorial por parte dos colonos e do Estado Nacional. Gradualmente a área indígena, foi “[...] tomada pelos “brancos”, população composta inicialmente por colonos imigrantes, através da formação de pequenas propriedades, vilarejos e cidades, épocas em que concomitantemente instalaram-se na região os dois Grandes Projetos de Estado, o Parque Nacional do Iguazu (1939) e a Usina Hidrelétrica de Itaipu (1971-198218)” (CARVALHO, 2013, p.313).

A grande perda territorial indígena ocorreu em tempos recentes, em pleno século XX, o número de aldeias foi reduzido drasticamente. Por conseguinte, através de muita perseverança e das poucas políticas existentes de reparação, os Guarani, conseguiram retomar parte de suas áreas perdidas. Dados levantados por Carvalho (2013) apontam que na contemporaneidade o contingente de indígenas Guarani, existentes no oeste paranaense, somam aproximadamente três mil pessoas, divididos em treze aldeias dispostas ao longo do território. A saber, são sete terras indígenas no município de Guairá (*Tekohá Porã*, *Tekohá Marombe*, *Tekohá Maragato*, *Tekohá Yvy Hobby*, *Tekohá Levy*, *Tekohá Mirim*, *Tekohá Guarani*). Duas localizadas em Terra Roxa (*Tekohá Araguaçu*, *Tekohá Nhemboete*). Uma em Santa Helena (*Tekohá Vy'a Renda*). Em Santa Teresinha do Itaipu, está localizada a única aldeia sobrevivente do período colonial, (*Ocoy*). Em Diamante do Oeste existem duas *Tekohá* (*Añetete* e *Tekohá Itamarã*).

A trajetória de formação das aldeias Guarani contemporâneas são marcadas por anos de luta, organização e resistência e a constituição da *Tekohá Itamarã* não percorreu um caminho distinto. Proponho restringir as atenções para o momento que antecede a formação da aldeia *Itamarã*, já que a mesma é o objeto do presente estudo. E para isso avalia-se pertinente realizar um salto histórico até o período pós 64, pois, é neste contexto temporal que a maioria das aldeias Guarani atuais foram constituídas.

1.3 Formação da Aldeia *Itamarã*

Após o golpe de 1964, o Brasil era comandado pelos militares que visavam uma política voltada para o desenvolvimento nacional. Nesta conjuntura é que a usina de Itaipu foi projetada e construída, objetivando a concretização desta política; entretanto na área escolhida para a construção havia um grupo de indígenas da etnia Guarani que habitavam a comunidade da então aldeia de Jacutinga, localizada entre o rio *Ocoy* e o córrego da Jacutinga, no oeste do Paraná, nesta área cerca de setenta famílias viviam em aproximadamente 1500 hectares.

Segundo Ribeiro (2002), em 1912, o primeiro aldeamento *Nhandeva* foi criado, chamado de Colônia Guarani, com área aproximada de 500 hectares, localizado no que é hoje o bairro Três Lagoas, em Foz do Iguaçu. Alguns anos depois a terra foi tomada por agricultores, à medida que os colonos avançavam, os grupos *Nhandeva*, perdiam consideravelmente seu território e se espremiam em pequenas áreas de floresta.

A população Guarani nas décadas de 50 e 60 estava alocada em aproximadamente vinte e cinco aldeias, neste contexto de contínua expropriação das terras Guarani, no final dos anos 60, restou ainda somente uma comunidade *Nhandeva*, denominada Jacutinga; que posteriormente seria alagada no processo de construção do reservatório da usina.

A retirada dos indígenas, de Jacutinga foi um processo cheio de conflitos. Inicialmente com o objetivo de se eximir da responsabilidade de realocar os moradores daquela área, o governo federal elaborou várias estratégias que objetivaram a tentativa de descaracterização da área indígena, afirmando que os indivíduos que lá viviam eram paraguaios. Diante desta iniciativa, a FUNAI elaborou um laudo antropológico com o objetivo de determinar com precisão os “verdadeiros” índios Guarani. Segundo Conradi (2007), o laudo foi elaborado pelo antropólogo Célio Horst (1981) e determinou que apenas cinco das setenta famílias que habitavam Jacutinga, possuíam “indianidade”. Os restantes foram então identificados como não indígenas, a Itaipu, desta forma se eximia da responsabilidade com as demais famílias. Baseado neste relatório, a Itaipu elaborou a sua proposta de remoção e assentamento destas cinco famílias em outra área.

A respeito da aldeia de Jacutinga, Albernaz faz a seguinte afirmação:

[...] existiram dois momentos específicos de diáspora dos que viviam na área indígena de Jacutinga, antes da transferência oficial realizada pela Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional, segundo os relatos dos Ava-Guarani. O primeiro se deu pela pressão feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por volta de 1975, que destinou a área que era habitada pelos Ava-Guarani à criação de pequenos lotes para alojar os

agricultores que haviam sido retirados do local onde foi fundado o Parque Nacional do Iguaçu em 1939. O segundo aconteceu quando começaram a circular as notícias de que o local onde habitavam seria alagado. Mediante estas duas formas de pressão, vários Ava-Guarani abandonaram Jacutinga. (ALBERNAZ, 2009, p. 123).

Segundo Conradi (2007), a proposta de remoção sugerida pela Itaipu foi executada em 1982. Os indígenas de Jacutinga foram então assentados em uma área de 251,15 hectares na reserva indígena denominada Santa Rosa do *Oco'y*, localizada no interior do município de São Miguel do Iguaçu.

Tratava-se de uma estreita faixa de terra localizada as margens de um dos braços do lago da usina; entretanto, essa área não supria as necessidades culturais destes índios, pois, segundo Albernaz (2009), eram aproximadamente 650 pessoas vivendo em uma comunidade que não representava nem um sexto da área demarcada em Jacutinga. Outra especificidade que tornava ainda mais precária a situação dos Guarani nesta área, se deu devido ao fato de que somente 80 hectares do total de 251,15 ,eram agricultáveis, o restante faziam parte da mata ciliar de proteção permanente. Ou seja, a reserva *Oco'y* era insuficiente nos aspectos territoriais e culturais.

Devido a isto, logo após a entrada na aldeia *Oco'y* a comunidade que lá estava alocada elaborou uma carta contendo quatro páginas com mais de cinquenta assinaturas, destinada ao financiador da Itaipu e o Banco Mundial. Nesta carta os indígenas relataram sua trajetória de luta, descrevem a negligência por parte da Usina e cobraram seus direitos de terra. Eles estavam reivindicando pelo menos a quantidade de hectares que possuíam em Jacutinga. Além da carta, os indígenas organizaram acampamentos em lugares estratégicos “[...] com o objetivo de chamar a atenção da sociedade brasileira - como nos refúgios ambientais da Usina Hidrelétrica Itaipu e Parque Nacional do Iguaçu” (ALBERNAZ, 2009, p.160). Os esforços renderam a elaboração de um novo laudo antropológico que apontou que a reserva de *Oco'y* era inadequada. Iniciou-se mais uma série de negociações entre indígenas, presidentes da Itaipu e FUNAI, com o objetivo de demarcar uma nova reserva autóctone que atendesse aos padrões culturais Guarani.

Em 1995, sem ainda possuir nova terra demarcada cerca de 60 índios ocuparam uma área de preservação ambiental, conhecido como Refúgio Biológico. Após serem expulsos, a Itaipu viu-se na obrigação de agilizar a demarcação de uma nova terra. Essa tarefa foi compelida ao antropólogo Rubem Thomaz de Almeida, que tinha a incumbência de localizar uma área adequada às reivindicações dos Guarani. Em março de 1997, o antropólogo designado define o local da nova reserva indígena, segundo ele são:

[...] aproximadamente 1700 ha., localizados na confluência dos rios São Francisco e São Domingos, águas definem mais da metade do perímetro da propriedade – que sugere a figura de um triângulo cujo vértice mais agudo é formado pelos dois rios. A área, situada a 13 km da sede do município, é constituída por uma montanha não muito elevada que se estende por entre os dois rios. É coberta, em boa parte, por mato. Apesar de não estar intacto, parece conter características valorizadas pelos índios, tais como diversidade de árvores e plantas, utilizadas como matéria prima para construção de suas habitações, utensílios e, principalmente, os *pohã ñana*, ou plantas medicinais para seus remédios. Pela inclinação do morro, parece ser difícil a prática agrícola, em moldes ocidentais, sem recursos financeiros e técnicos. O relevo não deve impedir, contudo, que os Guarani ocupem espaços mais altos e nas proximidades do mato, distribuindo suas casas e cultivando suas lavouras tradicionais, as *kokue* – onde a diversidade prevalece frente à quantidade de cultivos (TOMAZ DE ALMEIDA 1997 apud CONRADI, 2007, p.51).

A terra demarcada em 1997 está localizada na cidade de Diamante do Oeste – PR, situada no extremo oeste paranaense, a 595 km da capital do Estado, Curitiba. Inicialmente trinta e duas famílias da *Tekohá Oco'y*, foram deslocadas, constituindo a aldeia *Añetete*, entretanto como esta sociedade possui característica migratória, o número exato de indivíduos que vivem na aldeia é impreciso. Já em 2003, um grupo saiu da *Oco'y* para manifestar seu descontentamento com relação à situação de terra, decidiram por acampar em “[...] em refúgios ambientais da Itaipu nos municípios de Terra Roxa e Santa Helena, na beira do lago desta usina” (ALBERNAZ, 2007, p. 147); aproximadamente oitenta pessoas permaneceram acampadas na região.

Após um longo período de ocupação (2003 a 2007) dos indígenas na área do refúgio ambiental, o Estado Nacional acabou por ceder às pressões e em 16 de janeiro de 2007, a demarcação de uma nova terra ocorreu. A área está localizada as margens da já constituída aldeia *Añetete*, e recebeu o nome de *Tekohá Itamarã*.

Demarcada no município de Diamante do Oeste, *Itamarã* é banhada pelos Rios São Francisco Falso e São Domingos; possuem 242 hectares, sua população total estimada é de 240 pessoas. O rio São Domingos corre em frente ao portal que dá acesso à terra indígena. A estrada de acesso a aldeia é marcada pela presença de fazendas de gado. São aproximadamente oito quilômetros de estrada de chão em meio ao mato até a entrada da reserva indígena.

Logo no início é possível ver, na parte central, a escola (de ensino fundamental onde lecionam professores indígenas e brancos) e o posto de saúde, que fica quase ao lado da

instituição de ensino (foi neste local que inicialmente fiquei alojada). Na aldeia existem ainda, vinte e oito casas de alvenaria construídas pelo Estado, além de outras quatro feitas de madeira e lona. Em ambas as casas, nota-se uma extensão de madeira na lateral da mesma, o prolongamento faz parte de uma área coletiva, onde ocorre a socialização desses indivíduos. Suas residências são marcadas por essa segmentação entre dois ambientes, um privado, que corresponde ao interior da moradia, onde dormem e guardam seus pertences, e outro público, onde em volta de uma fogueira, que permanece acesa durante o período diurno, cozem e interagem com seus familiares.

Os integrantes da *Tekohá Itamarã*, preeminente, se autodenominam pertencentes ao subgrupo Guarani *Nhandeva*¹⁸, (nhande - nós, Ava - homem). Porém, não se trata de uma categoria que define uma etnia como um todo. Segundo Mello (2006), a autoidentificação remete a um “grupo moral” que determina a sua identidade através de vários elementos que fazem parte de sua cultura, ou seja, a identidade Guarani, não está somente vinculada ao etnônimo a qual esses indivíduos se autoidentificam. “Politicamente torna-se mais interessante autodefinir-se [...], na medida em que já perceberam que para a sociedade nacional interessa ouvir discursos de “autenticidade”, o que facilita a garantia de alguns direitos” (MELLO, 2006, p. 129).

Desta forma, existe o discurso construído para a sociedade branca, onde a aldeia *Itamarã* se identifica como *Nhandeva*. E há também as relações cotidianas da tribo, que evidenciam a deficiência desta categoria em exprimir a identidade étnica de todos os moradores da *Tekohá*. Desta forma, não é unânime os indivíduos que se dizem pertencentes ao subgrupo *Nhandeva*, há quem se identifique como *Mbyá* e outros afirmam não saber a qual grupo pertencem.

Os *Nhandeva* estão localizados em um vasto território que vai além das fronteiras brasileiras. O território composto após a colonização está dividido em distintos Estados Nacionais. No Brasil, essa parcialidade, que também é denominada de *Avá Guarani* (“homem Guarani”) pode ser encontrada nas cidades do Mato Grosso do Sul, Paraná, litoral de São Paulo e Santa Catarina.

Exprimir o número exato da população Guarani correspondente aos três subgrupos (*Nhandeva*, *Mbyá* e *Kaiowá*), é uma tarefa difícil, em parte pela própria característica cultural desta sociedade. Os Guarani constituem um grupo caminhante, que frequentemente se desloca

¹⁸ Os identifico como *Nhandeva*, ao longo do trabalho, pois é essa a autoidentificação que os sujeitos fazem de sua comunidade.

entre as aldeias. Conforme levantamento realizado por Valéria Assis e Ivori Garlet (2004 apud ALBERNAZ, 2009, p.34), o contingente indígena que inclui as três parcialidades Guaraní, soma aproximadamente 65.000 indivíduos que estão divididos entre os países da Argentina, Paraguai, e Uruguai. Somente no Brasil o subgrupo *Nhandeva* corresponde a 6.300 autóctones. Na Argentina são em torno de 350 indivíduos, e no Paraguai vivem aproximadamente 9.000 indígenas pertencentes a essa parcialidade, somando assim, um total de 15.650. Já os *Kaiowá* são aproximadamente 29.000 indivíduos, e os *Mbyá* possuem um montante de 19.000.

Figura 1: Vista Panorâmica da Tekohá Itamarã



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 2: Portal de entrada da aldeia



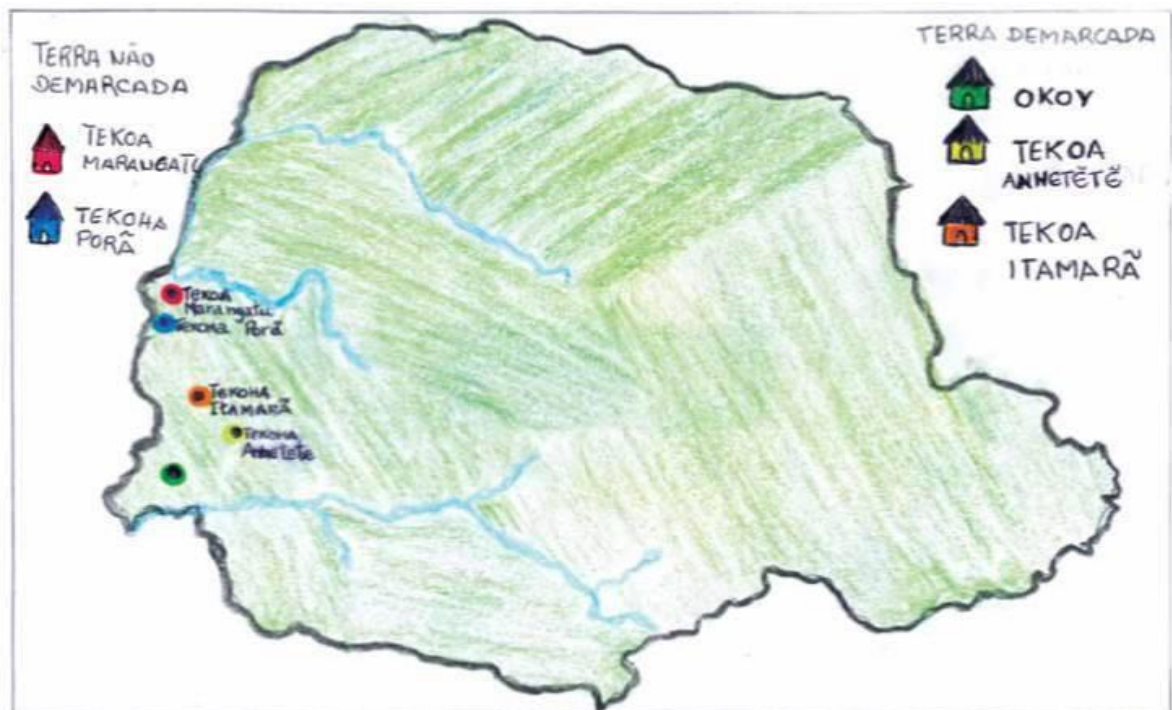
Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 3: Entrada de acesso à Tekohá



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 4: Mapa da aldeia Itamarã feito pelo Guarani Teodoro Tupã.



Fonte: SEED-PR. Ler, escrever e ser Guarani no Paraná, 2010.

A trajetória Guarani evidenciada acima, ilustra os caminhos percorridos por essa etnia no decorrer do processo histórico. Estes percursos foram marcados por intenso contato interétnico, no qual os autóctones passaram por períodos de espoliação física, territorial e cultural. Porém esses indígenas correspondem a uma etnia que sobreviveu até a contemporaneidade, desta forma, cabe analisar a partir daqui, a reprodução cultural contemporânea destes, sobretudo no que concernem os aspectos ritualísticos que estruturam essa sociedade.

CAPÍTULO II

Rituais Fundantes da Cultura Guarani

2.1 – *Jeroky* – Cantar e dançar para se alegrar.

Novembro de dois mil e treze, era uma noite nublada, daquelas em que a escuridão toma conta de todos os lugares e lá estava eu na aldeia indígena *Itamarã* na minha primeira ida a campo. Aproximadamente às sete horas da noite, ouço ao longe o bater das *takuas*¹⁹ – instrumento de uso exclusivo das mulheres - que acompanhavam um canto choroso e fervoroso, identifiquei que o som estava vindo da casa de reza ou em Guarani *Opy*. Abro um parêntese para caracterizar o local onde se encontravam os Guarani naquela noite.

A casa de reza é um local destinado à realização dos principais rituais da sociedade Guarani, de formato retangular, chão batido e telhado feito de paus, palhas e lona²⁰. Sua distribuição espacial é formada pela existência de um altar - *yuyra marangatu* (madeira sagrada) ou *amba* (altar), que é constituído por três varas de cedro, enterradas ao chão, uma ao lado da outra, as varas das extremidades dão suporte a um cocho confeccionado de cedro onde sempre permanece em seu interior um pouco de água. Já a vara do centro é maior que as demais; ela faz parte de uma cruz que se forma acima do barco de cedro. A cruz por sua vez é utilizada para a fixação de penas e adornos feitos de sementes; estes objetos são dispostos em uma linha que envolve a cruz denominada de *tukambi*. A parte maior da madeira central funciona como um catalisador das mensagens enviadas pelas divindades²¹; somente o líder espiritual²² consegue ouvi-las.

¹⁹ As *takuas* são bastões feitos de bambu, sendo que um lado do instrumento é fechado e o outro aberto. São utilizadas para tornar rítmico e acompanhar os cantos que ocorrem na *opy*; o som é extraído através do ato de socar a ponta fechada no chão. Segundo Albernaz (2009) essa prática está relacionada com a permanência e estabilidade da vida na Terra.

²⁰ Nesta ocasião a *opy* que observei era construída pelos próprios indígenas, porém no mês de março foi inaugurada uma nova casa de reza, arquitetada pela Itaipu, e entregue no dia 5 de março de 2014. A cerimônia contou com a presença do diretor da Binacional, de autoridades da cidade de Diamante do Oeste e de integrantes da *Tekohá Ocoy* e *Añetete*. Ver: <http://www.oparana.com.br/cidades/casa-de-reza-e-inaugurada-em-aldeia-em-diamante-do-oeste-46272/>. A nova *opy* tem praticamente o dobro do tamanho da anterior; possui telhado de telha e estrutura de madeira, como a primeira, esta também tem o formato retangular, com duas portas localizadas uma em cada lado da mesma; em seu interior ao centro foi fixado o altar, sendo este confeccionado pelos indígenas. Possui ainda um local, espécie de quartinho, para guardar a parafernália ritualística.

²¹ Os Guarani são politeístas, alguns dos deuses mais mencionados são: *Nhanderu*, que corresponde ao criador dos seres humanos, o grande Deus. Sua esposa é designada de *Nhandexy*, seus filhos são *Kuaray* e *Jasy*, que correspondem ao Sol e à Lua respectivamente. *Tupã* é associado aos elementos da natureza, como tempestades, trovões e ventos. Fazem também menção a um demônio, ao qual atribuem o nome de *Anhã*, estes são “[...]”

A cruz também é vista, segundo Albernaz (2009), como um corpo de uma pessoa que está bem, ou seja, em pé, simbolizando saúde e felicidade; as partes horizontais do *yuyra marangatu* representam os ombros e a vertical à coluna.

A utilização do cedro no processo de confecção do cocho usado nas cerimônias tem sua simbologia calcada em seu entendimento de mundo. Para os Guarani o Sol (*Kuaray*) e a Lua (*Jasy*) são entidades, como o interior desta espécie de árvore possui um tom avermelhado, eles atribuem essa característica a capacidade que o cedro tem de reter a energia do Sol em seu interior, e é devido a essa particularidade que a árvore adquire propriedades medicinais e ritualísticas, desta forma ao utilizar o cedro em seus rituais, os mesmo estão captando um pouco da energia do deus Sol. O cedro então adquire capacidades mágicas, se tornando para eles uma árvore sagrada (*yary*). Sua casca é utilizada para curar diversas enfermidades, como dor de cabeça, cansaço, depressão. A água descansada em cascas de cedro é, por sua vez, um elemento essencial na execução dos rituais de nomeação das crianças (*nhemongarai*).

Figura 5: Árvore Sagrada



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

espíritos perversos que povoam a floresta, cuja razão única de existir é perseguir os índios e votar ao fracasso os seus empreendimentos. É a eles que se atribui a responsabilidade tanto do resultado infeliz de uma expedição guerreira, ou da insuficiência de uma colheita, como ainda das desventuras individuais” (CLASTRES, 1978, p.32).

²² A utilização do termo líder espiritual veio da própria fala Guarani, pois na aldeia *Itamarã* o termo *xamã* ou *pajé* remete a uma conotação de feiticeiro, que não é bem vista perante esta sociedade. O termo *rezador* e *chamoy* também são usuais. Deve-se salientar também que não é qualquer pessoa que pode vir a se tornar líder religioso, usualmente o indivíduo que possui essa dádiva nasceu com a mesma, que lhe foi dada por *Nhanderu*, porém existem casos em que o indivíduo se torna *chamoy* por instrução.

Figura 6: Casa de Reza Antiga



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 7: Nova Casa de Reza.



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Retorno ao relato etnográfico inicial. Posteriormente ao ouvir o som vindo da *opy*, peguei meu caderno de campo e minha lanterna e para lá me dirigi. No local havia cerca de vinte pessoas, dentre crianças, mulheres e homens, participando e realizando o *jeroky*. O

termo *jeroky* é atribuído, segundo os Guarani, as cerimônias coletivas que ocorrem após o pôr do sol;

[...] nos dias em que vai haver *jeroky* é perceptível o clima de preparação a partir de umas quatro horas da tarde, dada à movimentação das pessoas. Um pouco antes de escurecer totalmente começam a chegar os indivíduos. A duração do *jeroky* varia conforme o roteiro, começando ao escurecer. Depois que o sol se põe totalmente, por volta das seis horas da tarde, começam os cantos e as danças, que vão até as vinte e três ou vinte e quatro horas (MONTARDO, 2002, p.52).

A movimentação anterior ao pôr do sol, segundo Silva (2007), é denominada de *guata*; é quando as pessoas se deslocam de suas casas em direção à casa de reza “[...] os grupos vão se tornando cada vez maiores à medida que os caminhantes vão passando na frente das casas, convidando os moradores” (SILVA, 2007, p.180).

Na ocasião em que observei o interior da casa de reza pela primeira vez, à comunidade estava realizando os cantos e danças de agradecimento; essas cerimônias são praticadas diariamente com o objetivo de pedir proteção para as atividades habituais da aldeia que ocorrerão no dia seguinte. Esse pedido é direcionado ao Deus denominado *Nhanderu*.

Ao adentrar cotidianamente na casa de reza para cantar e dançar os Guarani buscam percorrer os caminhos que os levam até as aldeias divinas, esse percurso é guiado pelo rezador, que ouve os deuses e repassa o que as divindades estão dizendo em forma de canto; os participantes então o acompanham e é desta forma que a comunicação com os incorpóreos se completa. Segundo Montardo (2002), as atividades dentro da casa de reza podem ser divididas em dois gêneros ligados à metáfora do percorrer o caminho dos céus e com caráter dialógico: o primeiro refere-se ao louvor, invocação das divindades, ao lamento ligado ao sentimento de saudade para com os que retornaram a morada divina, e outro, relacionado ao aspecto guerreiro, de superação dos obstáculos, chamado *xondáro*²³.

Um bom rezador deve manter os demais participantes do *jeroky* concentrados e empolgados²⁴, ele o faz, através das palavras proferidas e da execução dos cantos; quanto maior o repertório de canções que um líder espiritual possuir maior é o seu prestígio. Os cânticos Guarani podem ser aprendidos através dos sonhos, sendo estes uma forma de

²³ Gênero de música/luta que será melhor abordado posteriormente.

²⁴ A divisão espacial de gênero dentro da *opy* (geralmente as mulheres ficam a direita e homens a esquerda) se justifica, para manter a disposição mental-emocional de captação dos saberes dos deuses, sendo que o indivíduo somente consegue alcançar essa postura quando está concentrado, pensando somente em *Nhanderu*. Afirmam que quando se sentam ao lado das mulheres e vice versa, outros sentimentos podem vir a interferir esse estado mental.

conhecimento e ainda um canal de comunicação com os ancestrais e as divindades. Os processos oníricos para os Guarani caracterizam-se como uma “[...] atividade privilegiada para se receber a reza, e a reza é a forma superior da palavra, fonte de conhecimento e força para a ação. O poder e prestígio do Guarani está na palavra, sobretudo na palavra rezada ritualmente, e ela depende diretamente do sonho” (MELIÀ, 1987, p. 11).

Os cantos recebidos através dos deuses são denominados de *porahei* (canto individual); estes são revelados não somente ao rezador, mas a todos os indivíduos que praticam o *nhandereko* (modo de ser Guarani). Entretanto, nem todas as melodias são enviadas através dos sonhos, as que possuem a letra atribuída as “coisas da terra” sucedem do conhecimento dos mais velhos da aldeia, que repassam os cânticos através das gerações. Os anciões são tratados com grande respeito nesta sociedade, pois acumularam muitos saberes ao longo da vida, esses indivíduos são vistos como portadores das “boas palavras” (*nhe’e porã*). São através destas, que os mais velhos repassam o modo correto da vivência Guarani, desta forma os mais novos devem se manter abertos a ouvir, praticando a “boa escuta” (*endu porã*), para que posteriormente também se tornem aptos a transmitir as *nhe’e porã*. “Neste aspecto, pode-se sugerir que as capacidades da ‘boa fala’ e da ‘boa escuta’ de uma pessoa podem servir com medida da sua própria ‘humanidade’” (SILVA, 2007, p.105).

O *jeroky* prosseguiu com um dos *yvyra’ija kuéra* (ajudantes do *chamoy*) acendendo seu *petyngua*²⁵, e com a fumaça que dele saía, envolveu o altar e os instrumentos que estavam sendo utilizados naquela noite. O *yvyra’ija kuéra* fez um sinal com a mão e então as crianças pegaram seus respectivos instrumentos e posicionaram-se em seus lugares - mulheres em fila à direita e homens de frente para as meninas à esquerda - ; um dos integrantes então começou a tocar o violino (*rave*) e outro um pequeno tambor (*angua’a*), as meninas batiam os bastões de ritmo movimentando seus pés para frente e para traz e os meninos chacoalhavam seus *mbarakas*²⁶, batendo seus pés sem saírem do lugar. Continuaram neste ritmo por uns trinta minutos, após esse tempo, a canção mudou sendo que cada música foi acompanhada por uma coreografia diferente; o líder espiritual é quem guiava e sinalizava as mudanças nos movimentos.

A cerimônia continuou com quatro mulheres que estavam em pé do lado direito cantando e batendo no chão suas *takuas*, sendo que as demais estavam sentadas em um banco

²⁵ O *petyngua* é materializado em duas partes, o forninho formado de nó de pinho e uma haste de bambu.

²⁶ Chocalho confeccionado a partir da cabaça possui um cabo de madeira que serve de apoio, que facilita o manuseio, o som deriva das sementes que são colocadas dentro da cabaça, em dias de rituais o objeto é ornamentado com penas.

também ao lado direito (oeste) e com elas ficavam as crianças. Já no centro e de frente para o altar localizado ao Sul e ao lado esquerdo (leste) estavam o cacique²⁷ da *Tekohá*, o líder espiritual (*chamoy*) e seus ajudantes (*yvyra'ija kuéra*), totalizando cinco homens, ambos expelindo fumaça com seus cachimbos de nó de pinho - o *petyngua*.

A fumaça do cachimbo, para os Guaraní possui uma propriedade sagrada, pois ela serve de interlocutor entre o líder espiritual e *Nhanderu*. Além do cachimbo, os homens carregavam consigo o *mbaraka* (chocalho) - instrumento este de exclusividade dos homens²⁸ - e acompanhavam o canto das mulheres, que cessou cerca de vinte minutos depois.

Após o término do canto, o *chamoy*, dirigiu-se ao centro da *opy* e perguntou: vocês estão felizes? (*revy'a pa?*) e todos responderam: sim. A alegria é uma condição prévia para poder participar do *jeroky*; ao estar alegre o corpo torna-se leve e terno, fazendo com que os participantes consigam “[...] ‘ouvir’ e ‘lembrar’ de *Nhanderu* e que *Nhanderu*, por sua vez, continua a ‘falar’, ‘ouvir’ e a ‘lembrar-se’ deles” (SILVA, 2007, p.79). Sendo assim, quando o rezador estiver com raiva (*ipochy*), seu corpo ficará quente e pesado, não podendo o mesmo conduzir as cerimônias, pois desta forma, os participantes não serão vistos pelos deuses.

Na cultura Guaraní, a dança e o canto têm uma forte ligação com o mundo sobrenatural; ao adentrar a casa de reza para realizar as *aty* (cerimônias), os Guaraní têm por objetivo serem vistos, notados por *Nhanderu* para que o mesmo fique feliz e abençoe a comunidade, possuem, portanto, uma característica dialogal. Uma das músicas que foi traduzida por eles expressa bem o sentimento de inter-relação com os deuses:

<i>Ka'aru nhavô, jaje'oi nhande ropy'i</i>	Todos os dias, ao entardecer
<i>Ka'aru nhavô, jaje oi nhande ropy'i</i>	Vamos na casa de reza
<i>Nhanderu ete, nhandexy ete oexaaguã</i>	Para que nosso pai nos enxergue
<i>Tanhapu'ã tajaiko'i</i>	Para que nossa mãe nos enxergue
<i>Nhanderu</i>	Levantamos e vivemos
<i>Nanderxy ete rery rupi</i>	Em nome do nosso pai
	Em nome da nossa mãe

²⁷ O cacique faz parte das lideranças da *Tekohá*, que incluem ainda o líder espiritual e o vice-cacique. O cacique é escolhido pelos moradores da aldeia, normalmente caracteriza-se por uma pessoa que possui a habilidade da fala e da negociação com os brancos. O “saber falar e reciprocamente, o ouvir com atenção vinculam-se ao desenvolvimento de um conhecimento de definição ampla, que se costuma traduzir como sabedoria (*mba'ekuaa*)” (PISSOLATO, 2006, p. 60), é ainda de competência do cacique, orientar e contornar conflitos dentro da aldeia.

²⁸ Os Guaraní afirmam que os instrumentos que são utilizados na *opy* (*takua*, feminino e *mbaraka*, masculino) foram dados a eles pelas divindades, por esse motivo não é permitido o compartilhamento entre os sexos desses instrumentos; a divisão sexual é fortemente marcada. O que não se observa com relação a outros ornamentos rituais, como o *petyngua*, ou os adornos feitos de penas, ambos são utilizados por todos, inclusive as crianças.

A leveza do corpo também é um condicionante para adentrar a *Terra sem mal*. O paraíso mítico Guarani caracteriza-se como “um lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte”(CLASTRES,1978, p.38). Este mundo celestial encontra-se, segundo os Guarani da *Tekohá Itamarã*, ao centro do céu; os anciões do local contam que é possível adentrar ao paraíso sem passar pela prova da morte, ou seja, atingindo o *-aguvje*, partilho da constatação de Silva (2007) no que se refere a utilização do termo por parte dos Guarani, que se utilizam deste para designar o processo de subida da *nhe'e* (alma) de volta ao seu *amba* de origem. O *-aguvje*, portanto refere-se a ascensão da imortalidade sem ocorrer de fato o falecimento, conseguir atingir essa condição requer grande esforço por parte do indivíduo, que precisa se livrar de todas as suas imperfeições, “[...] mediante exercícios espirituais: dança, rezas, cantos, fumo, dieta vegetariana. Seu corpo vai perdendo peso, até tornar-se suficientemente leve para levitar em direção à nossa frente, o leste” (SILVA, 2007, p.115). Quem conseguir encontrar esse local – a *Terra sem mal* – cheio de belos jardins, desfrutaria de uma vida sem morte e da imortalidade do corpo. Na *Terra sem mal* seria possível se reencontrar com falecidos membros da tribo, que unidos de seus *mbarakas*, dançariam incessantemente, sem a necessidade de trabalhar, pois a terra por si própria produziria alimentos em abundância, suas atividades, por conseguinte, estariam destinadas às festas, danças e bebedeiras. Contudo “[...] tanto uns como outros, consideram impossível, hoje, se alcançar o *-aguyje* com o corpo vivo dizendo que os corpos estão ‘pesados’ (*-ete poyi*), ‘maus’ (*-ete axy*), cheios de pecado” (SILVA, 2007, p.115).

Outra maneira de tornar o corpo leve é praticando o *nhandereko*; todos os seres vivos que caminham sobre a Terra possuem, segundo Silva (2007), duas dimensões essenciais que definem a sua existência. A primeira chamada “*-eko*”, diz respeito ao seu modo de viver, seus costumes, e hábitos – cada espécie possui uma perspectiva do mundo, um modo de ver e existir nele. A outra dimensão é designada “*-etã*”, que pode ser caracterizada como princípio de identidade daqueles que compartilham uma mesma composição corporal.

Os Guarani, por conseguinte, fazem distinção entre corpo físico e a composição corporal, afirmam que todos os humanos e não humanos são formados de suas respectivas matérias criadoras; os brancos são formados do barro e os Guarani são “fabricados”, a partir da madeira, essa sociedade, portanto, percebe seus corpos de duas maneiras:

(...) *xerete* (‘meu corpo’), referindo-se ao corpo físico, sua forma e as partes que o compõem e, *xe yvyra* (‘minha madeira’), termo que se usa, em geral, no contexto religioso quando se quer enfatizar a diferença entre a matéria a partir da qual seus corpos foram constituídos ou, como se diz, ‘levantados’, e a matéria que compõe os corpos de outros seres (SILVA, 2007, p.83).

A noção de “-eko” e de “-etã” constitui o chamado *nhandereko*, que corresponde a um conjunto de formas de ser e de estar no mundo, são elementos que compõem a vida individual e coletiva Guarani. Sempre que questionados sobre o que caracteriza o *nhandereko*, os Guarani afirmam que é o modo de viver corretamente, que inclui, frequentar a casa de reza, participar das cerimônias e rituais, fumar o *petyngua*, dançar, falar a sua língua, não comer carnes cruas ou mal cozidas, cantar, não beber álcool. O *nhandereko* engloba um amplo

[...] repertório de elementos constitutivos da vida individual e coletiva definindo para cada espécie uma perspectiva do mundo, um modo de ver e existir no mundo. A “maneira de viver” apresenta-se como uma dimensão do visível que se manifesta através de comportamentos e atitudes individuais ou coletivas, preferências alimentares, padrões estéticos, “visões de mundo” que são próprias a cada espécie (SILVA, 2007, p. 83).

A visão de mundo correta, a verdadeira maneira de viver, para os Guarani, é aquela que advém de seus deuses, é neles que os indivíduos devem se espelhar para que possam viver corretamente, o cumprimento destas condutas garante a leveza do corpo, a conexão com as divindades e a formação do ser Guarani. Neste âmbito a “[...] ‘sabedoria’ ou o ‘conhecimento’ que vem dos deuses assume um papel mais abrangente do que, simplesmente, o fundamento religioso: são formas determinantes da reprodução social” (SILVA, 2007, p.100).

A visão de mundo Guarani se baseia quase inteiramente em elementos religiosos; ao se pretender uma compreensão da cultura indígena, principalmente no que se refere ao que denominamos de religião, faz-se necessário, porém, uma análise se tal termo é concebido pelos nativos da mesma forma que nós brancos o concebemos.

O mundo religioso para Clifford Geertz (1978) está calcado no ethos e na visão de mundo, para ele os símbolos religiosos estabelecem uma conexão essencial entre um estilo de vida particular (ethos) e uma metafísica específica (visão de mundo). A religião ajusta, portanto, as ações humanas oferecendo a capacidade de compreender o mundo. Trata-se de um sistema de símbolos que disponibiliza para as sociedades “[...] poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” para o exercício de sua existência (GEERTZ, 1978, p.105). É o que Durkheim (1996) identificou como a “[...] influência dinamogênica da religião, que fornece o toque da vitalidade aos seres humanos, fazendo-os agir e ajudando-os a viver. A religião faculta ao ser humano o sentimento de poder mais, possibilitando-lhes forças substantivas para suportar e vencer as dificuldades da existência” (DURKHEIM, 1996 apud TEIXEIRA, 2011, p.07). Ou seja, a religião corresponde a um padrão de significados

transmitidos historicamente, sendo estes incorporados em um sistema de símbolos pelo qual os indivíduos perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. Desta forma a religião, passa a ser um fator determinante que direciona e define a ação social dos indivíduos; é um elemento de extrema importância também para a sociedade Guarani, pois a partir deste elemento é que todo o arcabouço cultural desta sociedade adquire sentido.

Para os Guarani a religião está ligada a todas as atividades que contribuem para a preservação cultural, ou seja, a religiosidade se expressa através dos aspectos cotidianos. É através desta que os mesmos organizam a sua maneira de ser neste mundo; a religião desta forma, é um condicionante para a perpetuação da cultura. Quanto questionados a cerca do que caracteriza a religião Guarani, os mesmos afirmam tratar-se da expressão do seu modo de ser, ou seja, o *nhandereko*. Segundo Pereira (2010), a forma de existência exercida pelos Guarani, corresponde a um elemento decisivo de diferenciação. Na medida em que, ao nível do cotidiano, as diferenças se diluem, a religião, desta forma, se torna a marca que os distingue.

A religião e seus elementos são fatores que regem e determinam a ação social desses indivíduos. Sendo que é a partir destas simbologias que o comportamento humano é conduzido, assim o arcabouço cultural Guarani, somente adquire sentido no âmbito do *nhandereko*. Por conseguinte,

[...] não há característica mais própria de uma cultura e que mais a identifique do que a religião e a construção de mitos e tudo que envolva a morte e seus espíritos. Em todas as culturas, a religião – e tudo que ela engloba – é fator identitário determinante, pois ela direciona todos os outros segmentos culturais, ou seja, é o agente cultural mais importante na maioria das sociedades (KRYSZCZUN, 2003, p.22).²⁹

A essência da sociedade Guarani é seu mundo religioso, que corresponde a sua própria condição de existência, sendo que a relação destes indivíduos “com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, os que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria um só instante à perda da crença” (CLASTRES, 1990, p.10). A religião, deste modo é fundamental para a sobrevivência do povo Guarani, na medida em que é através da religiosidade que essa sociedade organiza a sua maneira de ser neste mundo. Um elemento que é essencial para o entendimento da religiosidade desta sociedade é o conceito que empregam para a alma, é a partir deste que a vida e morte Guarani se configura é também um

²⁹ O termo, fator identitário, mencionado por Kryszczun (2003), refere-se à sobrevivência da identidade cultural Guarani.

elemento que fundamenta um dos rituais mais importantes para essa sociedade: o ritual de nomeação.

2.2 – Ritual de nomeação.

Primeiramente devo esclarecer a escolha pela utilização do termo ritual para designar a cerimônia na qual participei, meu posicionamento em relação a isso parte do princípio desenvolvido por Peirano (2006), onde a mesma afirma que o significado de ritual não deve estar calcado em uma definição a priori, já que a distinção entre ritual e não ritual deve ser feita pelos nativos pesquisados e não pelo antropólogo, desta forma “[...] a concepção de que um evento é ‘diferente’, ‘especial’, ‘peculiar’, tem que ser *nativa*. Em princípio, passa a ser “ritual” o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico” (PEIRANO, 2006, p. 10). O pesquisador por sua vez deve utilizar-se do ritual como uma ferramenta de estudo, já que os demais comportamentos sociais não se separam de forma absoluta dos rituais, ou seja, analisar os rituais é concomitantemente tratar da ação social do grupo estudado. Portanto, utilizo-me da terminologia ritual, pois os nativos em questão, assim definiram o evento de nomeação das crianças Guarani.

O *nhemongarai* (ritual de nomeação) consiste em uma cerimônia que requer grande preparação física e mental por parte dos Guarani. A cerimônia tem início com o pôr do sol. Nota-se que majoritariamente os rituais ocorrem ao poente, uma teorização para explicar o motivo dos rituais ocorrerem neste horário é elaborada por Montardo (2002); segundo ela “[...] o Sol, é um xamã, e ele canta e toca seus instrumentos durante o dia. Durante a noite os homens são os responsáveis por tocar, cantar e dançar, o que tem de fazer para manter o mundo, a vida na terra. Caso parem de fazê-lo, o Sol cessará de iluminar” (MONTARDO, 2002, p.10). Os preparativos para a realização da mesma ocorrem, porém, algumas horas antes; primeiramente, o altar que antes era composto apenas pelo barco de cedro e alguns poucos adornos como penas e sementes agora é formado por vários elementos que são utilizados durante as doze horas de duração do *nhemongarai*. Além dos usuais adornos o altar é enfeitado com folhas de erva mate e de milho, a “[...] cerimônia coincide com a época do amadurecimento do “milho verdadeiro”, [...] no período chamado *arapyau mbyte* (no ‘meio’ de *arapyau* – o tempo novo) (PISSOLATO, 2006, p.241)”. São utilizadas também velas feitas da cera do Jataí – em algumas ocasiões, utiliza-se cera de abelha-. Nota-se que o *amba* (altar), é o foco da interação; é nele que todos os elementos simbólicos são dispostos “[...] os grupos mobilizam-se ao seu redor, cultuam-nos, desempenham outras atividades simbólicas perto

deles e acrescentam-lhes objetos simbólicos, frequentemente para formar santuários compostos.” (TURNER, 2008, p. 52 apud CAMPOS, 2013, p. 1384).

Pouco antes de escurecer, os homens começaram a formar uma fila em frente à porta de entrada da *opy*; a entrada na casa de reza segue a seguinte ordem: os mais velhos e as lideranças primeiro, seguidos dos demais homens e por último as crianças, todos com um maço de erva doce que eram posteriormente depositados em uma extensão do altar. A colocação da erva doce no altar seguia uma ordem específica, primeiramente os homens davam uma volta no altar principal em sentido anti-horário, somente após essa saudação inicial é que por fim os galhos eram dispostos na extensão do altar. Após todos os homens sentarem ao lado esquerdo da casa de reza, as mulheres adentraram na *opy*, porém sem ordem aparente. O local destinado para as mesmas se localiza a direita, próximo à porta de entrada situada na posição oposta do altar a leste. Segundo Silva “[...] ao leste, *kuaray oua re*, ‘onde vem o sol’ é, [...] o ‘caminho de *Nhanderu*, por onde ele passa, de modo que abrir as portas nesta direção significa abrir a casa para *Nhanderu* entrar” (SILVA, 2007, p.81).

Figura 8: Homens iniciando o *nhemongarai*.



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 9: Mulheres entrando na *Opy*.



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

O *nhemongarai* é composto por quatro etapas principais, inicia-se com o *xondáro*, em seguida executam o *nhemomguera* o *nhanembarete* e somente após o cumprimento destas etapas é que o *nhemongarai* de fato ocorre. A seguir descrevo o ritual de nomeação, do qual participei no dia 15 de Fevereiro de 2014, o relato está fragmentado na ordem em que as etapas foram ocorrendo.

2.3 - *Xondáro*

O *xondáro* é um gênero de música instrumental – violão e *angu'a* (tambor) – acompanhado de danças de defesas ou lutas; existem dois tipos de *xondáro*, “os *mba'e pu okaregua* (*mba'e* – coisa, *pu* – som, *oka-* pátio e *régua* – do), traduzido como dança de pátio, e os de tocar dentro da *opy*” (MONTARDO, 2002, p.123), naquela noite o *xondáro*, por se tratar do ritual de nomeação foi executado dentro da casa de reza. Essa modalidade de dança era utilizada anteriormente como uma preparação para defesa em caso de lutas intertribais;

atualmente serve para desenvolver e fortalecer as crianças e os adultos³⁰, alegrar e divertir a aldeia.

O *xondáro* é praticado com o objetivo de preparar o corpo e dar resistência para os rituais que ocorrem na casa cerimonial, tornando seus corpos mais leves³¹ e propícios para as rezas. Esse estilo de dança em sua maioria imita os movimentos de determinados animais, sendo que sua coreografia além de ficar clara a presença de movimentos de luta também “segue o princípio de três pássaros: *mainoi* – colibri (para aquecimento do corpo), *taguato*/gavião (para evitar que o mal entre na *opy*) e *mbyjy* – andorinha (para fortalecer os dançarinos de *xondáro*, contra o mal)” (LADEIRA, 1992 apud MONTARDO, 2002, p.123).

Na ocasião em que observei, o *xondáro* foi desempenhado apenas pelos homens e meninos da aldeia, sendo que os mesmo iniciaram a dança formando um círculo. Segundo Mendes (2006), as danças executadas em sentido circular imitam o movimento do Universo e é através da participação deste movimento de rodopios do céu é que os Guarani conseguem estabelecer uma união completa com as suas divindades. Após se posicionarem em formato circular, um dos homens foi escolhido para desempenhar o papel de inimigo ou do líder que conduzia a dança; o homem escolhido para essa posição normalmente já tem uma posição de grande prestígio na comunidade, pois somente são escolhidos os que previamente já são grandes *xondáros* (termo, utilizado também para designar os participantes deste estilo de dança), já os demais participantes tinham a tarefa de se esquivar das investidas e do “ataque” de seu oponente. O inimigo segurava uma espécie de bastão denominado *yvyra para*, onde com ele tentava infringir golpes contra os demais participantes que dançavam e movimentavam-se inclinando seus troncos para frente e para trás com o intuito de dificultar ser pego pelo líder. Em outro momento o condutor da dança/luta passou o bastão por baixo dos pés dos participantes, que seguiam em roda em sentido contrário ao do líder; este por sua vez foi aumentando a velocidade e a altura do bastão em relação ao chão, intercalando passadas por cima da cabeça dos *xondáros* e por baixo dos pés.

Em certo momento o líder chamou um dos dançarinos para um combate, onde ambos duelaram ao centro da roda, foi dado para o dançarino convidado um bastão para que o mesmo também conseguisse desferir golpes, duelaram cerca de vinte minutos, após esse tempo o líder saiu vitorioso e assim se sucedeu com mais três escolhidos. O momento em que o *yvyra para* toca o corpo da outra pessoa significa que o adversário que não conseguiu se

³⁰ A prática do *xondáro* é ensinada desde cedo para as crianças, para que as mesmas também tenham habilidade de se proteger dos possíveis ataques de bichos peçonhentos.

³¹ O uso do termo leve, não está associado à compleição física, mas sim a um estado de espírito.

esquivar perdeu a batalha. Essa parte do ritual se prolongou por mais de uma hora, após a roda se dispersar, o líder espiritual seguiu até a frente do altar onde realizou uma reverência (*jeroky*), flexionando os joelhos três vezes e abrindo as mãos em direção ao céu em sinal de louvor, em seguida o mesmo iniciou o ato de assoprar a fumaça do *petyngua* sobre os elementos do altar, sempre circulando em sentido anti-horário, a fumaça do cachimbo funciona como um interlocutor com *Nhanderu*, desta forma, ao envolver de fumaça os elementos ritualísticos o *chamoy* consegue uma ligação entre a terra e o céu. Após a primeira volta realizada pelo líder espiritual, outros dois ajudantes se juntaram a ele e também abarcaram os apetrechos de fumaça, realizaram quatro voltas sobre o altar no total, a partir deste momento dava-se início a cerimônia de cura (*nhemonguera*).

2.4 - *Nhemonguera* a cura divina

Antes de relatar o ritual de cura que presenciei, cabe analisar qual a noção de doença que esse grupo Guarani concebe. Esta análise é necessária para que ocorra um melhor entendimento das práticas terapêuticas realizadas pelo *chamoy*.

Acredita-se que as enfermidades que atingem a comunidade em questão, decorrem de duas vertentes distintas, a primeira sobrevém de causas naturais, ou de descuido, onde o indivíduo pode ser acometido pela moléstia através de inúmeras circunstâncias, tanto climáticas quanto de manifestações de espíritos da natureza; já a segunda advém da prática de feitiçaria, ou seja, provem de uma ação intencional. A segunda categoria em específico é a mais temida pelos Guarani, pois segundo Pissolato (2006), trata-se de uma doença espiritual, não sendo possível ver quando a enfermidade passa a habitar o corpo. Essa categoria em particular causa muita dor (*axy*) ao acometido, a origem da moléstia, nestes casos, está relacionada a indivíduos ruins, “[...] especialmente feiticeiros de tribo estranha, ou até da própria gente, que abusam de suas faculdades e forças extraordinárias para fazerem entrar, por via mágica, no corpo de outrem um objeto ou substância responsável pela moléstia, o *quid malignum*” (SCHADEN, 1954, p.146). O *quid malignum*³², ainda segundo o autor, pode ser qualquer corpo estranho, como grãos de sementes, pedras ou substância venenosa que entra no corpo do indivíduo através de feitiçaria. Desta forma, conseguir discernir a presença de algo exterior a biologia humana, é competência do líder espiritual; somente ele possui a

³²Em *Itamarã* esse termo não é muito utilizado. Ouve-se com mais frequência o uso da terminologia -*exa* e’y, para se referir a doença ou também (-*mboexa*)

capacidade de enxergar a moléstia, pois o mesmo é guiado por *Nhanderu* que revela essa informação a ele, isto é, o *chamoy* cura por que consegue ver o que os demais não conseguem.

Segundo Albernaz (2009), existem inúmeras doenças as quais os líderes espirituais estão aptos a realizar o processo de cura, dentre as principais enfermidades que podem acamar os Guarani destacam-se as causadas pelo encontro ou pela aproximação da alma *anguéry*³³; o indivíduo que se depara com tal espírito passa a ter grandes dores de cabeça, tonturas e costumam ficar inquietas. Nestes casos o *chamoy* realiza um processo de negociação com os *aguérys* através das rezas, solicitando que as almas se afastem dos vivos.

Os maus encontros na mata ou a noite, costumam causar muito espanto por parte dos Guarani. Os avisos na *Tekohá Itamarã*, sobre a possibilidade de encontrar alguma alma, são recorrentes, desta forma evita-se andar sozinho nos horários que normalmente essas almas saem para “passar”, vários depoimentos sugerem que ao meio dia e depois das dez da noite é que são os horários mais propícios de se encontrar um *anguéry*. O indivíduo que por infortúnio depara-se com alguns destes seres pode também desenvolver moléstia causada pelo susto, esta doença por sua vez pode também ser provocada por “[...] fenômenos atmosféricos, como trovões, raios e tempestades, estes que transmitem a intencionalidade ou os humores dos deuses. Quando a pessoa está assustada, ela fica inquieta, com o coração disparado e falta de ar, podendo vir a morrer” (ALBERNAZ, 2009, p.175). A melhora do sujeito ocorre após a ingestão de chás naturais e da participação das rezas.

Os mais suscetíveis a esse tipo de enfermidades, ainda segundo a autora, são as crianças em função disso aconselham-se os pais a não se afastarem muito tempo de seus filhos, ou praticar movimentos bruscos, pois assim o fazendo, a alma da criança pode se assustar e ocasionar a morte da mesma; isso ocorre devido a grande ligação que os recém-nascidos em seus primeiros meses de vida possuem com seus pais biológicos, quando estes se afastam, a alma pode abandonar o corpo da criança para acompanhar seus pais que estão distantes.

Outro evento que pode suscitar doença é o chamado *jepotá*³⁴; trata-se do processo de sedução entre um indivíduo e um bicho, onde o dono do bicho sente-se atraído por este e tem a sua alma presa pelo mesmo, ocorrendo desta forma, a inversão da perspectiva do afetado. Os principais sintomas são a inquietação, grande vontade em viver na mata, isolamento social, aparência amarelada, quando a pessoa começa a apresentar esses dois últimos sintomas, significa que a morte está próxima. O procedimento de cura para estas situações consiste na

³³ A *anguéry* corresponde à essência ruim da alma *nhe'e*, que será melhor abordado adiante.

³⁴ O *jepotá* será abordado com mais profundidade adiante.

tentativa de libertação da alma do enfermo, sendo que para isso é realizado um ritual específico, onde o *chamoy* e seus ajudantes,

[...] cantam, rezam, dançam e fazem a pessoa que está *jepotá* deve dançar receber baforadas de tabaco e girar em torno de si mesma muitas vezes até cair. Quando a pessoa cai, dizem que o *oporaíva* e seus ajudantes conseguiram “vencer” a doença, ou seja, vencer a transformação em *ojepotá*. Para o processo de cura acontecer com eficiência, eles devem também matar o animal (ALNERNAZ, 2009, p.175).

A prisão da alma também pode ocorrer devido ao desperdício da caça e da pesca; o sujeito que assim o faz, tem sua alma apreendida pelo dono do bicho o qual se caçou demasiadamente, a cura ocorre através da negociação entre o líder espiritual e a entidade que está com a alma do indivíduo. Somente quando esta retorna para perto do acamado é que a cura de fato ocorre.

A definição de doença entre os Guaraní gravita nos termos de uma oposição entre descuido e intencionalidade, porém em ambos os casos a enfermidade remete a um desequilíbrio espiritual, onde somente o rezador consegue por meio de rituais específicos restabelecer a ordem do espírito, entretanto o mesmo está sujeito a limitações decorrentes da vontade de *Nhanderu*, pois segundo Schaden (1954) assim que um integrante da tribo nasce o seu destino já está determinado, ou seja, o fim de sua existência já tem uma data específica. E esse discurso é proferido, com o intuito de explicar porque algumas doenças os *chamoy* não conseguem curar, esse óbito então é associado ao destino, ou também a vontade da alma do indivíduo de retornar ao seu local de origem.

O processo de cura Guaraní é denominado *oipeju*; o termo remete ao ato de soprar essa característica está intimamente ligada ao *nhemonguera*. Já era tarde da noite, quando em meio às mulheres, que estavam sentadas em seus respectivos lugares dentro da *opy*, levantou uma jovem mãe com sua criança enferma³⁵ - segundo informações dos participantes, a criança estava com *ty'eraxy* (dor de barriga) - que chorava em seus braços, a mesma estava sem blusa, à mãe então se dirigiu até o centro da casa de reza onde já haviam colocado uma cadeira para que a mesma sentasse com a criança diante do altar e do líder espiritual, o mesmo com seu cachimbo de nó de pinho que além do fumo tradicional possuía algumas ervas, iniciou o ritual de cura. Tragando uma grande quantidade de fumaça, o condutor da cerimônia expeliu a fumaça no corpo da criança, o esfumaçamento era direcionado ao centro da cabeça da mesma,

³⁵ Para que o *nhemongera* seja eficiente à criança acamada deve voltar à casa de reza durante três dias consecutivos.

quando a fumaça lançada se dissipa pelo ambiente é indicativo de que a pessoa corre sério risco de morrer, mas se a fumaça permanece densa e concentrada na superfície da cabeça da criança enferma, significa que o *chamoy* conseguiu aprisionar um espírito na fumaça; somente com o aprisionamento deste é que a possibilidade de cura se torna real, - naquele ritual em específico a fumaça permanecia em volta da cabeça do acamado, indicando a iminente cura-, a névoa de fumaça que pairava entre a criança e o *amba*, formava um espaço de agenciamento localizado entre o altar e o paciente, pois é através desta fumaça que o *chamoy* invoca os espíritos para que o oriente e o auxilie no processo de cura.

Nesta etapa da cerimônia, a dança estava ausente; as mulheres por sua vez batiam as *takuas* no chão e sonorizavam “he he he”; os homens as acompanhavam com seus *mbaracas*; o restante permanecia sentado em seus respectivos lugares observando o decorrer do tratamento; somente o líder espiritual e seus ajuntes – eram três -³⁶, permanecem em pé ao centro da *opy*. Os indivíduos que são chamados para auxiliar o *chamoy* devem ser detentores de vasto conhecimento e sabedoria; por esse motivo o ritual foi executado somente por anciões.

Após esfumaçar o enfermo, o condutor iniciou o processo de aquecimento das mãos esfregando-as ligeiramente, as mesmas são utilizadas para transferir energia vital para o adoecido, essa transferência se dá através de um forte sopro entre as mãos fechadas em forma de concha, fazendo “[...] fluir um halo mágico de sua boca as palmas das mãos” (NIMUENDAJU, 2001, p.147). Suas mãos percorreriam o corpo da criança, principalmente a barriga, as costas e os braços, em uma espécie de massagem, sendo que ao tocar os locais mencionados, o rezador intercalava o ato de soprar (transferência de energia) e de sugar o ar, o segundo movimento está associado à retirada da moléstia, a doença então sugada era expelida pela boca do rezador que cuspiam o mal ao chão. Em alguns momentos, a massagem era acrescida de palavras ditas rapidamente. Ao questionar minha informante sobre o conteúdo do fala, a mesma afirmou que somente o líder espiritual consegue traduzir, pois se tratava de um dialeto utilizado para conversar com os seres incorpóreos. O ritual se estendeu por mais vinte minutos, nesta altura era visível à expressão de cansaço que emanava do

³⁶ Segundo Albernaz (2009), a presença dos ajudantes é fundamental para o processo de cura, o *chamoy* ao retirar a doença do paciente, acaba por reter parte da enfermidade em seu próprio corpo, sendo que se não houver outros participantes para ajudá-lo, ele mesmo pode adoecer, desta forma a participação de outros indivíduos no processo de cura é fundamental, pois os mesmos dão força ao rezador para que o mesmo vença a doença, que primeiramente passa para o corpo do líder espiritual de onde é tirada pelos ajudantes. A cura, por conseguinte depende da força do rezador em conjunto com o empenho de seus ajudantes.

condutor da cerimônia, em dado momento os ajudantes precisaram intervir, pois o mesmo começou a passar mal, estava tremulo, cuspidando muito, quase vomitando, até que caiu com os joelhos no chão; dois dos ajudantes correram ao seu auxílio e assopraram em suas costas muita fumaça fazendo os mesmos movimentos que anteriormente era deferido na criança. Segundo os espectadores, o *chamoy* teve sucesso em retirar a enfermidade do menino, por esse motivo o mesmo tinha passado mal, pois resquícios da doença não haviam sido expelidos totalmente com o cuspe, desta forma foi preciso à ajuda dos demais para que o mesmo fosse livrado de toda a moléstia.

Na sequência, outra criança foi atendida pelo médico-rezador; mais uma hora se passou e finalmente fizeram uma pausa onde as mulheres começaram a servir o *ka'y'u* (chimarrão), único “alimento” que foi consumido durante o dia e a noite que sucedeu o ritual. A penumbra tomava conta da casa de reza, devido a grande quantidade de fumaça que lá havia; como a *opy* não tem janelas, o único lugar que poderia circular um pouco de ar era pela porta, que, por sua vez permanecia fechada e “vigiada” por um homem, que a abria somente quando alguém queria entrar ou sair. Várias crianças já estavam no chão dormindo, porém as mulheres e os homens que conduziam a cerimônia permaneciam bem alertas, mostrando grande resistência física e mental; com essa exibição de resistência os Guarani demonstram que somente quem está com o corpo leve, ou seja, que seguiu o *nhandereko* corretamente consegue permanecer horas dançando e cantando.

Já passava das duas da madrugada; a pausa tinha chegado ao fim; às mulheres mais velhas pegaram suas *takuas* (bastões de ritmo) e iniciaram um canto choroso e em seguida, os homens as acompanharam com seus *mbarakas*; era o começo dos cantos (*porahéi*) de louvor (*nhanembarete*).

Os cantos *nhamenbarete* têm por finalidade (re)estabelecer a comunicação e a conexão com as divindades; essa interlocução ocorre por meio dos cantos, dança e aspiração de fumaça pelo *petyngua*, formando um esforço coletivo para perpetuar o parentesco com seus iguais que permanecem acima da superfície da terra em seus respectivos corpos celestes. Abro parêntese para discorrer brevemente acerca dos distintos mundos celestiais existentes. Segundo Onório Karai³⁷, o universo é formado por vários domínios celestes, assim como existem várias cidades na terra, no céu o mesmo ocorre. A terra que os Guarani habitam é um desses corpos celestes, denominada de *Yvy Vai* (terra ruim). Logo acima da terra ruim encontram-se três mundos onde moram seres que alcançaram o *aguydje*, que representa a ascensão da

³⁷ Líder epiritual de Itamarã.

imortalidade sem ocorrer de fato o falecimento, condição esta alcançada pelos indivíduos que encontraram a terra sem mal - *yvy Marãe'y* - em vida, motivo este das antigas peregrinações Guaraní. Os dois primeiros mundos são denominados de *Jejujo* e de *Yvy Uente*; habitados pelas almas das pessoas boas, “[...] dizem que lá é tudo amarelo, que tem muito palmito”. (ALBERNAZ, 2009, p.157). O último mundo nesta localização é denominado de *Yvy Jeakéva Yvy Ké*; é neste ponto que os donos dos bichos vivem³⁸. Já abaixo da terra está situado o domínio chamado *Nembura* local que é “[...] parecido com a Terra, só que mais feio. As pessoas que moram neste mundo têm tudo, inclusive comida para comer, rezam, cantam e dançam para poderem chegar até o *Yvy Vai*, a Terra que está acima da Terra deles, lugar que para elas é o *Yvy Marãe'y*”(ALBERNAZ, 2009, p.157). Análoga a localização da Terra existem três mundos - mais o centro do céu (Ara) -, que estão distribuídos na mesma linha horizontal da *Yvy Vai*, são eles: *Tupã Ru Ete*, *Yvy Porã* e *Nhanderu'uai*; são estes locais que dão origem as almas das pessoas.³⁹

Os pontos cardeais norte e sul, também são enfatizados na cultura Guaraní. Ao norte “[...] fica o *Yarambetã*, o pé da Terra, onde ela nasceu; e no sul fica *Yuãnuá*, a ponta ou copa da Terra, onde ela acaba; ou seja, nasce no norte e acaba no sul. Entretanto, estes lugares não são mundos e neles não moram deuses” (ALBERNAZ, 2009, p.156).

Retorno à análise do *porahéi nhanembarete*. O ato de dançar e rezar conforme mencionado anteriormente tem por característica estabelecer uma comunicação com os deuses. Segundo Silva (2007), estas formas de conexões podem ser pensadas como um elemento principal da sociabilidade Guaraní. Desta forma “[...] envolvem diferentes modos de comunicação como “falar”, “ouvir”, “rezar”, “sonhar”, “ver”, “lembrar”, que corresponderiam no nível cosmológico ao desejo de se restabelecer a unidade primordial rompida entre os humanos e os deuses” (SILVA, 2007, p.101). Portanto, ao cantar, os Guaraní percorrem um caminho ao encontro de seus deuses, “[...] este caminho não está isento de perigos e obstáculos, o que aparece nas coreografias de lutas nas quais realizam movimentos de ataque e defesa” (MONTARDO, 2010, p.12). Nesta perspectiva o *xondáro*, além de servir para o preparo contra as adversidades na terra, auxilia a romper com as barreiras que existem para chegar até a terra sem mal, segundo Santos (2012). O caminho até o paraíso é marcado pela

³⁸ Tudo que existe no mundo tem um dono, “[...] as aves, os peixes, as águas, as árvores, as plantas e até mesmo as pedras. Porém falam com mais frequência dos donos dos bichos, do mato, dos peixes e da água. O dono do mato chama-se *ka'aagua jara* (*ka'agua*: mato e *jara*: dono), o dos bichos chama-se *jara vicho'i* (*jara*: dono, *vicho'i*: bicho do mato), o dono dos peixes chama-se *pira jara* (*pira*: peixe, *jara*: dono) e o dono da água chama-se *ijara* (*i*: água e *jara*: dono).” (Albernaz, 2009, p.177). Os únicos animais que não possuem dono são os bovinos e as galinhas, pois estes foram feitos para servirem de alimento para os humanos.

³⁹ Esses quatro locais celestiais serão abordados com mais detalhes adiante.

presença de sete porteiras; em cada uma delas a alma será interrogada sobre seu desejo de adentrar a terra sem mal; caso a resposta não se apresente suficiente e a alma estiver pesada, a mesma terá que retornar a terra, onde permanecerá por tempo indeterminado na forma de espectro.

Ao percorrer o caminho espiritual em vida, através dos cantos e danças realizados na *opy*, os Guarani, combatem a tristeza, fortalecem seus corpos e alegam os deuses. Desta forma pode-se atribuir aos rituais de louvor característica performática⁴⁰, já que o mesmo é realizado para agradar e entreter *Nhanderu*, sendo que “[...] a audiência dos deuses, ela é inteiramente participativa. Se pensarmos na situação como um teatro, teremos a criação de uma cena na qual os Guarani estão cantando para chamar os deuses para dançarem junto com eles” (MONTARDO, 2010, p.136). A partir desta lógica, a vida social dos Guarani pode ser compreendida como um sistema de comunicação e “intercâmbio de mensagens” (MELIÀ, 1986, p.324).

Os Guarani, por conseguinte, vão a casa de reza para serem vistos pelas divindades e fazem isto através de expressões transcendentais onde firmam a conexão com seres incorpóreos. “Assim, o ato performático se realiza e se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e pela sua organização em quadro cerimonial” (CAMPOS, 2013 p.10).

O desejo de interação com as entidades é recorrente nos cantos, sendo que a procura Guarani em manter um contato mais direto com seus deuses está relacionada também com o profundo anseio que possuem em conservar o parentesco⁴¹ com as divindades. Entre essa sociedade os deuses são concebidos através das relações de filiação, ou seja, são considerados como pai e mãe, sendo *Nhanderu*, “nosso” pai e *Nhandexy* “nossa” mãe. Os laços de parentesco entre os Guarani podem ocorrer não somente pela consanguinidade, mas também pela afinidade e a convivência diária; atos como partilhar alimentos (comensalidade), dormir e

⁴⁰ No entanto a conotação ritualística não pode ser excluída, mas sim interpretada como um elemento agregador, segundo Montardo (2010) apud Schechner, existe uma distinção entre ritual que possui caráter de cura e de manutenção do cosmos, e os de performance que tem como principal característica seu aspecto de entretenimento. Entretanto ao considerar o que foi observado em meu trabalho de campo, considero as atuações na casa de reza, são portadoras de ambas as características, tanto ritualística, quanto performática – interação com as divindades -, onde a atuação é organizada a partir de um contexto ritualístico, que tem como elemento principal a celebração do sentimento de pertencimento Guarani.

⁴¹ Conforme Silva (2007), as relações abarcadas para formação de parentesco, estão divididas em dois eixos principais: o eixo horizontal, que se constitui através da aproximação dos humanos com seus iguais, e o eixo cosmológico vertical, onde ocorre a descida das divindades, através do envio a Terra das *nhe'e*. E ao mesmo tempo a subida dos humanos, que ocorre na ocasião do falecimento, onde a alma do defunto busca a *terra sem mal*.

permanecer juntos geram, como observou Silva (2007) “consustancialidade”, ou seja o parentesco se legitima através da proximidade e dos laços corporais. Ao frequentarem diariamente a casa de reza, os Guarani realizam um esforço coletivo para reforçar e perpetuar o parentesco com as divindades. As múltiplas relações entre essa sociedade e seus deuses, fortalecem a manutenção das relações sociais onde o parentesco é a principal conexão. Por conseguinte, a busca da humanidade pelos Guarani “[...] *Nhandéva* se dá pela via do parentesco através de diversos modos de aproximação entre os humanos e divindades”(SILVA, 2007, p.101). A procura em elevar-se até as divindades (através dos cantos), ainda é, segundo o autor, um modo de fortalecer a existência nesta Terra. Um dos laços centrais entre os Guarani e as divindades é o envio das *nhe’e* na ocasião da nomeação.

2.5 - *Nhemongarai*

Atualmente as crianças que nascem na *Tekohá Itamarã*, estão sujeitas as leis nacionais, tal qual o regulamento que prevê a necessidade de registrar⁴² as crianças que nascem nas aldeias, porém na cultura autóctone, os nomes das crianças não são escolhidos por seus pais, mas sim são originárias de um dos paraísos celestiais, por esse motivo é que atualmente os habitantes de *Itamarã* possuem dois nomes, um na língua portuguesa, escolhido na hora do registro⁴³ e outro na língua Guarani. Este segundo nome é “dado” para as crianças em um ritual de nomeação, que usualmente ocorre somente quando a criança consegue ficar em pé na posição ereta e quando a mesma começa a falar. Por esse motivo é que o

⁴² Em abril do ano de 2014, a Fundação Nacional do Índio, em parceria com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), lançaram uma cartilha que aborda sobre o Registro Civil de Nascimento (RCN) para os povos indígenas. A intenção da formulação de uma cartilha partiu da dificuldade por parte dos indígenas e também dos funcionários que atuam na área do registro de nascimento, em saber quais são as especificações com relação aos direitos autóctones na hora de realizar o registro de seus filhos. A cartilha evidencia que a realização da certidão de nascimento civil não é obrigatória, porém sem este, o indígena não consegue obter as demais documentações básicas, tal quais carteira de identidade, cadastro de pessoa física, além de não poder participar de programas sociais do governo. Desta forma os indígenas ficam atrelados à necessidade de realizar o registro, não que isso seja algo de cunho ruim, porém o fato de ver na aldeia *Itamarã*, que majoritariamente os indivíduos da aldeia, possuem dois nomes, sendo o primeiro de origem não indígena, reflete a afirmação na cartilha de que “muitas vezes as indígenas e os indígenas não conseguem registrar os nomes desejados por preconceito ou falta de informação dos registradores” (Registro Civil de Nascimento para os povos indígenas no Brasil, 2014 p.13).

⁴³ Nimunendaju (1987) observou que os Guarani acham extremamente ridículo que o sacerdote cristão, pergunte aos pais da criança como esta deveria se chamar, afirmando que os padres sempre se julgam superiores aos pajés, porém sequer conseguem determinar o nome correto da criança.

nhemongarai ocorre em intervalos de aproximadamente dois anos, pois a criança precisa atender a esses dois requisitos.

A noção de alma entre os Guarani está intimamente ligada a linguagem, pois para essa sociedade, “[...] as palavras servem para dirigir a seus deuses. Bela linguagem, fala sagrada, agradável ao ouvido dos divinos, que as consideram dignas de si” (CLASTRES, 1990, p.09). Por meio dessas palavras pronunciadas na forma de rezas, cânticos ou até mesmo histórias, os Guarani adquirem uma comunicação direta com seus deuses; desta forma a linguagem possui uma conotação sagrada para os Guarani e está fortemente ligada à alma. Sendo assim “[...] *Ñe’ ĩ* (= palavra, voz, eloquência) significa também alma: ao mesmo tempo o que anima e o que, no homem, é divino e imorredouro.[...] A palavra, a alma, é justamente o que mantém, o homem de pé, ereto” (CLASTRES, 1978, p.111). Neste âmbito a alma é vista

[...] no sentido de principio vital, sopro que anima e mantém ereto, a palavra também é aquilo pelo que o homem participa da divindade, ele que foi enviado a terra para ser seu depositário. Por isso é que o “*Ñe’eng Ru Ete*” diz, [...] então, vai a terra, meu filho, lembra-te de mim no teu ser ereto, e farei a minha palavra circular para te lembrares de min... (CADAGON apud CLASTRES 1978:112)

Traduzida por Cadogan (1959), como “alma-palavra”, *nhe’e* corresponde à função primordial humana, conferindo ao homem a forma ereta de andar e o dom da linguagem. A *nhe’e* também está relacionada à escuta, um Guarani, por conseguinte “[...] precisa saber ouvir e falar, pois é por meio dessas ações que ele pode garantir seu amadurecimento e sua construção como pessoa” (SANTOS, 2012, p.40). A alma ainda possui como característica sua autonomia em relação ao corpo, ou seja, ela existe independentemente do corpo, sendo que somente no ritual de nomeação a alma que é destinada ao indivíduo finalmente se junta a ele.

Já antes do ritual de nomeação, a criança e sua alma/nome já possuem uma ligação que antecede a sua própria gestação. A concepção de uma nova vida é um processo de construção para a sociedade Guarani. Inicialmente a vinda da alma a terra é marcada por uma anunciação que chega até a futura mãe em sonho, embora perfilhem que a gestação ocorra através de consecutivas relações sexuais; afirmam ainda “[...] que a concepção, de fato, começa quando um dos “deuses pais” (*-Ru*), “assenta” (*-pyrō*) a alma na barriga de uma mulher. Diz-se que a alma, “descendo do céu”, entra pela boca, pelo umbigo ou pela vagina da mãe durante o sono e se aloja em seu ventre” (SILVA, 2007, p. 109). É neste momento que a alma se desloca de

seu local de origem para descer até a terra onde é vinculado ao indivíduo ainda no ventre, mas somente no ritual de nomeação é que os pais da criança e ela mesma ficam sabendo de qual local originou sua alma; essa revelação é feita pelo líder espiritual.

A alma, mormente pode se originar de três distintos mundos e também do centro do céu (*Arã*); estes paraísos celestiais estão localizados dois a oeste e um a leste. O primeiro disposto a oeste é designado *Tupã Ru Ete*, é a morada de Tupã, “[...] e muitos outros seres *Tupãs*, tanto pessoas que já faleceram e foram para lá, como a alma de crianças que virão para a Terra. Estes são seres mais agressivos e identificados aos trovões, raios, relâmpagos e tempestades” (ALBERNAZ, 2009, p.156). A oeste encontra-se o paraíso celestial *Yvy Porã*, sendo este a terra de *Kuaray* (Sol). Os Guarani afirmam que após o *Kuaray* partir da terra em busca de seu verdadeiro pai⁴⁴, ele se fixou neste local celestial, afirmam também que lá tudo é muito bonito e provedor. Já *Nhanderu’uai* está a leste, mundo que é habitado pela *Nhandesy* (esposa de *Nhanderu*), é neste local que igualmente ao centro do céu, “[...] existe uma casa de rezas com um altar, *amba’i*, de onde saem às almas das crianças que nascerão na Terra”. (ALBERNAZ, 2009, p.156). O centro do céu (*Arã*) está atribuído à morada de *Nhanderu*,

[...], entretanto, o centro do *Arã* não é um lugar fixo deste Deus, pois *Nhanderu* só está ali (no centro do céu) ao meio-dia, quando se encontra com seu filho *Kuaray* que passa por ali e ambos param para conversar e tomar tererê. Nos outros períodos do dia ele fica ao lado de *Nhandesi* em *Nhanderu’uai*, onde se senta ao lado da esposa, mas em uma posição mais alta, para olharem para a Terra. (ALBERNAZ, 2009, p.157)

Contudo, segundo um informante, a alma⁴⁵ pode vir de vários outros lugares além destes aludidos, podem até provir do som de algum instrumento utilizado nas cerimônias. Com relação aos nomes que as crianças recebem, estes possuem uma divisão de gênero, sendo que a alma que emanar, por exemplo, de *Tupã Ru Ete*, irá trazer um nome masculino, como *Vera* (relâmpago), *Tupã Mirin* ou *Ava* (homem), já a alma que provir do centro do céu, trará

⁴⁴ Essa passagem consta na narrativa Guarani do mito dos gêmeos. *Kuaray* partiu em busca de *Nhanderu*, que “abandonou” seu filho e esposa, depois de uma revelação por parte de *Nhandecy* (que estava grávida de gêmeos, *Kuaray* (sol) e *Jaxy* (Lua)), e afirmou que somente *Kuaray* era seu filho, a outra criança em seu ventre pertencia ao irmão de *Nhanderu*. Por essa razão *Nhanderu*, deixou sua esposa e filhos. *Kuaray*, mais tarde embrenhou-se em busca de seu pai.

⁴⁵ Segundo Silva (2007), as almas são pessoas “como nós”, embora sua maneira de viver nos céus seja divergente a dos seus parentes da Terra. Nos paraísos celestiais, há abundância de caça, de mata, lá tudo que se planta nasce, as *nhe’e* não morrem, quando as mesmas envelhecem trocam de pele e ficam jovens de novo. Elas também podem se deslocar e visitar seus parentes em outros paraísos.

nomes femininos, como *Arã* (céu), *Yva*, *Kuna* (mulher) ou *Keruxu* (filha do Sol). Contudo deve-se salientar que a origem do nome, não define a personalidade da criança e nem condiciona os padrões de comportamento, conforme observou Pissolato (2006), uma criança pode apresentar algumas tendências de personalidades que podem derivar do paraíso celeste da qual sua alma se originou, mas essas aptidões não correspondem a papéis que devem ser cumpridos nas relações sociais ou na coletividade; somente a partir da expressão da palavra ou voz é que surgem as especificidades. Portanto, o valor primeiro do recebimento de um nome corresponde à aceitação da vida terrena.

A alma é ligada ao bebê ainda no ventre – como já aludido-, entretanto esta alma ainda permanece distante do corpo; a aproximação do nome/alma até a criança somente ocorre se a mesma demonstrar alegria e satisfação com a vida terrena, o indicativo que demonstra esse sentimento é marcado pela fala. Quando a criança pronuncia as primeiras palavras indica que o desenvolvimento de sua *nhe'e* está completo, ou seja, a alma completa o processo de descida até a terra, sendo este processo selado através do deslocando de seu *amba* (altar) celestial até o altar terreno. O nome da pessoa, desta forma, seria o que capacita o Guarani,

[...] não apenas a viver na Terra, mas a fazê-lo conforme a orientação das palavras ou ensinamentos divinos, que têm como fundamento básico o controle sobre *mbochy*, “origem de todo mal”. Quem porta um nome, portanto, adquire capacidade de viver sob a orientação dos saberes e poderes enviados pelos deuses. (CADOGAN, 1959, p.41).

Por esse motivo é que se deve ter extremo cuidado por parte dos pais e da comunidade com as crianças que ainda não possuem nome, pois como a alma não está devidamente perto destas, qualquer descuido pode fazer com que a mesma anseie retornar ao seu local de origem, ocasionando, desta forma a morte da criança. “[...] todo o esforço dos pais, dos familiares e dos padrinhos precisa ser no sentido de demonstrar a alma que, uma vez na terra, será bem quista e terá parentes sempre próximos dela” (SANTOS, 2012, p.39).

O esforço de manter a alma sempre perto do corpo é uma preocupação que perpassa não somente a infância, mas todo o período da vida Guarani. Essa sociedade é marcada por um conjunto de formas de ser e estar no mundo que asseguram o desempenho do jeito Guarani de ser. As condutas de comportamento devem seguir o que estabelece o *nhandereko* - como já aludido-, caso não o faça, o indivíduo desagrada sua *nhe'e*, que aos poucos vai se distanciando e seu afastamento pode acarretar inúmeras doenças e até a morte. Portanto,

segundo Silva (2007), o esforço para seguir o *nhandereko* é o único modo de perpetuar a humanidade e fazer com que o indivíduo cumpra seu destino, que é a divindade.

O *nhemongarai* que tive o privilégio de presenciar ocorreu no mês de Fevereiro de 2014; na ocasião se reuniram três aldeias distintas com suas respectivas crianças. Estas ocasiões ritualísticas possuem um caráter aglutinador onde os participantes têm a oportunidade de rever seus parentes que estão em outras *tekohá*. Participaram naquela noite a aldeia *Itamarã*, a *Añetete* ambas localizadas na cidade de Diamante do Oeste e a de *Vy,a Renda*, localizada em Santa Helena. A cerimônia ocorreu nesta última. Foi disponibilizado um ônibus pela prefeitura de Diamante do Oeste que saiu de *Itamarã*, passou pela *Añetete* e por fim se dirigiu a *Vy,a Renda*. A minha presença para poder observar o ritual, teve que ser discutida pelos caciques das respectivas aldeias e após vários minutos de deliberações autorizaram a minha participação no evento.

O fim do *porahéi nhanembarete* foi marcado pela formação de um círculo em volta do altar, neste momento as mulheres se ocuparam em acordar as crianças. O círculo era formado pelos indivíduos mais velhos do local, o *chamoy* posicionou-se ao centro da roda e dois ajudantes auxiliaram no acendimento das velas que estavam na parte de baixo do altar; tinha chegado a hora mais esperada da noite, o *nhemongarai*.

Cada vela disposta no altar representava uma criança que iria ser nomeada, o acendimento da mesma simboliza a disposição da alma em permanecer na terra, quando uma vela apaga facilmente, significa que o tempo na terra da criança a qual aquela vela representa será curto, ou ainda pode demonstrar a presença de uma enfermidade que está a caminho. Quando todas as velas estavam acessas a única luz que iluminava a *opy* foi apagada, neste momento as mulheres iniciaram novamente o coro “he,he,he”; o som era vocacionado ora grave ora agudo, uma espécie de reza cantada, porém sem texto era apenas a repetição melódica de uma sílaba, as mães que estavam com suas crianças no colo aguardavam no lado direito da *opy*.

Um *xondáro*⁴⁶ se direcionou até o centro da roda, onde iniciou uma coreografia em volta do *amba*, dançava em círculos, sua função era a de manter as velas acessas, enquanto realizava a coreografia o mesmo rapidamente ascendia as velas que por ventura apagassem. A dança se prolongou até que todas as velas fossem totalmente queimadas, evidenciando desta forma, a preocupação em demonstrar aos deuses que as velas/crianças, desejavam permanecer

⁴⁶ Segundo Silva (2007), o termo *xondáro* e *xondária*, são utilizados para designar as crianças, os rapazes (*xondáro*) e as meninas (*xondária*) solteiros, que diariamente dançam na *opy*, o termo usualmente é traduzido por soldado.

acessas na terra, ou seja ao continuar acessa a vela fazia analogia ao sentimento de satisfação em receber a alma e ao contentamento da vida terrena. Após as velas queimarem totalmente, o líder espiritual estava pronto para ouvir de onde os nomes/almas das crianças se originavam. Duas pessoas saíram da roda e pegaram o barco de cedro nas mãos, cada uma segurava em uma das pontas do mesmo e posicionaram-se entre o altar e o *chamoy*, - a água que estava dentro da gamela, foi utilizada para realizar o *ykarai* (espécie de batismo com água)-, as mães com suas respectivas crianças – eram cinco- foram chamadas até a frente do rezador, se posicionaram em fila viradas para frente do *amba*, neste momento o canto estava ausente, somente ouvia-se a voz do rezador que interagia com as divindades, “[...] um dos recursos que ele dispõe para “escutar o nome” da criança é perguntar aos deuses que enviaram a alma do seu pai, de onde veio a alma do seu filho” (SILVA, 2007, p.110). Após proferir algumas palavras o rezador soprou a fumaça do *petyngua* ao centro da cabeça da primeira criança, entre uma baforada e outra massageava a cabeça e os ombros da mesma e de sua mãe, em seguida com o auxílio de uma espécie de madeira com penas na ponta, molhou com a água do cedro a cabeça da criança o peito e por último a garganta; neste momento, em voz baixa, era revelado o nome da criança para a mãe.

Albernaz (2009) afirma que o *nhemongarai*, estabelece uma relação de proximidade entre os pais da criança que recebe o nome e o líder espiritual que a nomeou, formando uma relação de apadrinhamento, pois a partir do momento que o rezador revela o nome a mãe da criança, este se torna responsável por sua alma, desta forma, se por ventura a criança ficar enferma é ao seu padrinho que ela deve ser levada. Porém segundo Pissolato (2006), há circunstâncias nas quais o rezador não consegue ouvir o nome da criança. Quando isso ocorre, é um presságio de que a alma da criança deseja retornar ao seu local de origem, pois não recebeu por parte do bebê indicativos de que o mesmo almeja permanecer na terra, a morte, portanto, é inevitável.

A capacidade de escutar corretamente o nome da criança é uma tarefa de grande responsabilidade, uma vez que, se o nome incorreto é dado para alguém além de poder acarretar na morte, pode causar também muita tristeza e enfermidades, por conseguinte, quando a criança é chamada corretamente “[...] seu *nhe’ë* fica alegre, não tendo vontade de abandonar a morada terrena. “Achar certo o nome” é, portanto, uma condição básica para estar sadia (-*exai*)” (PISSOLATO, 2006, p.248). Ainda segundo a autora, a veracidade do nome pode ser questionada ao longo da vida, em caso de doença grave cogita-se que a alma não está com o indivíduo correto querendo esta retornar ao paraíso celestial do qual derivou, nestas situações a troca de *nhe’e* é realizada a fim de obter a cura, “[...] este evento, é referido

como ‘*inhe’ë omboekovia*’ (‘sua alma [*Nhanderu*] faz substituir’)” (PISSOLATO, 2006, p.248).

Uma a uma as demais crianças recebiam seus nomes, as mães que já haviam escutado o nome de suas crianças, permaneciam ainda na fila dentro do círculo aguardando até que todos fossem nomeados pelo *chamoy*. Após o rezador revelar o local das almas das cinco crianças que lá estavam a roda que envolvia ambos se dissipou era o fim do ritual de batismo. Sendo que uma vez nomeada a pessoa

[...] não passará por outros momentos que marquem ritualmente a aquisição de capacidades divinas que deverá, contudo, obter sempre para a sua conservação. A posição desta palavra-alma nomeada capacita-a, [...] para a aquisição de entendimento que alcançará através do que pode “escutar” (-*endu*) dos deuses por si própria ou na fala de outros humanos “‘bem’ orientados”, os *karai* e *kunhã karai* que, como dizem os Mbya, “passam seu conhecimento” aos que se dispõem a fazer uso dos mesmos (PISSOLATO, 2006, p. 257)

O nome/alma por se tratar de uma obtenção divina, não é mencionado cotidianamente, após a observação de campo partilho da ideia de Pissolato (2006) no que se refere ao cuidado que se deve ter em pronunciar o nome de origem divina em ambientes de circulação comum, como pátios ou em conversas corriqueiras, não se tratando de algo secreto, mas os nomes recebido na *opy*, comumente são reservados a um uso específico, ou seja esses nomes “[...] estariam ligados à atividade de *nhe’ë*, a alma-palavra da qual não se distinguem, sendo efetivamente *ditos* em momentos desta atividade, como a reza e outros contextos em que se colocariam em comunicação com potências divinas” (PISSOLATO, 2006, p. 249).

O ritual de nomeação, portanto, se caracteriza pela produção da pessoa *Nhandeva*, geradora do princípio da consciência e da produção de saberes; marca a origem divina do novo Guarani, ao mesmo tempo em que confirma “[...] sua condição de permanecer como humano entre os demais viventes. Daí ser preciso “escutar” (-*endu*) o nome da criança. Fazendo-o, sabe-se de onde ela veio e como chamá-la para que se alegre e se fortaleça” (PISSOLATO, 2006, p.241).

2.6 - Rituais Funerários

A morte não é abstrata ou difícil de ser entendida para nenhum ser humano. Ela é apenas assustadoramente real e excessivamente concreta, com relação à mesma, pode-se afirmar que “é um fato, um acontecimento que se repete, como simples episódio, na existência

de cada um de nós” (SCHADEN, 1954, p.153). É desta forma, um fato singular e concreto, mas que possui interpretações variadas.

O falecimento pode ser pensado como um “[...] produto da história, ao mesmo tempo, a história, tanto quando produto da vida dos homens em sociedade, é o resultado da morte deles. As sociedades se reproduzem porque seus membros morrem” (RODRIGUES, 1983, p.115). Deste modo à própria reprodução da civilização pode ser vista como uma maneira de responder à problemática colocada pela vida e pela morte, já que as regras organizacionais e as normas só adquirem sentido porque ocorre a morte das antigas gerações, fazendo-se necessária a transmissão destes regulamentos às gerações que estão por vir. A morte como acontecimento social (social, pois envolve não somente o defunto, mas toda a estrutura social e as relações que o falecido mantinha em vida) pode ser vista como um fato de ordem coletiva, pois com o falecimento de um componente desta organização social, todo o sistema no qual o indivíduo está inserido entra em crise. Segundo José Carlos Rodrigues, “[...] a morte de um indivíduo não é um evento isolado, mas representa tanto os eventos quanta as relações que o indivíduo morto mantivesse em vida...” (RODRIGUES, 1983, p. 85).

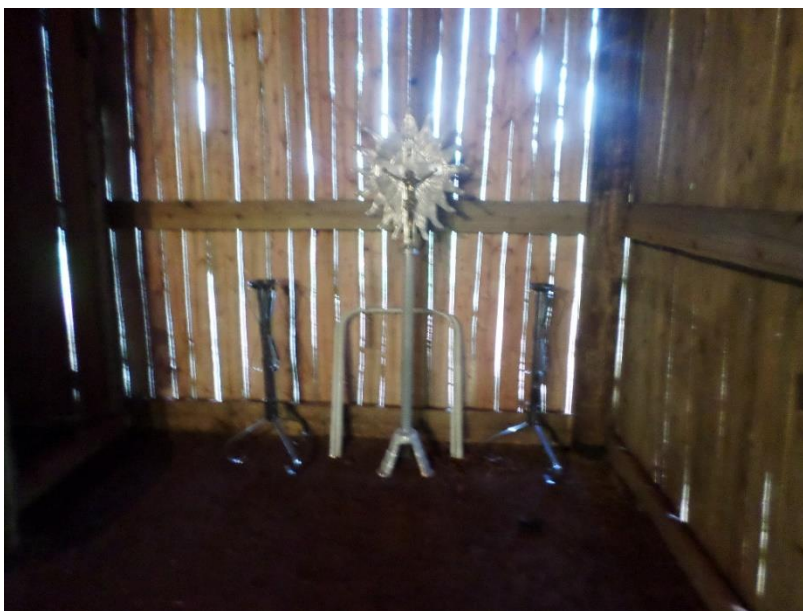
A partir do momento que o homem toma consciência de si como indivíduo, ele se vê afetado pela morte. Essa aquisição de consciência da própria morte está intimamente ligada à vida em sociedade organizada, não se tratando mais de uma questão de instintos como nos primórdios do pensamento humano, mas sim de um leque de variadas representações criadas por diversas culturas em torno do falecimento. Portanto, “a consciência da morte é uma marca da humanidade” (RODRIGUES, 1983, p.19). Com a aquisição da mesma, o homem começa um processo de materialização do óbito, sendo as sepulturas um exemplo disso. Elas traduzem um processo de “[...] conhecimento objetivo, [...] trata-se da necessidade de se exprimir algo, tomando a consciência de que o corpo morto de um humano não pode ser considerado como um defunto qualquer” (RODRIGUES, 1983, p.20).

É necessário, deste modo “esconder, queimar, apressar, intervir de alguma forma. Mitificar, enterrar, comer, cremar [...]” (RODRIGUES, 1983, p.68), o corpo em óbito, sendo que nenhuma sociedade consegue permanecer ausente ou indiferente ao acontecimento da morte. A humanidade, por conseguinte, ao longo do processo histórico, constituiu um conjunto de crenças e de representações frente ao fenômeno do falecimento. São esses comportamentos culturais que vão nortear as atitudes dos membros das sociedades diante deste evento, sendo que a maneira como uma determinada sociedade se coloca perante a morte exerce uma função decisiva na construção e manutenção de sua própria identidade

coletiva. Mormente, os rituais funerários funcionam como mecanismo de recolocação da vida social no curso da normalidade que foi interrompida pela morte.

A necessidade de sistematizar o óbito, não fica ausente para a sociedade Guarani, os ritos fúnebres nesta cultura, costumam ter duração de três dias; como essa sociedade possui uma grande mobilidade territorial comprovada⁴⁷ é necessário esperar todos os parentes do falecido chegar até o local onde o corpo irá ser inumado⁴⁸. Quando ocorre o óbito, cabe ao cacique da *Tekohá*, informar os responsáveis pela FUNASA, que se encarregam de disponibilizar para a realização da cerimônia fúnebre, um féretro, bem como os apoios para o mesmo e uma imagem cristã, que fica na cabeceira do caixão, conforme imagem abaixo:

Figura 10: Apetrechos funerários, utilizados na ocasião da morte de um recém-nascido.



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Durante o período em que o corpo é velado⁴⁹ – o caixão é disposto ao centro da *opy* ao lado do altar, o mesmo deve permanecer aberto -, toda a comunidade deve permanecer dentro da casa de reza, aspirando a fumaça do *petyngua*, segundo alguns informantes, essa atitude contribui para que a *nhe'e* do defunto retorne para o seu local de origem, nestas ocasiões

⁴⁷ Ver Silva (2007), Pissolato (2006).

⁴⁸ O morto é sepultado no cemitério da aldeia em que o mesmo faleceu, segundo informantes, não ocorre o deslocamento do corpo.

⁴⁹ O velório é um ato coletivo no qual as pessoas devem permanecer junto ao falecido que permanece exposto durante os dias que precedem seu enterro. Segundo Carlo Pereira (2013), o velório, possibilita a ligação das pessoas entre si por uma série definida de relações sociais em um todo integrado, esse ato torna-se parte do conjunto da vida social, contribuindo desta forma para manter a continuidade estrutural da sociedade.

todos devem fumar o cachimbo, inclusive as crianças, a ausência do choro é outro elemento mencionado por eles. Como já aludido o fator de se manter alegre é um condicionando para adentrar ao paraíso - não que haja um desejo pela morte, conforme observou Schaden (1954), mas ao permanecer alegres os Guarani demonstram à alma do falecido que ela deve retornar a *terra sem mal*.

Ao final dos três dias de velório – a quantidade de dias de duração do ritual pode variar conforme a chegada dos parentes-, toda a aldeia acompanha os parentes mais próximos no processo de carregar o caixão até o cemitério, forma-se uma fila dupla que percorre o caminho atrás dos parentes que carregam o caixão. A chegar ao cemitério, o caixão é aberto novamente, neste momento todos devem tocar o rosto do defunto para que o mesmo perceba que os indivíduos que o tocaram permanecem vivos, diferente dele, que deve aspirar por retornar aos céus. Essa diferenciação, entre vivos e mortos, que é demonstrada para a alma, é fundamental para que a mesma compreenda que o local dele (morto) não é mais este, desta forma o *nhe'e* desencarnado deve buscar os seus iguais.

O caixão então é fechado e sepultado, acende-se uma fogueira ao lado da cova no caso dos adultos ou uma vela se o defunto for criança, com o objetivo de facilitar a ida da alma para o além - é uma forma de iluminar o caminho desta alma-. O corpo é sepultado com os pés virados para o nascente para que o espírito encontre com maior facilidade o caminho da *terra sem mal*.

Assim que um integrante da aldeia nasce o seu destino já está determinado, ou seja, o fim de sua existência já tem uma data específica. E esse discurso é proferido, com o intuito de explicar porque algumas doenças os rezadores não conseguem curar, esse óbito então é associado ao destino ou também a feitiço ou magia.

A prática de feitiço é um medo que ainda atinge os Guarani, a morte atribuída a essa magia, é aquela em que o indivíduo doente passa pelo ritual de cura, mas mesmo assim vem a falecer. O feitiço é confirmado quando da boca deste sai algum bicho, que pode ser uma mosca, barata ou aranha. A feitiçaria ocorre por meio da inserção mágica de objetos no corpo da pessoa que se deseja atingir onde pedras, espinhos e pequenos animais como baratas, moscas ou aranha adentram o corpo através do ar ou pelo vento.

O feiticeiro⁵⁰ segundo Santos (2012), é geralmente um ancião que possui poderes equivalentes ao do líder espiritual. Ele usualmente é descrito como uma pessoa de espírito

⁵⁰ Nimuendaju (1987) esclarece que o termo para se designar as pessoas que praticam a feitiçaria é *moãjary*, senhores do veneno.

agressivo e que conversa com os mortos ou outros espíritos ruins, sempre buscando a destruição do homem. A identidade do feiticeiro quase nunca é revelada; somente o *chamoy* possui a habilidade para identificá-lo, quando é descoberto acaba expulso da comunidade. Alguns afirmam que antigamente o feiticeiro, quando descoberto, tinha seu corpo queimado pela comunidade, contudo essa prática não é mais usual.

Como já mencionado o ato da feitiçaria consiste em introduzir um elemento no corpo do indivíduo que se quer atingir. A cura é adquirida através da retirada do objeto que foi introduzido no corpo do enfeitiçado, para isso, o líder espiritual fuma seu cachimbo envolvendo de fumaça o corpo do acamado, esse processo facilita a retirada do corpo estranho, que é feita através de suscetíveis sucções (que o *chamoy* realiza, pressionando a sua boca sob o corpo do acamado). Com isso o feitiço é neutralizado e a ação maligna é desfeita.

Para os integrantes da *Tekohá Itamarã*, os homens possuem apenas⁵¹ uma alma, denominada *nhe'e*, que tem em si duas substâncias distintas, uma boa e outra ruim. Essas potencialidades são desenvolvidas com o decorrer da existência terrena do indivíduo, desta forma quando se vive de acordo com os ensinamentos das divindades e se tem o costume de praticar o *nhandereko*, a *nhe'e* após a morte se transforma em *nhe'e porã* (alma boa), esta por sua vez é destinada a retornar ao mundo celestial. Entretanto se a conduta em vida for marcada por práticas que estão em desacordos com o “modo de ser” Guarani, essa alma permanece na terra em forma de espectro, sendo denominada de *nhe'e jeavy*, o termo *anguéry* também é utilizado. Essa alma é descrita como um espectro solitário que vaga, normalmente após a meia noite, nos locais onde já esteve em vida, deve-se evitar qualquer tipo de proximidade com a mesma, pois esses fantasmas podem causar doenças e até mesmo a morte, porém “[...] não é alma condenada, no sentido próprio da palavra, mas simplesmente infeliz ao extremo” (SCHADEN, 1954, p.134). As *nhe'e jeavy* segundo Schaden, não devem ser confundidas com maus espíritos, pois não intencionam causar nenhum mal são somente muito solitárias e se aproximam dos vivos com o intuito de conseguir companhia. As crianças, por sua vez, não tem sua alma transformada em *anguéry*, pois são inocentes e não aspiraram nenhuma conduta ruim durante a sua vida curta. Caso uma criança morra é o único caso em que podem ocorrer à reencarnação da alma, sendo que normalmente a reencarnação acontece no seio da mesma família, sem que necessariamente o sexo da criança seja igual.

⁵¹ A utilização da expressão “apenas” remete a divergência encontrada em campo da ideia da pluralidade da alma Guarani, assunto este já abordado por vários etnólogos (leia-se Schaden (1954), Nimuendaju (1987), Silva (2007), Peirano (2006)). Assunto este que pretendo melhor desenvolver no capítulo seguinte.

Devido ao medo da aproximação do *anguéry*, como observou Santos (2012), os Guarani buscam esquecer rapidamente os parentes que já morreram, pois pode ocorrer que a sua alma ainda não tenha chegado ao mundo celestial e se assim for, sempre que forem mencionados entre os vivos entenderão que ainda tem pessoas que podem lhes fazer companhia.

Uma maneira exercida entre os Guarani para esquecer o morto com maior facilidade consiste na prática de levar alguns pertences do defunto até a sua cova; levam também o cachimbo e o fumo para que a alma fique alegre e não aspire retornar a terra. Nas sepulturas encontradas em *Itamarã* observa-se a presença de pedaços das roupas que pertenciam ao falecido, sendo estas amarradas em uma cruz de madeira que é colocada na cabeceira da cova, cada cruz possui uma cor distinta sendo que elas indicam o sexo do defunto, azul e amarelo são cores masculinhas e vermelho são femininas.

Figura 11: Sepultura Feminina, em destaque o pedaço de roupa da falecida, amarada na cruz





Figura 12: Sepulturas com a cruz azul pertencem a falecidos do sexo masculino e em vermelho do sexo feminino



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Nota-se também a presença de garrafas com água ao pé das covas, segundo meu informante, quando uma pessoa adoece, ela dificilmente quer se alimentar ou beber água, desta forma, se a mesma vem a falecer sua alma vai estar com muita sede deve-se, portanto suprir esta necessidade da *nhe'e*, mas somente colocam a garrafa se no dia após a morte, ocorrer chuva, pois isso indica que a alma tem sede.

Durante minha imersão no cotidiano Guarani não observei de fato um ritual funerário, apesar que no mês de Abril de 2014, um recém-nascido veio a falecer consegui, por

consequente participar de um ritual que ocorre sete dias após o óbito. Segundo Teodoro Tupã⁵², trata-se do “ritual de sete dias da morte”⁵³.

Para a cultura Guarani, a morte é um processo no qual a *nhe'e* do falecido retorna ao paraíso; entretanto esse deslocamento não ocorre de forma imediata, pois a alma deve percorrer um caminho cheio de obstáculos - como já mencionado-, no percurso da subida até os céus a alma deve passar por sete porteiras, onde a *nhe'e* é interrogada sobre seu anseio em adentrar ao paraíso,

[...] o paraíso originário *yvarypy*, está dividido em várias regiões ou céus superpostos. *Yvakua* é a abertura que tem que ser transposta para se entrar no paraíso e está vigiada pelos *guyraju akaturã*, pássaros divinos, papagaios que anunciam a chegada das almas. Antes de chegar ai, porém, a alma tem que passar pelo *piraguái*, lugar com muitos obstáculos (MONTARDO, 2002, p.57).

Neste âmbito somente após sete dias é que ocorre a total desencarnação da *nhe'e*. O ritual, por conseguinte, é realizado com o objetivo de integrar totalmente a alma do falecido ao seu devido lugar, é um marco simbólico divisório entre o acontecimento da morte e o retorno da normalidade no cotidiano da aldeia.

No dia anterior em que o falecimento completa sete dias, toda a comunidade inicia os preparativos para a cerimônia que terá início ao pôr do sol do sexto dia. O ritual consiste na preparação de uma espécie de urna funerária que deverá ser disposta em cima da cova. Na ocasião da inumação o caixão é coberto somente com terra, sendo o sepulcro ornamentado através do ritual de sétimo dia.

⁵² Ex-cacique e atual professor na escola da *Tekohá*.

⁵³ Schaden (1954) observou que esse ritual entre os *Kaiova* das aldeias mato-grossenses é chamado de “velório da cruz”.

Figura 13: Sepultura da falecida criança antes do ritual do sétimo dia



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

A fabricação da urna fica a cargo do indígena Teodoro Tupã, somente ele possui a técnica de confecção, que lhe foi passada pelo seu pai que era um grande cacique da comunidade, como na ocasião a morte atingiu uma criança a urna possuía o formato de um berço, contudo quando um adulto morre somente uma cruz é disposta na sepultura.

Figura 14: "Berço" em processo de fabricação



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Concomitantemente a fabricação do berço, o pai da criança deve preparar um altar na casa de reza onde a urna será posteriormente levada para uma seção de cantos e rezas. O altar é composto por uma armação de madeira que é envolvida por folhas de samambaias que também deve ser coletadas pelo pai. Na ocasião, o pai da criança não estava presente na aldeia para realizar os procedimentos, coube então a um parente próximo também do sexo masculino realizar as tarefas de obrigação paterna.

O papel do pai para com o recém-nascido é bastante extenso após o nascimento da criança é de responsabilidade do pai realizar medidas de precaução para garantir o bem estar da mesma, dentre elas está o resguardo chamado de couvade. É neste período que o homem deve cumprir algumas restrições alimentares bem como a proibição de atividades. Essas medidas vão contribuir para neutralizar a vulnerabilidade que um recém-nascido possui. Portanto, caso a criança venha a falecer a responsabilidade do pai para com esta, se estende também na ocasião da morte.

Figura 15: Parente do pai da criança morta, encarregado de montar o altar e carregar a urna funerária até a casa de reza.





Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Após o término da preparação do altar, os demais integrantes da aldeia foram aos poucos adentrando a *opy* e se alocando nos bancos nas laterais. Depois que todos já se encontravam sentados, o líder espiritual iniciou sua fala, que teve duração de quase uma hora. Ele discursava com o tom de voz muito baixo, sobre a importância de escutar os ensinamentos que procediam dos céus, pedia para que *Nhanderu* acolhesse a *nhe'e* da criança falecida e afirmava que ao lado das divindades era o verdadeiro lugar de todos os Guarani.

Figura 16: Altar pronto



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Com o fim do discurso do chamoy, o processo de esfumaçar os elementos ritualísticos teve início, juntaram-se a ele mais dois rezadores da aldeia vizinha. Envolver o altar de

fumaça contribuiu para estabelecer uma ligação com as divindades e para demonstrar que estão alegres em estar devolvendo a *nhe'e* ao seu local de origem. Não que os Guarani, não fiquem tristes por perderem o contato físico com seus entes queridos, nos parentes da falecida criança que estavam na *opy*, era visível o sentimento de tristeza, entretanto a manifestação de luto é ausente, pois quando uma criança morre ela vai direto para o céu -já que não possuem *anguéry* -, desta forma o lamento é evitado, pois a *nhe'e* vai retornar sem sombra de dúvidas para os céus.

Permaneceram na casa de reza até a madrugada, intercalando momentos de dança e canto com os discursos dos rezadores presentes, bem como o ato de esfumegar o berço. Era quase duas da manhã quando as pessoas foram retornando as suas casas, porém permaneceram no local os rezadores e alguns familiares da falecida. Ao amanhecer a casa de reza começou a encher novamente, o avô paterno da criança se posicionou ao centro da *opy* e sinalizou que a hora de levar o berço rumo ao cemitério havia chegado, é ele quem determina quando o pai deve pegar a urna e comandar a caminhada até o destino final. O percurso até o cemitério foi marcado pelo silêncio, o pai e o avô da criança seguiam na frente com o berço e os demais os acompanhavam atrás, ao chegar ao local o líder espiritual rezou novamente, quando o mesmo cessou o pai dispôs o berço em cima da cova ascendeu uma vela e todos retornaram o caminho da aldeia.

Figura 17: Sepultura de outra criança Guarani, após a cerimônia de sétimo dia, na ocasião do ritual que observei não foi autorizado tirar foto da cova



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

2.7 - *Jepotá* como morte simbólica

A morte para os Guarani corresponde à perda do seu princípio vital, ou seja, é a ausência da palavra e da alma, que concede a pessoa o dom da vida, da linguagem e da forma ereta de ser movimentar, característica essa atribuída somente aos seres humanos. “Essa ideia não deixa de evocar um costume dos antigos tupis relatado por Gabriel Soares de Sousa: consideravam um doente como já falecido, e o enterravam, quando o mesmo, não conseguia mais falar” (SOUZA apud CLASTRES, 1978, p.111). O indivíduo que perde o seu princípio vital, é considerado morto perante *Tekohá Itamarã*, pois, a ausência da fala marca o fim da existência Guarani na terra. Uma das maneiras dos Guarani perderem a fala é o chamado *jepotá*, um mal que ocasiona a morte simbólica do indivíduo que a contrai, em linhas gerais o termo remete a ideia de transformação, física e psíquica do homem em animal e está ligado a uma inversão de perspectiva, alterando a maneira como a pessoa percebe o mundo.

Como já mencionado a prática do “modo de ser” Guarani, são normas comportamentais estabelecidas para que o indivíduo mantenha sua alma sempre perto de si. A preocupação em conservar a *nhe'e* sempre próxima é um esforço recorrente entre essa sociedade, pois é justamente este fator que define a humanidade, como os Guarani concebem que todos os seres vivos possuem alma, desta forma o que “[...] define a humanidade de um ser não é portar e, sim, manter a *nhe'ë* junto de si. É esta capacidade que define a fronteira entre humanos e não-humanos” (SILVA, 2007, p.113). Os animais, por sua vez vivem de uma forma imperfeita, desta forma não possuem suas almas por perto. É justamente quando a alma está longe do corpo humano que o sujeito fica mais suscetível a se transformar em animal⁵⁴. Esta transformação ocorre através do processo de sedução, que pode ter cunho sexual ou por aproximação física, entretanto segundo Silva (2007), não é toda aproximação corporal que é capaz de desencadear transformações, aquela pessoa que possui o corpo forte com a alma próxima não corre o risco sobre mutação, ou seja, segundo Santos (2012), quando a alma permanece longe do corpo, o indivíduo fica mais suscetível a ser seduzido pela alma de algum

⁵⁴ Existem períodos na vida Guarani, que são mais suscetíveis de adquirir *jepotá*, para as mulheres o período de crise está associado à chegada da primeira menstruação, em uma conversar com as adolescentes da aldeia, uma delas relatou que quase havia se transformado em uma sereia, mas graças ao líder espiritual que conseguiu tirar as escamas ela estava bem, essa quase transformação se deu devido ao descumprimento por parte da menina das orientações que lhe foram dadas, na ocasião ela havia tido sua primeira menstruação, teve seu cabelo cordado, porém foi tomar banho no rio. A chegada da menarca exige resguardo, a menina deve evitar rios e caminhos na mata, pois podem ser seduzidas por espíritos que tomam forma de um rapaz bonito. Os rapazes que estão saindo da puberdade, os homens com seus filhos recém-nascidos e outros em estado vulnerável devem tomar medidas de cautela para não serem agenciados pelos donos espirituais dos bichos.

animal, fazendo com que o homem adquira o desejo de viver com e como o bicho que o atraiu, ou seja está *jepotá v'e* (se transformando)⁵⁵, concomitantemente, a alma do sujeito é aprisionada pelo dono do animal que igualmente é seduzida por ele. Ao ter sua alma raptada o sujeito inicia um caminho de metamorfose onde o mesmo adquire as características do animal o qual desejou. Os primeiros sintomas deste processo segundo Pereira (2010) é o chamado *moangejo*, termo que corresponde ao incomodo noturno onde se tem dificuldades para dormir, tem pesadelos e posteriormente sente muita dificuldade para engolir a comida e a garganta se fecha. As transformações físicas, segundo Santos (2002), ocorrem ao longo dos anos, sendo estas, somente percebidas pelo líder espiritual, ele é o único que possui essa capacidade que lhe foi concedida por *Nhanderu*, é graças a essa habilidade que os demais adquirem conhecimento sobre as mudanças que estão ocorrendo com o corpo daquele que tem *jepotá*.

Além das transformações físicas, ocorrem também as psíquicas, que incluem, isolamento social, perda da fala, da vontade de dançar, cantar e fumar. Aos poucos o indivíduo deixa de conviver com seus iguais e passa a alterar a sua perspectiva e o “[...] modo como ele vê e percebe o mundo. O que os seus pares veem como uma moita de capim ele vê como uma cama, o que aqueles veem como bicho, ele percebe como gente” (SANTOS, 2012, p, 34). Desta forma ocorre uma formação de parentesco com o bicho, como já aludido à formação de parentesco entre os Guarani, além da consanguinidade ocorre também pela aproximação, pelo compartilhamento de comida e de espaços, neste sentido o *jepotá* pode ser analisado como a perda de laços de parentescos humano em consequência do estabelecimento do parentesco com o animal. E é neste âmbito que ocorre a morte simbólica deste indivíduo, uma vez que, ele ao mudar sua percepção com relação ao mundo, se torna uma ameaça em potencial, pois ao perceber o animal como humano muda seu ponto de vista e começa a perceber o humano como animal. Para essa sociedade o mundo é habitado por várias espécies de seres, ambos possuem seus pontos de vistas, entretanto apresentam uma mesma essência que seria a humanidade, ou seja,

[...] os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é

⁵⁵ O *jepotá* possui cura, a reversão do processo de mutação, segundo Silva (2007) consiste, em aproximar a pessoa ao convívio com seus “parentes verdadeiros”, um esforço que depende exclusivamente dos poderes do *chamoy*, que realiza rezas consecutivas com o objetivo de aproximar a alma do indivíduo. Em conversa na *Tekohá Itamarã*, foi mencionado que matar o animal que seduziu o humano também é uma forma de trazer a pessoa de volta ao convívio da comunidade. Entretanto nos casos em que o “paciente” não demonstrar melhora, o mesmo segue seu caminho que tem como fim a transformação total em animal, sendo este então incorporado em outro “família”. A vida social dos Guarani, segundo Silva, se constituiu em um permanente processo de afirmação e negação do parentesco.

um mero envelope (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A pessoa que está sofrendo de *jepotá* inicia uma caminhada para uma nova maneira de viver, o sujeito, segundo Silva (2007), vai perdendo gradativamente a escuta e a fala humana e começa a dar ouvidos a outras falas, “[...] junto com sua perspectiva humana, ela perde também seu corpo humano, transformando-se em animal (*jepotá*)” (SILVA, 2007, p.175). Com a transformação total em animal, o sujeito é incorporado em outra “família”, ocorrendo então a morte do mesmo para a comunidade, pois não há espaço na aldeia para um animal, desta forma o transformado realiza uma passagem sendo ele inserido em um outro contexto.

No período que estive em campo, tive a oportunidade de observar uma criança que estava com suspeita de *jepotá*. O primeiro contato que tive com a mesma, foi bem desconfortável ela estava em meio a uma grama muito alta, somente dava para ver sua cabeça, pensei que estive machucada, me aproximei e tentei estabelecer um diálogo, porém ela não se mexeu permaneceu com a cabeça baixa e em nenhum momento olhou para meu rosto. Continuei meu caminho em direção à casa de reza, chegando lá indaguei aos que estavam presente, sobre aquela criança, fui informada de que ela tinha três anos de idade, e sua mãe por sofrer de alcoolismo – prática que vai contra os princípios da maneira correta de se viver, deu a criança para uma sobrinha da família. Como a mãe não praticava o *nhandereko* e não estimulava sua filha ao bom caminho, a mesma estava apresentando um comportamento incomum (isolamento).

As crianças da comunidade em sua maioria são um pouco tímidas, mas buscam a qualquer custo estabelecer contato, entre si brincam o dia todo correndo descalças pela aldeia. Portanto ficava evidente o comportamento anormal daquela criança. Justamente por apresentar comportamento não usual, a criança foi submetida a uma sequência de rezas – que me foram somente relatadas, pois não estava presente na ocasião -, a fim de reverter o processo e aproximar sua alma novamente. Portanto permanecia a discussão entre eles se a criança estava ou não com *jepotá*, conclusão que não foi determinada, mas as devidas precauções – rezas-, foram realizadas por três dias consecutivos.

2.8 - Jejuvy: Suicídio Guarani

A respeito da morte por suicídio, que é considerado um tabu para a sociedade Guarani, nada consegui até o momento sobre o assunto, o que mais se ouvia era “que esse tipo de coisa havia acontecido somente nas aldeias vizinhas”. Ou seja, evitava-se falar sobre o assunto com o objetivo de não atrair o mal para a comunidade, já que o suicídio é visto como algo contagioso.

Desta forma utilizo-me de uma análise bibliográfica para melhor compreensão sobre o tema. Segundo Foti (2004), o suicídio entre os povos da etnia Guarani, é uma forma cultural de morrer que está intimamente ligada à visão de mundo e as concepções que cercam a construção da identidade Guarani. O vocábulo que essa sociedade utiliza para designar a ato de tirar a própria vida é chamado de *jejuvy*, que possui uma carga semântica que significa aperto na garganta, palavra sufocada ou impossibilidade de falar.

Os *jejuvy* em sua maioria ocorrem por enforcamento, com cadarços de tênis, camisas, panos, o lugar escolhido para o ato geralmente é baixo, o que indica uma grande determinação por parte do sujeito, salvo algumas exceções em que utilizam de envenenamento por agrotóxicos. É importante salientar que os métodos aludidos não são meras escolhas feitas a esmo, mas estão associados a aspectos culturais que concernem a concepção da palavra alma, que como já mencionado, está fortemente ligada ao ato de falar, a palavra circula pelo esqueleto humano se alocando na região de onde sai a fala ela é justamente o que nos mantém em pé, que nos humaniza. Desta forma, ao utilizar-se de um desses métodos para por fim a existência terrena, os Guarani apertam a região da garganta, onde a alma permanece, fazem isso para não perder seu princípio vital, sendo assim não ocorrem suicídios com derramamento de sangue, pois ao infligir-se cortes físicos, o indivíduo corre o risco de perder sua alma através da hemorragia.

O suicídio, segundo Foti (2004), assume uma postura silenciosa já que em praticamente todos os casos de morte atribuída a suicídio analisadas por ele, ocorreram sem prévio aviso. Trata-se portanto de uma afirmação da própria individualidade por meio da negação do individual, ou seja, o *jejuvy* “[...] é um ato complexo, um ato individual, individualizante, mas que obedece a uma forte motivação cultural, um exemplo da marca do coletivo na experiência mais íntima dos indivíduos” (FOTI, 2004, p.54). Por conseguinte, os motivos que levam os Guarani ao suicídio estão marcados por uma dualidade, de um lado a perda da vontade de viver e de outro um gesto do desejo de viver de novo, ou seja, sua visão de mundo somada à forma violenta como foram e estão sendo privados de suas terras e as

atuais condições extremas de penúria, produzem um sentimento de falta de sentido nas ações coletivas, já que não existe mais a condição de reproduzir seu modo de ser. Desta forma a impossibilidade de perpetuar o modo de ser Guarani, acarreta no sufocamento da palavra e no esvaziamento de seu mundo. A perda de sentido está atrelada a não participação de elementos essenciais para a cultura destes indivíduos, como o ato de frequentar a casa de reza, cantar e dançar. E devido a isto, surge o desejo da busca por um lugar no qual sua cosmologia consiga ser exercida para que o sentido da existência seja repostos. Tirando a própria vida o sujeito que assim o faz está buscando a libertação das normas sociais, ou seja, está em busca da contra ordem, termo este vinculado a ideia da renúncia ou a recusa à sociedade, evidenciado por Clastres (1978).

O trato com o defunto acometido pelo *jejuvy* requer algumas precauções, por se tratar de uma prática extremamente condenada na sociedade Guarani, sendo um mal contagioso e ruim, poucos são os que se atrevem a falar dele, pois quanto mais se lamenta e menciona o fato mais o mal pode se alastrar e contaminar a comunidade. Os Guarani acreditam que a alma do suicida não segue o mesmo caminho que as demais, sendo ele um espírito perdido destinado ao sofrimento.

Após a morte por *jejuvy*, o defunto deve ser enterrado imediatamente, pois se ocorre a demora na inumação outras almas perdidas podem vir para estimular os demais integrantes da tribo a cometer o mesmo ato. As crianças por sua vez são proibidas de ver o corpo do defunto para que mais tarde as mesmas não copiem o ato do defalecido. A reação da sociedade, perante essa situação se dá de vários modos, sendo ele às vezes associado a feitiçaria, ou devido ao contato com os *anguéry* - alma ruim - de outros suicidas que são potencialmente mais perigosas que as atribuídas a outro tipo de morte, pois possuem o poder de persuadir outras pessoas a cometer o mesmo ato, o suicídio pode ser também uma

[...] consequência de um canto dançado, de caráter propiciatório, chamado *kotyhu*, ou de uma perturbação cósmica, o *arapaju*, signo que o especialista *nhanderu* lê nas cores do crepúsculo (e clama por condições de enfrentar, através dos seus trabalhos, as orações, *nhembo'e*), signo de desarranjo grave, subversões iminentes e doenças (FOTI, 2004, p.60).

A alma do suicida ainda, segundo Foti (2004), não percorre o caminho para a terra sem mal, pois a mesma toma um caminho invertido no momento de se desprender do corpo em óbito, ao invés de ser expelida pela boca, como ocorre nos demais tipos de morte, ela se evade pelo ânus. Aos que são acometidos pelos *jejuvy*, antecede um estado psíquico

conhecido como *nhemyrõ*, em que a morte se torna uma espécie de destino, o indivíduo apresenta um sentimento de atração pela morte o sujeito fica *orekojuku*, ou seja, encantado pelo desejo de morrer. Desta forma a existência do *jejuvy* e os elementos que o englobam constituem uma precondição para a ocorrência da autodestruição.

Além dos fatores já aludidos que levam o indivíduo a ser “contaminado” pelo desejo da morte, o mesmo também pode culminar em uma série de doenças que levam ao óbito, como por exemplo:

[...] oryryi, osusu, tremores (doenças do arco-íris), hajyjeapa, heo'ã o'ã, espécie de câimbra, ataques com perda dos sentidos (doenças do cerro), e doenças psicológicas, descritas como estados de espírito intensificados: kyhyje (medo), há'eseve (teimosia), pochy (raiva), mytue'yn (desassossego), ma'andu, nhemotin (desgosto, contrariedade), doenças que os nhanderu curam. Imborau é um estado próximo ao *nhemyrõ*, de que falávamos acima, a tradução que fazem para o português é "perturbado", ou "anda de lá prá cá". Quando alguém fica desse jeito é preciso cuidado, se não falar, faz (FOTI, 2004, p.61).

Fatores externos também podem provocar o aumento de suicídios, como o abuso de álcool, as crises amorosas, a situação que os ideais do desenvolvimento e do crescimento econômico colocam os indígenas atualmente, ambos fazem com que a ocorrência da autodestruição seja mais recorrente. Esses fatores, porém atuam somente como condicionantes para esse ato, uma vez que, o suicídio para essa sociedade é vista como uma doença produzida pela prisão da palavra (alma), onde o fator decisivo para a concretização do ato é o chamado *jejuvy* e é através deste que os Guarani enfrentam uma dualidade, por um lado o ato simboliza a negação do ser, a falta de sentido da vida e do outro a tentativa de reposição do sentido através da recusa em permanecer na terra buscando o retorno a terra sem mal.

Pode-se, portanto, verificar que os rituais aqui descritos e as várias formas de se tratar o corpo em óbito, remete a uma grande riqueza simbólica presente na sistematização desses atos pelos Guarani, sendo esses elementos a base da cosmologia desta sociedade. Os rituais fúnebres, portanto, “[...] demonstram que a cultura opera sobre a natureza, transformando até mesmo a morte em um evento complementemente organizado e rigorosamente social” (RIBEIRO, 2002, p.208). Por certo compreender as transformações no âmbito religioso Guarani é imprescindível, pois a mesma – como já discorrido - direciona todos os demais segmentos culturais desta sociedade, possibilitando desta maneira, uma rica análise de seu modo de ver o mundo.

Nota-se que os rituais funerários possuem como característica geral preparar a alma do morto para ingressar em outra forma de vida e em outro mundo, sendo esses corpos carregados de um significado simbólico único, desta forma, “a etnologia nos mostra que em toda parte os mortos foram ou são objeto de práticas que correspondem, todas elas, às crenças referentes à sobrevivência (na forma de espectro corporal, sombra, fantasmas, etc.) ou a seu renascimento” (MORIN, 1997. p.25). Além disto, os rituais funerários cumprem um papel crucial em responder a problemática posta pela morte: Para onde vamos após o falecimento? E para essa pergunta existem várias respostas. Como a morte, faz parte da natureza e da existência de toda a humanidade, resta-nos neste sentido somente sistematizá-la para que as crenças religiosas adquiram sentido contribuindo desta forma para a construção e a conservação de sua própria identidade coletiva, colaborando para nortear as atitudes dos indivíduos perante esse evento. Neste âmbito os “[...] locais de sepultamento, como o corpo é sepultado e o que o acompanha, qual a relação que se instaura entre o morto e vivos e cada uma dessas práticas só adquire sentido no contexto do conjunto dos rituais funerários” (RIBEIRO, 2002, p.200). A morte para os Guarani, portanto, não atesta o fim da comunicação entre os mortos e os vivos, o indivíduo que viveu na Terra da forma correta, poderá se comunicar com os vivos através dos sonhos, sendo assim os Guarani permanecem em constante diálogo com os deuses, através da danças, cantos e pelos processos oníricos.

Considerando o exposto até aqui, pode-se afirmar que a reprodução social Guarani na contemporaneidade, ainda é fortemente marcada e guiada por aspectos religiosos, que estabelecem profundas penetrantes nas práticas destes autóctones. Desta forma, pretende-se verificar os fatores que contribuíram para a manutenção cultural destes sujeitos.

CAPÍTULO III

ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO SOCIAL GUARANI

Os Guarani constituem uma etnia que possui sua trajetória histórica fortemente marcada por contatos interculturais, que vão desde os tempos da colonização até a contemporaneidade. Sendo estes um grande exemplo daqueles que sobreviveram⁵⁶ à espoliação a qual as sociedades indígenas foram submetidas durante as relações com os colonizadores. Não só sobreviveram fisicamente, mas também culturalmente.

Desta forma, esse capítulo tem o escopo de analisar a reprodução social contemporânea dos Guarani da *Tekohá* de *Itamarã* através dos rituais observado durante o período de imersão do campo, objetivando verificar “[...] quais os elementos incorporados após a chegada dos primeiros cristão. E também, quais as mudanças de função e de significado que houve ou possa ter havido” (SHADEN, 1981, p. 13). Para isso realizo uma interlocução com alguns autores que já trabalharam sobre a temática religiosa na sociedade Guarani, focalizando principalmente a noção de alma trabalhada por esses teóricos, bem como os aspectos que tratam sobre a escatologia da terra sem mal. Seguido do esforço para compreender as estratégias adotadas por esses sujeitos para sobreviver culturalmente à situação de contato.

3.1 - Teorias da relação de contato interétnico

A situação de contato interétnico é uma questão que há tempos vem sendo estudada pelas Ciências Sociais. Vários foram os quadros teóricos elaborados para dar conta do entendimento da interação entre sociedades distintas.

O primórdio dos referenciais teórico-metodológicos elaborados para analisar esta questão, surgiu em meados do século 60 em um contexto histórico no qual, acreditava-se que as culturas minoritárias, estavam fadadas a homogeneização pela sociedade dominante⁵⁷.

⁵⁶ “Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, o ‘encontro’ de sociedades do Antigo e do Novo Mundo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 12).

⁵⁷ Lévi - Strauss em seu artigo, “A crise moderna da Antropologia”, evidencia a preocupação da época acerca do destino da cultura após a situação de contato entre populações nativas e o estado nacional. “[...] Na medida em que nossa ciência se liga fundamentalmente ao estudo das populações ‘primitivas’, podemos nos perguntar se, no momento em que a opinião pública lhe reconhece o valor, a antropologia não corre o perigo de tornar-se uma ciência sem objeto” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.03). Entre os anos 50 e 60, muitas foram as teorias elaboradas que frisavam sobre o fim das sociedades “tradicionais”. A teoria do desalento [despondency theory] é um

Diante desta prospecção, os teóricos americanos (pesquisadores filiados ao difucionismo e ao funcionalismo⁵⁸) da época elaboraram um conceito denominado de “aculturação”⁵⁹, com o objetivo de dar conta da realidade da situação de contato na época.

Uma das primeiras definições do termo aculturação foi elaborada por Ralph Linton, Robert Redfield e Melville Herskovits. Segundo eles, o conceito compreendia; “[...] those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous firsthand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups” (RALPH, REDFIELD e HERSKOVITS, 1936, p.10). Ou seja, as relações interculturais eram interpretadas através de um viés culturalista, que privilegiava a análise do contato através da perda e aquisição de traços culturais. O contato acarretaria na homogeneização dos elementos tradicionais de uma sociedade, ao ponto de extinguir qualquer resquício de suas raízes culturais. No caso das sociedades indígenas, para essa corrente de pensamento, a mesma estaria fadada ao extermínio, “[...] suas culturas exóticas estão certamente se desintegrando (por ‘aculturação’) sob o assédio da ordem capitalista mundial. Parecia que logo nada mais restaria a contemplar senão versões locais da ‘civilização’ ocidental” (SAHLINS, 1997, p.42).

No Brasil, também surgiram várias correntes de pensamento para tentar dar conta dos fenômenos relacionados ao contato entre diferentes culturas. As primeiras pesquisas relacionadas a essa temática estavam embasadas sob um prisma eminentemente culturalista, que seguia a linha de pensamento oriundos da corrente aculturativa. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1981), são duas as orientações teóricas consideradas por ele como as mais importantes para a compreensão do fenômeno do contato e que influenciaram os estudos sobre o assunto no Brasil.

A primeira tradição de estudos sobre as relações entre povos de diferentes culturas é a tradição Britânica, conhecida por *social change studies*; que tem como base de sua argumentação a mudança social decorrente do contato entre duas culturas distintas, sendo que, o resultado deste contato daria origem a uma terceira sociedade resultante destas duas outras. A mudança cultural ocorreria devido à sobreposição das instituições, ou seja, a instituição religiosa dos índios seria modificada pela ação da instituição religiosa ocidental. Porém para

exemplo. Marshall Sahlins (1997) identificou essa teoria como a narrativa, segundo a qual o desenvolvimento capitalista terminaria por levar ao desaparecimento ou à subordinação das culturas locais à lógica de homogeneização tomada como um dado característico de tal desenvolvimento.

⁵⁸A perspectiva funcionalista percebe a sociedade “[...] como uma totalidade integrada por partes interdependentes, onde umas tem uma importância na manutenção do todo maior do que outras” (Novaes, 1993, p. 41).

⁵⁹O termo “aculturação” era usualmente utilizado nos estudos de relações intercultural nos Estados Unidos. Para os antropólogos britânicos o conceito empregado era “mudança cultural”.

Cardoso, a tradição Britânica era insuficiente para entender as relações de contato já que a mesma “[...] preocupa-se mais em analisar os mecanismos de mudança inerentes às sociedades tribais, tomando assim o contato apenas como um estímulo às alterações na ordem social, do que em estudá-lo em termos de sua natureza histórica estrutural, a saber, da especificidade das relações entre populações tribais e sociedades coloniais”(CARDOSO, 1981, p.17).

A segunda corrente de estudos relacionados ao contato interétnico é denominada de tradição norte-americana, denominada *acculturation studies*, esses estudos evidenciavam o contato entre diferentes culturas “[...] via perda ou aquisição de traços culturais e, em geral, silenciavam sobre transformações sociais, deixando de lado os conflitos gerados pelo contato interétnico desigual e quase sempre avassalador para os povos indígenas” (RAMOS, 2010, p.27). Mas essa corrente negligenciava a natureza e o tipo de situação em que o contato e a mudança ocorriam, desconsiderando, por exemplo, as situações, as relações históricas e sociológicas que definem e determinam o contato cultural.

Outro autor brasileiro que discorreu sobre a interação de dois mundos culturais distintos, foi Darcy Ribeiro, que por sua vez também elaborou um conceito para responder a situação de contato, o de transfiguração étnica. Essa teoria se assemelha ao da aculturação, já que esse conceito não rompeu definitivamente com as orientações anteriores. Para Ribeiro (1996) a transfiguração étnica caracteriza-se pelo “[...] processo geral de passagem dos grupos indígenas da condição de isolamento à de integração, com todas as suas consequências de mutação cultural e social e de redefinição do ethos tribal.” (RIBEIRO, 1996, p.28). O autor é contra o conceito de assimilação plena, para ele o que de fato ocorre é justamente o contrário, devido ao contato muitas sociedades indígenas foram exterminadas e as sociedades que sobreviveram permanecem índios somente na sua autoidentificação como povos distintos dos não índios e por consequência vítima de sua dominação, pois os hábitos e costumes tribais sofreriam profunda descaracterização tanto na cultura quando em suas línguas.

Para afastar-se deste modelo culturalista norte americano e devido à grande preocupação política com o destino dos povos indígenas que estavam em alta por volta do ano de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira, não obstante, desenvolve o conceito de Fricção interétnica, devido também à insatisfação com os estudos de aculturação. Este conceito pode ser definido como “o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, na maioria, conflituais, assumindo esse contato proporções “totais”, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica” (CARDOSO, 1981, p.93). Alude à ideia de

que o índio após o contato com o branco passaria pelo processo de transfiguração, ou seja, ocorreria o surgimento de uma nova categoria social, o caboclo, que seria a interiorização do mundo dos brancos pelo índio. Desta forma “[...] o caboclo é bem o resultado, ao mesmo tempo, de um contato entre uma ordem tribal e outra nacional, e da fricção interétnica subjacente”. (CARDOSO, 1981, p.74).

Com relação aos estudos da relação intercultural na etnia Guarani, Egon Schaden⁶⁰ (1954), foi um dos percursos que abordou essa temática, segundo ele, devido ao longo processo de contato que os Guarani percorreram durante o trajeto histórico, é inegável a presença de aspectos da cultura ocidental, principalmente em relação ao universo religioso na etnia Guarani. O autor afirma que o processo de perda e aquisição cultura ocorre através de três etapas: Na primeira os nativos aceitam os elementos alienígenas e os integrariam a sua configuração cultural; no segundo momento esses elementos são reinterpretados nos termos do sistema cosmológico da aldeia, através do estabelecimento de analogias de forma. Já a terceira etapa estaria relacionada à desintegração total dos aspectos tradicionais da etnia Guarani.

O sistema cultural de uma sociedade indígena, segundo ele, somente se desintegra com a ocorrência de uma desorganização social. Porém como os Guarani, possuem uma estrutura cosmológica muito opulenta, dificilmente essa etnia chegaria a última etapa. Ele afirma ainda que, a incorporação de elementos externos a cultura indígena, não levaria a uma desintegração, desde que essa sociedade mantivesse uma mínima organização social, “[...] o seu exercício, requer uma concepção comunitária da vida. Quando as aldeias começam a se desintegrar, já não se realizam as cerimônias mais importantes” (SCHADEN, 1981, p. 33).

Nota-se, com o breve levantamento de algumas correntes que se puseram a analisar as situações de contato, que essa questão constantemente é pensada através de uma dicotomia, onde atribui como resultado à situação de contato, ou o desaparecimento autóctone (tanto físico como cultural), por meio da homogeneização por parte da sociedade envolvente, ou a resistência destes através do isolamento.

Estas teorias aculturativas possuem uma visão simplista, pois olham para a interação entre sociedades somente através da substituição dos traços culturais das sociedades tidas minoritárias pelos da cultura dominante. Desta forma, essas análises deixam escapar muitos aspectos que são inerentes ao processo histórico, sendo que a mudança cultural de uma sociedade não pode ser analisada somente através do viés das difusões e rejeições culturais. A

⁶⁰Ver também, “de tribos índias em contato com o mundo dos brancos” SHADEN 1965.

interação entre culturas distintas é um fenômeno histórico e complexo, e deve ser visto por meio das determinações, das relações históricas, da natureza e do tipo de situação em que o contato e a mudança se efetuam.

A teoria de Roberto Cardoso de Oliveira, também deve ser analisada com cautela. Segundo Alida Rita Ramos (2010) “O modelo de fricção interétnica, serviu de catalisador que unia, numa formulação sintética, um feixe de conceitos relacionados entre si e para dar conta da realidade desigual e conflituosa que resulta do choque interétnico” (RAMOS, 2010, p.28).

A realidade com o passar das décadas ainda continua desigual e conflituosa, entretanto o papel social e político dos índios tem se alterado de forma notável. A elaboração da Constituinte de 1988⁶¹ configura-se um dos elementos que contribuíram para essa alteração do papel indígena. A criação em 2005 do Centro Indígena de Estudos e Pesquisa, também foi um fator que colaborou para essas mudanças, pois a educação seja ela de nível superior ou não, passou a ser um elemento de grande interesse indígena, “[...] três anos depois o CINEP criou o Observatório de Direitos Indígenas, congregando advogados e estudantes indígenas de direito com a incumbência de acompanhar casos judiciais envolvendo índios.” (RAMOS, 2010, p.29). A luta pela demarcação de suas terras e defesa de igualdade são outros elementos que passaram a ser parte do cotidiano dessas sociedades. Sendo assim, devido a essa alteração no contexto da realidade indígena o modelo de fricção interétnica que antes dava conta de responder as questões relativas ao contato entre diferentes culturas, hoje já não é suficiente para analisar de forma plena a realidade indígena atual.

Sabe-se que essas teorias surgiram em um contexto histórico diferente do atual, porém, o que pretendo salientar ao evocar essas concepções, é o fato de que as mesmas influenciaram os discursos da sociedade nacional contemporânea⁶², que ainda concebe a incorporação de elementos externos na cultura indígena como uma descaracterização de sua identidade. Pensando a cultura indígena como um elemento cristalizado e imutável, a sociedade nacional, desta forma veta a outros segmentos culturais distintos, a capacidade de reprodução social.

Entretanto com o decorrer do tempo outras categorias analíticas são elaboradas para se entender a situação de contato. Possuindo estas, novos enfoques que deixam de analisar através de um viés essencialmente cultural para abordar estas questões em uma perspectiva de reprodução social. A relação entre índio-branco não deve ser pensada “[...] na realidade política dos povos indígenas em confronto com a sociedade dominante, mas nos princípios dominantes da ontologia e cosmologia internos aos próprios índios”. (RAMOS, 2010, p.31).

⁶¹ Ver CUNHA Manuela Carneiro da. Introdução. In: Revista de Antropologia.30-31-33,p.3.1987.

⁶² Assunto este que será aprofundado adiante.

Para Eduardo Viveiros de Castro (2002), o Brasil é uma circunstância para os povos estudados e não sua condição fundante. Desta forma, com a

[...] modernização, depois de pós-modernização, de globalização, não quer dizer que os índios estejam virando brancos e que não haja mais descontinuidade entre os mundos indígenas e o mundo global. As diferenças não acabam, mas agora elas se tornam comensuráveis coabitam no mesmo espaço: elas na verdade aumentaram seu potencial diferenciante (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.482).

Ou seja, é através do contato que a diferença é evidenciada, e não ao contrário onde devido ao contato elementos culturais se desintegram.

Sahlins (1997), também elabora uma perspectiva para se pensar o contato interétnico, ele define esta, através da ideia de “intensificação cultural”, que é caracterizada pelo enriquecimento da cultura através de novos elementos que passam a repercutir na comunidade, fez-se assim, necessário uma reinterpretação por parte dos indígenas, do universo cultural deles, sendo que esta reinterpretação não está desvinculada dos significados tradicionais, uma vez que as sociedades tendem a se ajustar às novas circunstâncias através das estruturas já existentes e assim, ao invés de perder o seu aspecto cultural, essas sociedades modificam-na de forma a torná-la mais intensa.

Por conseguinte, esses estudos saíram da lógica e das premissas da aculturação, atribuindo as etnias indígenas a possibilidade de ação histórica e reconhecendo a cultura como mutável e fluída. Os antagonismos culturais não devem ser tratados como algo a ser superado visando o a homogeneização, mas sim, conforme observou Bhabha (1998), como processos que estão em constante negociação. Entendê-las a partir desta perspectiva contribui para ampliar a rigidez imposta pelo binarismo e ultrapassar a visão estática da cultura através da atribuição da agência aos sujeitos históricos.

Os arcabouços culturais são dinâmicos e podem se modificar durante os caminhos percorridos no processo histórico. Desta forma, as relações interculturais tornam-se eminentes, este contato, portanto, “[...] não representa desestruturação cultural, mas revela a envergadura de um povo, que, com base em padrões culturais específicos, mantém relações com outros distintos. Ele elabora e adapta o exterior, transformando-se” (RIBEIRO, 2002:151).

Por conseguinte, nenhuma sociedade consegue permanecer “pura” dentro de uma dinâmica de contato, desta forma, é certamente indiscutível que a etnia Guarani também não escapa a essa lógica, sendo assim a mesma, possui em sua estrutura, principalmente no que

concernem os elementos religiosos, vários aspectos oriundos dos dogmas cristãos, destarte é necessário “[...] identificar, na medida do possível, o sentido e o alcance das transformações trazidas pelo trabalho missionário de séculos passados” (SCHADEN, 1954, p.125).

3.2 - Rituais ontem e hoje

Não cabe a este estudo realizar um levantamento sistemático das várias obras encontradas que tratam sobre a cultura Guarani, mas é de interesse limitar o corte de cunho bibliográfico a aqueles estudos que são referência quando se fala destes, principalmente no que concerne um dos elementos identificador da cosmologia desta etnia “a busca da *Terra Sem Mal*”.

O paraíso mítico Guarani, conforme já abordado, consiste em um dos elementos simbólicos que norteiam a vida dos indivíduos desta sociedade. Muitos foram os estudiosos que dedicaram-se à análise do paraíso mítico Guarani como um processo articulado entre as migrações autóctones com a religião. As interpretações clássicas giram em torno de um “modo de ser” com motivações profundamente religiosas calcadas “[...] por uma ética religiosa-migratória” (PISSOLATO, 2006, p.80).

A terminologia “*Terra Sem Mal*,” amplamente designada para se referir ao paraíso mítico dos Guarani, tomou visibilidade a partir do extenso trabalho de campo entre os Guarani Apapocúva realizado por Curt Nimuendaju (1987), publicado na Alemanha no ano de 1914.

Segundo ele, a realização das antigas grandes migrações desses indígenas, eram de cunho religioso, intimamente ligadas à herança mitológica. O etnólogo relata o temor por parte dos Guarani com relação ao fim do mundo, a grande destruição derivaria “[...] da conflagração, do desmoronamento da terra e do dilúvio⁶³, sempre associadas: ‘a queda das trevas’ e a ‘chegada do Jaguar Azul’”(NIMUENDAJU, 1987, p. 69). Com a possibilidade de a terra ser atingida por esses cataclismos, os Guarani então, migravam em busca de um lugar seguro, onde viveriam alegremente e escapariam da morte. Para este autor, os deslocamentos

⁶³O dilúvio pode ser “[...] atribuído a uma briga de heróis, *Tamendonare* e *Ariconte*, filhos de Sumé, [...] os dois irmãos eram de diversa compleição e natureza e por isso se odiavam mortalmente. Depois de uma violenta discussão, *Tamendonare* bateu com tamanha rudeza na terra que desta jorrou uma grande fonte d’água, tão alta que em pouco tempo se elevava acima das nuvens e assim perseverou até cobrir a terra toda. Vendo isso, os dois irmãos, preocupados em se salvar, escalaram as montanhas mais altas de toda a região: e tratavam de se salvar subindo nas árvores com suas mulheres. E fizeram assim, [...] por ocasião desse cataclismo, pereceram todos os homens e todos os animais, com exceção dos dois casais, de quem nasceram dois povos inimigos: os tupinambás e os tamoios” (THEVET apud CLASTRES 1978: 31).

ilustram uma tentativa, por parte destes indígenas, de superação da condição humana através dos contextos mitológicos, ou seja, por meio do enfoque da busca da *Terra Sem Mal*, os Guarani atribuem sentido a vida que é guiada pelo desejo de reencontro com as divindades. A cosmologia dos Apapocúva, segundo Curt, não possuía influência dos preceitos cristãos.

A primeira descrição de caráter escatológica dos Guarani, também descende dos estudos realizados por Nimuendaju, que tem como característica principal a concepção da dualidade espiritual nativa fundamentada pela divisão da alma autóctone entre celeste, marcada pela divindade (alma-palavra) e terrestre (alma animal). Atribui-se a esse autor, a célebre análise “[...] lógica da sublimação da corporalidade, e que gira em torno do tema de uma aniquilação cósmica da qual é possível escapar pelo acesso ao paraíso- uma escapatória que afirma a finitude humana, mas ao mesmo tempo persegue a superação imediata desta condição” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.26). Que vai servir de polo orientador para as análises da etnia Guarani subsequentes.

León Cadogan (1959), em sua pesquisa entre os Guarani do Paraguai, corrobora com a ideia de Nimuendaju, no que se refere à ligação dos deslocamentos autóctones com o seu sistema religioso. Entretanto, para Cadogan, os motivos que impulsionavam as grandes migrações desses indígenas, não eram estritamente relacionados aos mitos que se referem ao fim do mundo, mas também estão associados à busca do “*aguyje*”, termo que alude a procura de um estado de perfeição que se procura obter na terra, através das “boas condições de vida terrena, [...] este mundo é repleto de forças ou potências causadoras de “mal”, “doença” (*axy*) contra as quais é preciso precaver-se através da reza-canto e do bom comportamento social, na tentativa de fazer continuar a humanidade numa Terra que é por definição pouco (ou não) durável”. (PISSOLATO, 2006, p.83). Em *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, Cadon (1959), descreve os Guarani, por ele estudado, como uma sociedade culturalmente intocada, conservada em sua “pureza”. Afirma que do período das missões jesuíticas até os contatos mais recentes não geraram alterações no que concerne a cultura destes autóctones.

Em seu trabalho “*Terra sem Mal, o profetismo Tupi-Guarani*”, Clastres (1978), foge um pouco do viés essencialmente religioso, atribuído às migrações Guarani a fatores políticos resultantes de uma tensão interna entre, o “[...] crescimento do poder dos chefes tupi-guarani e a emergência de cacicados no final do século XV” (FAUSTO, 2005, s/p), sendo estes os motivos que teriam gerado os deslocamentos busca da *terra sem mal*.

O mal para os Guarani, segundo Clastres (1978), é a sociedade, “[...] a ausência de mal – a terra sem mal – é a contra-ordem”(CLASTRES, 1978, p. 86). Não é por acaso que as

únicas atividades sociais destinadas a se manterem na *Terra sem Mal* são as festas e bebidas. O paraíso Guarani é “[...] lugar da imortalidade, enquanto nessa terra os homens nascem e morrem: como se fosse tal correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho, etc.) e a ordem natural da geração (que implica nascimento e morte) que bastasse abolir aquela para se libertar desta” (CLASTRES, 1978, p. 86). Pierre Clastres (1990), também corrobora com essa teoria, segundo ele o mal é corresponde a UM; “[...] em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que o Um é o Estado (CLASTRES, 1990, p.25).

Hélène (1978) articula a importância do profetismo e dos discursos dos xamãs, como uma consequência para os movimentos de migrações autóctones. Afirma que a procura pela contraordem era conduzida por um *xamã*. Segundo a autora, existem quatro categorias que dividem os *xamãs*. A primeira teria uma conotação negativa, onde se reúnem os que não possuem nenhum cântico, e que ainda não receberam inspiração para a aquisição destes cantos. Nesta estão os adolescentes em geral que não são autorizados a ministrar as danças e os rituais.

A segunda é constituída por todos os homens e mulheres que possuem um ou mais cânticos, sendo que os indivíduos que se encontram nesta categoria podem, em algumas ocasiões, dirigir as danças. A terceira por sua vez é o grupo “[...] dos *xamãs* propriamente ditos, os *pajés*: capazes de curar, de prever, de descobrir o nome dos recém-nascidos, etc. A ela chegam homens e mulheres, que têm direito ao título de ‘*Ñanderu*’ ou ‘*Nandesy*’ (nosso pai, nossa mãe)” (CLASTRES, 1978, p. 42).

Da última categoria somente podem fazer parte os homens; nela encontram-se os grandes *xamãs*. Os indivíduos, por sua vez, que alcançarem essa categoria são denominados *Caraís*, sendo eles os responsáveis por dirigirem politicamente o grupo, além do fato de que os rituais e as danças de maior prestígio somente poderão ser conduzidos pelos pertencentes da categoria quatro. Os *Caraís* “[...] viviam retirados, afastados das aldeias, e nunca residiam com os demais (inclusive com os chefes) nas grandes casas coletivas” (CLASTRES, 1978, p.49). Estes eram os únicos autorizados a percorrer todas as tribos, inclusive aldeias inimigas. Por esse motivo, eram aqueles que guiavam a procura da *Terra sem Mal*. Desta forma, a aldeia Guarani era assim controlada: de um lado o chefe, que elaborava estratégias de guerra e auxiliava na organização e vida política dos índios, e do outro, os *Caraís* que como já aludido fazem parte da última categoria de *xamãs*. A aldeia também contava com o apoio de um *Pajé* ou curandeiro, que era encarregado de cuidar dos enfermos, e às vezes conduzir as rezas.

Para Clastres (1978), os deslocamentos Guarani, eram de origem autônoma à chegada dos colonizadores, e estavam relacionados às tensões internas à própria sociedade indígena. A autora “[...] nega terminantemente o peso do colonialismo na irrupção mística e no surto migratório dos tupis no século XVI, insistindo em que a busca da *Terra sem Mal* precedeu à chegada dos portugueses e a ela sobreviveu, quase intactamente, por centenas de anos entre os índios” (VAINFAS, 1995, p.44).

A afirmação da “autenticidade” dos deslocamentos Guarani, é recorrente nos autores acima abordados, “[...] a questão da influência missionária é inevitável. Mas Nimuendaju, descarta firmemente qualquer marca jesuítica apreciável na religião dos Apapocuva - como fará León Cadogan mais tarde” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.31). E também Clastres. Mas será que a busca pela “[...] *Terra sem Mal*, núcleo da mitologia tupi-guarani, constitui uma estrutura autêntica e originalmente indígena que permaneceu intocada por séculos ou se, pelo contrário, viu-se impregnada de elementos do catolicismo ibérico?” (VAINFAS, 1995, p.42). Como abordado no tópico anterior, as culturas não são estáticas e sofrem alterações durante o percurso histórico no qual perpassam, sendo assim dificilmente os elementos que englobam a religiosidade Guarani, permaneceram intocados durante os anos de contato intensos eminentes do grande histórico de relações de contato que essa etnia possui.

Logo, são vários os autores que formularam teorias acerca da influência da chegada dos colonizadores com a formulação ou reorientação da crença deste paraíso mítico. Um dos primeiros pesquisadores a tratar a problemática da influência do contato na religião Guarani, foi Egon Schaden (1954). Após longo período de trabalho de campo desenvolvido entre os três subgrupos Guarani (*Ñandeva*, *Mbuá* e os *Kaiová*⁶⁴), Schaden (1954), propõem analisar a cosmologia desta sociedade, através situação histórica de contato tomando como base a aculturação religiosa. Para ele os aspectos religiosos são a principal “chave” para a compreensão da etnia Guarani. Sua análise consiste em verificar os aspectos relacionados à desintegração cultural, com o escopo de discutir o desenrolar do processo aculturativo místico na referida sociedade autóctone.

Retomando a temática da mitológica e dos cataclismos, já iniciado por Nimundaju. O autor dá ênfase a análise direcionada a “mudança cultural”, questão essa muito em voga no período em que escreve “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”. Para Schaden (1954), a concepção de mundo Guarani, principalmente no que diz respeito à expressão religiosa “busca pela terra sem mal”, está intimamente ligada às mudanças culturais e sociais

⁶⁴Mantenho a grafia dos etnônimos conforme ilustrado pelo autor.

decorrentes do contato entre índio-colonizador. Ou seja, o conjunto de representações míticas é interpretado por parte dos sujeitos conforme a sua trajetória histórica de contato.

A etnologia clássica (leia-se Nimuendaju, Cadogan, Clastres e Schaden) evidencia a noção de alma para os Guaraní como um elemento plural, a crença autóctone estava calcada na ideia de que os indivíduos eram providos de três almas distintas, onde

Uma cai para frente ou para trás, outra para a direita, outra para a esquerda. A que cai para frente ou para trás (*ayúkuê-porãvê*) é a que depois da morte vai para o céu propriamente dito (*yváy*) [...] a da esquerda fica vagueando pelo chão, vai morar no cemitério, é ‘ruim’ e chama-se de *anguêry* (em vida, *atsýyguá*); a da direita fica vagueando pelos ares, ‘é mais melhor e não faz mal a ninguém’ (*ñanderú* Sebastião), chama-se *ayvú* (SCHADEN, 1954, p.132).

Conforme mencionado no Capítulo I, alma para os Guaraní de *Itamarã* não é plural e sim única, denominada de *nhe’e*, esta possui duas potencialidades que podem ser desenvolvidas durante o percurso terreno do indivíduo. Quando o *nhandereko* é praticado em vida a alma (*nhe’e*), retorna ao plano celestial divino, e se transforma em *nhe’e porã* (alma boa). Caso a conduta em vida não for marcada pelo seguimento das normas de comportamentos estabelecidas pelo “modo de ser” Guaraní, a alma permanece na terra atual *Yvy Vai* (terra ruim), e transforma-se em *nhe’e jeavy*.

A redução das parcialidades da alma na religião dos Guaraní contemporâneos, ilustra resquícios dos preceitos dos dogmas cristãos, que foram amplamente divulgados no interior da cultura autóctone pelo processo das missões jesuíticas. O catolicismo prega que os seres humanos são possuidores de uma só alma, que percorre “caminhos” diferentes após a morte do indivíduo, se a conduta estiver de acordo com os preceitos religiosos ela vai para o paraíso (céu), mas caso a conduta seja desviada destes “bons” comportamentos ela segue para o inferno. Pode-se analisar através destes que ocorreu uma analogia por parte dos autóctones, que em contato com os jesuítas, reelaboraram suas crenças pós-morte. O inferno cristão foi então personificado na *Yvy Vai* (terra ruim) e o céu na *Terra Sem Mal*. “[...] sendo então o resultado da interpretação Guaraní e da fusão de um conceito genuinamente cristão “paraíso” à estrutura ideológica autóctone já existente”(LITAIFF, 2008, p.33).

A atual noção de conduta moral, segundo Schaden (1954), não era uma característica da religião Guaraní, essa modificação ocorreu devido à exposição deste imaginário católico. Antes do contato dos Guaraní com os ocidentais, o ingresso na *Terra sem Mal* era destinado a toda a sociedade Guaraní, independente de sua conduta em vida. Mas após sucessíveis fracassos das migrações em busca deste paraíso, a ideia cristã de punição pós-morte veio de

encontro com a tradição local, com o objetivo de explicar a ineficiência de encontrar esse local sagrado.

Assim,

[...] a noção do ‘pecador’ e as ideias correlatas de responsabilidade e culpabilidade, outrora inexistentes ou pelo menos de pouco relevo no corpo das representações coletivas do grupo, facilmente se firmaram, por exemplo, entre os *Nãndeva* do litoral paulista pela necessidade de se explicar ou racionalizar a frustração experimentada com a ineficiência das cerimônias para ir à *Terra sem Males*. A par disso, havia um elemento formal favorável a essa adoção: a analogia ou correspondência entre a ineficiência dos ritos e a doutrina cristã de que o pecador não entra no céu (SCHADEN, 1954, p.64).

A noção de conduta moral, outrora sem relevância na esfera cultural Guarani, após o contato com a religião cristã, adquire sentido dentro do domínio religioso da sua própria cultura. Os Guarani expostos a essas ideias, transformaram suas crenças sem perder a sua originalidade, adaptando sua cultura ao contexto no qual estavam inseridos. Desta forma “[...] no processo de mudança, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social” (WATSON apud SAHLINS, 1997, p.54). Portanto, os Guarani conseguiram “[...] elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vem tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 1997, p.52).

Outro elemento que demonstra a alteração do mito Guarani devido ao contato externo a cultura destes indígenas, é a relação geográfica que se configurou após a chegada dos colonizadores. Segundo Vainfas (1995), as peregrinações em busca desta Terra, antes da chegada dos portugueses, visavam o litoral, mas após a colonização, os Guarani passaram a buscar esse local no interior da mata. Desta forma

O impacto da colonização acabaria, na realidade, por reforçar a busca da *Terra sem Mal*. Na pregação dos profetas encontra-se amiúde o ímpeto guerreiro com que várias tribos tupi enfrentaram os portugueses, ou deles fugiram, no rumo dos ‘sertões’. Alterava-se a rota, mantinha-se o mito. O paraíso tupi se deslocaria lentamente do mar para o interior, pois era no litoral, sem dúvida, que se achavam os males e campeava a morte. Não havia de ser na costa, salvo por azares da história, que os tupis buscariam, doravante, a sua velha morada dos ancestrais (VAINFAS, 1995, p.50).

A migração, neste sentido adquire característica de uma estratégia de sobrevivência que se configurava através de uma tentativa de resgatar o “modo de ser” Guarani, longe do

contato com os europeus, onde várias famílias abandonavam as terras que os colonizadores já haviam “descoberto” e migravam para outro local onde a cultura Guarani conseguisse ser exercida.

A hipótese levantada por Bartolomeu Meliá (1990), também segue essa linha de raciocínio, segundo ele, o sentido religioso que estimulava os deslocamentos espaciais Guarani, perde força com os percalços inerentes ao processo de colonização. Devido a isto, as migrações adquirem sentido de cunho ecológico, sobretudo ligada à busca por um local propício à realização do modo de ser Guarani. Ocorre desta forma, uma reorientação de sentido, a “terra mística”, antes associada ao paraíso transcendente torna-se a “terra física”, espaço terreno onde as condições culturais da existência Guarani, podem ser recriadas.

Portanto, os antigos deslocamentos Guarani, possuíam motivações religiosas, que visavam ingressar a *Terra Sem Mal*. Porém Silva (2007) após suas andanças em meio os Guarani, verificou que o processo migratório se configura na atualidade através do sentido da existência onde “a terra, os céus, o ar, as águas são grandes superfícies de deslocamento sobre as quais caminham todos os seres vivos, “[...] são todos *guataha* (“caminhantes”) que passam a vida andando sobre a Terra, descendo e subindo aos céus. Neste aspecto, parar é não existir” (SILVA, 2007, p.190). Ou seja, o caminhar faz parte da essência dos Guarani, e está atrelado ao sentido da existência, para o autor as aldeias são pensadas como pontos de passagens e não de fixação destes indígenas. De uma visão de “dentro” da aldeia, posso afirmar que de fato os deslocamentos são constantes, em sua maioria são motivados por relações afetivas e sociais (visitar algum parente em outra aldeia). Isso dificultou o trabalho de campo, pois estabelecer uma relação de confiança com os Guarani, não é uma tarefa fácil, e quando conseguia um informante, não uma, mas algumas vezes o mesmo se deslocava para outra aldeia. Às vezes retornava em um breve período, mas em sua maioria não o via mais.

Silva (2007), afirma que essa concepção do caminhar Guarani, é bem distinta das descrições clássicas relacionadas as grandes movimentos migratórios guiados por convicções religiosas, não que o autor, negue a importância da religião para os Guarani, mas para ele é importante perceber que esses indígenas mantêm outras estruturas além da religiosa.

Atualmente, para os indivíduos de *Itamarã* o encontro da *Terra Sem Mal* está calcada em uma dualidade, de um lado, a crença ao paraíso mítico, atribuído à morada dos deuses e de seus ancestrais se mantêm através do discurso, proferido nas situações de rituais, entretanto os integrantes da aldeia, afirmam que as grandes migrações, outrora muito marcante na sociedade destes, atualmente não são mais usuais, pois “o homem branco tomou conta de quase toda o território, que antes era dos Guarani”, e por outro há a tentativa de reproduzir

uma terra propícia - do ponto de vista socioambiental – à realização do modo de ser Guarani, buscando na vida terrena a solidariedade e a proximidade física e social entre os membros da *Tekohá*. A aldeia neste âmbito “[...] com toda sua objetividade terrena, é uma inter-relação de espaços físicos e sociais [...] significam e produzem, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações sociais e organização política e religiosa essenciais para a vida Guarani” (MELIÁ, 1990, p.36).

A crença na *Terra sem Mal*, neste sentido, foi modificada após a chegada dos portugueses, mas mesmo com essa reestruturação, é possível observar o processo de intensificação cultural onde os nativos absorvem aspectos ocidentais, reformulando e adaptando a sua estrutura social. Desta forma o mito não desapareceu, mas adquiriu uma nova configuração, adaptando-o às modificações históricas que lhe eram impostas. O contato com a civilização ocidental e a integração com sociedade nacional promoveu uma transformação da cultura dos povos indígenas, reelaborando o universo cultural tradicional a partir de novos elementos que passaram a repercutir na comunidade.

Para resistir, física e culturalmente, os Guarani incorporaram aspectos da sociedade branca, adaptando-se as circunstâncias em que foram submetidos, mas como constatado, preservaram atualmente vários aspectos bases de sua organização social, como a língua e seu arcabouço escatológico.

As mudanças são inerentes ao processo histórico, mesmo assim os Guarani continuam a reproduzir coesamente muitos de suas origens religiosas. Apesar das já mencionadas características religiosas cristãs, presentes na cultura atual destes autóctones, os Guarani, conseguiram incorporar estes a seu próprio arcabouço cultural, atribuindo sentidos próprios a esses novos elementos. Desta forma a inclusão de aspectos externos a estrutura indígena, não é um condicionante para a descaracterização de sua cultura, pois como já visto, os elementos externos que foram apropriados pelos Guarani, não alteraram as orientações de sentido e prática de suas crenças. Pretendo, a partir daqui, verificar a importância da mitologia para a “manutenção” do sistema religioso Guarani. Não tenho como objetivo descrever o arcabouço mitológico Guarani, tanto por não ser o foco deste trabalho, mas também devido ao período relativamente curto, somente presenciei alguns mitos contatos na íntegra, os demais somente fragmentos que não foram suficientes para a sistematização destas estruturas mitológicas. Vale salientar que o ato de se reportar à mitologia em forma de analogias com o cotidiano é recorrente, porém como já afirmado, as histórias mitológicas que eram contadas em grande maioria eram incompletas. Desta forma, pretendo direcionar a análise, para a função que os

mitos exercem no cotidiano de *Itamarã*, e que contribuem para a transmissão das regras de condutas entre os indivíduos pertencentes à aldeia.

Cadogan (1959) separa o arcabouço mitológico Guarani em dois gêneros: os sagrados, que referem-se as histórias do “espírito humano” (*Ne’eng*) e da criação da “primeira terra”(*Yvy Tenonde*). No período em que estive em campo, não observei essa categoria escatológica ser contada na íntegra em nenhum momento, somente alguns fragmentos durante a fala do líder espiritual nas ocasiões de rituais na *Opy*, “[...] o segredo feito acerca de algumas partes do mito se justifica pela necessidade de manterem o controle do saber” (SANTOS, 2012, p.108). Trata-se de um conteúdo de exclusividade dos *chamoys*, que tem estes revelados por *Nhanderu* e desta forma configura-se como um saber restrito aos que estão na categoria de líderes espirituais.

E os “não sagrados”, que correspondem aos mitos da “segunda terra” (*Yvy Pyau*) - a atual-, sendo estes, conforme observou Santos (2012), contados por todos os autóctones, e “[...] versam sobre temas específicos - a criação da terra, o fim do mundo, a criação do fogo, etc. -, mas que no, seu desenrolar, vão agregando outras questões - o casamento, a traição, o parentesco” (SANTOS, 2012, p.109). Desta forma os Guarani fazem uso destes como um aparato relacional com as situações cotidianas.

Ambas as categorias mitológicas possuem como função geral, orientar as condutas de comportamento dos indivíduos da *Tekohá*, sendo estes utilizados como ferramenta para o entendimento da realidade, não somente da presente, mas também possibilita a compreensão de um conhecimento anterior que configura a realidade atual. Possuindo então característica explicativa, que norteia as práticas coletivas.

Os mitos são a fonte da crença Guarani, que por sua vez produzem penetrantes que orientam a ação dos indivíduos, é através dos relatos mitológicos que os mais velhos explicam as condutas de comportamento que os mais novos devem adquirir. A transmissão das regras de conduta, segundo Litaiff (2008), pode ocorrer também de forma não verbalizada, através da “atividade corporal”. As posturas que os integrantes da *Tekohá* adquirem perante as diversas situações cotidianas, orientam os mais novos que se espelham nas práticas realizadas na comunidade, por esse motivo a presença das crianças na casa de reza em *Itamarã* é constante e iniciada desde os seus primeiros anos de vida. Assim que batizadas elas já começam a participar das danças realizadas nos *jeroky*, a principal modalidade em que elas atuam é nos *xondaró*, que além de divertir contribui para o fortalecimento espiritual e corporal destas. O *petyngua*, como já aludido, é um instrumento simbólico muito importante e utilizado em situações de rituais, as crianças também iniciam o costume de fumar este

cachimbo muito cedo. Durante minha pesquisa, foram varias as ocasiões que observei crianças fazendo o uso do *petyngua*, são em sua maioria meninos de aproximadamente cinco anos, o uso do cachimbo não possui restrição de gênero, porém os homens e meninos fazem maior uso deste.

Essas crianças, portanto, são inseridas, no que denominou Durkheim (1999), em uma “consciência coletiva”, desta forma o indivíduo ao pertencer a uma determinada realidade social é compelido a agir de acordo com as regras da sociedade na qual está inserido. Ou seja, as práticas sociais já existentes, influenciam o comportamento das gerações futuras, e funciona como um artifício de constante reafirmação social, também para os sujeitos que já estão inseridos nela.

Os rituais religiosos Guarani, por sua vez, adquirem sentido se relacionados com as narrativas mitológicas, as posturas e sequências rituais que são desempenhadas pelos integrantes de *Itamarã*, estão de acordo com as “orientações” que advém do conjunto mitológico. Configura-se como uma “[...] linguagem compartilhada pela coletividade, em suas varias manifestações, é um instrumento que confere sentido a uma sociedade, possibilitando que os tipos sociais compreendam-se reciprocamente” (RIBEIRO, 2002, p.78). Os saberes mitológicos se personificam nas regras passadas através do *nhandereko*, que como já abordado, corresponde à visão de mundo Guarani, sendo esta fundamentada através do “conhecimento” que advém de seus deuses. Essas regras de condutas por sua vez resultam em representações sociais que segundo Araujo (2008), são um conhecimento socialmente construído, essa construção ocorre em um espaço coletivo, formado por sujeitos que atuam na formação de saberes sobre si mesmos.

Segundo Litaiff (2008), são os dispositivos internos que contribuem para a perpetuação do modo de ser Guarani, “[...] os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica” (LITAIFF, 2008, p.33). Desta forma, a mitologia Guarani, é um dos elementos que contribuem para a reprodução social desta etnia, que através e um conhecimento de mundo compartilhado legitimam suas práticas sociais que são assim perpetuadas.

Além da contribuição interna da mitologia no processo de “manutenção” cultural, existem também as estratégias que são elaboradas pelos Guarani, quando estes estão em uma situação de contato intercultural. O próximo tópico pretende ilustrar como a ação indígena no decorrer do processo histórico também contribuiu para a sua reprodução cultural na contemporaneidade.

3.3 - “Manipulação” da imagem como estratégias de sobrevivência cultural

A perspicaz analogia dos “jogo de espelho” elaborado por Novaes (1993), ilustra como a autoimagem de uma sociedade é mutável, segundo a autora, “quando uma sociedade focaliza outro segmento populacional, ela simultaneamente constitui uma imagem de si própria, a partir da forma como se percebe aos olhos deste outro segmento”. (NOVAES, 1993, p.108). Ou seja, a imagem que os Guarani, tentam passar para a sociedade nacional, em situações de contato, é elaborada através do próprio imaginário branco, sobre “o que é ser índio”. Desta forma, pretendo ilustrar através deste recurso metafórico qual a autoimagem que a etnia Guarani faz de si através do reflexo da sociedade nacional. E como o imaginário nacional influenciam as práticas Guarani em situações de contato.

Para sustentar a análise, convém inicialmente, perceber o processo que levou à formação da imagem contemporânea atribuída aos índios, no imaginário brasileiro. A imagem do Guarani, segundo Litaiff (2008) é paradoxal, de um lado é atribuída a eles a representação de “[...] ‘ índio clássico’, símbolo nacional, imagem do indígena brasileiro, tema de óperas e de poesias, [...] e é visto pelo Branco como “vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão”, à margem da população brasileira. Para alguns, estes índios ‘não são nem mesmo brasileiros’”(LITAIFF 2008, p.12). Discursos que enfatizam a inexistência indígena na contemporaneidade também são muito aludidos. As construções destas representações estão intimamente ligadas ao processo histórico em que índios e brancos percorreram. Desta forma um breve levantamento desta relação faz-se necessário.

As primeiras representações do imaginário branco sobre o índio sucederam com o início do processo de colonização. Com os primeiros contatos com os nativos brasileiros, os colonizadores se depararam com várias sociedades totalmente adversas dos costumes europeus. Desta forma, os descobridores, embasados em contudas etnocêntricas, se viam no direito de “civilizar”⁶⁵ e educar toda essa gente, que andavam despidos, praticavam a poligamia e aparentemente não entendiam nada sobre ser “civilizado”. Os nativos foram então taxados como civilizações primitivas, desprovidas de cultura e fora dos padrões, considerados ideais, da sociedade civil ocidental. Desta maneira, “[...] os índios do Brasil foram logo caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado” (FAUSTO, 1963, p.10). Este foi o primeiro papel atribuído aos índios brasileiros, a imagem do “índio selvagem” foi muito evidenciada no discurso europeu. A ênfase na falta de cultura e estado serviram para

⁶⁵“A cultura europeia [...] não apenas se coloca como [...] o fim necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização, isto é, adota uma posição etnocêntrica, mas, sobretudo ao se oferecer como modelo necessário do desenvolvimento histórico” (CHAIU, 2008, p.56).

legitimar a espoliação da etnia nativa, que tinha suas práticas culturais vistas como incorretas e desta forma, passíveis de serem corrigidas, serviam também como mecanismos de tentativa de submeter o índio a superação da condição “primitiva” no qual estes eram enquadrados pelos europeus. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2001, p.111).

Já com a implantação das missões jesuíticas, a imagem do índio toma outro viés. Os missionários difundiam a opinião de que os nativos eram inocentes, almas-virgens, isso para evidenciar a “falta” de crença religiosa entre os indígenas. Os testemunhos dos cronistas, também corroboravam esse imaginário, já que os mesmos apontavam que os Guarani eram desprovidos de religião, pois não observavam nenhum tipo de culto, ou referencia a qualquer tipo de Deus. Jean de Léry salientou que “[...] não há vestígio algum entre os tupinambás, de crenças em divindades quaisquer, nenhum indício concreto, gesto, objeto ou ritual, que permita supor a existência de preocupação religiosa, por mínimas que sejam” (LÉRY apud CLASTRES, 1978, p. 17).

O relato acima é apenas um de tantos outros⁶⁶ que afirmavam a mesma concepção de que os nativos não tinham reconhecimento nenhum do sagrado. Os Guarani, como já aludido, constituem uma sociedade de extrema religiosidade, mas para os jesuítas e colonizadores da época, as representações de cunho religioso que por ventura eram desempenhadas por esses indígenas, era vista pelos europeus como falsas crenças, magia ou pura superstição.

A tentativa de conversão autóctone, inicialmente parecia tarefa fácil, pois as sociedades nativas eram descritas de modo geral pelos cronistas da época, como muito amistosa e aberta para as trocas culturais. Essa imagem pode ser evidenciada através do conhecido sermão realizado pelo padre Antônio Vieira, e que foi muito bem explorado pelo antropólogo Viveiros de Castro (2002):

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes veréis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estatuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela

⁶⁶ “Os índios andam nus se nenhuma cobertura, [...] não há entre eles nenhum rei, nem justiça, [...] não adoram coisa alguma nem acreditam que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus. Assim vivem, bestialmente sem ter conta, nem peso nem medida” (Pero de Magalhães Gandavo, Tratado da terra do Brasil, século XVI)

facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Eis aqui a diferença que há entre uma nação e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados, resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, dão grande trabalho até se renderem, mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estatuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrario - e estas são as do Brasil - que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir, mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram (Sermão do Espírito Santo: 1657 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.184).

A metáfora demonstra as impressões dos jesuítas com relação ao processo de catequização. A tentativa de conversão dos nativos brasileiros era comparada a uma “estátua de murta”, que facilmente aceitavam as formas que lhe eram atribuídas, mas sem a devida supervisão, com a mesma facilidade voltavam às formas antigas, ou seja, os indígenas, nas palavras de Viveiros de Castro (2002), escutavam com avidez a palavra de Deus por um ouvido e ignoram com displicência pelo outro. A imagem que os missionários possuíam dos nativos brasileiros era de “[...] uma raça, povo, nação ou gente inconstante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.188).

É essa a imagem previamente elaborada, da inconstância dos nativos brasileiros, que permite entender a ação missionária em seus primórdios. A tentativa de conversão indígena, conforme expressa na metáfora, demandou um árduo trabalho para os jesuítas, que se depararam com uma etnia que aceitava de bom grado os preceitos da religião cristã, mas que realizavam escondidos seus rituais. Não são poucos os relatos da época que abordam a dificuldade dos missionários em acabar com as práticas dos nativos, tidas por eles profanas. Um exemplo desta foi descrita por Clastres (1978), e refere-se a uma narração do padre Antonio Ruiz de Montoya⁶⁷, que fez uma descoberta em meio à floresta, Montoya encontrou “[...] espécies de templos em que eram conservados, dentro de redes enfeitadas com penas,

⁶⁷ Antonio Ruiz de Montoya (Lima, Peru, 1585 – 1652), foi um jesuíta que lutou em defesa dos indígenas, contra os ataques dos bandeirantes, ocorridos entre os anos de 1628 até 1631. Disponível em: <http://www.revista.tempondeconquista.nom.br/attachments/File/gabrielemoura.pdf>

esqueletos engalanados. Cestas suspensas nas paredes do templo continham alimentos como oferenda” (CLASTRES, 1978, p.23). Através de um informante obtiveram o conhecimento de que os esqueletos eram de *xamãs* no qual os índios veneravam as escondidas dos brancos. Era o chamado “culto voltado aos ossos dos grandes *xamãs*”. Ainda segundo o relato de Montoya após o descobrimento destes templos, os padres trataram logo de repreender essa prática, removendo os esqueletos do local e os queimando em meio à tribo.

As tentativas de inibição das práticas religiosas Guarani, eram constantes e demandavam muito esforço por parte dos jesuítas, que frequentemente precisavam reafirmar no imaginário indígena os dogmas cristãos, pois se assim não fizessem, os nativos prontamente retornavam aos seus antigos rituais. Portanto, a relação de tentativa de conversão, por parte dos jesuítas, era pautada sempre em uma tentativa de superação da condição “selvagem” dos nativos, já os autóctones por sua vez, aceitavam prontamente as pregações, mas sem se deixar moldar por elas.

As relações que os indígenas estabeleceram no período colonial, evidenciam as estratégias criadas por esses nativos para sobreviver à situação de contato. Primeiramente, a fácil aceitação dos preceitos cristãos e por vez dos objetos fora da cultura indígena, pode ser pensada como uma estratégia parcimoniosa permeada pela troca. Os nativos simulavam o interesse pela religião cristã, ou até mesmo a conversão, agindo conforme as expectativas dos jesuítas, para conseguir bens de consumos europeus, que certamente era “[...] um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.223). E em segundo, ao se enquadrarem no sistema das reduções, os indígenas conseguiam proteção contra os bandeirantes, livrando-se da escravidão. Os jesuítas por sua vez, recorriam sistematicamente à chantagem de cunho econômico como forma de conseguirem o controle dos nativos e levar adiante seus interesses de conversão religiosa.

A aceitação do batismo católico, também era uma prática muito exercida pelos Guarani, que guiados por interesses econômicos e simbólicos, concordavam em batizar seus filhos segundo a lógica cristã, “[...] escolhe-se padrinho civilizado, que se vê na obrigação de dar um vestido ou outros presentes a criança” (SCHADEN, 1954, p.160). Sendo que, “[...] hoje os Guarani raramente entram em contato com sacerdotes católicos, mas sem a menor relutância fazem batizar os filhos e às vezes até aceitam o casamento religioso” (SCHADEN, 1954, p.160).

A relação com o branco desta forma era baseada em uma imagem projetada de “bom selvagem”, a fim de evitar confrontos e extermínio, Schaden (1954), observou que “[...] para

efeito externo, os Guarani, [...] se consideram cristãos. Ao visitante indiscreto, interessado em saber qual a religião que professa, o *Ñandeva* responde prontamente: Todos os Guarani são católicos” (SCHADEN, 1981, p.160) .Esse artifício, ainda segundo o autor, servia como um escape às críticas que os cristão prontamente deferiam, caso os indígenas exteriorizassem sua verdadeira religião.

Simulavam um conformismo e aceitação de elementos externos a sua cultura, mas não abandonavam suas práticas religiosas, com isso os Guarani foram incorporando estrategicamente alguns elementos de fora da sua cultura permeados em uma postura de sobrevivência e interesse⁶⁸. Ou seja, “quando fazem essas exigências interculturais, híbridas, os nativos ao mesmo tempo desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo outro espaço especificamente colonial de negociação da autoridade colonial” (BHABHA, 2001, p. 172). Os Guarani descobriram uma maneira de atuação dentro de um sistema colonial opressor, a simulação de um consentimento, facilitou a manipulação dos jesuítas. Que embaçados por uma conduta etnocêntrica, aceitavam as falhas dos gentios como se fossem características eminentes aos índios, mas na verdade esses indígenas estavam atuando dentro da sua perspectiva histórica. Segundo Schaden (1981), a aceitação de aspectos da religião cristã, “[...] não decorre de um real confronto de dois sistemas religiosos, mas reflete antes uma estratégia para melhor conservar as crenças e os valores tradicionais. É uma forma de conceder para não ceder” (SCHADEN, 1981, p.14).

Na contemporaneidade esses estereótipos continuam sendo passados através dos livros didáticos, que segundo Mota e Rodrigues (1999), constituem uma fonte utilizada para a manutenção dos estereótipos que habitam a história, neste sentido este recurso didático configura-se como um saber acabado que é absorvido como uma verdade absoluta e que muitas vezes não são realizadas reflexões críticas a cerca do que é tratado dentro das salas de aulas.

Segundo Grupioni (1996), as representações que os livros didáticos fazem da imagem indígena orbitam através de uma dicotomia, ou os índios estão extintos devido ao extermínio físico decorrente do processo histórico, ou estão por desaparecer, em um futuro próximo, por meio da assimilação a sociedade envolvente. Ou seja, os indígenas não raramente são

⁶⁸ Até hoje esses autóctones veem o branco como uma ponte de obtenção de bens de consumo externos. Durante minha imersão em campo, inúmeras vezes os habitantes da *Tekohá Itamarã*, pediam roupas, alimentos, utensílios de cozinha. As mulheres estavam interessadas em maquiagens, sapatos e bolsas (objetos estes, que são muito utilizados por elas no cotidiano). Muitos dos discursos na casa de reza, antes do início das cerimônias, evidenciavam a importância em ter um pesquisador na aldeia, e de como isso iria ajudar a comunidade, na visibilidade e para mostrar para o exterior a “verdadeira cultura do índio”. Desta forma os indígenas me viam como uma ponte entre o mundo dos brancos e o dos índios.

mencionados no passado, ou pensados através de convicções evolucionistas⁶⁹, não cabendo desta forma, a perspectiva da contemporaneidade destes autóctones.

A invisibilidade destes indígenas já era constatada desde os meados de 1938, quando o atual presidente do Brasil, Getulio Vargas lançou o projeto “Marcha para o Oeste”, que objetivava a ocupação do oeste paranaense que era considerada um vazio demográfico. Porém essa região era intensamente povoada por índios Guarani, que devido às políticas sociopolíticas do governo, passou a “[...] enfrentar vários focos de disputa pelas terras que habitavam, e essa disputa não se dava somente entre pessoas físicas, mas também por pessoa jurídica, o próprio Estado, a União” (CARVALHO, 2013, p.519).

Desta forma, a invisibilidade indígena advém de uma herança histórica, no qual a sociedade nacional se utilizava da manipulação da imagem dos nativos para justificar as práticas de espoliação territorial. Ao forjar a ideia da inexistência dos índios o Estado, conseguiu dar início ao seu projeto de progresso-desenvolvimentista de colonização dos territórios indígenas. Atualmente essa invisibilidade está atribuída à convicção de que os índios, ou foram exterminados no processo de colonização ou já não são mais índios, devido à incorporação de elementos externos a cultura autóctone. O que também muitas vezes contribui na tentativa, por parte da sociedade nacional e do agronegócio de evitar novas demarcações de terra indígenas.

O sistema de ideias que são reproduzidas para a sociedade nacional, através dos livros didáticos, evidenciam a generalização do termo índio, todas as etnias indígenas⁷⁰ são enquadradas em uma mesma categoria homogeneizadora, desta forma, as particularidades de cada etnia não são abordadas no sistema de ensino atual, gerando uma figura única do índio, que é atemporal. Ou seja, cria-se no imaginário branco a imagem do índio que vive nas matas, despido, que vivem em ocas e usam arco e flecha para prover sua alimentação.

A visão do que é ser índio na contemporaneidade é estática, e ainda está ligada aos relatos na época da colonização, para exemplificar como essa visão estereotipada e generalizante ainda está arraigada no imaginário branco, basta uma simples pesquisa em qualquer buscador de internet, da palavra “índio Guarani” ou “índio”, para demonstrar como a

⁶⁹Evolucionismo cultural foi uma corrente teórica muito utilizada em meados do século XIX início de XX, eram embaçados pela premissa de que a história possuía um sentido linear, onde as sociedades tidas como primitivas estariam no início desta linha evolutiva, e a sociedade ocidental já estaria no fim deste percurso, sendo esta então civilizada. Essa corrente pregava a ideia de que todas as sociedades estariam fadadas a trilhar essa linha e desta forma, as sociedades taxadas como não civilizadas, gradualmente deixariam de ser.

⁷⁰Segundo dados do censo realizado em 2010 pelo IBGE, as populações indígenas brasileiras somam um contingente de 817.963 mil indivíduos, sendo estes divididos em trezentos e cinco etnias diferentes. Disponível em: WWW.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao.

visão, do índio, tal qual descrita pelos colonizadores ainda está presente no imaginário da sociedade nacional. Majoritariamente a imagem que o buscador disponibiliza associa o indígena à utilização de pinturas corporais, cocares, colares de contas, estando despidos ou seminus (utilizando uma espécie de tanga). Ilustra a ideia de que se um autóctone não se utilizar destes artifícios visuais, o mesmo não é considerado índio. Ou seja, atribui a imagem do nativo a uma série de ornamentos, que no caso dos Guarani de *Itamarã*, não fazem parte do cotidiano ritualístico e social destes. Durante a imersão em campo, e nos rituais que tive a oportunidade de participar, em nenhum caso observei a utilização destes adornos (salvo alguns que utilizam colares) dentro da aldeia. O uso desta caracterização somente é utilizado em caso de eventos dentro da *Tekohá*, tal quais alguns que presenciei: Semana cultural indígena e algumas visitas de estudantes do ensino médio da região, estas ocasiões demandam uma série de preparações com relação à vestimenta e utilização de ornamentos, bem como a confecção de artesanatos, brincos de penas, arco e flecha e cestarias. Como esses eventos são abertos ao público, os Guarani realizam performance de danças na casa de reza, onde a evocação dos adornos, tidos como “característicos” de culturas indígenas, são evidenciados. Além destes possuem ainda um indumento (conforme foto figura 18) que utilizam nestas ocasiões.

Figura 18: Jeroky sendo realizado cotidianamente



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 19: Jeroky realizado na presença de não indígenas



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

Figura 20: Ornamentos sendo evidenciados



Fonte: Acervo Inajara Kaoana Weiss

É de interesse, por conseguinte observar que em se tratando de situação de contanto os Guarani de *Itamarã* utilizam-se estrategicamente dos adornos e evocam certos tipos de posturas, que ao longo do processo histórico foram evidenciadas pela sociedade nacional, como característica eminente às sociedades indígenas. Desta forma, “ao se vestir de índios, [...] o índio ‘vende’ uma imagem que já não corresponde a sua realidade assim como ao se apropriar dos trajes e protocolos do branco os índios emitem um falso discurso” (NOVAES, 1993, p. 166).

Portanto os adornos mencionados não fazem parte da imagem indígena atual, e somente são utilizados para a “manipulação” de uma imagem, que visa uma estratégia de visibilidade e de reconhecimento cultural indígena. Vale salientar que o termo manipulação não está se referindo a forjar uma identidade, mas sim a invocação estratégica de suas raízes a fim de se tornar visível aos olhos da sociedade nacional que concebe a imagem do que é ser índio através de visões estereotipadas que foram construídas historicamente e que como já mencionado, possui uma imagem estática e homogeneizadora dos indígenas contemporâneos.

Os Guarani, neste sentido, se apossam deste imaginário de índio genérico para reafirmar sua identidade perante a sociedade nacional, Identidade esta, que é reforçada através da representação que a sociedade nacional faz, do que é ser índio atualmente.

Ao utilizar-se desta estratégia esses indígenas, conseguem adquirir uma visibilidade cultural, um reconhecimento da cultura indígena, mesmo que para isso seja necessário “enquadrar-se” nestes estereótipos. Adquirindo essa postura, os Guarani, tornam-se legítimos aos olhos da sociedade envolvente. Fazendo de sua identidade uma forma política de reivindicação de seus direitos estatutários, ou seja, “[...] identificam-se como Guarani e, por conseguinte, como índios brasileiros, o que lhes assegura espaço político para exigir as prerrogativas a que adquirem direito por conta de sua transformação em tutelados” (RIBEIRO, 2002, p.116).

São sujeitos que atuam politicamente com as circunstâncias que lhe são impostas, e com isso conseguem “[...] com extrema habilidade, permanecer outro no interior de um sistema que age no intuito de homogeneizá-lo e o assimilar, modificando a situação que lhe é imposta” (RIBEIRO, 2002, p. 115).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho exposto até aqui evidenciou que os caminhos percorridos pelos Guarani no decorrer do processo histórico foram marcados por constantes contatos interculturais, que se iniciaram com a chegada dos povos ibéricos em suas terras. Esta relação foi estruturada através das várias formas de subjugação e exploração autóctone, onde por meio dos ciclos encomendeiros, da ação dos bandeirantes e da implantação das reduções jesuíticas, os Guarani foram submetidos à espoliação territorial e tentativa de homogeneização cultural.

Nos primórdios do processo de colonização o contingente desta etnia somava dois milhões de indivíduos, contudo na atualidade essa população foi drasticamente reduzida a sessenta e cinco mil autóctones, estando esses divididos entre os países da Argentina, Paraguai e Uruguai. Apesar da grande redução populacional os Guarani correspondem a uma das sociedades indígenas que sobreviveram física e culturalmente ao violento contato com as frentes colonizadoras.

Considerando o observado através da convivência entre os Guarani, pode-se afirmar que a reprodução cultural destes na contemporaneidade ainda é fortemente marcada e guiada por aspectos religiosos; e estes, por sua vez, estabeleceram profundas raízes nas práticas cotidianas e nas ritualísticas desta sociedade. Assim, a análise dos rituais desta etnia forneceu subsídios para o entendimento de sua visão de mundo que está calcada em um conjunto de condutas comportamentais que por sua vez são personificadas através do *nhandereko*. O “modo de ser” Guarani mostrou-se um elemento central na realização de vários dos rituais ainda presentes na aldeia *Itamarã*. A verdadeira concepção de mundo para os Guarani é aquela que advém de seus deuses; é neles que os indivíduos se espelham para viver corretamente; o cumprimento destas condutas comportamentais garantem, desta forma, o necessário para o estabelecimento de uma conexão com as divindades e, conseqüentemente, habilitam esses autóctones a adentrarem a “*terra sem mal*”.

As múltiplas relações entre essa sociedade e seus deuses são evidenciadas, sobretudo, através da realização cotidiana dos *jeroky*. Por meio desta cerimônia os Guarani praticam suas danças, seus cantos e ouvem as *nhe'e porá* (belas palavras), que são proferidas pelo líder espiritual. São através destas palavras que os ensinamentos divinos são compartilhados e repassados entre os habitantes da *Tekohá*.

A linguagem possui uma conotação sagrada para os Guarani, pois está intimamente atrelada a concepção de alma. A *nhe'e* corresponde à função primordial humana, conferindo

ao homem a forma ereta de andar e o dom da fala. É também um elemento que fundamenta um dos rituais mais importantes para essa sociedade: o ritual de nomeação. O *nhemongarai* se caracteriza pela produção da pessoa *Nhandeva*, geradora do princípio da consciência e da produção de saberes; marca a origem divina do novo Guarani, ao mesmo tempo em que confirma “[...] sua condição de permanecer como humano entre os demais viventes. Daí ser preciso “escutar” (-*endu*) o nome da criança. Fazendo-o, sabe-se de onde ela veio e como chamá-la para que se alegre e se fortaleça” (PISSOLATO, 2006, p.241).

O grande aparato ritualístico observado no decorrer da etnografia demonstrou como a cultura Guarani está em constante transformação, adquirindo novos elementos e incorporando-os ao seu próprio sistema cultural. Conforme observado, as culturas sofrem alterações durante o percurso histórico no qual perpassam. Não são, portanto um elemento estático, mas sim mutáveis. Desta forma, a inclusão de aspectos externos a estrutura indígena, não são um condicionante para a descaracterização de sua cultura, pois como já visto, os elementos externos que foram apropriados pelos Guarani não alteraram as orientações de sentido de suas crenças, pois “as sociedades orquestram o exterior de modo peculiar, de acordo com um sistema de valores intrínseco” (RIBEIRO, 2002:28), ou seja, os elementos externos que são incorporados pelos Guarani são reelaborados dentro do próprio arcabouço cultural autóctone. Para resistir, física e culturalmente, os Guarani incorporaram aspectos da sociedade branca, adaptando-se às circunstâncias em que foram submetidos, mas como constatado, preservaram atualmente vários aspectos bases de sua organização social, como a língua e seu arcabouço escatológico.

Os rituais religiosos Guarani, por sua vez, adquirem sentido se relacionados com as narrativas mitológicas, as posturas e sequências rituais que são desempenhados pelos integrantes de *Itamarã*; estão de acordo com as “orientações” que advém do conjunto mitológico. Os mitos possuem como função geral orientar as condutas de comportamento dos indivíduos da *Tekohá*, sendo estes utilizados como ferramenta para o entendimento da realidade, não somente do presente, mas também possibilita a compreensão de um conhecimento anterior que configura a realidade atual, possui então característica explicativa que norteia as práticas coletivas.

A reprodução do arcabouço mitológico através dos rituais configura-se um elemento que contribuiu para a sobrevivência cultural Guarani. Entretanto, além deste fator interno, existem estratégias elaboradas por esses indivíduos quando os mesmos estão em uma situação de contato intercultural.

As primeiras estratégias criadas por esses nativos para sobreviver ao contato interétnico tem origem no período colonial. Através da aceitação dos preceitos cristãos e, por vez, dos objetos fora da cultura indígena, os Guarani desenvolveram uma postura parcimoniosa permeada pela troca, ou seja, simulavam o interesse pela religião cristã, ou até mesmo a conversão, agindo conforme as expectativas dos jesuítas, para conseguirem bens de consumo europeus. Aparentavam um conformismo e aceitação de elementos externos a sua cultura, mas não abandonavam suas práticas religiosas. Com isso os Guarani incorporaram estrategicamente alguns elementos de fora da sua cultura, permeados em uma atitude de “interesse”.

Atualmente os Guarani continuam sendo agentes de sua história, através da utilização estratégica de alguns adornos e posturas, que ao longo do processo histórico foram evidenciadas pela sociedade nacional como característica eminente às sociedades indígenas; esses sujeitos buscam serem reconhecidos como uma categoria cultural distinta da sociedade nacional: “ao se vestir de índios, [...] o índio ‘vende’ uma imagem que já não corresponde a sua realidade assim como ao se apropriar dos trajes e protocolos do branco os índios emitem um falso discurso” (NOVAES, 1993, p. 166). Portanto, os adornos (cocares, pinturas corporais) não fazem parte da imagem indígena atual e somente são utilizados para a “manipulação” de uma imagem que visa uma estratégia de visibilidade e de reconhecimento cultural indígena. Por conseguinte, invocam estrategicamente os adornos que faziam parte de suas raízes com o objetivo de se tornar visível aos olhos da sociedade nacional que concebe a imagem do que é ser índio hoje através de visões estereotipadas, estática e homogeneizadora.

Desta forma o estudo demonstrou, através da análise dos rituais Guarani, que tanto a mitologia quanto as estratégias são condicionantes que contribuíram para a reprodução cultural Guarani contemporânea. É através destas estratégias que esses sujeitos históricos conseguiram perpassar as adversidades às quais foram submetidos e continuam a reproduzir de forma opulenta seu “modo de ser”.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz. **Antropologia, História e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)**. Tese (Doutorado). PPGAS, UFSC, 2009.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. **Relatório sobre a situação dos Guarani-Mbya do Rio Grande do Sul: a questão de terras**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1985. (Datilografado).

ARAUJO, Marivânia Conceição de. **A teoria das representações sociais e a pesquisa antropológica**. Revista Hospitalidade. São Paulo, ano V, n. 2, p. 98-119, jul.- dez. 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláudia Renate Gonçalves - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BÚRIGO, José Carlos da Silva. **A metodologia e a epistemologia na sociologia de Durkheim e de Max Weber**. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC Vol. 1 nº 1 (1), agosto-dezembro/2003, p. 128-148.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guarani del Guairá**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. 1959.

CAMPOS, Cristina R. **Ecosistema do Ritual de Cura Mbyá- Guarani: Performance Cultura e Artística**. Encontro Nacional AMPAP .2013.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos** – São Paulo: Universidade de Brasília, 1981.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. **Das Terras dos índios a índios sem terras**. O Estado e os Guarani do Oco'y. Violência, Silêncio e Luta. São Paulo 2013.

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**. En: Crítica y emancipación : Revista latino americana de Ciências Sociais. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008-. -- ISSN 1999-8104.

CHMYZ, Igor. **Projeto Arqueológico Itaipu**. Curitiba – Paraná - Brasil: Convênio Itaipu-IPHAN. 1976. 105p. Volume I.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal. O profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos Índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CAVALCANTI, Marilda C. **Interação Guarani/Não-Guarani: Etnocentrismo naturalizado na questão do silêncio inter-turnos**. UNICAMP .1991.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. **As ações do Estado Nacional e a trajetória política dos Guarani Nandeva no Oeste do Paraná**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA Manuela Carneiro da. Introdução. In: **Revista de Antropologia**.30-31-33,p.3.1987.

DURKHEIM, Émile. **As Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália** – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução: Paulo Neves, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)**. Mana vol.11 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2005.
- FOTI, Miguel Vicente. **A morte por *jejuvy* entre os Guarani do sudoeste brasileiro**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.45-72, dez. 2004.
- GEERTZ, Clifford. “A Religião como Sistema Cultural”. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. Ethos, Visão de mundo e a análise de símbolos sagrados. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRUPIONI, Benzi, Luis Donisete. **Imagens Contraditórias e Fragmentadas: sobre o Lugar dos índios nos Livros Didáticos**. Universidade de São Paulo (USP). 1996.
- KRYSZCZUN, Carla. **Resistência cultural indígena: questão de sobrevivência identitária**. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d20-cKryszczun.pdf>>. Acesso em: out. 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno; apresentação Maurice Olender ; tradução Rosa Freire d’Aguiar. — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.**
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A crise moderna da Antropologia**. In: Revista de Antropologia. Volume 10, no. 1 e 2. Julho e dezembro de 1962.
- LINTON, Ralph; REDFIELD, Robert and HERSKOVITS, Melville. **A Memorandum for study acculturation**. *American Anthropologist*, 1936, Vol. XXXVIII.
- LITAIFF, Aldo. **Mito e práticas entre os índios Guarani** .Tellus, ano 8, n. 14, p. 11-37, abr. 2008 Campo Grande – MS.

MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Brasília: INL, 1980.

MELIÁ, Bartolomeu. **A linguagem de sonhos e visões na redução Guarani**. *Anais – VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, 1987, p. 9-21.

MELIÁ, Bartolomeu. **A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e Profecia**. *Revista de Antropologia*. 33 (33-46). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1990.

MELIÁ, Bartolomeu. **El Guaraní Conquistado Y Reducido**. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 5. 1986.

MELIÁ, Bartolomeu. **La Población Guarani del antiguo Guairá e na historia primera (1541-1632)** In: *Anais - V Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Dom Bosco, 1983, p. 77-105.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. 2006.

MENDES, Mara Souza Ribeiro. **Xondaro - Uma etnografia do mito e da dança Guarani como linguagens étnicas**. Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, 2006.

MONTARDO, Deise Lucy. **Através do mbaraka: música e xamanismo Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTARDO, Deise Lucy. **Caminhando, cantando e dançando com os pais criadores: o jeroky Guarani visto como performance**. Universidade Federal do Amazonas, ILHA volume 11 - número 1 Manaus, Brasil, 2010.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MORIN, Edgar. **O Homem e a morte**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1997.

MOTA, Lúcio Tadeu. RODRIGUES, Cristina Isabel. **A Questão Indígena no Livro Didático**. Hist. Ensino, Londrina, v. 5, p. 41-59. 1999.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro - São Paulo: Hucitec, Editora Universidade de São Paulo. 1987.

NIMUNDAJU, Curt. *Nimongaraí*. Mana vol.7 no. 2 Rio de Janeiro Oct. 2001.

NOBRE, Domingos. **História do povo Guarani no Brasil**.1998 Disponível em: <http://www.aldeiguaranisapukai.org.br/guarani/artigo_historia_guarani_brasil_domingos_nobre.pdf>. Acesso em: set. 2014.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogos de Espelhos: **Imagens da Representação de si através dos Outros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria.Museu Nacional, 2006. ISBN 978-85-60731-17-6 p.268.

PEIRANO Mariza. **Rituais ontem e hoje**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. Curitiba: Campos - Revista de Antropologia Social, vol., 7.n2, 2006.

PEREIRA, João José de Félix. **Mborayu, o espírito que nos une: Um conceito da espiritualidade Guarani**. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. UMESP. 2010.

PISSOLATO, Elizabeth de P. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro. PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, 2006.

PRIORI, A., et al. História do Paraná: séculos XIX e XX [online]. Maringá: Eduem,. **A história do Oeste Paranaense**. pp. 75-89. ISBN 978-85-7628-587-8. 2012.

RAMOS Rita, Alcida “Revisitando a Etnologia à Brasileira”. In: Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Dias Duarte (orgs), **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil. Antropologia** – São Paulo: ANPOCS 2010.

REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph e HERSKOVITS, Melville J. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist*, 38:149-152.1936

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**” – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Liliane Brum. **Limando ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras através de uma revisão bibliográfica**. 2002. Dissertação (Mestrado Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

RIBEIRO, Sarah Iurkiv Gomes Tibes. **O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná (1977-1977)**. 330f. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

REGISTRO, Civil de Nascimento para os povos indígenas no Brasil. Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Nacional do Índio FUNAI) - Brasília - Ministério da Justiça, 2014.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

SAHLINS, Marshall. O ‘Pessimismo Sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

_____. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Entre homens e diabos: uma etnografia dos Guarani Nhandeva sofredores do jepotá**. 2012. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências Sociais).

SANTOS, Jovane Gonçalves dos; SCHALLENBERGER, Erneldo. **Em Nome da Terra: Um estudo sobre os sentidos da terra para os Guarani Nhandeva**. In: Tempo da Ciência, Vol, 21. Cascavel: EDUNIOESTE, 2104.

SCHADEN, Egon. **A Religião Guarani e o Cristianismo: Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural**. In A População Missioneira: Fatores adversos e favoráveis as reduções. Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa - Rio Grande do Sul. 1981.

SCHADEN, Egon. **“Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”**. São Paulo: EPU; EDUSP, 1954.

SCHALLENBERGER, Erneldo (org). **Identidade nas Fronteiras: Território, Cultura e História**. São Leopoldo: OIKOS, 2011.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões no Guairá: Espaço e Territorialidade nas Missões Jesuíticas do Guairá**. In: Anais do VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Cascavel: EDUNIOESTE, 1998.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **O Guairá e o espaço missioneiro: índios e jesuítas no tempo das missões rio-platences**. Cascavel. Coluna do Saber, 2006.

SEED-PR. **Ler, escrever e ser Guarani no Paraná** / Secretaria de Estado da Educação. Superintendência da Educação. Departamento da Diversidade. Coordenação de Alfabetização de Jovens, Adultos e Idosos. Programa Paraná Alfabetizado. – Curitiba, 2010.

SILVA, Evaldo Mendes Da. **Folhas ao Vento: A micromobilidade de grupos Mbya e Nhandevá (Guarani) na Tríplice Fronteira**. Tese de Doutorado.PPGSSA,UFRJ,2007.

SUSNIK, Branislava. **Los Aborígenes del Paraguai: Etnohistória de los Gauranies**. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbedo, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. **A Religião e a busca de significado**. PPCIR-UFJF, 2011. Disponível em: < <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2011/09/religiao-e-busca-de-significado.html>>. Acesso em Marco/2014.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Os Pronomes Cosmológicos e Perspectivismo Ameríndio**. MANA 2(2): 115-144, 1996.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Obrageros, mensus e colonos: História do oeste paranaense** – 2. Ed. Curitiba: Ed. Vicentina, 1987.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**, Parte 2. Tradução Augustin Wernet; Introdução à edição brasileira Maurício Tragtenberg. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.