



Almires Martins Machado
Tese de Doutorado



Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y

De Sonhos ao Oguatá Guassú em Busca da (s) Terra (s) Isenta (s) de Mal

Belém, Pará
2015



Almires Martins Machado

Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y

De Sonhos ao Oguatá Guassú em Busca da (s) Terra (s) Isenta (s) de Mal

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão

Belém, Pará

2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Machado, Almiros Martins

Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y : de sonhos ao Oguatá
Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal / Almiros Martins Machado -
2015.

Orientador (a): Jane Felipe Beltrão

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2015.

1. Índios da América do Sul - Pará. 2. Índios Guarani Mbiá - Pará. 3. Terras -
Divisão e demarcação - Pará. 4. Liderança. 5. Conflitos étnicos. 6. Antropologia. I.
Título.



DE SONHOS AO OGUATÁ GUASSÚ EM BUSCA DA(S) TERRA(S) ISENTA (S) DE MAL

Almires Martins Machado

A Banca Examinadora dos trabalhos de tese de doutorado, em sessão pública realizada em _____ considerou o candidato Almires Martins Machado _____.

Prof. Dr. Eremites de Oliveira - PPGA/UFPeI (examinador externo)

Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho PPHIST/UFPA (examinador externo)

Prof. Dr. Márcio Couto Henrique – PPHIST/UFPA (examinador externo)

Prof^ª. Dr^ª. Cristina Donza Cancela - PPGA/UFPA (examinadora interna)

Prof^ª. Dr^ª. Denise Paal Schaan PPGA/UFPA (examinadora interna suplente)

Prof^ª. Dr^ª Rosa Elizabeth Acevedo Marin PPGA/UFPA (examinadora interna suplente)

Prof^ª. Dr^ª. Jane Felipe Beltrão PPGA/UFPA (orientadora e presidente da banca)

Belém, Pará

2015

Aos Mbya Guaraní de Nova Jacundá, especialmente a Jary'í Benedita (in memoriam).

À memória do meu amado Xe Rú (pai), Xe Tamõi (avós), Xe Jary'í (avós), meus Mboejara (ensinadores).

Aguyjevete (agradecimentos)

Agradeço primeiramente a Nhandejara (Deus) por ter me conduzido sempre ao lugar certo, na hora adequada e com as pessoas certas. Com eles sempre aprendi algo a mais e a contar com sua ajuda nos momentos difíceis da vida.

O longo percurso que resultou no presente trabalho viabilizou-se graças a muito esforço e a participação dos mais diversos atores aos quais aqui faço reconhecimento público.

Primeiramente, o reconhecimento e apreço a minha orientadora, professora doutora Jane Felipe Beltrão, pela paciência com que me indicou os caminhos por onde trilhar na busca de obter subsídios na literatura para o embasamento teórico do tema proposto. Por me permitir expressar livremente minha narrativa, sem deixar é claro, de apresentar suas observações, críticas, apontando caminhos para chegar a uma trilha proveitosa na escrita da tese. Minha caminhada pelo ethos acadêmico é acompanhada pela mesma desde o mestrado, quando foi minha co-orientadora. Brindou-me com sua paciência e conhecimento em antropologia. Seus aportes, em diversos momentos, conduziram-me a desenvolver muitas das reflexões que aqui se consolidam.

Aos professores doutores que estiveram na minha banca de qualificação, Prof^{ra}. Dr^a. Cristina Donza Cancela e o Prof. Dr. Márcio Couto Henrique, com suas riquíssimas observações permitiram, um refinamento teórico e indicaram caminhos que segui e hora chega a bom termo.

A todos os professores da Pós-Graduação em antropologia, pelas sugestões e pelo excelente debate promovido em sala de aula, sobre as questões que envolviam, campo, teoria, metodologia.

Ao programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), pela concessão da bolsa CAPES, sem a qual não seria possível sobreviver no doutorado.

Aos colegas do PPGA da Universidade Federal do Pará. Inúmeras são as pessoas que, com sua amizade, estímulo e/ou préstimos, contribuíram para o bom fluir da escrita, pelos textos, livros e sites sugeridos.

À secretária do Programa de Políticas de Ações Afirmativas para Povos Indígenas e Tradicionais (PAPIT), Marina, pela atenção, eficiência, paciência com que sempre me atendeu.

Aos estagiários do Laboratório de Análise de informação Geográfica (LAIG), pela preciosa ajuda na elaboração dos mapas.

No círculo de âmbito mais íntimo, compartilho de amizades fundamentais, com as quais, nas mesas do RU, encontros acadêmicos, falávamos das coisas da vida, debatíamos os mais diversos temas, textos, autores, com grande paixão, enriquecendo o meu cabedal de conhecimentos. Delineava os limites de minhas reflexões. A todos, meus agradecimentos de coração.

Aos parentes Guarani Mbya do tekoa Nova Jacundá, município de Rondon do Pará/PA, Xambioá/TO, Cocalinho/MT e de outros tekoas (lugar de morada), de São Paulo e Rio de Janeiro, quando nos encontrávamos em eventos e falamos sobre o nhandereko (modo de vida) e muitos outros com os quais por vezes ao redor do fogo ou debaixo das árvores, nas deliciosas rodas de tereré (bebida de mate gelada), compartilhava momentos de alegria, ansiedade, dor, tristeza, saudade. A todos, por tudo que me ensinaram HÁ'EVETEIKO (muito obrigado).

À minha família pela ajuda financeira e espiritual, sem a qual não poderia de nenhuma forma levar este doutorado até no final. Contraí dívidas estratosféricas com minha amada filhinha, que sempre me dizia “papai não desista”. Por sua alegria, energia, amor, paciência: Atimá (obrigado).

À minha mãe, Dona Vardu, pelos seus conselhos de vida, estímulo, solidariedade, força, carinho; ao meu pai que não pôde viver o suficiente para me ver conquistando esse título, de cujo conselho não me aparto: “*jamais se esqueça de quem você é*”.

Agradeço de forma muito especialíssima a xe jary'í (minha avózinha) Benedita (*in memoriam*), por todos os seus conselhos de vida e ensinamentos sobre modo de ser Mbya Guarani.

A todas as nhandexy (orientadora espiritual) e nhanderus (orientador espiritual), amigos e compadres, que não quiseram ter seus nomes aqui referidos, contribuíram enormemente para que esta tese pudesse ser escrita, minha gratidão de coração pelo py'a guaxú (grande coração).

OPYGUÁ/NHANDERU VERÁ MIRIM - TEKOA ARANDU - POZO AZUL -
MISIONES - ARGENTINA*

Tujá kue'í ndo jayvuy'í catelhana py, nda jayvuy'í kua'ái mba'e ko apy. No'intere javé eteria mbo'e'á, ndaipoire jayvuú kua'ái. Ou jo'ú porã nhembo'e'á ore, ore aikua'á aguã Juruá ayvu, ore Juruá kuere mbaretevey jepe, ore ndoroipotaveíma aní Juruá kuera opyrun oreve.

Ore ymã oreko ímanói, orekua'ái mba'e axy ndoreguerekoí ndouí ore ayvupe, ore orerenbíurã vaekue'í aema ro'ú rupí, mbae axy ndouí, ka'aguyguí etá mbae ore jou ore. Poã? Ore poãrã vaekuí eípoanõ, háeguy katu Juruá kuery oú ka'aguy mombamaramo katu poã jepe ohassama ore ayvupe, haeramo ma Juruá kuera mbaexyma rívema orerovyramo Juruá Poá ãema roíporu, mbaeko oreikua'á gueí pyamõ Juruá kuera mõikua'ápá tetã ojapopama; há'e ramí oreikua'á gueírupí, ikuã'y arái, ore kuã arague'íy guera, há'e kuera oikotype.

Ore ramo xapucaí xema juruá kuerape, ore no peteí tete porã'í ave, vy'á má roíko, ko yvypy, roikua'á oronhembo'e águã Nhanderupe, oronhembo'e, rojerure, roíkovy, rupípave oiku'á águã, yvy ajavive rupí kua'ái, oikua'ama orereko mbaexapa oín, ronhemboe anhete va'é, tetê porã'í va'é poro nhembo'e anheteguã Nhanderupe, ore mbaraete águã, ore oípuáka'arã, oikua'águã pavê ore mínguá'í ore Mbya guaraní.

* Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=6RVVtQVg00I>. Acessado em 06/09/2012

Os mais velhos não falavam castelhano, linguagem que não existia aqui, como também não tinha escola, mas ela chegou até nós e não havia quem a conhecesse. Pensávamos ser bom que alguém viesse nos ensinar, sabermos como é a linguagem dos brancos, eles parecem ser mais fortes que nós, mas nós não podemos permitir que continuem pisando em nós.

No passado também morriamos, mas sabíamos de que, não tínhamos alma doente, nossa alimentação era natural, a doença não vinha e na floresta encontrávamos todos os remédios, era nossa farmácia, que nós utilizávamos para curar doenças.

Ela acabou quando o branco chegou, ele aniquilou nossas florestas, trouxe as suas doenças, obrigando-nos a usar os seus remédios; pegamos doença de branco, agora temos que usar os remédios de branco.

Eles nos mostram como tratam a terra, onde vivíamos, eles construíram cidades; eles não sabem que somos nós que temos o conhecimento e pela sombra de nossas mãos, os brancos vivem. Nós queremos gritar para todos os brancos, que nós não temos uma terra boa, mas estamos felizes, porque sabemos elevar nossas preces a Deus, oramos, suplicamos, sobrevivemos; sabemos de todas as coisas e Deus sabe como é o nosso modo de ser. Então todos devem saber que antes de vocês brancos chegarem nesta terra, nós já sabíamos viver, como ser/estar, em verdade orávamos pela terra, para nosso território estar bem, orávamos em verdade a Deus para nos tornar fortes, para sermos vencedores, porque sabemos exatamente quem somos e todos devem saber quem somos: SOMOS MBYA GUARANI.

EXÁ RAÚ MBOGUATÁ GUASSÚ MOHEKAUKA YVY MARÃE'Y

Nhe'e mbyky: Mbo'e ojeheka teko xaukaha avákua'aty ohexa vaerã, Guarani mbya nhanderu ruvixaguery ma, ogueroviá vaipá Nhanderure, Nhanderú omombeú oexara'ú opy. Raeram Mbyá kuery ojavó aexara'ú águe. Ra'é vy oguatá nhempyrum yvy omoxen aram, yvy marãe'y pe; Raevy ojevyjú guamõin kuery doikuaivei roguerupe ju ikuai'í okuapy. Oguereko ria'ê ymã Juruá kuery joguero'á roguer yvyré, mbyá kuery oipotá yvy omõ'entyn aguan anyn voi, Pará'pe; opy orekua'ái opy, Juruá kuery ndaijaei guarani kuery're, etnocentrismo, ijaurei Mbyá kuery're, joguai'te avá, bugre, ate'y, kaú. Ojeheka “mbaexapá oiporavo”, “jopy'pe”, “ojevyjú”, mbotekoarã, onhemõ'i pea'pe oguahe are oguatá

Ayvu nhee: Exa raú; guatá; nhemõiru politica'pe; oiko vaí.

DE SONHOS AO OGUATÁ GUASSÚ EM BUSCA DA(S) TERRA(S) ISENTA (S) DE MAL.

Resumo: O presente estudo procura analisar sob as lentes da antropologia, a forma como as lideranças religiosas Mbya, cumprem os sonhos recebidos de Nhanderú Ete, iniciando a caminhada em direção a terra sem mal, a yvy marãe'y; retornam ao local de ocupação antiga ou a indicada por Nhanderú, terra com a qual mantém laços históricos de luta. Os conflitos se intensificam com a demarcação/ampliação dos territórios ou de terra para o Guarani Mbya, como no caso do Pará, que andaram por cerca de cem anos até encontrar a terra onde exercitar o modo correto de se viver; o dissenso potencializa o etnocentrismo, a discriminação, o racismo, o estigma de ser índio, bugre, preguiçoso, alcoólatra, “raça inferior”. A pesquisa versa sobre o modo como "escolhem”, “adotam,” “retomam,” ressignificam, reterritorializam, guaranizam a terra onde pausaram a caminhada.

Palavras-chave: Sonhar; caminhar; alianças políticas; conflitos.

DREAMS TO OGUATÁ GUASSÚ IN SEARCH OF LAND FREE OF EVIL

Abstract: The present study seeks to analyze under the lens of anthropology, how the religious leaders Mbya, fulfill the dreams received from Nhanderu Ete, starting to walk toward the land without evil, the yvymarane'y; return to the site of ancient occupation or indicated by Nhanderu, a land where maintains historical ties to fight. The conflicts intensify with the demarcation/expansion of territories or land for the Mbya Guarani, as in the case of Pará, who walked about a hundred years to find a land to exercise in which the correct way to live; the dissent potentiates the ethnocentrism, discrimination, racism, the stigma of being indian, bugre, slacker, alcoholic, "race less". The research focuses on how "choose", "adopt," "recapture," re-signify, re-territorialize guaranify, the land where uguata has been stopped.

Keywords: Dream; walking; political alliances; conflicts.

Ta'anga kuera (Lista de figuras)

01. Nhanderu Karape'í em passo piraju	17
02. Sem terra na via de acesso ao tekoa	23
03. Edmar com as crianças	120
04. Apresentação do coral no forte do castelo	133
05. Casa Mbya na aldeia Nova Jacundá	134
06. Casas de alvenararia	135
07. Opy no centro da aldeia	136
08. Plantio de roça tradicional	137
09. Aula de artesanato tradicional	138
10. Escola Kariwassu Guarani	139
11. Crianças no igarapé	140

Hetavê (Apêndices)

01. Traçado da caminhada Mbyá	201
02. Jeguata Mbya	203
03. Localização do tekoa	205
04. Levantamento demográfico	207
05. Registro da propriedade Mbya	209

Mombyky (Abreviações)

CTI - Centro de Trabalho Indígena

CNH – Carteira Nacional de Habilitação

CIMI – Conselho Indigenista Missionario

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual

LDBEN – Leis de Diretrizes e Bases Educacionais nacional

MDL – Mecanismos de Desenvolvimento limpo

MS – Mato Grosso do Sul

MPF – Ministério Público Federal

ONGs – Organização Não Governamental

PAC – Plano de Aceleração do Crescimento

PPP – Projeto Político Pedagógico

RCNEI – Referencial Curricular Nacional da Educação Indígena

RID – Reserva Indígena de Dourados

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

UTI – Unidade de Terapia Intensiva

UNIGRAN – Universidade da Grande Dourados

Texaukaha (Sumário)

Nhe'e nhepyrum (Diálogo inicial)	16
Nhembyaty I (capítulo I).....	34
1.1 Oguatá Guassu (Grande caminhada)	34
1.2 Exá raú mboguatá (sonhar faz caminhar)	53
1.3 Nhanderukuera (todos os nhanderus)	63
2. Nhembyaty II (capítulo II)	69
2.1 Yvy axy gui roupity yvy marae'y (da terra imperfeita a terra sem mal)	69
2.2 Oguatá Mbya guarani (caminhada Mbya guarani).....	96
2.3 Yvymarãe'y (terra sem mal)	104
2.4 Nhanderu y'rê daipore rekoá (sem nhanderu não tem vida tradicional)	113
3. Nhembyaty III (capítulo III).....	123
3.1 Tekoá pyaú (morada nova)	123
3.2 Tekoá (lugar de viver)	147
3.3 Nhemboe'a mba'e (educando para ter o sentimento de pertencer).....	151
3.4 Tembiasakue rapê (caminhos na história)	159
Pahapê (finalizando)	174
Kuatiá nhe'e (referência bibliográfica)	179
Nemanhã (revistas)	193
Sites eletrônicos.....	194
Nhe'e ryru (dicionário)	196
Hetavê (Apêndice)	199

Nhe'ë nhepyru (diálogo inicial)

Xe mba'e'a'e (Minha trajetória pessoal)

Penso ser pertinente delinear os caminhos por mim percorridos, como Avá Guarani (referido pela academia como Nhandeva) e Terena (sou filho de pai terena e mãe guarani), até chegar ao momento do doutorado. Nasci no dia 06, de setembro, do ano de 1967, na Reserva Indígena de Dourados (RID), precisamente na aldeia Jaguapiru (cachorro magro).² Pertencço a duas das maiores famílias da aldeia: os Machado e os Martins; os primeiros vieram da aldeia do Ipegue e Buriti, nas bordas do pantanal sul matogrossense. Os segundos, o pai de minha mãe chegou à região de Dourados, como ervateiro da companhia Mate Larangerá (essa é a escrita original), para realizar o corte da erva mate, o trouxeram da região de Santa Ny, no Paraguai; a xe jary (avó materna), relatava que saiu em caminhada de Itanhaem litoral de São Paulo, narrava que foram cerca de cinco anos de jeguatá (caminhada), até chegar na atual região que hoje é a RID.

Passei a minha infância no meio da floresta, éramos a última casa da parte leste da aldeia, passava a maior parte do tempo na casa da xe jary³, que me ensinava as formas do endu (ouvir), -exa (ver) e -apo (fazer), do nhande reko guarani (nosso modo de ser), ela era nhandecy (nossa mãe, orientadora espiritual); sempre a acompanhava nas visitas de ípohanõ

² A RID possui duas aldeias hoje nominadas de: Bororó e Jaguapiru. A segunda passou a ser chamada assim, em decorrência do conflito armado que lá ocorreu pela posse da terra na década de 20 do século passado. Foi aí que aconteceu o confronto com os fazendeiros e a polícia chamada de captura na época, contra os Guatekas (Guarani, Terena e Kaiowá), habitantes da RID. Quando houve o confronto, a estratégia adotada foi de um primeiro grupo dar combate ao invasor branco na parte oeste do tekoha e depois fingir debandada e levar o invasor para uma armadilha, onde estava a outra metade da força de resistência. No entanto, quando os indígenas que “batiam em retirada” chegaram ao local combinado, não encontraram ninguém, os aliados haviam fugido. Enfrentaram, resistiram e venceram a batalha, expulsando os fazendeiros. O capitão (meu bisavo) que liderava a força de resistência ordenou a um dos seus verificar o que houve com os aliados que deveriam estar ali; este retornando disse: “ndaipore ma'ave, ahopama. Opytante peteín jaguápiru'í ojeliava horcon'pe.” (não há mais ninguém, foram todos embora. Ficou somente um cachorrinho magro amarrado no esteio do acampamento), a partir de então recebeu o nome de Jaguapirú. Esse relato sempre ouvia de meu avô paterno.

³ Quando ainda pequeno, uns três anos de idade, passei muito mal, os médicos da missão caiuías, não sabiam o que eu tinha, de certeza era que estava morrendo, com doença de índio como diziam. Meus pais, segundo conta minha mãe, já se “despediam” de mim, esperando somente o corpo esfriar. Então, a xe jary (avó) chega da changa (trabalho temporário em fazendas). Ela foi avisada em sonhos que eu estava muito mal, saiu a pé da fazenda onde estava, ela e xe ramõi (avô), chegaram entoando a nhembo'e dhe'engarái (suplicas cantadas em ritmo lento ou lamento), enquanto cantava e dançava, ordenou que xe ramõi (avô), fosse colher ervas com as quais me banharam e me deram de beber. Curado completamente, fui batizado, recebi o meu ayvu rera (nome alma), mas é o nome que não se pronuncia e no outro dia já brincava no oká (terreiro). Talvez em razão disso passei a ser o “preferido” da xe jary (avó materna). Observo que ao referir uma expressão em guarani, farei entre parênteses a possível tradução. Considerando a impossibilidade de traduzi-la faço anotação de rodapé, dada as muitas possibilidades de tradução e/ou compreensão. Não grafo as expressões Guarani em itálico, por ser falante da linguagem.

(medicar), nos tekohas (lugares de morada) e nas jeroxy (danças) seja no nhande roká (nosso terreiro) ou na nhanderoga do nhanderu Karape'í⁴ (hoje meu compadre e ensinador) que ficava próximo de nossa casa, nos dias atuais nossas nhemonguetá (conversas) adentram pelas madrugadas, quando o visito. Aqui na tese, muitos dos seus ensinamentos estarão na escrita do texto, sobre o nhandereko (nosso modo de ser).



Figura 01. Nhanderu Karape'í, passo piraju (Amirele Yvypoty'í, 2009).

Estudei até a quarta serie na escola da missão Caiuás, o ensino era bilíngüe nas series iniciais, apesar do esforço das professoras, era hilária a forma como falavam o guarani, pois não eram indígenas, aprenderam a linguagem para dar aulas, ou quando o professor era indígena, queria imitar os brancos. Com isso, meus castigos eram inúmeros, por ser hiperativo sempre estava no cantinho da sala de castigo ou repetindo centenas de vezes no

⁴ Hoje o Nhanderu Karape'í esta com 90 (noventa) anos, depois que saiu de perto de nossa casa, foi morar no outro extremo da aldeia Bororó e em consequência de um movimento dos anos noventa, denominado de cacicada em nossa região, por persegui-lo, acabou indo assentar casa no tekoha (lugar de morada) takuara, posteriormente foi para o tekoha passo piraju (peixe dourado) e retornou novamente para o tekoha takuara. É considerado como o ultimo dos nhanderu te'e (orientador espiritual idôneo), avá guarani na região da grande Dourados/MS.

papel determinada tarefa. A escola ainda existe e atende uma clientela de cerca de 800 alunos entre indígenas e não indígenas no ensino fundamental.

Da 5ª (quinta serie), até a 8ª (oitava serie), estudei no colégio *Menodora Fialho de Figueiredo*, na cidade de Dourados, no ano de 1978-1982. Ali não tinha castigo, mas humilhação, em razão de dificuldades com palavras que continham “F”, “L”, “R”, não as pronunciava a contento, pois não existem no Guarani e era colocado de pé no meio da turma e chamado de burro. Ao terminar o científico (ensino médio atual) em 1985, no colégio Presidente Vargas, não tinha outra opção, a não ser ir trabalhar nas usinas de açúcar e álcool, isso se deu até o ano de 1997, em intervalos regulares. Trabalhei em seis usinas de açúcar e álcool, Pan, Debrasa, Xavante, Nova Alvorada, Quebra coco e Coopernav, exerci as atividades de cortador de cana, fiscal de turma, motorista, bituqueiro (catador da cana de açúcar que cai dos caminhões durante o carregamento), medidor de corte de cana, cozinheiro, guarda livro e enfermeiro.

Quando voltava das usinas e ia à cidade fazer o rancho, sempre passava de carroça com minha mãe na frente da Universidade Federal e ficava olhando o entra e sai de estudantes, então ela dizia: “um dia você vai entrar aí e sair doutor”, ria dos devaneios de minha mãe, pois era impossível querer algo assim naquela época, estar em curso superior, era um sonho quase que proibido para indígenas.

No final do ano de 1997, Alexandre chefe de posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), me convidou para junto com sua esposa que respondia pela pasta da educação na FUNAI local, a escrever um projeto de inserção do aluno indígena na Universidade, montamos o projeto e foi apresentado as universidades, mas a que resolveu aceitar o desafio foi a Universidade da Grande Dourados (UNIGRAN), uma Universidade privada, inicialmente era para abrir espaço para 100 alunos indígenas. Foi nesta Universidade que me graduei no curso de direito no ano de 2004 e logo iniciei uma especialização em Direito Constitucional.

Minha experiência em sala de aula como professor se deu nos anos de 1999 e 2000, na escola da aldeia, a Tengatui Marangatu, que hoje atende aproximadamente quatro mil alunos, contando com todas as suas extensões.

A minha monografia de conclusão de curso, trouxe a tona problemas que vivenciávamos na aldeia, tendo como promotor das dissenções o Ministerio Publico Federal (MPF), considerando que os muitos problemas vividos por nós na RID, eram promovidos no mais das vezes por pessoas de fora, privilegiando mais um ponto de vista, que o outro. Esta

entre outras razões causaram dois confrontos internos (1984 e 1998), de proporções inesperadas e muitas mortes.

Presenciei e participei ativamente dos dois eventos, sendo que o segundo (1998) estava sob minha liderança e por ter ordenado, explicitamente recomendado que não queria mortes, houve muitas expulsões, porem nenhuma morte. Neste mesmo ano de 1998, cai numa emboscada dos nossos contrários, fui gravemente ferido, passei três dias entre a vida e a morte na Unidade de Terapia Intensiva (UTI) do hospital evangélico, nossos parentes fecharam a rodovia MS-156 que corta a aldeia e convocaram os outros parentes de outras aldeias, assim como os seus nhanderus, estes atenderam ao chamado e parentelas de cinco aldeias (Teykue, Pananbi, Panambizinho, Sucuri'i, Bororó) se agregaram aos demais e as nhe'egarai (suplicas em forma de cantigo lento), passaram a ser entoada a noite toda, até ter alta do hospital.

No hospital quando voltei a si, o médico disse que haveria muitas sequelas, que provavelmente não teria pleno uso de minhas faculdades mentais, ficaria com a memória comprometida, esquecido, abobado, em razão dos muitos golpes na cabeça (foram 22 pontos), mas os nhanderus (nossos pais orientadores espirituais) e nhandecys (nossas mães orientadoras espirituais) disseram que não e assim foi. Ao voltar a si minha maior preocupação era evitar o revide, para isso fiz prevalecer às palavras do convencimento e as confirmações dos nhanderus e nhandecys, a paz aparente continua até os dias atuais.

Do ano de 2004, até o final do ano de 2007, atuava constantemente pela FUNAI, como assessor nas conferências indígenas regionais e como membro do núcleo jurídico do Instituto Indígena Brasileiro Para a Propriedade Intelectual (INBRAPI), viajava para as aldeias mais interiorizadas do país, para realizar oficinas sobre Direitos Humanos e Propriedade Intelectual.

Em 2006, participando num evento do Ministerio Publico Federal (MPF), em Brasília, conheci a Prof.^a Dr.^a. Jane Felipe Beltrão, que me perguntou se não gostaria de auxiliá-la a escrever um projeto de inserção do indígena na Pós-Graduação, na Universidade Federal do Pará (UFPA) que se daria no curso de Direito por meio das ações afirmativas com vagas reservadas. Projeto escrito, aprovado, me inscrevi e fui aprovado. Em 2009, defendi a dissertação que versava sobre o direito Guarani. No ano de 2011, passei no edital para o doutorado em antropologia Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA), por meio das vagas reservadas e a tese é esta que caminha pelos espaços em branco das folhas de papel.

Até o momento levantei assento em quatro tekohas (lugar de morar): Jaguapiru, Amambai, La Lima, os três no Mato Grosso do Sul e agora no Tekoá Pyaú (novo lugar de morar), estado do Pará.

Xe eká (Minha Pesquisa)

A proposta em tela é resultado não somente de pesquisa, mas de convivência com os parentes Mbya do Tekoá Pyaú (novo lugar de morar), que me acolheram e incluíram como um etarã (parente no sentido que extrapola o social e o biológico), nas longas conversas em pescarias, caçadas, trabalho nas roxaro (roças), nos caminhos percorridos pelas fazendas, vilas, bairros, cidades ou tekoás (lugar de morar) em outros Estados; Nas noites enluaradas quando conversava sobre as grandes narrativas e os momentos festivos de outrora. É também uma forma Guarani de abstrair, analisar eventos cotidianos ou eventos que possam ter efeitos sobre o dia-a-dia.

Trilho caminhos do Mbya Guarani atual em suas estratégias de vida contemporânea, ou seria pós-moderna? Evito comparações com o passado, para não estabelecer o antes e o depois ou que delineie a idéia de tradicionais (exóticos) *versus* aculturados, distintos que são na estruturação social, dotados de plasticidade e dinâmica social que lhes permite sobressair-se às intempéries e adversidades que possam se apresentar, em um universo amazônico guaranizado.

Exploro o caminho proposto por James Clifford (2002), onde todos nós guarani somos autores do texto, considerando que somos uma coletividade, embora a escrita saia unicamente pelas minhas mãos. Ademais, o Mbya teko (modo de vida Mbya) não prima e não pode ser visto ou retratado como um todo estável, é resultado marcado pela caminhada/ narrativa num dado momento histórico e espaço geográfico. Dessa forma enveredo por caminhos que buscam caracterizar o significado da caminhada para o Mbya guarani, sob o ponto de vista dos narradores, ademais quem escreve também é Guarani, pois penso que na literatura antropológica isto ainda não foi bem explorado ou explicado, embora os esforços envidados por muitos pesquisadores do guatá (caminhar) ou jeguatá (caminhada) guarani.

Os pilares que lastreiam a base do diálogo, encontram-se nas falas de: (1) narrador (es) Mbya⁵; (2) Eu como pesquisador e guarani; (3) acadêmicas, marcando assim o espaço onde esta posto a polifonia ou a heteroglossia (Clifford 2002: 49).

A minha trilha de caminhada com os parentes espelha dois objetivos: (1) a caminhada em direção a terra onde não mais se morre, não há sombra, com a perspectiva de bem viver, é a terra da luz; (2) e/ou associada à busca de terras para a constituição de novo tekoá (lugar de morar), que para o guarani Mbyá é considerado o lugar de expressão do modo verdadeiro de ser, na teia da reciprocidade, ainda que tenha que ressignificá-la nos moldes do nhande roviá⁶ tradicional ou guaranizá-la e, sobretudo ampliá-la.

Nas últimas décadas tem se praticado uma etnografia sobre o guarani que caminha por sobre o chão do chamado “xamanismo” (Darella 2004 e Ciccarone 2001), xamanismo e cosmologia (Ladeira 1992, Pissolato 2007 e Montardo 2002); organização social (Pereira 2004 e Pissolato 2007) são alguns exemplos de pesquisa de campo que foram formatadas em dissertações e teses; razão de perpassar sobre tais assuntos, sem me aprofundar por não ser o mote de minha caminhada/inquirição. Lembrando que há aspectos da cultura e da nhande roviá (modo de crer), sobre a qual o Mbya guarani não fala ou não quer que seja publicizado, são corpos que neste momento falam em silêncio, assim como me é constantemente lembrado, até onde posso adentrar os rastros da escrita, na condição de guarani pesquisador.

Embora me refira a yvy marê’y (terra sem mal), com frequência ao longo do trabalho, a associação entre o Guarani e a terra sem mal não é o principal interesse desta escrita, o foco está na caminhada e nas suas implicações terrenas, sem desconsiderar os estudos da caminhada nos escritos de Nimuendaju ([1914]1987), Métraux (1927), Cadogan (1959), Schaden (1962) e Hélène Clastres (1978), conceituado pelos mesmos como um movimento religioso repleto de significados para a vida social do guarani e outros grupos Tupi-Guarani.

Dentre os grupos que iniciaram a grande caminhada no passado, alguns foram em direção ao litoral paulista, outros se dirigiram para partes do que é hoje o estado de Mato Grosso do Sul e um destes chegou ao estado do Pará, estabelecidos hoje no município de

⁵ Os temas desenvolvidos nos capítulos I e II tratam de assuntos que exigem uma especialidade ou são de conhecimentos restritos ou ainda de exclusividade de poucos narradores em um tekoá (lugar de morar), portanto em alguns momentos o assunto é especialíssimo, privado, restrito a um narrador (a), um nhanderu (nosso pai orientador espiritual)/opyguá (orientador espiritual que pertence a casa ritual Mbya), nhandecy (nossa mãe orientadora espiritual)/cunhá karaí (orientadora espiritual) ou yvyraijá (aprendiz de nhanderu em fase final de aprendizado).

⁶ Literalmente: “o nosso modo de crer, ter fé”; em razão da dificuldade de traduzi-la e para o melhor entendimento do não Guarani, o termo é traduzido como religião, embora não o seja. O guarani se refere a ela como: nhande jeroviá (nossa crença), aqui me refiro ao verbo: roviá com significado de crer.

Rondon do Pará e o transformaram em seu tekoá pyau⁷. É neste solo guaranizado que ocorre a caminhada com inquirição ou o projeto de pesquisa que subsidiou a escrita da tese.

Em setembro de 2007 cheguei pela primeira vez no tekoá pyauá, aldeia Guarani Mbya localizada no município de Rondon do Pará, cujas demandas são atendidas pela prefeitura de Jacundá, em razão de estar mais próximo, algo em torno de 50 km de distância. De Marabá dista 100 km e de Belém, 450 km indo pela PA-150, da cidade de Rondon do Pará até o tekoá (lugar de morar) tem cerca de 250 km. Ouvira falar dos Mbya de Nova Jacundá, em meio a conversas na sala de aula do mestrado em Antropologia (cursava mestrado em Direito e fazia algumas disciplinas no mestrado em Antropologia), o qual o amigo José Mendes de Andrade visitava com frequência e convidou-me para acompanhá-lo e conhecer o Guarani que está no Pará.

No tekoá (Lugar de morada), feitas as apresentações passei pela usual sabatina de quem entra pela primeira vez na terra do “outro”, na condição de ser indígena e guarani, lembrando que na qualidade de Guarani, estava nos domínios de Mbya, conhecia as regras formais a que estava sendo submetido, embora tenha aplicado à mesma inúmeras vezes no tekoá⁸ Jaguapirú/MS, minha terra de nascimento, era “estranho” estar no papel de inquirido, tendo que demonstrar o meu pertencimento, minha etnicidade, conhecimentos sobre a cultura, religião, narrativas, ser falante da linguagem, a reciprocidade e os valores da alteridade.

Sendo chamado para comer (aceitação plena), passei a conhecer os parentes em suas respectivas casas e convidado para entrar, discorrer sobre narrativas, interpelado inúmeras vezes a mostrar como era o meu tekoá de origem, nas fotos armazenadas em arquivos no notebook.

No dia seguinte a nossa chegada, nos convidaram (eu e o Zezinho) para ir pescar e boa parte dos homens do tekoá (lugar de morar) compunha o grupo, foi então que iniciaram as narrativas de como chegaram ali vindos da Argentina⁹, as dificuldades pelas quais passavam e a necessidade de ampliar a terra que possuíam, afirmando que a área de caça, pesca, coleta de

⁷ Literalmente é o novo local para onde a vida cai ou se continua a viver; teko: vida, viver, modo de vida ou sentido de ter, ser, pertencer; á: é um auxiliar que denota no caso cair, aterrisar;;a’á: cair, ir. Novo lugar de morada; aldeia nova.

⁸ Faço uso dos termos tekoá, quando estiver me referindo ao Guarani Mbya, pois é assim que pronunciam na sua linguagem e quando estiver escrito tekoá, estarei referindo-me ao subgrupo guarani de meu pertencimento, nominado na literatura de Nhandeva. Os dois termos têm o mesmo significado, embora com pronúncias diferenciadas.

⁹ Em outros textos, afirmei na escrita, que eles vieram do Paraguai, pois assim entendiam no momento, no entanto nas últimas conversas e em razão de o velho Zé, afirmar que era da Argentina que saíram, muni-me de mapas, mostrando a possível rota da caminhada, todos concordaram que de fato saíram da Argentina, provavelmente a região de Misiones.

açaí, cupuaçu, cacau, castanha (restam poucos pés), se encontravam fora da terra que possuem. O que mais lhes preocupava era o avanço do desmatamento e o acampamento de sem terras¹⁰ nas proximidades do tekoá, espantando a caça para outros domínios, o peixe diminui de tamanho e quantidade, o sinal vermelho acendeu em 2010, quando o igarapé Jacundá secou pela primeira vez, desde a chegada dos mesmos ao local em 1995.



Figura 2 – acampamento levantado na via de acesso ao tekoa (Morotín 2011)

Como todo tekoá (lugar de morada), este também não foge a regra, considerando a circularidade e as caminhadas com intencionalidade, o número de habitantes varia muito, embora na média seja de 40 pessoas, há momentos de pico chegando a 70 pessoas, mas pode ocorrer de ter apenas 30, em razão das visitas à parentela em outras aldeias.

Por ter convivido e sido educado por meus avós maternos, orientadores religiosos terrenos: nhandecy (nossa mãe orientadora espiritual) e nhanderú (nosso pai orientador espiritual), era “interrogado” nas rodas de conversa, sobre as questões do nhande teko (filosofia de vida) Guarani, seus princípios, ensinamentos, regras e proibições, mantendo acesa curiosidade sobre os Mbya guarani, em razão de terem saído há aproximadamente 100

¹⁰ A razão de os mbya guarani de Nova Jacundá, não se oporem ao levantamento de acampamentos de sem terras próximo do tekoá (lugar de morada), se explica pelo fato de que os mesmos entendem, ter lutas e enfrentamentos que guardam similitudes e também por não serem “inimigos”, buscando o mesmo objetivo, que é a busca por um pedaço de terra e o bem viver, embora com lógicas diferentes.

anos da Argentina, na caminhada que os levou a estar hoje no tekoá pyaú (nova morada). Por longo tempo não tiveram contato com outros Guarani, o que os induziu a imaginar serem os últimos de sua gente, no entanto preservaram a linguagem, os preceitos do jeroviá (modo de crer) e muito dos costumes tradicionais, em razão de praticarem o nhembotavy (fazer-se de bobo), nas relações com a população por onde passavam ou permaneciam por algum tempo, o contato com outros Guarani ocorreu no final dos anos 80 do século passado.

Nas conversas o assunto que preponderava era a necessidade de ampliar a terra, configurar um território, pois filhos estão nascendo, casamentos acontecendo e a terra continua do mesmo tamanho. Levaram-me em caçadas e, assim conhecer os limites da terra que somam 488 hectares, sendo a metade titulada e a outra metade ainda está sem título definitivo, pois como futuro membro da comunidade, tinha a obrigação de conhecer. A partir de então, minhas visitas se tornaram regulares durante o período do mestrado e agora no doutorado estou morando com os parentes.

É aí no chão da convivência no tekoá (lugar de morar) que nasce algumas das idiossincrasias, quando ao ser simplesmente mais um Guarani, não era visto com olhares desconfiados, mas quando me apresento como pesquisador, então a capa de curiosidade e talvez menos de desconfiança se assume, pois nem sempre em outros momentos, com outros pesquisadores, a convivência entre pesquisado e pesquisador foi uma relação de bons “amigos”. Os exemplos por eles relatados indicam quão nebulosos foram algumas experiências, no entanto há que ressaltar que muitos outros exemplos de boa convivência ocorreram, sendo lembrados com carinho e saudade; destas relações nasceram frutos que resultaram em estar na terra onde, hoje, estão e em se afirmar cada vez mais na identidade Guarani, tendo costumes potencializados e fortalecidos no modo de ser tradicional, embora nem sempre tais pessoas tenham sido pesquisadores.

Era esta a razão de me indagarem a princípio, o porquê de realizar uma pesquisa ali com eles? Por que perguntar coisas que eu “sabia” tanto quanto eles? Se ali passou a ser também meu espaço de convivência qual o objetivo de escrever sobre eles? Qual era a finalidade/intencionalidade do interesse?

A proposta insere-se no esforço de discorrer sobre os caminhos percorridos até aqui para que se tenha o espaço da terra atual como o lugar do bem viver e agora almejando a ampliação, chamando para a sua composição as matas do entorno, onde se localizam os campos de caça, coleta e pesca.

O estar lá, na fusão dos horizontes, dado o fato de o pesquisador ser e pertencer ao povo indígena Guarani, estar transformando o tekoá (lugar de morada) em campo de pesquisa, e indubitavelmente vivenciando o meu “anthropological blues” (DaMatta 1985), às avessas, com as interações na comunidade da qual espero levantar dados por intermédio da observação participante, conforme ensinado na academia que prescreve o estranhamento em relação ao que sempre foi familiar para assim ter constituída a autoridade etnográfica, escrevendo sob o ponto de vista do indígena, quando também se é indígena, atentando ao texto e ao contexto, apesar dos, “poréns”, “entretanto”, “todavia”, ponderações que se apresentam no tekoá (lugar da morada), aos parentes.

Os parentes¹¹ não se me apresentam como sendo de papel, ao contrário são de carne e osso, que na teia social, são plenos de cheiros, cores, dores e amores, são estes saindo do chão do tekoá (lugar de morada) que irão adentrar pelos rastros de tinta na escrita, dar o seu grito de existência, resistência/resiliência, filosofia de vida que implica em uma lógica diferente, descritas pela mão do pesquisador, apesar da angústia e dos medos de falhar em tal tarefa e não reproduzir simplesmente um inventário canibalístico como referido por DaMatta (1985), mas trilhar o eu (self) étnico, perseguindo, se é possível tal afirmação, a pessoa reflexiva do Guarani.

O dilema de quem está em campo, é como discorrer sobre as verdades encontradas ou que não foram ditas, verdade essa que também me pertence (por ser de família Guarani) e agora no estranhamento é a “verdade dos outros” ou seria nossa verdade? Considerando o fazer, a escrita etnográfica, um campo privilegiado da (des)construção antropológica ou não, na possibilidade de ser fiel “intérprete” (tenho minhas sinceras dúvidas sobre a possibilidade), pois os temores pairam em não se ater ao “eu” objetivo ou seria os “eu”(s) subjetivo(s), entre a identidade na trama social e o “eu” (ego, self) em confronto com os segredos da opy¹² (casa ritual).

Assim terei que me esforçar ao máximo em ser o antropólogo arquiteto e engenheiro que planeja a construção da ponte entre o mundo indígena e não indígena, entre o ser

¹¹ Essa é a forma como os indígenas no geral se nominam em qualquer espaço, seja o público ou no privado, independentemente de ser ou não da mesma etnia.

¹² Evito ao longo do texto, embora de uso comum na literatura o termo “casa de reza”, como significado da palavra opy, pois não se trata de rezar; não são rezas o entoado nos rituais e sim orações, invocações, suplicas; agradecimentos cantados, em razão das coisas boas recebidas de nhanderu te’ e (nosso Deus verdadeiro) cada oporaíva (cantor), tem a sua canção exclusiva, não entoada por mais ninguém. Assim utilizo como tradução casa ritual, em razão de ser o mais próximo da realidade. Pode ser entendida também como casa dos ensinamentos, pois aí ocorrem na forma da palavra falada e os rituais são ritmados pelas mboraei ou a palavra cantada em forma de orações.

sobrevivente, pensante (Guarani) e o ser indígena de papel, ao que parece a mediação é muito mais difícil e complexa do que imaginado inicialmente, então como afirma Evans Pritchard (1940) ao estudar os Nuer, o sintoma de “nuerosis” aflora, no meu caso “guaranirosis”. Passeando por entre estas nuances é despertado o cuidado com os “ismos” aos quais Cardoso de Oliveira (1997) faz menção.

Nesse sentido cultura pensada por Roy Wagner (2010), como meandros de mediação e criatividade vem socorrer-me, talvez por tentar superar ou encontrar alternativa a abrangência do termo cultura, considerando a vivência no campo de pesquisa, nas situações de observador e observado ou pesquisador e interlocutor, que pode ser uma relação reversa, embora a idéia do homem enquanto “inventor” da realidade não seja nova, reconhece o autor. O modo como trata a simbologia com validade, significação local, pois aí criada, “inventada”, para responder aos conflitos vividos por aquela comunidade, contexto no qual as redes de relacionamentos erigem seus símbolos como resposta a operacionalização da cultura, ampliando exponencialmente signos e padrões sociais convencionados a partir de interesses comuns, forjando metáforas da convenção/invenção.

O diálogo posto entre o pesquisador (Avá Guarani/Terena) e o Mbya Guarani/interlocutor (meus amigos de pescaria, caçada, “contação” de estórias e correrias), e o pesquisador com suas inquietações/dilemas/frustrações, pode ocorrer como imaginado nesta cena: o indígena e o pesquisador que é indígena, sentados sob uma árvore ou sentados às margens do igarapé pescando ou, ainda, caminhando pelas matas em caçadas e aproveitando para inquirir o seu amigo, agora interlocutor sobre assuntos que antes ambos discutiam juntos, porém com uma diferença, os antes amigos (ainda o são), o primeiro continua no ser Guarani e o outro está investido na perspicácia ou seria na “arrogância” do ser antropólogo, ambos vivenciando o encontro etnográfico.

A narrativa não é uma simples passagem de assuntos tratados na oralidade, para a escrita formal, nos cânones da academia, constitui-se em reelaborações sucessivas, em cada leitura do material coletado no campo, interpretações e reinterpretações se sucedem até a escrita final, considerando que a cada retorno ao tekoá (lugar de morada) o “ponto de vista” do nativo, adentrou novas fronteiras de conhecimento e interações, estando além das interrogações do caminhar indagativo do pesquisador, que nesse momento me faz pensar em Richard Price (2002), em “first time”.

Por esta razão quando me apresentei como pesquisador, nuvens tempestuosas esvoaçaram o céu da pesquisa, seria mais um a estar reproduzindo o que foi outras vezes

aplicado neste lugar? Qual a estratégia a ser utilizada para não ser mais um e sim ao final da pesquisa apresentar resultados positivos para a comunidade?

O etnocentrismo (Rocha: 2007; Bonte, Pierre & Izard: 2008: 247-248) em nós (Guarani), nos faz adentrar em batalhas homéricas para delimitar as fronteiras de ser “diferente”, em nome da “diferença” que nos distingue, é o que faz um Terena ser Terena, um Guarani ser Guarani e Kaiowá ser Kaiowá, Mbya ser Mbya, embora o discurso da igualdade seja presente, nessa cristalizada diversidade étnica. Em alguns casos a folclorização da alteridade, reduz o atual modo de vida a uma degradação cultural, presente nas sentenças de ser índio de verdade ou ser índio de mentira, contribuindo somente para fixar ainda mais estereótipos e preconceitos, embora todos os pesquisadores ou não, cheguem com a intenção de “ajudar”.

A identidade mestiça, híbrida, com “aparência” de perda da identidade étnica, descaracterizada segundo um julgamento apressado, traços da herança colonial, conforme Taussing (1993).

O dilema que surge agora é: como pesquisador, serei visto com desconfiança, por ser pesquisador? Penso que novas formas de colocar o pesquisador no jogo serão elaboradas, pois imagino conhecer as táticas do povo a que pertencço. Então, seremos cavalheiros no trato ou serei atirado à vala comum onde cabem todos os que são vistos como pesquisadores? O eu Guarani assumirá alguma importância ou será invisibilizado pela capa do antropólogo? Serei mais um colonizador acadêmico embora indígena? As dúvidas e a autocrítica sempre serão companheiras no dia a dia, nessa tarefa de vir a ser e estar antropólogo, enquanto Guarani.

Ainda mais que ao mesmo tempo de minha indagação investigativa, estava em campo uma antropóloga paulista e logo chegou ao tekoá (lugar de morada) outro antropólogo carioca para dar início a sua pesquisa de doutorado, então todo tempo estive na mira das comparações e dos aconselhamentos em não incorrer no mesmo “equivoco” da técnica investigativa. Fui chamado à atenção pelo fato de usar gravador: “*você é Guarani, tem que ter gravado na cabeça e não nas coisas de Juruá*” (branco); esta é a razão de ter poucas entrevistas gravadas. Logo que iniciei as conversas com intenção de subsidiar a escrita da tese e por percorrer metodologias que em parte se assemelhavam a dos colegas em campo, começaram a me chamar de Juruá (branco), me instando o tempo todo ao modo de ser Guarani, marcando as diferenças entre um e outro. Era quase insuportável a sonoridade quando assim se referiam a mim.

Ao assumir esse aspecto hermenêutico, o reconhecimento de valores e significados, na tentativa de composição de como se vê e entende esses significados e esses valores, forjando uma interação, trocas, compromisso, nesse diálogo que se pressupõe intercultural, ocorre os ruídos e ecos. Nesse caso estaria presenciando/vivenciando um etno-epistemocídio ou estaria, apenas, adentrando a “via crucis” do calvário epistemológico, seja étnico ou acadêmico?

A rede teórica a ser a base do tecer as malhas da escrita percorre trilhas tortuosas, desafios à percepção do observador; a grande interrogação é como os fios teóricos se tramarão com os fios do saber local, amarrando os nós de respostas aos fatos encontrados, percebidos na pesquisa de campo, entremeados pelo método e pela técnica, e no caso pelo ser e não ser guarani e/ou pesquisador. Muitos são os papéis e não papéis por estar no lugar de pertença que é meu e, ao mesmo tempo, não meu. Jamais pensei em não ser guarani, mas em alguns momentos sou tomado como não sendo, e a marcação não é ser ou não Mbya ou Avá Guarani, a dúvida deve-se à pesquisa e ao fato de chegar entre os Mbya guarani, agora também, como pesquisador.

É interessante observar que por maiores que sejam as dúvidas, as proximidades e os deslocamentos, os não indígenas que se fazem antropólogos, não se questionam tão visceralmente. Então a indagação é que se ao trabalharem entre os seus, experimentam teoricamente o mesmo processo? Uma possível resposta que me ocorre, em diálogo com Beltrão, minha orientadora é que o ser antropólogo encontra-se dentro das expectativas dos não indígenas.

Nesse caso, há que se falar em assimetria? Embora seja o antropólogo que decida de fato o que vai falar o seu interlocutor na escrita, na tradução etnográfica, em meu caso não ocorrerá ao final da pesquisa um “hasta la vista”, lá no tekoá (lugar de morada), continuará sendo o lugar de minha casa, meu *ethos*, portanto a intertextualidade não é neste caso mera utilização de uma ferramenta metodológica, mas o deve ser de fato na relação de reciprocidade. Penso que o dilema dos parentes reside no fato de que com outros pesquisadores, buscavam extrair o máximo possível de benesses, enquanto o mesmo estava em campo, considerando que depois iria “ausentar-se” e no meu caso, continuarei lá e esse modo de proceder, colocaria em risco toda uma rede de relacionamentos da qual faço parte e represento.

Essa caminhada entre as duas margens mundo indígena/não indígena, navegando nas águas turbulentas das hipóteses, no barco da autoridade etnográfica, empregando energia nos remos da teoria e da prática, procurando um porto para ancorar e poder exercitar o estar

dentro, ao mesmo tempo olhar de fora, analisar, pensar, digerir as informações, deixando fluir a pena nas linhas da construção do texto.

Em estando no tekoá (lugar de morada), na minha ingenuidade, imaginava que não teria maiores problemas, no entanto quando me apresento como pesquisador, a situação não se mostra tão tranqüila como o imaginado, os parentes não conseguiam entender (ao menos aparentavam não entender), porque me “recolhia” ao abrigo de minha casa e ficava horas a fio lendo, sumido por de trás de pilhas de livros e fotocópias. Tinha a impressão que se aborreciam em razão de dedicar muitas horas solitárias a leitura, e não à acompanhá-los em boas risadas nas horas de conversa que se seguiam, ou ainda me recusar a ir pescar em grupo, para ficar fitando papel.

Alguns me visitavam e ficavam me observando, chegando a afirmar “você vai ficar louco de tanto ler”. O mais instigante, intrigante, é o caso da matriarca do grupo, xe jary’í (nossa avó), ao me ver absorto, concentrado na leitura, com o livro nas mãos, musica clássica ao fundo, balançava a cabeça e vaticinava “Juruá apó” (coisas/comportamento de branco), Talvez por estar indo com menos frequência a sua casa para o usual bate papo da tarde, onde discorriamos sobre o nosso modo de ser, até os casos mais triviais. No entanto seu aborrecimento maior estava em quando me atrasava na entrega de garrafadas (remédio), para a mesma, argumentando que estava incorrendo em irresponsabilidade, sendo mesquinho em não prover o que meu conhecimento alcançava.

Outros se aborreciam em razão de não ir nas caçadas, pescarias, por ser de “sorte”, ou por acreditarem que converso com os jaras (donos) dos bichos e dos peixes. Provavelmente estava posto o que *Levi-Strauss* (1967:193-213), intitulou de “o feiticeiro e sua magia”, não que o seja (outrora o fim de um feiticeiro era a fogueira). Como Guarani, vivo em dois mundos: o estabelecido pela tradição e aquele que aprendi a conhecer desde que vivo entre o tekohá (lugar de morar) e tekove tetã’re (o modo de vida na cidade), compartilhando de outra forma de interpretar a realidade, e agora, via Antropologia.

As formas de vida social serão sempre uma fonte inesgotável de reflexão, embora a circularidade do modo de vida Guarani entre passado e presente esteja impregnada de uma cosmologia Guarani, esta não se explica simplesmente por meio de normas cogentes, epistemologia de além fronteira e mais por meio do holismo implícito nas reciprocidades estabelecidas, em relações sociais acercadas pela criatividade nascidas de experiência, aproximações, apropriações, contatos com outras sociedades, induzidas pela necessidade de interação entre povos e dos sonhos recebidos de Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro/Deus).

Muitas indagações povoam esse universo de mediação e construção de relacionamento, entre as quais se pergunta: qual é o retorno para a comunidade em questão? Apenas, um “muito obrigado e até breve” ou proporcionar um retorno concreto com o produto final, a pesquisa em forma de monografia, dissertação ou tese, com suas implicações políticas e teóricas? Assim me indagaram: em que sua pesquisa nos vai ser útil?

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tem se mostrado incapaz de cumprir com suas obrigações, enquanto órgão indigenista está susceptível às pressões de políticos e de segmentos econômicos contrários aos direitos indígenas. No Pará, a relação com a mesma é nebulosa¹³ (no caso entre o guarani do Tekoá Pyaú e a regional de Marabá), razão de uma inédita “possível” aliança com o movimento dos sem-terra como forma de expandir os limites atuais da terra em que habitam. Uma das argumentações da FUNAI é que ali não é terra da união, mas sim terra de Guarani, propriedade privada, pois a mesma resultou de um projeto que adquiriu o lote para as famílias que não tinham onde fincar raízes, no entanto o uso que se faz da terra é de acordo com o modo tradicional Guarani, ressaltando que esta forma de uso é reconhecida pela Constituição Federal, estabelecendo dessa forma a diferença entre terra tradicionalmente ocupada, de terra historicamente ocupada.

Neste caso específico o Ministério Público Federal (MPF), ainda não se manifestou sobre, considerando que o Guarani/proprietário, ainda não transpôs o limite tênue que existe entre tensão e violência. Não se nega o caráter de propriedade privada em tela, segundo a óptica do direito posto, por estar registrada em cartório, no entanto a ênfase esta na forma como a terra é gerida; o usufruto em questão é toda calcada numa cosmopolítica, no holismo Mbya, na forma tradicional guarani de plantar roças e obter dela o alimento necessário a sobrevivência, da mesma forma a caça e a pesca, são regradas pelos preceitos do tekoa (modo de vida) Mbya.

Com este raciocínio exponho por mais obvio que possa parecer ou tentar trilhar os caminhos pelos quais incorrem, na atualidade, as formas, demandas, articulações políticas, técnicas, métodos, ferramentas teóricas, conhecimento científico, dos quais em especial os povos indígenas estão se apropriando para da melhor forma possível moderar a tensão entre o discurso acadêmico e as rearticulações legalizadas, legitimadas no chão dos tekoas, na luta

¹³ Estas relações se aproximam ou distanciam, conforme o modo de pensar a questão indígena pela pessoa que assume a chefia ou como é hoje, a coordenação da FUNAI local. Nesse período da pesquisa, corresponde a gestão de determinada pessoa, que pode não atuar a contento, conforme o esperado pela comunidade tal.

por direitos como no caso Guarani, o retorno aos territórios tradicionais (especialmente no sul do Brasil). É um caminho que expressa também à busca pelo teko porã (bem viver, vida boa).

A retomada, retorno ou ampliação da terra, dos territórios tradicionais ou pôr-se a caminhar, no caso Mbyá guarani é acionado por meio do gatilho dos sonhos e interpretado pelo Nhanderu (nosso pai orientador espiritual), opyguá (que pertence à casa ritual, de ensinamentos, orientador espiritual), com o qual está o poder da magia, o guardião dos princípios cosmológicos e do nhande roviá (modo de crer) tradicional, assim a territorialização e a reterritorialização perpassam por caminhos holísticos. As crenças, a narrativa (mito) é ressignificada, reinterpretada constantemente.

É esse o contexto que apresenta problemas e problematizações relacionadas à etnicidade, pertencimento, interpretações, tramas sociais na hibridização onde não cabe mais razão em ver ou buscar cultura supostamente pura. O velho e o novo convivem nas reservas/terras indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (GEERTZ, 1998), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade as fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a. O desenvolvimento da escrita procura trilhar caminhos que indicam possibilidades viáveis ou alternativas para se pensar a solução do problema em tela. Assim a tese inicialmente é pensada para ter três capítulos temáticos, porém interligados entre si:

1. Oguatá guaxú (Grande caminhada): discurso sobre a grande caminhada empreendida em busca da terra madura, sem sombra, dourada, onde é possível praticar o nhande reko, o modo Mbyá de viver. Tentando pavimentar um caminho onde pisam os pés Mbyá, desenvolvendo sua lógica de ser e estar em busca de uma terra sem mal, não exatamente a celeste, mas a terrena do bem viver, abundância; com as possibilidades de entendimento e interpretações sobre o oguatá guaxú¹⁴, em razão do sonhar que os fez caminhar por cerca de cem anos.

2. Yvy axy gui roupity yvy marae'y (Da terra imperfeita a terra sem mal): a caminhada em busca de uma terra onde pudesse ser exercitado, o nhandeteko (filosofia de vida) Mbya guarani, corroborando e procurando aplicar os princípios do modo de vida Mbya, ensinado pelos Nhanderu (orientador espiritual), nhandexy (orientadora espiritual), tamõi

¹⁴ Guassu (Nhandeva) ou guaxú (Mbya) tem o mesmo significado, ou seja: em relação a espaço e tamanho, significa grande, maior, longa; quando relacionado a animal significa veado, seja campeiro (campo) ou mateiro (floresta) ou o catingueiro.

(avô) e jary (avó). Em consequência poder vislumbrar a yvyju (terra da luz), o destino final do Mbya jeguatá (caminhada Mbya). Procuo demonstrar em como a terra que era imperfeita se tornou a terra cheia de mal, pela ação dos juruas (brancos) e por outro lado como as ações do guarani, dos nhanderukuera (todos os nhanderus), podem curar a terra e salvá-la.

3. Tekoá pyaú (novo local onde a vida cai): trabalho a construção da idéia de terra e território do ponto de vista Mbyá guarani, sobre o tekoá pyaú (lugar da nova morada), ressignificando ou guaranizando uma terra que é diferente daquela de onde saíram. A escrita procura desenvolver uma compreensão sobre os arranjos atuais e sua dinamicidade. O cotidiano da comunidade e os caminhos engendrados pelos quais os Mbya de Nova Jacundá, se enveredam, considerando que os espaços de coleta de fruta, caça e pesca, estão fora do espaço que possuem.

A título de Considerações Finais sobre o caminhar Mbya, o convite é para que tenha outro olhar sobre a afirmação freqüente na Etnologia contemporânea, de povo que persiste numa “busca” incessante pela terra sem mal. Refiro-me ao aspecto da negatividade das abordagens, caminhar faz parte de nossa filosofia de vida, pois tudo que tem vida caminha. Estou consciente de que a tese apresenta limitações e os leitores, entre os quais o Mbyá guarani e todos os que já etnografaram ou os que continuam em campo desenvolvendo suas pesquisas sobre tal assunto, irão percebê-las. Chamo a atenção para o fato de que esta comunidade se diferencia das demais em razão dos 100 anos de isolamento de contato com outro guarani, considerando que as comunidades guarani são diferentes entre si e fazem questão de destacar a diferença, o que os liga é a cosmologia, o modo de crer, portanto penso que não cabem “comparações”.

Sei que minha etnombyagrafia escapa ou poderá escapar aos padrões convencionais, no entanto o que seria o perspectivismo ameríndio se nosso olhar ou modo de olhar, não fosse de outra possível perspectiva, ainda que sob o viés da academia. E talvez em razão da tentativa de lastrear uma caminhada, percorrendo da categoria ao conceito do oguatá como uma filosofia de vida guarani.

Para o desenvolvimento da narrativa tentarei sistematizar a experiência vivida a partir de conversas com os tujás (velhos), liderança(s) política e orientadores religiosos, lembrando que certos conhecimentos são restritos a determinadas pessoas e que liderança religiosa ou nhanderu, não há no tekoá pyau (lugar da nova morada). A narrativa do texto percorre os caminhos com paciência para ouvir, muita dedicação, tempo em estar lá e elaborar as minúcias da escrita, a inserção no campo de pesquisa, com suas vicissitudes, sendo o mesmo

controverso, relacional, complexo. Por vezes ambíguo, na tentativa de estabelecer diálogo entre iguais. A coleta de dados não é exclusiva nesta aldeia, considerando que lá não há a pessoa do Nhanderu/Opyguá, portanto é preciso ouvir as narrativas dos que tem ligação com este tekoá em outros estados da Federação.

Estruturada em diferentes fontes de informação, mas principalmente na Etnologia, me permite analisar e problematizar as transformações vividas na organização social ao longo da caminhada até a atualidade, com a influência ou não de agentes externos. A metodologia na pesquisa de campo é mais um consenso entre nós guarani, em razão de estar sendo comparado com os demais que me antecederam, com a ressalva de não incorrer no mesmo caminho, ademais comigo chegou o costume do teréré (espécie de chimarrão, porém gelado) e é sempre um bom motivo para uma animada conversa, seja para discorrer sobre narrativas da caminhada, a narrativa dos antigos ou mesmo trivialidades.

Nesta caminhada para dar conta destes conteúdos, sigo a trilha deixada por pesquisadores que buscaram aprofundar a análise sobre estas questões, os clássicos e os que concluíram recentemente suas pesquisas.

Lembrando que há dois tipos de discurso nos pronunciamentos guarani: um que é a fala direcionada ao não indígena, a segunda é aquela falada de guarani para guarani, não obstante, aqui procuro trilhar a escrita inteligível a ambos.

Nhembyaty I (capítulo I)

1.1 Oguata guaxú ¹⁵

Confesso que depois de ter sido iniciado nos mistérios desta língua, fiquei surpreendido por encontrar nela tanta majestade e energia. Cada palavra é uma definição exata que explica o que se quer expressar (...). Nunca, jamais teria imaginado que no centro da barbárie se falasse uma língua, que segundo meu sentir, por sua nobreza e por sua harmonia não perde para nenhuma daquelas que eu tinha aprendido em Europa

Bartolomeu Melià (1995:37)

Antes da chegada do europeu ao novo mundo, a terra era habitada por povos indígenas¹⁶ desconhecidos do velho mundo. Construíam a sua história, viviam seus costumes,

¹⁵ Conferir o texto oguata guassu, em co-autoria com Jane Felipe Beltrão, “in Antropologia & Derecho”. CEDEAD. 2012, año, VI – nº 09 – febrero, p. 14/20. Não farei uso dos termos usualmente utilizados para descrever o ir e vir guarani, como nomadismo, mobilidade ou perambulação, por não abarcarem o significado que tem para nós guarani da caminhada, por essa razão utilizarei o termo *oguatá* (ele caminha) considerando que outros guarani ao ler a tese, saberão a que estou me referindo, enquanto nomadismo, mobilidade ou perambulação, soam vazios a audição guarani, embora sejam recorrentes na literatura antropológica.

¹⁶ No relatório do julgado proferido pela corte interamericana de Direitos Humanos no caso relacionado a comunidade Mayagna (sumo), Awas Tingni, disponível em: www.cejil.org/sentencias.cfm, acessado em 21.10.2010, consta a seguinte definição de povos indígenas proposta pelo antropólogo e sociólogo Rodolfo Stavenhagen Gruenbaum: “ Los pueblos indígenas se definen como aquellos grupos sociales y humanos, identificados em términos culturales y que mantienen una continuidad histórica com sus antepasados, desde la época anterior a la llegada a este continente de los primeros europeos. Esta continuidad histórica se advierte en las formas de organización, en La cultura propia, en La auto identificación que estos pueblos hacen de sí mismos y en manejo de un idioma cuyos orígenes son prehispánicos. Estos pueblos se conocen en nuestros países porque mantienen formas de vida y de cultura que los distinguen del resto de la sociedad, y han estado subordinados y marginados tradicionalmente por estructuras económicas, políticas y sociales discriminatorias, que prácticamente los han mantenido en condición de ciudadanía de segunda clase, a pesar en que las legislaciones, formalmente, los indígenas tienen los mismos derechos que tienen los no indígenas. Pero, en la realidad, esta ciudadanía es

possuíam cultura própria, convivendo e respeitando as normas advindas das alianças formatadas com os seres da natureza¹⁷, sem destoar dos ensinamentos e regras de suas crenças.

Desde que o europeu desembarcou na nova terra, seu etnocentrismo não lhe permitiu a construção do outro como pessoa. A crença na sua superioridade, no modelo de civilização cristã-ocidental, não o deixava vislumbrar outra verdade que não a sua, gerando, conseqüentemente, a negação do “direito do outro”, conforme preceitua Dussel:

[a] conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o si - mesmo. O Outro, em sua distinção, é negado como outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como assalariado (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais (1993:44).

Por serem povos desconhecidos com costumes diferentes, os europeus foram assomados de um sentimento de perplexidade diante do que encontraram. As diferenças culturais deram azo às mais variadas interpretações sobre a identidade do povo da nova terra, sendo considerados sem alma, comparados a animais, a bestas feras. O imaginário do europeu primeiramente identificou o paraíso e depois o transformou no inferno da conquista.

Constatada a diferença, a perplexidade não foi exclusiva do europeu. O Guarani estava tão ou mais perplexo com o homem que chegava do outro lado do mar, seus costumes, seu modo de agir e pensar provocou verdadeiro choque cultural, cujos resultados nefastos logo marcaram a história do povo Tupi e Guarani. Com isso exterminou-se populações inteiras, seja por resistirem à invasão de seus territórios e serem feitos escravos, sendo assim, empecilhos à expansão de conquista do colonizador, ou por não resistirem às novas enfermidades trazidas pelos invasores.

A busca por escravos indígenas fazia os europeus penetrarem cada vez mais o interior das terras do novo mundo, provocando o aceleração dos deslocamentos, as migrações indígenas que, a época da chegada do europeu, já estava em curso.

Segundo Branislava Susnik (1980:9), no século XVI, quando se iniciou a conquista da América por portugueses e espanhóis, o Guarani encontrava-se em uma área compreendida

como imaginaria, porque siguen sufriendo de formas estructurales de discriminación, de exclusión social, de marginación.”

¹⁷ Considerando que há toda uma classe de jaras (donos), dos animais e da floresta que exigem o cumprimento de certas normas de convivência ao se adentrar a mata, seja para a atividade que for, eles é que dominam aquele espaço, permitindo o acesso aos que respeitam as regras e negando ou castigando quem as infringe.

entre os rios Paraguai, Paraná, Tietê, Uruguai, Jacuí e alguns assentamentos no litoral atlântico. Conforme John Manuel Monteiro (1998:476-477), do Chaco até o atlântico, das capitâneas do sul até o Rio da Prata, a presença Guarani abrangia, no século XVI, uma área que corresponde hoje aos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, e ainda partes dos países vizinhos, entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai.

Os deslocamentos ou as grandes caminhadas Guarani aconteciam em primeiro lugar por buscarem a *yvy marãe'y*.¹⁸ Alguns grupos desciam em direção ao nascente, outros seguiam para o norte ou oeste. Cada grupo com seu *nhanderú*¹⁹ ou *nhandexy*²⁰; estes, por sua vez, guiado pelos sonhos e visões recebidos de *nhanderú vussu*.²¹ Caminhava-se por meses, anos, na esperança de chegar a terra sem mal, do bem viver e por conseqüência a terra onde não se morre mais, estava posto em prática o *oguatá guassú*²².

O segundo motivo dos deslocamentos era fugir das bandeiras, do aprisionamento, de ser feito escravo, de perder a liberdade. Por isso adentravam cada vez mais as matas ou terras antes não ocupadas e que, em alguns casos, não faziam parte do seu território. Estes grupos Guarani, apossados, caçados, não aceitaram a cruz (viver junto aos religiosos europeus); por outro lado, temiam a espada espanhola e portuguesa, pois carregavam consigo as marcas dos enfrentamentos e assim iniciavam a caminhada em busca de nova terra.

Farei uso ao longo da tese, o termo Guarani para me referir ao Mbya, porém os que são chamados de Nhandeva são os únicos que se autodenominam como sendo Guarani ou tupi guarani e assim é reconhecido pelos demais indígenas, considerando que é constrangedor e irritante para um Guarani ser confundido como pertencente à outra etnia. Por outro lado, pondera Pereira:

“os estudos etnográficos, etno-históricos e lingüísticos costumam utilizar o termo Guarani como denominação geral para todos os grupos étnicos falantes dessa língua,

¹⁸ É a terra em que não se morre, o paraíso que o Guarani esperava encontrar, é o lugar da imortalidade. Ela é, a terra onde nada tem fim, terra da perfeição, onde não há sombra ou mal, tudo é bom. É a morada de Nhanderu (nosso pai) celeste e de todos os seres divinos. Há outras expressões que carregam o mesmo significado: *yvy marae*, *yvyju*, *yvyju mirim*, *Nhanderu amba*, *tekoá ambá*, *Nhanderu retã*.

¹⁹ Nosso pai, o orientador religioso responsável pela casa ritual, pelos ensinamentos, rituais e danças que acontecem na mesma. É o responsável direto pelo equilíbrio espiritual da comunidade.

²⁰ A tradução literal é nossa mãe, exerce a mesma função que o *nhanderu*, podendo ser a matriarca do grupo ou a *xé jary'í*, por vezes era a esposa do *nhanderu* e a parteira da aldeia.

²¹ Nosso Deus maior, dentre todas as divindades do panteão guarani, ele ocupa o papel principal na mitologia de criação. Referido também como *Nhanderu tenonde*, *Nhanderu ete*, *Nhanderu papa* etc.

²² Grande caminhada; é desta forma que o guarani faz visitas às parentelas nas mais longínquas regiões, explora e faz o reconhecimento de todo o seu território, ampliando, mantendo as redes de alianças ou ainda em obediência ao indicado por *Nhanderu tenonde* em sonhos ao *Nhanderú terreno*, este último em obediência e em consenso com o grupo, iniciavam a grande caminhada em busca da terra sem mal a *yvy marãe'y*.

em suas diversas variações dialetais. O critério não é étnico, ou seja, não expressa o etnônimo utilizado pelo próprio grupo, nem reconhece o sentimento de pertencimento exclusivo associado ao pertencimento étnico, mas se dá exclusivamente a partir da classificação lingüística. No caso de Mato Grosso do Sul, onde convivem dois desses grupos, um deles se autodenomina Guarani, mas é classificado como Ñandeva pela maioria dos estudiosos. O segundo grupo é formado pelos Kaiowa. Por conta da diferenciação no cenário multiétnico local, os Kaiowá não se reconhecem e nem aceitam serem identificados como Guarani, contra a insistência dos pesquisadores e outros agentes indigenistas. Isto gera bastante confusão, pois a maioria das pessoas classificadas pelos estudiosos como Ñandeva, insistem em ser reconhecidas como Guarani, enquanto, por outro lado, os Kaiowa recusam o rótulo geral de Guarani, sob o qual são muitas vezes englobados. O assunto mereceria uma convenção entre os estudiosos e indigenistas que atuam na região (2004:2).

A preparação para essa caminhada²³ se inicia com o convencimento coletivo promovido pelos sonhos e estes são recebidos diretos de Nhanderu Vussu (nosso Deus maior), os sonhos contados e interpretados por todos, preparam a mente e espírito, o corpo é preparado por meio dos rituais, do jerokey (dança). Descrevo abaixo um ritual e aldeia fictícia²⁴, o momento que antecede o jerokey (dança) ou o jerojá (dança em círculos), que prepara o corpo, porem com prerrogativas de fortalecer a mente, alma e o espírito. Tudo se inicia nos rituais que são praticados nos tekoá (lugar de morada), nas opys (casas rituais, de ensinamento) como no exemplo fictício que se segue:

Está anoitecendo no tekohá, famílias vão chegando carregando seus apetrechos para passar a noite dançando, acompanhados de seus filhos e estes se acomodam pela opy (Mbyá), ogajekutu/ogapysy (Kaiowá), nhanderoga²⁵(Guarani), a algazarra é total, com as crianças correndo, rindo, outras chorando; cachorros se encontram e se estranham, provocando em seus donos gritaria para que cada animal volte para casa. Enquanto não chega a hora, os

²³ A caminhada pode adentrar por dois caminhos possíveis: o oguatá guassu, com destino a terra onde não se morre mais, é uma das idéias que irão ser desenvolvidas na tese e o guatá, com características ínsitas no passear com intencionalidades de conhecer, explorar, obter casamento, movimentar-se pelo tekoaxu.

²⁴ Em razão do que acontece no interior da opy, ser envolto em questões proibidas a um não guarani, descrevo um ritual a moda Guarani (Ñandeva), de meu pertencimento étnico; é somente um recurso didático para se ter idéia de como é a caminhada pelo mundo espiritual.

²⁵ É a nossa casa, o local onde ocorre a dança ritual do jerokey, bem como onde ficam guardados os mbarakas, takuapu (bastão de marcação com batidas no chão, é feito de takuarussu), jeguaka (cocares) e outros objetos de uso cerimonial. É a grande casa ritual do guarani, onde se reúnem para poder ritualizar o jerokey e o nhanderu e nhandecy, vyraiájá, participantes convidados, homens, mulheres, crianças, velhos, todos se tornam um só, preparando-se para adentrar o caminho que leva a terra sem sombras, terra que não se morre mais.

homens preparam e formam a roda do teréré e as mulheres se juntam formando o círculo do kaá'y²⁶.

Passado algum tempo, contada as novidades, feitas as apresentações e trocadas às impressões, algo parecido com informes antes das reuniões, todos tomam pé das notícias no “jornal quente” como são denominado as informações boca a boca, ficam cientes dos últimos acontecimentos locais, cada qual dando seu parecer sobre os fatos considerados graves que aconteceram nas últimas horas.

Se lá já houver yvyraí'já,²⁷ este se adianta ao nhanderu²⁸ e vai verificando as condições dos instrumentos rituais, se a casa já foi toda varrida, se o pote com casca de cedro vermelho esta cheio de água. Em dado momento o nhanderu e nhandecy²⁹ se levantam, pegam o seu mbaraka (chocalho), pigarreiam, olham para todos e começa o jehovassa,³⁰ para dar inicio a dança ritual. Quase sempre acontece de o mesmo exercitar o seu mbaraka (chocalho) por um certo tempo diante do yvyra marangatu (altar) e o nhembo'e (oração, encantamento) pode ser ou não audível a todos. Caminha-se pelo terreiro da casa, em circulo, terminando na frente do altar, fechando o formalismo inicial do ritual³¹.

Os cantos e as danças executados no ritual Guarani, são caminhos através dos quais os mesmos viajam por e para outras dimensões onde se encontram as aldeias celestes, lá conversam com os ancestrais, com nhanderú vussu³², e todos os seres que porventura possam encontrar no caminho dos espíritos, o visível e o invisível se visitam, iniciando o estabelecimento de um futuro parentesco, uma rede social espiritual vai sendo formatada.

²⁶Bebida preparada com erva mate, bomba de sucção e água quente, popularmente alcunhado de mate ou chimarrão, servido em uma cuia de purungo, cabaça.

²⁷É o auxiliar do nhanderu, é o que “funde-se” com a madeira pequena, o bastão ritual utilizado no jeroky. È o aprendiz que futuramente poderá ser o mestre do ritual, possuindo sua própria nhanderoga, agregando parentes e amigos.

²⁸A tradução literal é: nosso pai. Aquele que faz a interlocução com os da aldeia celeste, principalmente com nhanderu tenonde; é o maestro das danças e do ritual. Farei uso desse termo porque é recorrente nas aldeias, apesar de na antropologia usar correntemente o termo xamã, não farei uso do mesmo, pois considero de pouca precisão, para a dimensão que represente essa figura no cotidiano e para o modo de crer Guarani.

²⁹É a nossa mãe, a ela são atribuídas as mesmas atitudes esperadas do nhanderu, tem como obrigação o cuidado, a responsabilidade pelo bem estar espiritual da comunidade. Deve tomar todas as providências para que o mundo do visível e do invisível mantenha a harmonia, o equilíbrio.

³⁰É o ato de levantar as mãos, gesticular como se estivesse se livrando de coisas ruins; abençoa o inicio do ritual, inicia pelo leste e termina no oeste. Serve também como o primeiro gesto para limpar o corpo da sujeira ou fluidos negativos que porventura possa ter vindo junto com os que lá chegaram para participar do porahei (cântico) do jeroky (dança).

³¹Esta é uma ritualística típica do Guarani, pois no caso do Mbyá é praticado na opy, um recinto fechado, guardado pelos xondaro (guerreiros), para que tudo ocorra sem interrupções.

³²Nosso pai maior; é equivalente ao Deus maior. Na constelação divina do Guarani ele é a pessoa de maior poder, sendo o criador de tudo.

Empunhado pelo mestre da cerimônia o mbaraka (chocalho) se transforma em cetro do poder e o nhanderú (orientador espiritual) o saber/fazer/caminhar, exercita-o, fundem-se em um só corpo espiritual. O canto e a dança são as linguagens determinadas pelo ritmo dos mbarakas (chocalho), que estabelecem o elo espiritual com os lugares celestes, morada de nhanderu ete (deus verdadeiro). As danças seguem marcações rítmicas do maestro mbaraka aos seus dançarinos, acompanhados pela batida dos takuapú (bastão de bambu) das mulheres. São basicamente dois ritmos na melodia dos nhanderus e dos yvyraija (portador do bastão de madeira), a primeira acelerada e com forte marcação rítmica, marcações para simulações de lutas corporais, fortalecendo o corpo, o espírito também se revigora e potencializa o fervor religioso; o ficar leve é para facilitar a caminhada ao mundo da imaterialidade, é denominada de jeroky hatã³³; a segunda é mais lenta, límpida, formal, solene, é denominada de ñe'ëngaraí ou jeroky mbegue,³⁴ tem a premissa de encantamento, invocação, reverência, respeito, lamento. No caso das mulheres o movimento do corpo é comumente denominado de syryry (deslizar) ou kunhá jeroky (dança de mulher); o caminhar corporal dos homens segue uma performance pelo terreiro da casa, é chamado em duas das suas etapas de nhemongu'ê (esquiva lateral), e a outra nhemomixim (agachado, encolhido).

O grande cuidado nesta viagem espiritual é para não errar o caminho que leva ao destino desejado durante o ritual ou a subida ao teko ambá (morada celeste), pode ser sem volta; as palavras denotam o seu poder de agir, fazer, transformar, trocar de estado da matéria para o do espírito. O Guarani, quando percorre esses caminhos em seus cantos rituais, pode estar também dando nomes a lugares que ele e outros ainda não percorreram, sendo guiado por seu mbaraka, na ida e volta.

Esse caminho é de mão dupla, da mesma forma que o nhanderu (orientador espiritual) sobe, pode permitir que espíritos desçam e iniciem caminhadas terrenas, passeando pelas casas, por conta de o mbaraka (chocalho) e as nhembo'e (orações, encantamentos), não serem manuseados com entendimento, discernimento e maestria. O nhanderú pode juntamente com o poder do mbaraka e do nhembo'ê (encantamentos), abrir e fechar o portal do tapê (caminho) espiritual. Podendo permitir a vinda dos que estão proibidos de passar para o lado de cá da existência, nesse caso poderá ser o início de desgraças, doenças, guerras, más colheitas, entre

³³ Dança com marcação mais rápida, o ritmo é acelerado. Almeja preparar o corpo e ver quem de fato esta com o corpo leve, para que ao dançar, rodopiar, esquivar não fique com tonturas e perca a marcação da dança ou caia, desmaie, revelando fraqueza, que precisa de muito treino.

³⁴ É a dança mais lenta, compenetrada, tem a intenção de apenas se mover com o corpo, pois o espírito está se preparando para viajar pelos caminhos da aldeia celeste, para a morada de nhanderú (nosso pai/Deus).

outros males. Razão de no passado o feiticeiro ser queimado vivo, por abrir o portal para os proibidos virem e causarem mal no tekoá (lugar de morada).

Esta é a razão da dança e o cântico serem prolongados, porque a caminhada alonga-se noite adentro e a esquiva praticada no jero ky hatã (rítimo forte), é porque no caminho se trava lutas homéricas, o espírito do Guaraní terreno, com habitantes/espíritos que espreitam os caminhantes em direção a teko ambá (morada celeste), onde estão situadas as quatro principais tavas,³⁵ localizados nos pontos cardeais da terra resplandecente, a yvyju (terra madura, dourada).

Dependendo para qual caminho o marcador mbaraka direciona o nhanderu, é a tava (aldeia) em que chegará, afinal de contas é necessário manter a troca de informações entre os parentes moradores da terra imperfeita, com os que já moram na terra da perfeição. Por meio dessas conversas, é que pode ocorrer o aconselhamento para se retornar a terra onde se tem o cordão umbilical enterrado.

Alça-se o vôo da alma acima da copa das árvores, como os pássaros que migram e tem um caminho no céu, assim o é com os espíritos dos que viajam pelo mbaraka, há uma rota, um caminho no céu. Essa caminhada tem implicações religiosas, sociológicas e jurídicas, enfatizando a horizontalidade e a verticalidade desses movimentos, considerando a vida terrena e a espiritual.

O Guaraní precisa cuidar da alma, do corpo, ambas se alimentam e precisam de cuidados, considerando a crença que possui duas almas: a humana e a animal, deve estar sempre atento ao equilíbrio de ambas; a primeira é lugar da esperança, bondade, realizações profícuas, a segunda é o lugar do mal, do receio, do medo, do desequilíbrio. Na primeira repousa a divindade, razão do esforço para que a mesma tenha garantido o seu lugar na terra onde não se morre mais, alcançado pelo estado de alma chamado de aguyjê;³⁶ na segunda reside maldade, perigo, o risco de ser condenado a ser um espectro que vaga na noite em forma de angure (alma penada, assombração)³⁷ ou ser transformado em jepota (transformar-se em animal).

O forte e latente desejo de alcançar o teko ambá (aldeia celeste), é o que alimenta todos os seus esforços nessa empreitada, razão das danças e cânticos se prolongarem por dias e quando percebido que o objetivo não esta sendo alcançado, ao contrario que se distancia

³⁵ Significa aldeia guarani e nesse caso celeste; cidade de pedra.

³⁶ É o estado de espírito próximo da perfeição, harmonia, leveza, de acordo com os preceitos da religião Guaraní, que permite ascender ao céu, ao paraíso Guaraní.

³⁷ Conferir o caso narrado em: Nimuendaju (1987:42-44).

mais do mesmo, então o sentimento de frustração, desilusão, incapacidade, impotência diante de sua fraqueza espiritual, conduz o guarani a uma tristeza profunda. Esse estado de tristeza deve ser dissolvido, ainda que seja necessário reunir todos os nhanderus (orientador espiritual) para curarem ou trazerem de volta o que se perdeu, distanciou do corpo, que nesse caso é a *anga ayvu* (a voz da alma).

Mesmo que os tekoas Guarani na atualidade estarem próximos a grandes centros urbanos, não há motivo para abandonar o *nhandereko* (modo de vida), ele se reinterpreta e assume o seu locus na modernidade, como forma de resistência e imanência; as crenças, as narrativas/mitologia são re-significadas, para continuar resistindo a outros modos de fé. Não há uma impassibilidade ou impossibilidade decorrente de, mas que esta permite ao Guarani valer-se de uma constante reedificação do seu ser.

Se hoje o não indígena ocupou todos os espaços físicos, dificultando a caminhada de antes, quando se acreditava que somente chegando ao oceano e atravessando-o, é que o guarani vislumbraria as portas da terra onde não há morte ou que seria o seu lugar de destino. Hodiernamente, ele se re-territorializa, se reinterpreta e quer se re-encontrar consigo mesmo, nos lugares de onde um dia saiu. Essa também constitui uma das razões de retomadas dos territórios tradicionais, é nesses espaços que se prolonga a continuidade do ser Guarani, enquanto não ocorre o cataclisma que prostrará esse mundo, segundo a crença guarani.

Enquanto isso não ocorre, tem-se a necessidade de um espaço para viver conforme o mais próximo possível do recomendado pelas divindades ou o modo de vida dos antigos. Portanto não importa as dificuldades para tomar posse outra vez na terra que foi morada dos antepassados, estar é o que importa por essa razão a persistência que para os não indígenas, transforma-se em invasão de terras, “perigo” ao estado de direito, uma inquietação jurídica, ameaça a propriedade, para o Guarani o que ocorre é somente o retorno ao local de onde um dia foi obrigado a sair, por força quase sempre do uso de armas de fogo.

O simbolismo da terra sem mal, continua presente, porém com o foco reorientado na vida terrena pelos dois princípios do direito Guarani, a solidariedade e a reciprocidade, centrada na vida social; portanto é preciso apossar-se do seu *guarã*³⁸, para dar continuidade as etapas que levam ao *kandire* (ascensão da alma); é preciso entre outras coisas de alimentação

³⁸ Tem o sentido de lugar de alguém (seu lugar); é um auxiliar que subentende o apossar-se para algo, que ainda vai acontecer; daí advém o- *guare*, indicando a procedência em tempos passados; *yma guare*, antigamente ou em tempos passados. Nesse sentido entende-se o lugar que antigamente pertencia ou de ocupação do guarani.

específica, consagrar a terra e as pessoas, para retomar oguatá³⁹ espiritual e alcançar o estado de espírito perfeito. O mbaraka precisa ser exercitado nos locais de origem, os cânticos precisam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve. Se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste, atravessando o mar, hoje se partilha o pensamento que o caminho é o espiritual, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de principio, quase sempre ao território tradicional.

O território para o Guarani tem a ver com seu espaço existencial, onde assinala o meio ambiente criador da sua identidade, das suas relações sociais, onde vive ou tenta viver plenamente a sua cultura, desenvolvendo a sua política, os seus meios econômicos, culturais e religiosos. Não é apenas o lugar que serve para morar, plantar roças, caçar e pescar. É também o espaço da construção de redes e laços de parentesco. É o local onde serviu diuturnamente os costumes, enfatizando aspectos importantes da sua cultura. É também onde estão enterrados os antepassados, representando o poder sócio-cultural. É o lugar onde cada planta, animal e pedra, tem significado. É o ambiente onde desenvolvem as formas de pensar, agir e ver o mundo. O território engloba todo o conjunto de seres, espíritos, bens, conhecimentos, usos e tradições. É onde se articula define e mobiliza as pessoas em torno de um bem comum e religioso, garantindo a vida individual e coletiva (Machado, 2009: 43-44).

É sempre a referência à ancestralidade, à cosmologia e a rede de significações, onde passado e presente estão em constante sintonia, vivos e mortos habitam o mesmo espaço, onde estão os heróis que povoam as histórias, sejam eles vivos ou mortos (Luciano, 2006). Por meio dos rituais qualquer terra pode ser guaranizada, ressignificada, reterritorializada, curada, para proporcionar a vida boa almejada.

Os que tem poder associado ao mbaraká⁴⁰, os nhanderu/karaí/opyguá (orientadores espirituais homens) e nhandecy/kunhá karaí/opyguá (orientadoras espirituais mulheres) tem presença marcante no espaço que percorrem constantemente, os caminhos do que é designado como yvay rapê (caminho do céu), dia após dia, persistindo no jerokey (dança), com takuá (bastão de bambu rítmico) e mbaraka (chocalho), nesses caminhos onde humanos e divindades repousam sob o mesmo teto no ambá⁴¹, onde exercitam o ayvu nhe'ë (palavra

³⁹ Aqui é traduzido como caminhar; a palavra é formada pela junção de duas palavras: *o* – ele; *guatá* – andar; caminhar. A tradução literal é: ele caminha.

⁴⁰ Quando se refere a mbaraka mirim, é o violão; mbaraká é o chocalho feio de purungo, tendo ainda o violino e a ravë(rabeca) e o takuapú (bastão de bambu com aproximadamente um metro), com o qual as mulheres socam/batem no chão, o lado oco.

⁴¹ São as moradas localizadas no céu, tekoás onde vivem os que são divinos, morada de Nhanderú tenonde, a yvy marãe'y. Pode ser também o altar ou o yvyra marangatu, em forma de cruz ou a mesma ladeada por quatro paus

alma), considerando os caminhos do céu é possível ver os seus rastros, do nhandehovái (leste) ao nhandekupê (oeste).

O teko vai (a maneira errada de viver; má conduta), é o maior entrave para alcançar a perfeição enquanto humanos, porém o mal não é inerente aos humanos, pode ser algo trazido por outros humanos de lugares distantes, como se fora uma doença contagiosa, uma vez presente vai sendo transmitido a todos, podendo ir de tekoá (lugar de morada) em tekoá (lugar de morada), razão da proibição de certas pessoas não terem acesso aos locais de habitação do guarani ou mesmo a um tekoá⁴².

Aprendendo o teko porã⁴³ (bem viver; maneira correta de viver) e exercitando-o, agrada os que moram no ambá (morada celeste), dessa forma com as constantes visitas às suas moradas, logo reconhece o Guarani como seu parente e com este estabelece a solidariedade e reciprocidade, indo e vindo, descendo e subindo ao ambá (morada celeste). O Guarani então é revestido do arandu porã (bom entendimento, discernimento), essencial para um dia ir de vez para a terra onde não se morre mais, sem que para isso passe pela experiência da morte física.

No plano da vida terrena o exercício é o de viver o mais correto possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, que aproxima do modo de vida dos que estão na terra onde não se morre. Lembrando que esse modo de ser não é exercitado por todos, com dito linhas acima, faz parte do livre arbítrio.

É a condição da pessoa que conta, o parentesco pode ser de laços consangüíneos ou construídos nas relações estabelecidas ao longo do oguatá (o caminhar), a construção da pessoa é condição de reconhecimento como parente, demarcando as nuances da sociabilidade,

roliços fincados no chão, onde se penduram os mbarakas, cocares, colares, takuas, que fica nas casas onde ocorrem os rituais; pode ser também uma espécie de andador para crianças, o ambá mitã. Cadogan (1952:3) afirma que o termo amba, para os Guarani modernos, significa “morada” originado em ambába, que Montoya (1876) traduz por “lugar donde se está”.

⁴² Fato marcante nesse sentido ocorreu nos anos 90, no estado de Mato Grosso do Sul, em relação aos moradores da RID (Reserva Indígena de Dourados), que abarca dois tekohas: Jaguapiru e Boróró. Todos os moradores destes dois tekohas eram considerados como agentes/portadores de uma doença/desequilíbrio espiritual, que causava onde quer que estes chegassem, o início da morte invariavelmente de jovens, por meio do suicídio. Esse desequilíbrio decorria do fato de a terra estar doente, de a viagem ao teko ambá ter sido realizada por pessoas não qualificadas para tal, ter permitido os espíritos proibidos de descerem a terra e disseminar o mal e em razão estarem vivendo o teko vai. O guarani da RID era considerado “*persona nom gratas*”, tanto em tekohas de Mato Grosso do Sul, como no Paraguai. Essa condição de rejeição começou a mudar após se reunir todos os nhanderus da região e alguns do Paraguai, que realizaram o ritual de cura da terra, após o que diminuiu drasticamente o índice de suicídios.

⁴³ Comumente se traduz a expressão como vida boa, bonita, na fala formal e cotidiana, mas não corresponde ao que é expresso pelo sentimento do crer guarani, da linguagem religiosa e em conversas com os mais velhos chamavam a atenção, para que fosse entendida como o bem viver. Toda a caminhada guarani busca o bem viver físico aqui na terra e por consequência o bem viver espiritual. Assim quando ao longo da tese se deparar com o termo, que ele seja entendido como sinônimo de bem viver.

identidade, solidariedade, reciprocidade com os humanos ou com os não humanos; implicando em estar ou não na memória de quem visita e de quem é visitado.

O esforço físico desprendido no jeroky (dança) resulta nos sonhos que nhanderu tenonde (nosso deus primeiro) envia ao Guarani, para que o mesmo saiba como proceder no dia de amanhã, mostrando as coisas que irão acontecer, é o futuro sendo revelado por meio dos sonhos. Uma caminhada ou visita a uma parentela distante pode e quase sempre inicia com um sonho. Ocorre toda uma movimentação/preparação para essa circulação entre o lugar onde se está vivendo e o espaço entre os tekoás (lugares de moradas). Nessa caminhada entre estes espaços físicos uma pessoa ou uma família nuclear, pode chegar, ficar um dia e ir embora no seguinte ou construirá sua morada, fará uma derrubada de mata, plantará sua roça, ficará meses ou anos vivendo ali. No caso de quem é solteiro, pode constituir família e então o seu local de partida passa a ser seu ponto de visita, saindo de vez em quando para visitar e/ou recebendo visitas de seus parentes.

Quem sai de um tekoá (lugar de morada), hoje, pode retornar no dia seguinte, no próximo mês ou no próximo ano, não se sabe quando e nem para onde um novo sonho o conduzirá. Sabe-se que todos em algum momento da vida ou em diferentes momentos, terão que viver essa experiência. Aqui começo a delinear o oguatá/caminhar, como um conceito de vida guarani. Hoje não se faz caminhada em grande numero de pessoas, invisibilizou-se esse movimento.

Caminha-se aos pares ou família nuclear⁴⁴, por vezes delineando a rota, preparando o caminho para os demais que poderão vir aos poucos; os membros de um *tekoá* podem “movimentar-se” para outro, sem que se perceba tal ação e este por vezes é apenas um ponto de passagem e não de fixação, considerando que o caminhar não se formata sem intencionalidades.

Nas caminhadas exercita-se um saber/fazer, um conhecer, um aprendizado, pois como dito no início, o mbaraka (chocalho) é a agencia de conhecimentos, orientador por onde seguir nos caminhos espirituais. Caminha-se por diferentes lugares, adentrando-se segredos da botânica; fauna e flora são esquadrinhadas, no caso de danças para cura, diferentes essências assomam-se para compor o conjunto de um conhecer para saber/fazer.

⁴⁴ Quando inicia os preparativos que redundarão em caminhar, todos os que sonham com a caminhada unem-se nos preparativos, seja os membros da família nuclear ou que pertençam ao tekoá. A partir do primeiro passo para cumprir o desejo de Nhanderu tenonde, todos tornam-se um só corpo, com um só objetivo: alcançar a terra do bem viver e persistindo nos preceitos religiosos, alcançar a terra do bem viver, onde não há mal, sombra, é a terra da plenitude, a vyju, terra dourada.

Não é simplesmente um caminhar, é uma forma de alcançar a saúde, vida saudável, ter conhecimento, não basta somente à vida em si, é preciso que ela flua, assim como a água de um rio. É claro que as formas de conceber as cosmologias transformam-se nesse percurso, são reestruturadas; é incabível a procura por uma tradição pura, elas são legitimadas por seus atores, para isso tem autonomia, independência tenaz, idoneidade para ser ele mesmo, praticar sua crença com consciência do divino ou em busca de serem iguais as suas divindades. Ainda nos dias atuais, tem uma excelência em esconder a sua religiosidade, que como antigamente, desliza por sobre as ondas do segredo.

A religiosidade e os conhecimentos tradicionais associados ou não a biodiversidade, foram e são constantemente recriados e reorganizados, ressignificados. Não é um processo simples, considerando que agrega em seu bojo toda a cosmologia do ser que redonda na vida Guarani, na construção da pessoa.

Com os primeiros sinais da alvorada termina o purahei puku (cântico longo), o corpo extenuado, suado, pela longa caminhada de ida e volta aos territórios celestes, o nhanderú (orientador espiritual) e todos os que participaram da dança se sentam para saudar o sol, não que ele seja mais divino que qualquer um dos que ali estão sentados, mas porque ele é o irmão kuarahy (sol), o etarã (parente) que esta no céu, marcando uma trajetória que pode ser seguida por qualquer um de seus irmãos terrenos e por ser segundo as narrativas quem trouxe ao mundo a harmonia.

Ao receber os sonhos, pode estar entre eles o retorno ao território tradicional ou orientação para que se vá a uma direção determinada, razão do inicio das preparações para a caminhada em direção à terra que foi morada de seus antepassados ou de outra que seja terra de abundancia ou simplesmente empreender guatá byky (caminhada curta), visita aos etarã (parentes) da região, do país ou ainda dos países vizinhos, como a Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia.

Para compreender melhor como esse processo flui, discorrerei sobre nuances da educação guarani, da qual pouco se tem falado e quando mencionada foi mostrada do ponto de vista de alguém de fora da lógica guarani, dado o pensar, saber, fazer, que caminha ao longo do tempo, mantendo-se vivo no dia a dia dos tekoás (lugares de moradas).

Educar é inserir o ser guarani nos caminhos do pensar, do saber, do fazer, do sonhar cujo objetivo é alcançar o bem viver, o nhandereko ambá (o modo de vida do celeste), ser um ava'ete (guarani verdadeiro, pleno), o futuro é/era entendido nesta concepção, não no sentido

de sucesso na vida e sim de alcançar a plenitude do ser guarani. O futuro não é concebido na esteira do utilitarismo tempo/trabalho.

O guarani se imagina como um fio na grande teia da existência, para tanto é preciso se manter conectado, é preciso educar-se. Estes ensinamentos perpassam pela preparação/ensino do corpo, da alma e do espírito, pois cada um destes é responsável por desdobrar os sentidos, que na experiência vivida redonda no teko vaí (vida má) ou no teko porã (bem viver). Em razão dessa concepção assim narra Daniel Munduruku:

[é], portanto, necessário valorizar o próprio corpo e dá a ele os instrumentos para que possa cuidar da gente. Assim, é de extrema importância conviver com meu grupo de idade por ser ele que me vai “guiar”, dar um norte para as descobertas que meu corpo infantil precisa fazer. É nesta convivência que a criança indígena vai treinar a vida comunitária como uma necessidade ímpar para sua realização e compreensão do todo. Além disso, vai oferecer-lhe o olhar para seu entorno e descobrir que os sentidos, junto com os comportamentos que eles vão criando, representam sua única segurança e garantia de sobrevivência contra os perigos que a floresta traz. Ao descobrir estes vazios que o corpo possui a criança indígena não vê com desprezo a necessidade de adquirir conhecimentos complementares. Ao contrário, ela percebe como é importante deleitar-se com eles num processo de aprendizagem que passa pela leitura do entorno ambiental. Vai compreendendo, então, que o ambiente a ser observado vai deixando marcas que dão sentido ao seu ser criança e à sua própria vida. Entende, então, que o uso dos sentidos confere sentido às suas ações: ganha sentido a leitura das pegadas dos animais, do voo dos pássaros, dos sons do vento nas árvores, do criptar do fogo, das vozes da floresta em suas diferentes manifestações. Conscientiza-se de que andar pela mata é mais que um passeio de distração ou diversão; que subir na árvore é mais que um exercício físico; que nadar no rio é mais que brincadeira; que produzir seus brinquedos é mais que um desejo de satisfação; que ficar horas confeccionando a cultura material de sua gente é mais que uma necessidade. A criança vai, aos poucos, entendendo que no seu corpo o Sentido ganha vida. Suas ações são norteadas pela ausência que mora em seu corpo e que precisam ser preenchidas por aquilo que dá razão à sua existência (2009: 21-29).

Muito antes de o não indígena aportar em nossas terras e com ele a escola, todos os povos indígenas tinham por muito certo a sua pedagogia e metodologia de ensino, sendo o princípio mãe educar para ter um adulto consciente de seus deveres para com o seu povo, sua família nuclear ou a família extensa a qual pertence; o respeito às narrativas de criação e a natureza. Os meninos desde tenra idade iniciavam o aprendizado com todos os homens do povo a qual pertencia, a criança aprendia por imitação; todos os momentos de aprendizagem

consistiam em aulas teóricas – práticas, assim era o cotidiano com as crianças, todos os adultos ensinavam-lhes, eles não eram filhos de tal indígena, mas da comunidade.

A sala de aula era a grande e exuberante mãe natureza, os conhecimentos sobre astronomia, física, biologia, geografia, história, filosofia, botânica, eram ensinadas nas caçadas, pescarias, excursões de coleta de frutas, raízes e as de exploração do território pertencente a aquele povo; a noite, os ensinamentos continuavam ao redor da fogueira ou nas oga djekutu⁴⁵ e oga pycy⁴⁶ (Kaiowá), Nhanderoga⁴⁷ (Guarani), opy (*Mbya*), durante as festas, rituais e a cada momento novas lições ensinadas; da mesma forma as meninas perfaziam o seu aprendizado com as mulheres da comunidade, ela era/é filha de muitas mães, ensinada nos deveres e obrigações de uma futura mulher e esposa guarani, com ênfase na sua função política de sustentação das bases familiares que compunham os tekoás (lugar de morar) guarani, assim como a sua participação nos rituais religiosos.

A premissa desse aprendizado é tornar a criança um adulto capaz, de ser independente, obter o seu sustento/alimentação sem ajuda de terceiros, trabalhar para o bem comum de sua comunidade e estar pronto para o casamento no final do aprendizado, que se dava com rito de iniciação, quase sempre coincidindo com o início da puberdade; após iniciado passa a pertencer ao círculo dos adultos, isso por volta dos doze ou treze anos.

A educação era direcionada para a convivência em um espaço de igualdade, não se excluir pessoa alguma da vida social (a não ser por razões explícitas), segundo os moldes daquela comunidade em razão de procurar potencializar na prática cotidiana, as bases de uma sociabilidade, na qual as relações sociais expressam o reconhecimento do indivíduo na condição de sujeito de direito no âmbito da comunidade e, portanto, de igual.

É inerente ao processo de reconhecimento da trajetória dos homens e mulheres, como avá'etes,⁴⁸ ser portador do poder da palavra. Com o passar do tempo, na medida em que corresponde à necessidade de aprendizagem permanente, própria para a determinação do indivíduo, na construção da pessoa, o que foi criança, vai se tornar um dos tamõi (avô) ou

⁴⁵ Casa que aponta para o céu, como se fora um grande cone de madeira e sapé.

⁴⁶ Casa que desliza para o solo, construída como se fosse duas mãos unidas em forma de “V” invertido, como se estivesse com as mãos unidas para fazer uma prece.

⁴⁷ A tradução literal é nossa casa, tem somente três paredes, o lado que fica ao leste, onde o sol nasce é aberto para que o mesmo ao nascer ilumine todo o seu interior e assim dar o encerramento de determinados rituais, que duram a noite toda.

⁴⁸ Ser verdadeiro, pessoa idônea, guarani verdadeiro.

járy'í (avó), o sábio(a), detentor(a) do conhecimento, as bibliotecas vivas do povo, ascendendo ao status dos mais respeitados da comunidade.⁴⁹

A educação do corpo está presente em diversos domínios da vida social, compreendidos através da noção guarani do corpo, na construção da pessoa, a lógica do raciocínio é que as relações ocorrem entre corpos, que este não é um corpo pronto e acabado, no qual estão às marcas com pertinências culturais ou investidos de significados culturais, forjado, constantemente moldado, retocado, suscetível a transformações conforme é educado.

A aparência do corpo reflete diferentes influências na construção da pessoa, aproximações e distanciamentos que redundam em um rete axy (corpo imperfeito, doente), vaí (feio), poriaú (triste, pobre, necessitado), kaneõ (cansado), refletindo as características do teko vaí (vida má) ou mbarété (um corpo forte), porã (belo), vevui (leve), pya'ê (rápido), indicando as nuances do teko porã (bem viver).

Não é minha intenção aqui aprofundar questões sobre a mutação corporal como o jepota, a transformação do corpo humano em corpo animal ou o jaguyje, onde a alma humana alcança a divinização ascendendo ao teko ambá (morada celeste). Não pretendo adentrar pelos caminhos da dualidade: humanidade e a animalidade; embora seja evidente a sócio-cosmologia Guarani, no sentido de superação/equilíbrio da vida terrena e o desejo de atingir a terra onde não se morre mais. No caminhar se vivencia a experiência de uma humanidade em constante aprendizado, a experiência da construção da pessoa, evidenciando a tênue linha que separa a instabilidade/equilíbrio, mutabilidade/estabilidade, no modo de ser guarani que identifica, diferencia os que são “verdadeiramente humanos” ou ava'ete (guarani verdadeiro), dos demais humanos e não humanos, estabelecendo ou não parentesco.

São aprimoradas as qualidades do oikua'á japyxaka (saber ouvir), nhe'ë kua'á (saber falar), seja na linguagem formal, religiosa ou na coloquial e exa kua'á (saber ver, perscrutar, interpretar), emprestando um sentido ao mundo em que se vive, estabelecendo a diferença primordial entre os humanos e não humanos: a virtude de auto perceber, pensar/refletir e julgar/avaliar seu modo de vida, sinalizando ou não na busca de um novo caminhar.

Assim essas qualidades originam o mba'ekua'á (saber fazer, domesticar algo), e este exige que primeiramente se delineie a noção do termo arandu (conhecimento, boa ciência),

⁴⁹Nas comunidades de intenso contato com a sociedade nacional, os velhos estão sendo relegados ao esquecimento, perdendo o respeito de outrora e o reconhecimento de detentores de conhecimento da cultura do povo a que pertence. Com isso muito do conhecimento tradicional, está se perdendo, ficando sem a memória das narrativas.

que permite ao guarani caminhar e estar bem onde quer que seja, sem que assim venha a ter maiores problemas, seja na sociabilidade com outrem ou ainda sobressair-se em quaisquer dificuldades que se apresente diante do mesmo, é saber aproveitar e transformar cada situação mesmo que conflitante, a seu favor.

Bartomeu Melià (2001) explora duas expressões em sentido semântico significando: arandu (sentir o tempo) e arakua'á (conhecer o tempo); traduzindo o termo ára como sendo o tempo guarani, que não se trata do tempo cronológico, mas do mundo cosmológico, holístico. Socorrendo-se de Montoya (1639/1876), para quem o termo ára, é traduzido como o tempo-espaco guarani e conjugados com o verbo, - andu (sentir os sentidos), forma então a expressão arandu. Dessa forma entendo que o termo arandu, abre caminho em que é possível estabelecer um diálogo com Tim Ingold (2000; 2004; 2005; 2010). O autor considera a aproximação dos sentidos com a percepção/relação dos seres humanos com o ambiente. Entende o conhecimento humano como a qualidade e capacidade de captar e reconhecer sinais, pistas, indicações que se apresentam ao ser humano, assim como é, ao longo da caminhada do guarani, portanto, desenvolve habilidades para responder com rapidez e precisão, em razão de saber captar, identificar, classificar o que se apresenta, pois para um guarani esses “fenômenos” podem assumir o significado de mbojerá (criar-se por si mesmo). Dessa forma, essa percepção envereda pelo conhecimento tradicional associado a biodiversidade, implicando em como (re)conhecer plantas, animais e o território; dominar as técnicas de caça, pesca; construir casas, plantar roças; estabelecer alianças seja com humanos ou não humanos, por isso mesmo um mecanismo de mediação e trânsito entre mundos.

No ritual de passagem durante o qual o Guarani deixa de ser criança, para ser adulto, marca também o início de outro processo, isto ocorrendo no intervalo que vai dos 13 e 18 anos, seu corpo está quase formado na sua totalidade, carregando as marcas da etnicidade, pertencimento com identidade, educado nas técnicas e nos caminhos que lhe permitem a sobrevivência física. É a marcação que indica certo amadurecimento; uma independência que lhe vale adentrar em outro momento, o aprimoramento da arte do cognitivo: a educação da mente. No corpo esta a vida, porém a mente é que vai dimensionar e potencializar o sentido da vida do indivíduo enquanto um fio da teia na trama do coletivo.

É o caminho que leva a pensar/apreender a lógica da ressignificação, de tudo que o cerca, conforme o que lhe foi ensinado ao longo de sua vida. Analisa o caminho percorrido pela cultura no passado, dos inúmeros locais por onde “passearam”, valendo-se de

instrumentos empoderados no presente; inquire sobre as nuances da sua cultura na atualidade configurada no espaço da memória; atualiza, incorpora novos conhecimentos em busca de respostas e parâmetros às novas demandas nascidas com a chegada do outro (não indígena), portador de uma lógica diferente da sua. Aqui nos deparamos com o saber/fazer/indicar caminhos de significações com a presença atuante dos contadores de histórias. O passado revivido no presente, o passado memorial que não permite esquecer a força do sonho, o caminho que leva a terra madura, da perfeição. Nesse educar promovem as leituras e releituras, interpretações/traduições do que foi, se constituindo na circularidade do tempo passado/presente, como é/deve ser o modo de vida guarani.

Dessa forma se alcança os próximos “estágios” do aprendizado guarani: (1) Arandu porã (conhecimento bom, ciência boa), considerando que o saber/fazer estava nas mãos de nhanderu mba’e kua’á (nosso pai detentor do saber fazer). (2) Nhe’e porã/ayvu dhe’e (palavras boas/a alma é a palavra), que é característica de um bom orador, significando prestígio, poder de convencimento, poder político. Embora seja traduzida também por palavra sagrada, este adjetivo somente se aplica quando são proferidas na opy (casa de ritual), ocasionalmente fora dela.

Segundo Fredrik Barth (1998), um grupo étnico é um tipo organizacional que se utiliza de diferenças culturais para fabricar e re-fabricar sua individualidade diante de outras com as quais está em processo de interação permanente. O estabelecimento de fronteiras étnicas ocorre de forma situacional e relacional, por força do contato com diferentes grupos étnicos. Os traços culturais empregados para estabelecer as fronteiras entre os grupos são chamados de sinais diacríticos, que podem ser sinais manifestos como a língua, a vestimenta, a religião, a alimentação, entre outros. Os sinais diacríticos são estrategicamente escolhidos pelos membros do grupo, com a finalidade de estabelecer a diferença com os outros grupos e afirmar sua individualidade.

Assim os membros de um grupo étnico utilizam-se de categorias de classificação, identificação, incorporação e exclusão, com a finalidade de organizar a relação dos grupos que se encontram em contato. São membros de um grupo étnico aqueles que se identificam e são identificados como tais, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem. Trilhando os caminhos da afirmação de Barth que os grupos étnicos estão intrinsecamente ligados por meio das relações sociais, sem perder, no entanto a sua identidade étnica, embora estas fronteiras sejam marcadas pela observação ou não de valores culturais,

determinados pelo grupo em questão, por meio de seu modo de pensar, da construção de sua pessoa, embora exprima valores culturais comuns, por si somente não determina uma identidade, um pertencimento étnico.

Dito isto sinalizo para o fato de que não existe um guarani genérico, provavelmente tal ocorra mais em razão de uma classificação lingüística, considerando que a etnicidade se constitui por meio da autodeterminação e reconhecimento pelos demais como sendo de tal povo ou etnia dado os signos de pertencimento. Dessa forma há três etnias que continuam denominados pelo rótulo geral de Guarani, enquanto os mesmos se reconhecem como sendo, Mbya, Kaiowá e Guarani e/ou Tupi Guarani, é a forma como se autodenominam no cotidiano, embora essa generalização já esteja sendo quase “superada,” causa em algum momento equívoco interpretativo.

Em razão de a memória histórica guarani caminhar por um vasta região territorial, é esse o espaço de aguatahape (por onde caminho/viajo) ou aguatava rupi (por onde caminhei), não de fixação, mas de morar/estar. Este espaço geográfico é considerado como um território de percursos ou de caminhos a serem trilhados.

Pensando sobre o lugar da memória, ela não se prende somente ao espaço físico, onde naquele momento se está. Penso que essa lógica encontra assento na figura do “homem-memória” (Le Goff, 1996:427), o guardião da memória coletiva entre os povos sem escrita a moda ocidental, é a memória histórica guardada e que caminha com a pessoa do guarani⁵⁰. Caminhar é um dos nossos modos de ser e porque tudo que tem vida e alma, sempre está caminhando.

Considerando a ñemoñare (família extensa, descendentes) é a jary’í (avó) e o tamõi (avô) que se investem na função de narrar repetitivamente os acontecimentos passados, estratégias empregadas em guerras, acontecimentos memoráveis, grandes feitos de heróis/guerreiros, significados dos preceitos religiosos, quem eram/é os “outros” das cercanias do território; discorrem sobre os dissensos internos, guerras contra outros povos, a prática da arte marcial xôndaro (guerreiro), casos de incorrência em tabus religiosos, as histórias de quando os animais eram gente e dos Mbya guarani que se transformaram em animais. Aconselham os membros da comunidade, mas principalmente os mais jovens sobre qual a

⁵⁰ Ao longo da tese quando utilizar o termo Guarani, estarei me referindo ao Mbya e não a idéia que venha induzir a um guarani genérico.

decisão mais apropriada para tal caso, como é a ética ou o comportamento, a postura no âmbito da vida familiar.

Seus aconselhamentos abrangem orientam as ações de trabalho, nas roças, na escola, nos casamentos, nas viagens, nos desentendimentos e nas separações conjugais e em toda a sociabilidade a ser praticada no espaço mda aldeia. São eles que tratam dos que apresentam alguma enfermidade e administram os cuidados com as parturientes assim como prescrevem os cuidados pós-parto.

Elaboro algumas considerações sobre o caminhar, sem querer contrapor, porém, ponderando com ressalvas aquela construção de imagem que freqüentemente aparece na etnologia contemporânea, induzindo a pensar o Guarani como um povo que beira o fanatismo religioso, em busca da terra sem males, como querendo “justificar” ou “argumentar” sobre a razão das caminhadas, seja em sentido simbólico ou real.

Protesto considerando que os estudos neste sentido demonstram ou induzem a um pensamento com características de negatar ou algo sombrio em relação a essa constante religiosa, afinal é o ciclo da vida guarani ou a vida guarani na caminhada, é a própria memória ancestral em movimento.

O sentido de negatar provavelmente advém de projetar no “outro” indígena ou povos indígenas, uma concepção que foge a sua lógica, de pensar e ver o mundo, enviesando a cosmologia indígena reduzindo a hermenêutica não indígena, com isso a idéia de fixar, sedentarizar, civilizar, estabelecer limites a uma caminhada. Não se dar conta disto é o mesmo que aprisionar, impondo o Guarani ao cárcere privado, que quase sempre vem na forma de arame farpado, são características gritantes que conformam a yvy axy (terra imperfeita, má, cheia de males, doente).

Por outro lado há uma herança legada pela taxonomia da antropologia cultural, quando buscava levantar dados sobre a aculturação, assimilação, mestiçagem, em específico no caso do guarani, etnografias como de Egon Shaden (1969 e 1972), projetavam uma “perda” cultural que permanece até os dias atuais, nas sentenças “índio puro” ou “você não é mais índio”, discursos com os quais, convivemos cotidianamente.

Quando levado ao extremo da comparação entre as parcialidades, Mbya, Nhandeva e Kaiowá, pelos não indígenas que de alguma forma tem ligação com os mesmos, referenciam o

Mbya, como sendo os mais “religiosos” ou que seja portador de características que o tornam mais “tradicional” ou que seriam mais “autênticos”.

Essa mbyaização intenta a construção de uma etnologia guarani, tendo como pressuposto ou ponto de partida os Mbyá guarani, esquecendo que os demais estão vivendo disfarçados de branco e para sobreviver, recriam, ressignificam sua identidade e o modo de ser, conforme as adversidades se apresentam. Esta é outra faceta que se mostra repleta de encontros e desencontros, encantos e desencantos, identidade e alteridade, diferença e desigualdade, aculturado e tradicional, conectando ou separando pessoas, sujeitos, por meio de marcadores étnicos, inibindo as especificidades de cada etnia.

É provável que de alguma forma fosse a essa tradução que se referia Wagner, quando aduz:

“[a] relação que o antropólogo constrói entre duas culturas – o qual, por sua vez, objetifica essas culturas e em conseqüências as “cria” para ele – emerge principalmente desse seu ato de ‘invenção’ do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível do seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que “traduz” um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador (2010:37)”.

1.2 Exá raú mboguata (Sonhar faz caminhar)

É muito comum pela manhã quando os parentes se encontram, reúnem ou se visitam, perguntarem um ao outro o que sonhou e indaga sobre a possível interpretação do sonho. Se o sonho for algo preocupante, deve-se imediatamente procurar os orientadores religiosos para desvendá-los ou interpretá-los. Os sonhos têm uma enorme relevância no sistema cosmológico Guarani, na sua forma de agir, muitas vezes um guarani toma atitudes que aos olhos do observador desatento, é “ilógico”, mas para um mbyá faz todo o sentido.

Aqui no tekoá Pyau (lugar da nova morada), ainda tem muita fartura de animais de caça, toda semana saímos para caçar, as vezes adentramos pela mata em lugares pouco

explorados⁵¹ e num desses dias que estávamos nos preparando para sair pela manhã para a mata, nos reunimos na casa do cacique e esperávamos os outros chegarem, enquanto isso contávamos os sonhos, e um dos parentes contou que sonhara estar andando numa vareda, caçando ouviu a algazarra das guaribas, seguiu em direção a elas e quando lá chegou, percebeu que estava escurecendo e as guaribas haviam silenciado e não viu nenhuma; sua irmã lhe alertou:

“tu não vai sair de casa hoje! Tu não vá caçar em lugar algum. Nem na roça tu vai hoje e nenhum de vocês entrem na mata hoje. O dono das guariba vai te extravia na mata, se tu sai atrás delas. Tu não teima, faz o que to te falando. Tu tá avisado.”

Os demais parentes ouvindo a interpretação do sonho desistiram de ir pra mata, mas o que sonhara, não resistiu ao desejo de comer carne de çaca, foi para a mata e se perdeu. Todos os homens da aldeia se mobilizaram na procura pelo parente, foram dois dias de busca e ele não foi encontrado; ao entardecer do segundo dia, chegou todo estropiado, cansado e com fome, resultado de não atender ao aviso. No final do mês de novembro de 2013, logo pela manhã chegaram em minha casa três meninas e uma delas me disse:

“Essa noite sonhei com tu; vi tu andando de braço dado com uma moça que tava vestida toda de branco e tu ia chorando, com muita flor na outra mão. Atrás de voceis vinha um povo seguindo, mas tavam tudo triste, de cabeça baixa. A moça muito bonita, de branco, mas não era casamento. Não é notícia boa. Tu te cuida, não é coisa boa. Tu vai fica muito triste por esses dias.”

Imaginei que tinha algo a ver com minha qualificação ao doutorado, que aconteceria na próxima semana. Momentos antes da qualificação meu notebook deu problema, quando ao conectar ao projetor, ele parou de funcionar, imaginei que seria somente isso, mas um dia depois recebi a notícia que minha filha mais velha havia falecido em razão de complicação no parto. No início do ano de 2014, muitas pessoas sonharam com situações fúnebres, pessoas adoecendo e em viagens, não sem razão passamos o dito ano praticamente de luto. Porém o

⁵¹ Para se ter uma idéia do tamanho da mata onde caçamos, confira na foto aérea da região onde se localiza o tekoá, no apêndice 03.

caso que mais me chamou a atenção foi do velho Albino Guarani (104 anos), quase todas as tarde ele vinha na minha casa, contar causos, falar de sua trajetória, dar conselhos e rir muito, era piadista, divertidíssimo. Certa tarde ele veio na minha casa trazendo em mãos um purungo (cabaça) e me disse:

“Eu vai fadje um viajé muito lonjé, eu qué í bem, é muito londje onde eu vai. Eu trás esse hyakuá (porungo), pra votxê fadje um mbaracá (chocalho). Eu qué de nhanderu, fadje pra mim filho. Eu não tem muito tempo, djá ta perto o viajé. Fadjê logo meu mbaraká.”

Não dei muita importância ao fato, pois estava concentrado em escrever a tese, peguei o hyakuá’í (porungo) e deixei no armário, passado três dias ele passou mal e foi levado para o hospital, foi direto para a UTI, e veio a falecer naquela madrugada. Por volta das três da manhã, ele me apareceu em sonho e disse: “eu já vai viadja, tá pronto meu mbaraká”? Segundo informou seu neto que estava com ele no hospital, foi esse horário em que ele foi avisado do óbito de seu avô. Quando o dia amanheceu a primeira coisa que fiz foi fazer o mbaraká (chocalho) para ele. Quando o “corpo chegou o mbaraká estava pronto, seu neto se aproximou e perguntou:” é o mbaraká do vô? É para ser enterrado com ele.

Os sonhos despertaram a atenção de vários autores que dedicaram a saber mais sobre, essas referências podem ser encontrados nas obras de: Nimuendajú ([1914] 1987), Cadogan ([1959] 1992), Bartolomé (1977), Schaden (1974), Ladeira (1992), Ciccarone (1996 e 2001), Oliveira (2002), Darella (2004) entre outros.

Os sonhos sinalizam, avisam, confirmam, anunciam, mostram eventos que estão para acontecer ou os cuidados que se deve ter durante as atividades do dia. É o caminho mais íntimo afetivo e efetivo de comunicação do Mbya com os habitantes das moradas divinas; os sonhos são as varedas pela floresta espiritual, por onde passa o caçador e a caça, predador e presa, razão de se ter cuidado com os mesmos. Os mais propensos a sonhar são os que têm indicativos de ser um futuro orientador(a) espiritual ou uma nhe’e (alma), forte e que agrada os divinos, por isso mesmo, quase sempre é alertado para se preparar e vir a ser um futuro nhanderu (orientador espiritual) ou será presa fácil dos espíritos predadores.

Deve adentrar pelos caminhos do sonho para alcançar o poder do exá (ver), não somente na questão do físico, mas principalmente no plano espiritual. Para o Guarani, o

evento dos sonhos, das visões, é o momento em que os dois mundos se aproximam, friccionam, duas realidades que se encontram e se comunicam, nesse momento os divinos ou seja qual for a entidade que se apresente assumem formas humanas, de animais ou o inverso a pessoa é que se transforma, seus sentidos percebem, mas possivelmente não se lembrará ao acordar.

Os sonhos também são entendidos como caminhos ou outra forma de aprendizagem e conhecimento, por meio do qual se pode obter o arandu porã (ciência boa), os sonhos remetem a realidades que podem ser os futuros caminhos para uma vida de um intenso fervor no nhande jeroviá (modo de crer) e poder. O guarani, está plenamente convicto que aquilo que ele vê, sente, percebe ou recebe em sonho é real, não há a menor dúvida quanto a isso. O sonho entendido como simples produto da mente, como um prolongamento das atividades diárias, não é cabível aqui, pois o sonho é muito mais que viagens realizadas pela alma, é uma busca de crescimento, fortalecimento espiritual, é obtenção de poder.

O sonho é o caminho que leva as divindades, é o local onde não existe o fator tempo, tudo é continuidade, enquanto na terra imperfeita é preciso dormir, descansar, na outra realidade não é preciso. O sonho para quem não é nhanderu (orientador espiritual), é a porta de entrada para essa outra realidade, com ela se comunica e interage com os seres que aí habitam; a influência, interferência e poder desse mundo tem muito peso na realidade do cotidiano, pois os sentidos humanos estão ativos e captam as energias sejam boas ou más, e a pessoa a detém consigo quando acorda.

Quando se trata da visão, ela está diretamente ligada à pessoa do nhanderu (orientador espiritual), pois ele tem o poder de ver o mundo dos espíritos mesmo acordado e percebe se uma pessoa está naquele momento sendo a caça de algum jará (dono) predador; ele consegue visualizar seu perseguidor e toma todas as providências para salvaguardar a pessoa perseguida. Todo tempo se está sujeito a ser tanto presa como predador, como consequência pode adquirir vários tipos de doenças e no caso mais grave pode se transformar em animal, com isso a morte é certa, esse seria o típico sonho que pode ser chamado de pesadelo.

De um modo geral os sonhos demandam muitos cuidados, no entanto podem ser entendidos como sendo:

1) Normais - são os mais comuns, retratam situações que foram vivenciadas nas atividades do dia, simples lembranças.

2) Premonitórios – demanda cuidados especiais, não somente pelo seu conteúdo, mas em razão das mensagens de mau augúrio, por indicar o que pode acontecer no presente momento ou no futuro próximo, com a própria pessoa ou com os que estão no tekoá (lugar de morada). Os sonhos premonitórios têm uma aura terrificante, assustadora, mesmo os orientadores espirituais que estão mais preparados temem tais sonhos. Não é fácil interpretá-los e seu peso de negatividade ou mau augúrio, deixa as pessoas temerosas, induzindo-as até mesmo a mudar-se para outro local.

3) Cura – São quase que exclusivos do nhanderu (orientador espiritual) e nhandexy (orientadora espiritual), ocorrem depois dos rituais enquanto descansam, dormem, no sonho são levados até onde está a planta ou plantas que comporão o composto a ser administrado ao doente. Nos sonhos de cura são mostrados quais os espíritos que estão causando determinada doença. É possível que o mesmo ocorra por meio de visões.

4) Viagens – são aqueles que levam a alma de quem sonha a lugares onde nunca esteve ou em tekoás (lugar de morada) onde estão às parentelas e assim dar notícias sobre os mesmos.

5) Proteção - mostram os parentes divinos que tem cuidado com as pessoas, são seus cuidadores, protetores e estes durante o sonho aconselham e fazem recomendações a serem seguidos, pela pessoa ou por todos no tekoá.

6) Revelação – é aquele onde Nhanderu ete (Nosso pai verdadeiro) mostra que é chegado o momento de se por a caminhar em busca de outro local, á procura da terra boa, sem mal e por qual caminho seguir. Esse sonho pode ser coletivo, não há exclusividade. Assim uma grande caminhada é iniciada ou os preparativos são feitos conforme foi o indicado no sonho, que no caso é quase sempre coletivo, por isso mesmo não deixa dúvidas aos que sonharam, ao contrario se apegam com intenso fervor religioso, para por os pés no caminho em busca da yvy marãe'y (terra sem mal).

Os sonhos sempre devem ser narrados aos orientadores espirituais, somente eles podem interpretar com acerto o que realmente o sonho transmite como mensagem e juntos avaliam que medidas ou precauções devem ser observadas para evitar conseqüências desagradáveis de algo que pode vir a acontecer e ainda pode ser evitado.

Como dito inicialmente, o sonho é a chave que dá início a toda preparação, seja para a grande caminhada ou para a visitação de uma parentela em outras localidades, por meio do

mesmo sabe-se por qual caminho enveredar os pés, saber entender, interpretar o sonho equivale a ter a chave do arandu porã (ciência boa).

Assim na literatura há uma profusão de escritos sobre o caminhar guarani, ainda que o olhar tenha utilizado as lentes do etnocentrismo europeu, as impressões de viajantes e jesuítas como Ruiz de Montoya ([1639] 1876), Jean de Lery (1578), Ulrich Schmidl (1567), Hans Staden (1557), escreveram sobre os Tupis do litoral; há também os escritos dos cronistas que relatam as ações dos chamados profetas indígenas, que não era outra coisa senão a prática do oguatá, registrado logo no início da invasão das terras do novo mundo.

Bartolomeu Meliá afirmava (1987:18): “[a] bibliografia da etnologia Guarani apresenta-se como um rio semântico com águas de muitas fontes, caudal de múltiplos sentidos, reflexos de várias imagens”. Dando um salto em séculos de história, nos deparamos com Nimuendaju ([1914], 1987) discorrendo sobre o caminhar guarani, entendido pelo mesmo como algo profético, messiânico, a busca pela terra sem males. Em Cadogan (1958), está implícita a caminhada guarani como o próprio sentido da vida; Shaden (1964), é a busca pelo kandire (imortalidade), aguyjê (perfeição).

O guarani, no entanto sabe que somente pelo ato do guatá (caminhar), jeroiky (dançar), mboraei (cantar), para tornar o corpo vevui (leve), é o meio para alcançar tal objetivo. Qual seria o melhor destino do caminhante, senão aquele que é de chegar ao seu lugar de descanso.

Provavelmente com Helene Clastres (1978), se encontre na escrita, a gênese do modo guarani de ressignificar a caminhada, que ela chama de jeguatá, nesse caso é alcançar o teko ambá (morada celeste), yvy marã’y (terra sem males) ainda em vida, considerando o modo de ser guarani, o nhandereko (filosofia de vida), aplicando as regras prescritas para se chegar ao estado de aguyje (perfeição), porém deixa a impressão de que a caminhada não tem outras intencionalidades senão o objetivo único de alcançar a terra sem mal celeste.

Concordando em parte com afirmação da autora (Clastres, 1978:110), de que ainda se canta e se reza (não rezamos, cantamos nossas orações) nos dias atuais, afirma, no entanto ser loucura a repetição dos atos dos nhaderus (orientadores espirituais) do passado, colocando uma multidão para caminhar, o guarani de hoje demonstra que essa “loucura” é possível e praticada hodiernamente; não estou negando que o oguatá (caminhar) ficou restringindo e sim que novas formas de realizá-lo surgiram se antes se ia a pé, hoje se vence as distâncias de bicicleta, moto, carro, ônibus, trem, avião e quando é o caso chega-se ao destino exercitando o

expresso “pé dois”. O caminhar é a marca registrada do Guarani, é a forma como exercita o Nhandereko (modo de ser). O que se responderia a um guarani se este perguntasse: há outro modo de viver sem caminhar? Há vida sem caminhar?

O forte e latente desejo de alcançar o paraíso yvyju (terra dourada, madura), é o que alimenta todos os seus esforços nessa empreitada. Ao dançar, cantar, elevando sua voz de súplica, alenta a todos que se encontram em caminhada, potencializa o ânimo em prosseguir na busca por uma terra a ser guaranizada. O lugar onde será possível viver dignamente conforme o nhandereko (modo de ser), os preceitos de nhanderu ete (nosso deus Verdadeiro). Enquanto não alcança esse lugar, os pés guarani que vencem as distâncias consagram sua fé ao andar, entendendo que ao caminhar trilham as veredas não só da esperança, como da própria liberdade de alcançar a iluminação do seu ser.

Roberto Antonio Liebgott, assim discorre sobre o cotidiano da caminhada guarani:

“[e]les vão tecendo laços de parentesco e entre-ajuda, convivem, partilham, sonham, protegem uns aos outros, mantem em segredo seus mais sagrados conhecimentos e crenças, como fonte de vida futura, ritualizando acontecimentos cotidianos. Conhecem um Deus que os quer sempre guarani, um Deus que através deles, pretende mostrar ao mundo, que é possível pensar sociedades alternativas a esta que domina e oprime, a sociedade dos juruás (dos brancos) (1999:4).”

Desde os longínquos tempos em que os povos indígenas habitam o continente americano, o seu relacionamento com a natureza e com os seus iguais se desenvolveu de forma adversa ao que o homem não-indígena entende e pratica os seus atos em relação ao que o mesmo chama de “próximo”; na sociedade guarani não havia somente o eu, mas sim o nós, o coletivo.

O Guarani é livre⁵², não tem quem lhe dê ordens, porém é convencido de como deve ser a sua conduta. Esse ensinamento vem por meio das festas, rituais religiosos e nas boas conversas na opy (casa ritual), onde é demonstrada a forma como o guarani verdadeiro deve se comportar. Até o período da iniciação, o(a) jovem recebe todos os ensinamentos de como é o ideal de conduta durante a vida adulta, sempre considerando o bem da comunidade, por isso é preparado para ser um adulto com direitos e obrigações.

⁵² A liberdade aqui referida é o de poder caminhar, seja em razão dos sonhos enviados por Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro) ou simplesmente conhecer outros tekoas (lugar de morada), sejam eles no Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai ou Bolívia, para conhecer, estabelecer laços de parentesco, relacionamentos ou constatar como é a vida de outros guarani, em outras locais. Não há quem o demova de seu intento de se por a caminhar, seja lá para onde for. É a liberdade de ir e vir

Os preceitos do nhande jeroviá (em que cremos), se confundem com o próprio direito guarani. Em um mundo de significações entrelaçadas, é muito tênue a linha que separa um do outro, pois um dado fenômeno pode ter implicações no âmbito econômico, político, religioso e social. A religião e o direito guarani não escravizam a pessoa, não a ameaçam, mas é o elo da sociabilidade que perfaz o círculo da dependência que um tem do outro, com o fim único de alcançar o resultado que é o bem estar da comunidade.

Se hoje o não indígena ocupou todos os espaços físicos, dificultando a mobilidade de antes, quando se acreditava que somente chegando ao oceano e atravessando-o, é que se vislumbraria as portas da terra onde não há morte ou que seria o seu lugar de destino, hodiernamente se re-territorializa, reinterpreta e quer se re-encontrar consigo mesmo, nos lugares de onde um dia saiu. Essa também constitui uma das razões de retomadas dos territórios tradicionais, é nesses espaços que se prolonga a continuidade do ser guarani, enquanto não ocorre o cataclisma que prostrara esse mundo, segundo a crença guarani. Quem sabe se Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro) ao indicar a região norte como lugar de destino ao grupo que está em Jacundá, não estaria também dizendo que este foi um local de onde um dia o guarani saiu e agora está retornando, uma provável viagem da volta (Pacheco de Oliveira, 1999), ao solo amazônico.

Nos últimos anos têm-se inúmeros pesquisadores que de alguma forma rastrearam o oguatá (caminhar), nos seus trabalhos, como Ladeira (1992, 2001), Garlet (1997), Melo (2001), Ciccarone (2001), Pissolato (2007), entre outros. Não me escuso das divergências entre pesquisadores que em algum momento afirmam haver caminhada guarani dissociada dos sonhos ou ainda que seja apenas um caminhar por caminhar, como que sem intencionalidades, há opiniões pró e contra, porém não entrarei nesta celeuma. Sou Guarani e acredito no caminhar com intencionalidade por praticá-lo.

Na(s) caminhada(s) a concepção guarani de parentesco, reciprocidade, alteridade, solidariedade, estão potencializadas nas boas palavras dos nhanderus, nhandecy, opyguá/karaí, kunhã karaí, yvyraijás (orientadores religiosos), que por sua vez estabelecem relações de parentesco, alteridade entre os humanos e os não humanos. O guatá (caminhar) é uma conduta inerente, própria do Guarani, pois a mesma era praticada pelas divindades no início das eras, na primeira terra a yvy tenonde.⁵³ É uma conduta com ares do sagrado, que

⁵³ Nhanderu Ete criou a porção seca chamada de terra, caminhando por sobre as águas que se espalhavam pela superfície do planeta, onde a planta dos seus pés tocava a água, a porção seca ia tomando forma de cordilheiras, planícies, planaltos, campos, florestas, tal e qual a conhecemos hoje. Por isso o guarani caminha para chegar a

reforça, enraíza, potencializa, estreita a comunicação com as divindades, fortalecendo o espírito para poder seguir expressando o modo Guarani de ser. A caminhada é a expressão maior pela busca de uma terra onde exercitar o nhandereko (modo de vida), não se trata de um discurso cosmológico ou pura e simplesmente “religioso” relacionado à terra sem mal, mas de uma identidade própria, de pertencimento, de ser, pois somente assim poderá alcançar o status de ava’ete (guarani verdadeiro, idôneo).

Em seus escritos Pissolato, conclui:

“[o] que parece importante é perceber que esta dimensão (de agências de sujeitos) não anula, mas pelo contrario inclui aquela outra do seguir uma determinada orientação, ou seja, estar atento ao que “contam os antigos”. Isto deve ser compreendido como um sentido amplo, tanto historias que remeteriam a um tempo mais distante que o histórico, transmitidos pelos mais velhos, que as ouviram de outros (mais) “antigos,” quanto das experiências vivenciadas por estes mesmos “antigos” ou velhos, isto é, pertencentes as sua trajetórias (2007:120).”

Quando o nhanderu/nhandecy, karaí/cunhá karai, yvyraijá (orietadores religiosos), recebem em sonho a mensagem de que devem iniciar os preparativos para o oguatá (caminhada), comunica-se à comunidade e ao grupo, a intenção da mensagem que foi recebida. O discurso é ouvido com cautela, apreensão e após muita discussão, argumentação pró e contra, reflexões que podem gerar indisposição entre os que concordam e os que discordam com os preparativos para a caminhada. Lembrando que o Guarani é livre, se ele sentir-se parte do sonho irá unir-se ao grupo que irá caminhar, caso contrario, não se sentindo convencido, não sairá do lugar.

O dia-a-dia para os que em breve começarão a caminhar é voltado às atividades rituais, alimentação conforme a prescrita, dormir somente o suficiente para poder sonhar e antever o caminho a ser seguido: o tapê guatá (caminho por onde andar). Não é um oguatá (caminhada) qualquer, convencional e sim a busca por uma terra onde por meio dos preceitos religiosos, será habitada pelo Mbyá, protegida e visitada por suas deidades. Durante a preparação e na viagem propriamente dita, se tem que estar disposto a submeter-se aos preceitos, orientações divinas, superando as necessidades do corpo físico ou o objetivo não será alcançado. Aqui me parece pertinente a afirmação de Meneses:

um local e guaranizá-lo, ou seja, batizá-la, ritualizá-la, tornando-a uma terra próxima as características da morada celeste.

“[d]esta forma, podemos entender a educação Guarani como uma ação coletiva de intensa reinvenção, de uma tradição pouco monótona, dramatizada continuamente e que vive o rito, assumindo-o como permanência e mudança, dentro de uma pedagogia do movimento (2008:122).”

Assim foi com os Mbyá que hoje habitam o tekoá pyaú (novo lugar de morada) de nova Jacundá/Pará. Segundo suas narrativas, andaram por aproximadamente um século desde que saíram da Argentina, caminharam em direção ao norte e em 2015 completa 19 anos de fixação na atual morada onde pausaram a caminhada em busca pela yvyjú (terra dourada) (apêndice 01).

Muito além de alcançar a terra objetivada e assim o estado de aguyje (iluminação da alma, perfeição, imortalidade do espírito), como também a superação da condição humana de quem habita a terra imperfeita, exercer, participar, estar no oguatá (caminhar), é o caminho, a condição de alcançar a purificação e fortalecimento do espírito, a divinização que depende unicamente do comportamento exercitado no nhandeteko (modo de ser).

Dessa forma aos que atendem ao chamado, ser-lhes-á posto à prova, a fé, determinação, coragem, força, bem como a capacidade do orientador espiritual, de promover o py’á guaxú (coração grande, perseverança), o animo forte, em outras palavras a fé do guarani, que o levará a superar todos os obstáculos na caminhada.

Para reforçar esta afirmação e visualizar o sentido do significado de py’a, se analisado sob os preceitos da anatomia, ele é um órgão que esta localizada entre o coração e o estômago, assim é possível afirmar que o mesmo seja o diafragma, se considerar a nhe’e (fala), então a idéia é fortalecer a nhe’e, a ayvu (palavra), com isso potencializar o poder mbojera (tornar-se a si mesmo). Os conselhos, ensinamentos e as práticas rituais visam a apropriação e dominio de potências humanas e sobre-humanas, com o intuito de alcançar o objetivo firmado pelo sonho na indicação de nhanderu tenonde (nosso pai primeiro) .

1.3 Nhanderukuera (Todos os nhanderus)

De acordo com as narrativas, Nhanderú ete (nosso pai verdadeiro) dança caminha, e no dançar desdobra-se como nas narrativas de criação do mundo, se fortalece, seu poder expande-se como uma flor que se abre à luz do sol, irradia força e vida. Nas narrativas as

divindades dançam, produzem movimento, atravessando o firmamento, carregam o seu pópegua (bastão ritual), lembrando ao guarani a dualidade de alma, entre os ensinamentos dos antigos e a realidade de hoje; entre nós e os Juruá (branco), entre a terra cheia de males e a terra perfeita; os caminhos por onde anda e guaranizados, recorda que existe a dicotomia entre o teko porã (bem viver) e teko axy (vida imperfeita), nos espaços construídos para si; que pode alcançar a iluminação ou se transformar-se em animal. Lembra que é o nhanderu (nosso pai) terreno aquele que detém o poder ritual e a força do nhanderu tenonde (nosso pai primeiro), é ele que cuida do equilíbrio entre o mundo visível e invisível, entre os seres e os poderes contidos na natureza.

Seus cuidados estão no âmbito de um sistema que perpassa por temas como a política, a estética, a cultura, a educação, a ética, direito interno, a etiqueta, mas principalmente o sistema de crença. Os assuntos que envolvem o sistema religioso guarani, são mantidos em segredo e, esta é uma forma de preservação do nhandereko (o que é nosso, modo de vida). Em certa ocasião um pesquisador Juruá (branco), inquiriu um nhanderu (orientador espiritual), sobre a religião e este respondeu: “isto é assunto nosso, de guarani”; outra razão esta em que sendo um assunto nosso, dado a nós pessoalmente por nhanderu tenonde (nosso pai primeiro) para zelar pelas mesmas, desconfiamos que ele pode não gostar que este “assunto” seja dado à ciência ou divulgadas aos juruá (branco). Portanto cabe a nós a moderação nas palavras, a paciência em ouvir, a calma em ver, exercitar o arandu porã (bom conhecimento) considerando uma excelência na capacidade de guardar em si as regras do nhandeteko (modo de vida) e os afetos ao nhande jeroviá (nossa crença).

É possível afirmar que o sistema cosmológico Mbya, de fundamentos no modo de crer não seria nada sem os que interpretam, ensinam, delineiam, divulgam, traduzem o modo de ser guarani de acordo com a vontade de nhanderuvussu ou nhanderu tenonde, os que falam pelas deidades, transmitindo as suas orientações de como proceder aqui no dia a dia, esses são os orientadores religiosos⁵⁴, para os quais entendo que há uma hierarquia, e em Nimuendaju ([1914], 1987), é possível vislucrar esta hierarquia religiosa.

Seu agir pressupõe uma profunda sociabilidade entre os seres, humanos e não humanos, pensados, estabelecidos em forma de relações de aliança ou guerra. A função dos

⁵⁴ É recorrente na literatura antropológica o termo rezador, não me valho do mesmo em razão de na opy, não haver rezas, há cânticos (a palavra cantada), orações (a palavra falada), suplicas (a palavra exprimida) direcionadas a um Deus, que constantemente concede/revela ao guarani novos cânticos e este sempre transforma em cânticos o bem recebido de seu Deus. Ademais a opy é a continuidade da casa, é a primeira “escola,” é ali que lhe é transmitido o conhecimento do mundo espiritual e da vida guarani.

que tem domínio da magia é de mediação, mantendo o equilíbrio entre os seres e os mundos da materialidade e da não materialidade. Seu treinamento, conhecimento, advém de sua dedicação em cantar, dançar, alimentação específica que lhe permite ter espírito forte, lhe conferindo poderes adquiridos em suas viagens ao mundo espiritual, presenteado ou emprestados de seus parentes celestes, aliados espirituais que ajudam a combater qualquer tipo de mal, que porventura possa surgir em um tekoá (lugar de morada).

É o guarani, pessoa humana interagindo, estabelecendo alianças, parentesco, tanto neste plano físico, como no mundo espiritual, com os que lhe são iguais, no entanto já divinos, para assim combater os espíritos, inimigos predadores de almas humanas. Já foi dito no início que são travadas batalhas homéricas para proteger a parentela do tekoá (lugar de morada), promovendo cuidados redobrados a aqueles que foram alvos de angue (almas penadas, perdidas, assombração) ou dos jaras (espíritos que se apossam de almas), inimigos não humanos.

A postura destes orientadores espirituais deve aproximar-se das de seus parentes divinos, habitantes do teko ambá (morada celeste). Por essa razão no seu casamento, sua conduta deve ser ilibada, exemplar, para assim ser imitada pelos demais. Neste grupo por vezes a escolha dos parceiros ocorre entre seus irmãos ou entre grupos de irmãos (levirato ou sororato). É um assunto que tateia sensibilidades, delicadeza no trato ainda mais quando se refere a não iniciados nos conhecimentos do mundo espiritual, que trata dos poderes do nhanderu (orientador espiritual), nhandexy (orientadora espiritual), da hierarquização de poderes nesta classe que exerce o sacerdócio do modo de crer (religião) Guarani, é um terreno vivido de embates, feitiços, tabus, constituindo alianças ou produzindo disputa de poderes entre os mesmos. Quase sempre é assunto indesejável, falado somente em segredo, sendo considerado deselegante, intromissão e desrespeito tocar no assunto, um nhe'e vaí (fala feia, inoportuna, reprovável), embora seja assunto de fofocas entre homens e mulheres.

Ao se perceber que a criança ou um (a) jovem tem o dom para ser um(a) orientador(a) espiritual e aceita tal incumbência, passa a dedicar parte de suas atividades cotidianas ao aprendizado de assuntos ligados ao mundo espiritual, aprendendo, desenvolvendo qualidades que o distinguirão na condução dos rituais.

É um saber/fazer diário, que exigem dedicação, abnegação, compromisso, entrega total para com seus deveres e iniciação. A formação/aprendizado é longo, penoso, exige paciência do aprendiz e de sua família, muitos desistem, considerando o rigor das regras a serem

observadas. Estes que desistem, o fazem por não agüentar a jornada de preparação, posteriormente acabam investindo-se na capa de “nhanderu”, embora não o sejam, são nominados com a pecha de guaú (cópia, falsificação, semelhante, parecido), assim também as pessoas que se investem no papel de lideranças políticas sem o respaldo comunitário são chamados de cacique guaú (muito comum no MS), em relação aos orientadores espirituais são chamados de nhanderú guaú, na linguagem do senso comum é o próprio feiticeiro.

Há que se esclarecer que não existe uma religião guarani, tal e qual o não indígena entende como religião; os que seguem o pensamento de Shaden e nominam de religião, na verdade é o nhandeteko ou o nosso modo de vida, de ser guarani, que passa a ser entendido como religião pelos mesmos. Esta inserção compreende as narrativas de criação e fim do mundo, os ensinamentos ao modo correto de ser e a filosofia de vida guarani; dessa forma peço que leiam com ressalvas quando ao longo da tese se deparar com “religião guarani”, embora o uso do termo seja comum e freqüentemente pronunciado por muitos dos próprios guarani, pois entendem ser mais fácil para os não guarani compreenderem o tema.

Em razão do termo xamã não atender a pluralidade de sujeitos que estão investidos na qualidade de orientador espiritual, de não dar conta desse mundo guarani de poder ou de conhecimento da magia, não me valho do mesmo. Configuro uma “hierarquia” dessas pessoas, embora não seja regra geral, mas predomina nessa ordem, considerando que cada comunidade guarani poderá ter diferenciados “graus” nessa escala, podendo haver tekoá (lugar de morada) que não tenha nenhuma dessas pessoas abaixo nominadas. Os que têm uma ascendência curativa, espiritual, sempre dirão que são elas as que praticam a forma correta dos conhecimentos espirituais; no entanto, são as pessoas da comunidade é que em algum momento farão alusões sobre a conduta de tal pessoa, oferecendo pistas sobre quem elas são.

Pensando então numa hierarquia, no cume desse escalão, se é que assim pode ser chamada, estão:

1) Nhanderu/Nhandexy ou Opyguá-Karaí/Kunha Karaí – São os mais poderosos ou que tem mais acúmulo de conhecimentos sobre os seres que habitam céu, terra, ar, floresta e água, preparados para manter o equilíbrio espiritual entre os mundos da matéria e da imaterialidade, são os mestres dos aprendizes que dedicarão suas atividades ao conhecimento do mundo espiritual. Seu poder e conhecimento lhes permitem tratar dos casos graves, que outros não tiveram forças suficientes para resolver, eles são o ultimo recurso. Quando se recebe os avisos de que se deve caminhar, são eles que conduzem, guiam o grupo até chegar

ao local indicado por nhanderu tenonde (nosso pai maior). Quase sempre é o xeramõi (avô) ou xejary'í (avó), que acumulam as funções de líder da família extensa e orientadores religiosos.

2) Yvyraidjá ou kunha yvyraidjá – Há que se mencionar que nem sempre a mulher esta presente nesta “hierarquia”, estes são os aprendizes com adiantado grau de conhecimento, auxiliam na realização e andamento dos rituais, na preparação dos remédios com ervas. É o suporte ao nhanderu (orientador espiritual) ou a nhandexy (orientadora espiritual), quando os primeiros travam as batalhas no mundo espiritual. Substituem os nhanderu mbo'e'a (nosso pai ensinador) quando estes por alguma razão não podem estar presentes para realizar os rituais.

3) Feiticeiro – Pessoa que teve o status de nhanderu (orientador espiritual), porém deixou-se dominar pela ganância e pelo poder e assim deixou de praticar somente a magia boa e agora se dedica também a magia ruim em troca de pagamento, suas ações são para provocar o desequilíbrio espiritual, razão de ser chamado de nhanderu mba'e vaí (nosso pai que faz coisas ruins, feitiço); quando há um embate entre nhanderu do bem e o nhanderu do mal, famílias inteiras sentem o reflexo dos efeitos da magia, podendo causar mortes e no extremo a mudança para outro tekoá (lugar de morada), embora não haja distância para ser alcançado pelos efeitos da magia. O feiticeiro tanto cura, quanto mata quando lhe é solicitado. É recorrente as narrativas sobre feiticeiros que são conhecidos como jagaretê avá (se transforma em onça), e quando transformado em animal, caça outros guarani que se descuidam na mata, para matá-lo é necessário que seja por intermédio de um nhanderu (nosso pai) poderoso ou a união de poderes de vários nhanderus, superando ou constituindo um poder superior ao do feiticeiro jaguar. Se considerar o dualismo da alma animal/humana ou animal/guarani/divindades e a idéia da desjaguarificação em Fausto (2005), aqui ocorre o contrario, o feiticeiro não busca ser igual às divindades e sim se tornar o próprio jaguar.

4) Pajé ou nhe'engaraí e kunhá nhe'engaraí – São os que possuem conhecimentos que se restringe a cura das enfermidades mais comuns, tem um relativo domínio de conhecimento sobre a flora curativa, preparando garrafadas para os que os procuram. No geral atendem em sua própria residência e não na opy (casa ritual).

5) Karai oporaíva ou kunhá karai oporaíva - Cantores, entoam músicas com várias funções que perpassam pela preparação de objetos para proteção (talismãs), curas, adivinhações, mandingas, benzimentos. Podem ser chamados em algum momento de pajé'í.

Esclareço que essa lista não se esgota no acima descrito, pois são longas as especialidades sobre o saber/fazer espiritual, aqui enumero algumas apenas para se ter uma idéia dessa diversidade de sujeitos que atuam nesse campo e, também por não ser o foco desta tese. Há trabalhos mais detalhados sobre o assunto, como Clastres (1978), Sztutmam (2005), Mello (2006), Mura (2006) entre outros. Lembrando que em razão do etnocentrismo étnico, cada comunidade acentua, pontua e exagera as diferenças na forma de falar, modo de ser, de praticar e exercer sua religiosidade, em relação ou mesmo comparação a outras comunidades do mesmo tronco lingüístico ou não.

Penso ser aqui pertinente fazer a diferença entre as expressões ore (nós exclusivo) e nhande (nós inclusivo), usuais no cotidiano do Guarani:

Ore – (nós exclusivo), Para o guarani possui assento na organização social a família extensa, liderada quase sempre por um tamõi (avô) ou uma jary'í (avó) ou ambos quando casados e estes acumulam a função de orientadores espirituais como Nhanderú/Opyguá e Nhandecy; ensinam e orientam o modo correto de ser e estar guarani; eles são a memória e a consciência crítica do grupo que orientam. Aqui o “ore” significa exclusivamente pertencimento, sem a presença do outro e este entendido como pessoas de outras etnias, assim como os não indígenas. É o âmbito mais restrito do nós, tanto para participar de festas e rituais, como para realizar certos atos, como exercitar o ser Guarani. A junção ou a aliança, ajuntamento, união de vários conjuntos de ore, originava o oreva (nós somos). Das parciaisidades guarani, é o Mbya que mais de perto pratica o critério do ore.

Nhande - (nós inclusivo), Admite a presença e participação de outras comunidades que não sejam Mbyá ou que sendo, é aquela com a qual se mantém poucos laços de solidariedade, reciprocidade; incluindo os não indígenas e toda pessoa que porventura possa ajudar em algo, como os funcionários da FUNAI, ONGs, pesquisadores, professores não indígenas, igrejas, profissionais da saúde, vendedores, políticos, entre outros.

Considerando o exposto acima, embora não se trate de um modelo de classificação ou representação, e sim o sentido ou a tentativa de explicar o que está no senso comum guarani, é uma forma de interação em relação à alteridade entre o ore (nós) exclusivo, próximo, íntimo, conhecido e o nhande (nós inclusivo), trazendo para perto de si, o outro que vive distanciado, embora semelhante.

Nhembyaty II (capítulo II)

2.1 Yvy axy gui roupity yvy marae'y (Da terra imperfeita a terra sem mal)

*Ore vy Guarani mbya pe ma roikua porã
roupity nho va'e rã yvy marae' y ore pentei
tei roque reko ore py'a py ré. Yvy ju ore
Guarani roexa ra'u ria e va'e ma oi yy e'e
rovai re. Ha'e py ma jipoveima. Haxy,
mba' eaxy, karuai, vy' ae' y. Ha' e va'e yvy
py ma oi javy'a a anhoi oi
nhanhomboxy'i arupi kuery meme. Ha'e
rani ae raka'e jaiko ypy'i jave nhanderu
Guarani ombojera ramo oi raka'e
manduvi'i, avaxi'i ei i vixoi' y y oi rai
raka'e jay'u avã jajoei avã ao kara ko'e.
Ore ma arai ro'e mamu muva'e ve nda
tuya'i veima ni nomanoi veima mamu
javy'aa anhoi ma oi pave' pe. (livro
Nhanderu ojekua'a nhanenhe'e rupi
nhandeayvu py Guarani, p.45-46)⁵⁵*

Considerando o mito como parte do processo instituinte de uma identidade, ele é conhecido, compartilhado em tese por todos os membros de tal sociedade, passa a ser uma referência essencial para explicar o ser social ou ao menos indicar os caminhos da construção do ser social. Seu papel é marcar o tempo do início, com reflexos no presente, mesmo que não haja provas factuais em como demonstrar e /ou comprovar que os mesmos tenham ou não

⁵⁵ Para nós, indígenas Guarani Mbyá, a certeza de encontrarmos a nossa Terra Sem Males é muito forte dentro de cada um de nós. A Terra Sem Males que nós, os Guarani, tanto sonhamos, fica do outro lado do oceano. Nela não tem dor, nem doenças, fome ou tristezas. É a terra onde só existe alegria, paz, entendimento, união e amor entre as pessoas. Assim como era no começo quando Nhanderú criou os Guarani. Uma Terra farta de amendoim, milho, mel, caça, rios com muita água boa para beber, lavar roupas, durante todo o tempo. A gente diz que é o céu, é o lugar onde ninguém envelhece nem morre. Lugar de felicidade e festa entre as pessoas.

ocorridos; de relevante mesmo, é que continuam vivos, atuando, explicando eventos e produzindo efeitos de e no sentido do ser guarani, assim como reflete no cotidiano da sua socialidade.

No entanto quando proferida a palavra mito, ressoa a princípio com ares de um preconceito, estigma, que induz ao imaginário da fantasia ou um conto, estória desprovida de comprovação. No senso comum reveste-se de roupagem da criatividade, invencionice, com fatos e personagens fantásticos, irreais ou ainda que pertença a uma forma primitiva, irracional de pensar, que deságua em credíces. Assim se uma forma de pensar é firmada em “verdades” comprovadas, ao mesmo tempo por contraposição, supõe que a do outro se desqualifica por ser classificada no rol dos mitos. Destaca Melia:

“[p]ero de qué hablan los mitos? Pues de todo. Nada humano es ajeno. La naturaleza misma está humanizada: sol y luna, estrellas, nubes y vientos, fríos y calores, sequías y diluvios. Por el mito pasa la historia entera de la y el descomer, el caminar o el dormir, hasta las relaciones místicas com los de Arriba, pasando por la organización social y política, las regals de parentesco, las técnicas de producción o el sistema económico, sin descuidar los adornos del cuerpo, las maneras del amor, el arte de la danza y los recursos de la poética (1997:30).”

Toda narração carrega em si uma lógica temporal sobre os acontecimentos passados, articuladas para conter em si significações que fazem sentido a quem narra, a quem ouve e com o passar do tempo elas irão sendo ressignificadas, readaptadas, mas sem perder o fio condutor, contendo em seu enredo os limites superados nas experiências vividas, num passado não muito distante ou num passado imemorial. No caso Mbya, assim como para outras parcialidades guarani, iniciam a partir de um lugar e de um tempo, narradas principalmente por Nhanderu/opyguá, Nhandexy/Kunhã karaí (orientadores religiosos), que tem em si autoridade, idoneidade, pois quase sempre estão visitando essa terra de origem onde habita Nhanderu enonde (nosso deus primeiro).

È a narrativa que reacende, instiga e sinaliza por meio dos sonhos, para uma caminhada com muitas intencionalidades, um fim específico; relativiza a realidade do presente vivido na terra má, imperfeita, (re)orientam no presente ações, medidas, providencias para se aproximar de um modo de vida desejável e direcionada para a possível iluminação do ser guarani, através da força de seus poraei (cânticos) e jero ky (danças) nhembo'ê (orações).

Aqui valendo-se novamente do conceito guarani do Oguatá (ele caminha), cujo objetivo final é procurar, encontrar e entrar na yvymarãe'y (terra sem mal), de preferência sem passar pela morte.

Os estudos sobre os mitos guarani conforme Litaiff (2004:23) abrangem: 1) os considerados sagrados tratam da criação da terra sagrada, a yvy tenonde (primeira terra) e do espírito humano, ne'eng. 2) os considerados não sagrados divididos em dois tipos: a criação da terra nova, yvy pyau, ou segunda terra, a terra atual. Onde se insere a narrativa dos gêmeos ou ciclo dos irmãos e relatos históricos sobre os eventos recentes.

Assim, mesmo que narrativas míticas apresentem aspectos de mudança, apropriações e ressignificações e incorporem situações advindas das experiências sociais, a elas não são dadas ênfase, não se desfigura a harmonia do todo, pois as narrativas são apresentadas como se elas sempre tivessem sido contadas da mesma forma e não que assumiram este formato a partir de um grande evento histórico, há reelaborações sim, mas não significa que os elementos novos sejam ressaltados ou destacados, aparecerão na narrativa como possíveis novidades, porém na roupagem de elementos conhecidos e presentes nas narrativas do seu sistema cosmológico como: castigos/benesses, desconfiança/confiança, descrença/crer, jepotá/aguyje, a ênfase está mesmo no teko vaí (conduta má)/teko porã (conduta boa), anheteguá (certo)/mba'e javy (errado), que pressupõe o equilíbrio social. Portanto, no que se refere especificamente à forma como as narrativas míticas são re-encenadas, o sentido do conceito de “sociedades frias” de Lévi-Strauss (1973, 1983) que se apresentam adequados ao caso aqui discutido, considerando que as narrativas incorporam mudanças sem dizer que o fazem.

A partir de Lévi-Strauss (2001), com *As Mitológicas*, onde o autor procura evidenciar a lógica do sensível, do concreto e do real, presentes nos 820 mitos que analisa em concomitância com o *Pensamento Selvagem*, lançou-se outro olhar, reconhecendo a importância e relevância da cosmologia como forma de interpretar, entender, facilitando e possibilitando uma maior compreensão das especificidades, as diferentes lógicas, nas mais diversas sociedades entre as quais as sociedades indígenas. As narrativas míticas possuem um significado prático para o grupo, como bem lembra Lévi-Strauss ao reconhecer que estes relatos representam um instrumento importante para cada cultura, sobretudo, porque constituem em si inúmeras significações da vida do grupo.

Métraux (1979:34) discorrendo sobre a natureza ou na tentativa de explicar os fundamentos da criação da humanidade nos grupos Tupi afirma: “[o]s homens surgem, em seus mitos, como contemporâneos dos heróis lendários, não propriamente os heróis-criadores, já os encontrando, em dado momento de suas aventuras, povoando a terra”.

Provavelmente o primeiro registro em guarani com sua tradução, conforme ainda é entendida nos dias atuais, da expressão *yvy marãe’y* (terra sem males), foi efetuado pelo padre Ruiz de Montoya ([1639]1876:209), conforme consta no seu *Tesoro de la lengua guaraní (ibi marãney)*, como sendo: solo intacto, imbuído de sentido de ser mata virgem. Passado séculos, o termo surge novamente na literatura com Nimuendaju ([1914], 1987:108), afirmando que a procura pela *yvy marãe’y*, seria a motivação que impelia os apokuva a caminhar. Ele inaugura o mito acadêmico guarani, que instigará uma serie de estudos posteriores, estudiosos que pesquisarão o tema com mais profundidade.

Sobre isto comenta Graciela Chamorro:

“[q]uanto a Nimuendaju, eu destacaria, por um lado, que não se pode desmerecer o significado do fato de ele ter priorizado as informações do âmbito religioso, o que permitiu conhecer aspectos dessa cultura indígena até então desconhecidos e subestimados. Por outro lado, há que se reconhecer que isso deu asas à imaginação de muitos autores e autoras que, tomando como ponto de partida os relatos sobre os povos apokuva, fizeram desdobramentos exagerados precisamente da “terra sem males”, tornando a encobrir esses indígenas como sujeitos de um processo histórico-social (2008:169).”

Sem sombra de dúvida que é na forma de conceber e entender o mundo que sedimenta a abissal diferença entre o pensamento dos indígenas e de outras culturas entendidas como sendo ocidentais. Estas separam homem da natureza, ele é algo a parte e como tal a explora, transformando-a, ela é apenas uma fonte de recursos minerais, hídricos, combustíveis fósseis, que “promove” o “progresso”, conforme o conhecimento científico permite. Ao contrario os povos indígenas, entendem e concebem a natureza como um ser humano, a mãe terra, que sustenta a vida e como tal entristece, chora, sente dor, sorri, ouve, fala, alegre-se, adocece, enfurece-se, protege e pode morrer; como mãe é parte integrante do corpo social étnico. No entanto nos últimos tempos ela tem apenas murmurado sua dor, pelo mal que os humanos lhe tem causado ao longo dos tempos em sua história de exploração, indícios de que sua saúde

esta muito mal, portanto requer os rituais de cura sem tardar, esta é uma das razões pela qual Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro) colocou o guarani na terra, para cuidá-la, interagir com a mesma, pois com o fim do guarani, morre também a mãe terra.

Assim para o Mbyá, o conjunto cósmico pode existir em três dimensões ou espaços: (1) yvy (planeta terra); (2) yvy araguayje, yvy marãe'ỹ, tekoá amba, yvy jú, entendido como sendo o paraíso; (3) àra paü (intermediária), diz respeito ao Pará (mar), quando se refere ao paraíso terreno e em se tratando do paraíso celeste, é o cosmo. Dessa forma teríamos três yvy (terras) distintas: (1) a terra, planeta que habitamos; (2) a terra que fica depois do mar; (3) a yvy tenonde (primeira terra criada), morada de Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro) e dos ancestrais, que está acima do cosmos, e espreita as duas terras.⁵⁶

É pertinente a observação de Mello (2006), quando afirma: “é interessante a uma vez que entre os subgrupos Guarani as diferenças no panteão dos deuses e na configuração dos planos cósmicos, entre outros aspectos, são enormes. Refere-se às distinções entre a mitologia Kaiowá encontradas, por exemplo, em Montardo (2002) e Pereira (2004), e a mitologia Mbyá, em Ladeira (1992) e Litaiff (1999). A existência de um plano inferior a esta terra, por exemplo, que está nos Kaiowá (assim como em outros grupos do Brasil Central, como os Araweté e os Kamayurá, entre muitos outros) não é encontrado nos Mbyá e Chiripá. Esta distinção desloca a percepção do “parentesco” cósmico entre os humanos e alguns deuses e espíritos, e reflete-se em condutas rituais e sociais, afastando os Mbyá e Chiripá dos outros subgrupos Guarani e aproximando-os entre si.”⁵⁷

A narrativa sobre a yvy marae'y (terra sem mal), é uma particularidade da cultura transmitida ao longo do tempo, atravessando gerações, segue fazendo parte dos ensinamentos constantemente lembrados na opy (casa de ensinamentos) integra os diálogos no cotidiano, é um passado bem presente, influencia na vida social e na construção da pessoa Mbya, na formatação de sua sociedade. Constantemente narrado, ganha versões com alguma variação de tekoá a tekoá (lugar de morada), mas não prejudica a essência da mesma, constituindo-se em desafio para o contador costurar passado e presente, sem que perca seu foco. Continua sendo o caminho pelo qual princípios do modo de crer/ser guarani perpetuam-se no tempo,

⁵⁶ Convém lembrar que em outros tekoas, essa configuração é próxima ou pode ser bem diferente do que foi aqui relatado.

⁵⁷ Para ver com mais profundidade esta distinção, conferir, Mello (2006), Silva (2007) e Albernaz (2009).

diferenciando-se nessa Constancia de fé, com marcas indeléveis na sua pessoa, estabelecendo seu modo de ser e estar no mundo, considerando a convivência em sociedade e com outras sociedades.

Nos tekoas (lugar de morar) Mbya guarani, a narrativa é revestida de uma força criadora, fé, resistência, persistência, adequações, atualizações, conferidas no poder das palavras proferidas principalmente na opy (casa ritual), atestando uma oralidade sempre presente, explicando e dando sentido à vida e ao mundo em que vive. Percorre caminhos e reveste a narrativa (mito), com aspectos de discurso fundador. Para tanto essa afirmação exige os mecanismos da lógica cosmológica, do funcionamento discursivo da narrativa em como se materializa na prática de um povo de tradição eminentemente oral, espraiando-se em todas as suas relações e organização social. Formata e sustenta a sua ordem de racionalidade, especificamente imaginada na lógica religiosa, imbricando em uma de suas características mais conhecidas: a caminhada (oguatá), almejando a terra sem mal. Concordando com a afirmação de Viveiros de Castro, na introdução a obra de Nimuendaju, (Nimuendaju ([1914], 1987): xxx), diz que no universo guarani predomina "a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico escatológico sobre o espaço social". Pierre Clastres afirma:

“[p]obres em mitos, os Guarani são ricos em pensamentos (...). A metafísica substitui o mitológico. Se os Guarani têm menos mitos para nos contar é porque dominam mais pensamentos para nos opor (1990:12-13).

Embora fazendo herculeo esforço para não projetar no presente o passado, não obstante, sou constantemente instado (como acontece na opy), a compreender os registros orais que o passado circula no presente, na tentativa de conectá-lo a uma ética e etiqueta do ser Mbya, em termos que o faz ser diferente na construção da sua pessoa e inevitavelmente perfaz a idéia do ser tradicional no presente. Desconheço outro caminho e inferir sobre o sucesso ou fracasso do esforço deve ser sopesado pelo prisma, em última instância, no terreno da plausibilidade, proporcionalidade, razoabilidade, das possibilidades considerando toda a complexidade e riqueza dos conhecimentos tradicionais associados ou não a natureza ou a sobrenatureza, seja os já escritos ou os proferidos pela oralidade, de conhecimento público ou restrito (opy), que diz respeito ao ser do guarani.

Embora minha educação tradicional guarani me lastreie, guie, em muitos caminhos aqui trilhados e de ser testemunha ocular de acontecimentos, na opy (casa ritual) Mbya, nas

Nhanderoga (nossa casa) guarani ou nas oy gussu (casa comunal) Kaiowá, há o premente desejo de descentrar a narrativa ou de fragmentar o poder da quase inevitável autoridade etnográfica e assim, minha exá (ver), endu (ouvir) e japysaka (meditar) a linguagem religiosa, tem o cuidado pela hermenêutica nesta construção do guatá (caminhar) Mbya, na fidelidade à autoria narrativa dos meus parentes contadores dos eventos ymaguare oikova (ocorridos em tempos antigos). Embora meu *insight* étnico, tento mergulhando no mar do conhecimento oral (guarani) e escrito (livros e trabalhos acadêmicos), caminhar sem perder de vista os limites que circunscrevem os imensos rios culturais e os portos semânticos que separam e aproximam pesquisador e o parente interlocutor, “fonte,” das complexas narrativas criadoras de onde emerge o ser guarani. A tentativa é de traçar um caminho lógico, costurado, onde evidencie método, estilo, teoria e conteúdo.

Assim o chamado “mito”, é para o Mbya guarani a narrativa que explica o início de tudo, o surgimento das coisas num espaço de tempo primordial, de uma realidade que contempla a lógica de seus rituais, a sacralidade que fundamenta sua postura, modo de ser e suas ações na atualidade. Essas narrativas são ricas e complexas, demonstrando a intimidade de suas relações com as suas divindades que se encontram na yvy tenonde (primeira terra), fortalecendo dessa forma a tradição secular do guarani hodierno.

A gênese está no antes do tempo ou eras primordiais, na memória imemorial da narrativa/mito, no momento em que todas as coisas são originadas, criadas; tem-se a narrativa dos acontecimentos como verdadeiro, fidedigno, argumentos de verdade factual e irrefutável, vivenciadas pelos primeiros guarani, razão do selo da ancestralidade, é o poder da palavra ancestral, originária de axiomas que predicam a idoneidade do argumento/verdade, razão pela qual o guarani hodierno persiste em narrar os fatos acontecidos em outras eras, perpetuados pela oralidade. Lembrando que esta tradição oral e narrativa difere entre os vários troncos lingüísticos, assim a guarani não é a mesma coisa entre os Jê, Arwak, Pano, ou Karib. Essas diferenças também são encontradas entre as etnias da mesma família lingüística ou subgrupos, assim há as claramente perceptíveis se analisados, o registrado sobre o Mbyá guarani e o apopokuva, em autores como Cadogan ([1959], 1992), Helene Clastres (1978), Pierre Clastres (1990), Schaden (1974 e 1989) e Nimuendaju ([1914], 1987).

Ao rememorar o passado criador, a narrativa eiva-se de nuances históricas, ainda que a memória olvide algum detalhe, ela incorpora, contextualiza novos fatos, numa permanente

reelaboração da história, em razão da oralidade ela não é estática, fixa, congelada no tempo. Isso permite uma atualização e adaptação às contingências e aos acontecimentos em dado momento histórico vivido. O discurso sobre a persistência pela permanente busca da terra sem males encontra-se duplamente reiterada: a) representa o teko amba (modo de vida celeste), quando a condição humana do guarani deixará de ser imperfeita; b) retorno ao tempo da primeira terra Mbyá, convivendo novamente com suas divindades. Para o narrador Mbyá guarani, não há uma discrepância no seu relato, muito menos uma anacronia narrativa, pois o tempo desta difere do tempo cronológico, nem a este se submete.

A mbo'e'a (professora) Maria narra o evento dos gêmeos, enfatizando que é uma história muito cumprida, mas vô conta assim:

Quando Nhandëru foi embora dessa terra, falou pro filho que tava na barriga de nhandëxy, pra ele explicar o caminho pra ela chega até yvy marãe'y. nhandëxy, a mulher de Nhandëru, tava grávida, esperava o nascimento de kuaray (sol), naquele tempo, pra fazer filho, era só passa a mão na barriga da mulher e ela engravidava. Nhandëru então pegou a sua rede, o arco e as flechas e foi embora brabo com nhandëxy, porque ela fez pouco caso dele. Ele ia caminhando e marcando por onde passava, amarrava penas de arara que ficava pendurada nos galho de árvore. Naquele tempo podia conversa com o filho na barriga né, então nhandëxy falou para o filho:

- Vamo atrás de seu pai.

Ela pegou suas coisas e saiu caminhando, procurando o sinal do rasto do marido, ela ia catando as penas de arara que via pendurada nas árvores. Kuaray vai conversando com a mãe de dentro da barriga e vai falando pra ela o caminho certo pra caminha. Ele pede tudo que vê no caminho, igual nossos filhos hoje, então ele pede que nhandëxy pegue uma flor chamada de kuaray ranga (forma de sol), mas quando ela pegou a flor, foi esporada por mamangá. Ela sentiu muita dor e ficou com muita raiva, por isso bateu na barriga e falou pro filho que não pegaria mais nada. Com raiva da mãe kuaray ficou quieto.

Ela foi andando, andando, até chega numa encruzilhada e aí perguntou:

- filho, qual vareda que eu vou?

E *Kuaray* não respondia nada. *Nhandexy* continuava perguntando e nada. Ela então decidiu seguir caminhando. Ando, ando e logo outra encruzilhada, uma das vareda é bem largo, limpo, parecia bom de caminha nele e o outro era estreito, feinho, cheio de cipó e galho de arvore seco. *Nhandexy* pergunta outra vez pro filho, qual era a vareda certa, só que agora ela fala mansinho né, passando a mão na barriga. *Kuaray* ainda tava brabo e não falou nada pra mãe dele, então ela pegou a vareda mais bonita né. Foi andando, andando e logo chegou numa casa grande, tava lá só uma velhinha, ela era avó dos jaguaretê (onça). Naquele tempo jaguarete (onça) era igual à gente. *Nhandexy* foi chegando na casa e a velhinha perguntou:

- O que tu qué aqui? Meus netinhos são muito perigosos, eles não podem te ver aqui, eles vão come tu. Vai embora daqui.

Mas *Nhandexy* não quis ir embora e foi ficando lá sentada num toco, por que ela tava muito cansada. Então a vovó jaguaretê pegou uma ojá (panela) e virou de boca pra baixo, por cima de *nhandexy* para esconde ela dos netinhos que tavam chegando. A *xivisada* chegou, ficaram farejando o ar e falaram:

- Vovó tem carne aqui? Tu tem carne vó?

Ela repondia:

- Como que vô te carne aqui se eu não aquento í no mato caça?

Os outros *xiví* (onça) foram chegando e perguntavam a mesma coisa e ela respondia a mesma coisa:

- Tu é que foi caça e me pergunta de carne?

Então um xivisão (onça grande), o mais velho do bando chegou e foi falando:

- Ta cherando carne aqui.

Foi revirando a casa, chegou na ojá (panela) e a desvirou, achando Nhandexy e matou ela repartindo com seus outros irmãos. A placenta junto com kuaray (sol) foi dada para a vovó comer, ela não tinha mais dente né. Ela falou:

- Vou assar essa criança.

Ela pôs no fogo e o fogo apagou. Resolveu então ferver, mas quando mergulhou kuaray na água fervendo, a água ficou geladinha. Aí a vovó falou:

- Vou socar no angu'á (pilão).

Mas não deu muito certo, kuaray rolava pra lá e pra cá e ela não acertava socá. Ela decidiu que ia espetar num pau, mas o espeto nem arranhava a pele dele, aí ela falou:

- Vou por numa peneira para secar e ele vai ser meu mymbá (animalzinho de estimação).

Kuaray ficou seco, levantou e saiu andando, brincando no terreiro, ao redor da casa. Ele foi crescendo, crescendo, porque ele andava e crescia, e o que ele via, ele dava nome, ele já falava e foi assim que ele deu nome pra tudo. Então kuaray pediu ao seu avô jaguaretê (onça), que fizesse um arco, com bastante flecha pra ele caçar. O avô fez flecha pequena, pra matar passarinho. Aí ele sempre matava passarinho para os xivi come. Quando foi chegando na idade de menino pra homem, ele fez um arco maior e sentiu vontade de ir caça mais longe. Aí foi andando, andando e ele viu uma mata grande, depois ele ia direto caça nesse lugar. Pegava cipó imbé e amarrava um montão de passarinho e levava

pra velhinha comer. Um dia ele falou que tava se sentindo muito sozinho e que queria alguém pra companhia, não queria viver mais só. Aí com o poder dele, ele gerou o irmão dele, Jaxy (lua).

Um dia o Kuaray convidou jaxy para ir caçar mais longe. Nem ligaram para os conselhos da avó que dizia:

- Eu não quero tu entrando naquele mato grande.

Lá era um mato muito bonito, bem fechado e a curiosidade aticou os dois para ver o que tinha ali que sua avó não falava para eles. Chegando lá viram um monte de parakau (papagaio), muito colorido, comendo o fruto do yva'á. Combinaram que cada um ia para um lado e, mais adiante se encontrariam. Jaxy não era bom caçador, era muito atrapalhado, muito ruim de pontaria. Kuaray ao contrario era muito bom caçador; Jaxy então ele tentou flechar um parakau e errou a flechada, então ouviu parakau fala assim:

- Tu ta dando de come pra quem comeu tua mãe.

Jaxy (lua) ouviu e tremeu de medo, correu chama Kuaray (sol) e falou pra ele, parakau falou comigo. Os dois foram para onde tava os parakau e Kuaray falou para Jaxy:

- Atira de novo, mas não é para acertar.

Ele flechou e errou, mas passo pertinho do parakau (papagaio) e ele falou de novo:

- Tu ta dando de comer pra quem comeu tua mãe.

Foi aí que Kuaray entendeu tudo e chorou muito. Explicou para Jaxy o que tinha acontecido e o que o parakau falou pra ele e os dois choraram muito o dia inteiro. No fim do dia pararam de chorar e com um sopro Kuaray devolveu a vida aos passarinhos que havia matado pra levar para os xiví e pra cada pássarinho que saía voando ele dava um nome.

Foi assim que apareceu os passarinho que conhecemos hoje. Mas pra não chegar sem nada em casa, os dois levaram só um beija-flor. Ao chegar na casa, os avós perguntaram por que não trouxeram nada. Os dois falaram que levaram esporada de káva (marimbondo), e que ficaram com os olhos inchados e não podiam ver nada. Os avós falaram que pela amanhã iam para o mato queimar a káva. Eles tavam desconfiados que os dois pudessem ter descoberto que foram eles que comeram Nhandexy. Logo que chegou em casa kuaray, procurou os ossos de sua mãe no terreiro, achou na beira do mato. Kuaray falou para seu irmão:

- Eu encontrei os ossos de nossa mãe, ta tudo espalhado, vamos ajuntá”.

Kuaray falou para jaxy que quando juntasse os ossos e a nhandexy vivesse de novo, que jamais dissesse:

- Eu quero mamar! Eu quero mamar!

Por três vezes kuaray juntou os ossos da mãe, três vezes jaxy pediu para mamar. Na última tentativa, sua mãe ressurgiu inteirinha. Jaxy gritou:

- Eu quero mamar.

Novamente a mãe virou um monte de ossos. Foi assim por mais três vezes. Então, mais uma vez, kuaray juntou os ossos e falou:

- Agora vou fazer um animal.

E dos ossos da mãe surgiu uma paca que correu para o mato. Falou para jaxy: “

- Vamos fazer um mondé (armadilha) para pegar os jaguaretês (onças), vamos fazer bem no começo da vareda deles.

Então foram fazendo, aí os xiví viram os dois fazendo o mondé e perguntaram o que era aquilo. Karay falou:

- É um *mondé* para pegar ratos.

Os jaguaretê sorriram de rolar no chão, fizeram pouco caso do *mondé* porque era feita de sabugo de milho e não ia pegar nada, mas na verdade era um pau muito grande e grosso, o poder de *kuaray* é que *dísfarsava* o *mondé*. Então *kuaray* esperto falou para um jaguarete:

- Se não vai pega nada, então entra aqui para experimentar.

Sorrindo, o jaguaretê entrou e morreu preso no *mondé*, os dois pegaram o corpo do jaguaretê e jogaram num poço. Com esperteza repetiram essa conversa pra vários deles, até que quase todos morreram na armadilhazinha de *kuaray*. Só que um dos jaguaretê viu quando um deles caiu no *mondé*, não quis entrar na armadilha e foi embora. Quase todos morreram, sobrou apenas um velhão e as fêmeas. Voltaram para casa dos avós, deitou na rede imaginando um jeito para matar os outros que sobraram. De manhã os dois foram para o mato e trouxeram *guavírova* para os *xiví*, a *guavírova* não existia, foi criada naquele instante por *kuaray*. Os jaguaretê comeram tudo e acharam muito gostoso, então a avó falou para eles que pela manhã fossem com seus irmãos jaguarete buscar mais *guavírova* no mato. *Kuaray* falou:

- A *guavírova* fica do outro lado do rio, pra catá tem que fazer uma ponte.

No outro dia pela manhã, chegando na beira do rio, *kuaray* pegou seu arco e esticou sobre o rio, segurando numa ponta e *jaxy* na outra. Os *xiví* começaram a passar sobre o arco em forma de ponte e *kuaray* deu um sinal para *jaxy* e viraram o arco para que os jaguaretê caíssem na água. Os que caíram na água se transformaram em *ypo* (animais aquáticos). Como *jaxy* é atrapalhado, virou muito devagar seu arco, um *xiví* grudou nele e saiu no seco. Ela tava grávida, se salvou e ganhou um monte de filhotes e um deles era um macho, é por isso que existem onças até hoje. *Kuaray* ficou muito bravo com *jaxy*, deixou ele num lado do rio e seguiu

caminhando pelo outro. Mas, mesmo assim eles continuavam conversando. No caminho *jaxy* topou com uma palmeira carregados de frutos *aguaí*.

- Que fruta amarela é essa?

- É o *aguaí*, respondeu *kuaray* e pediu para ele juntar as sementes de *aguaí* e pôr fogo. As sementes começaram a explodir como pipoca e ele passou para o outro lado do rio. Os dois irmãos passaram a caminhar juntos. No caminho, berando o rio, *kuaray* balançava as varas de bambu e quando as folhas caíam se transformavam em *pirá* (peixes). Continuaram andando e viram o *anhã* (espírito mal, diabo) pescando.

- Tu fica aqui. Disse *kuaray* para *jaxy*.

- Eu vou engana o *anhã*.

Então foi entrando devagarinho na água, sem fazer barulho, tirou a isca e puxou o anzol de *anhã*, ele assustou e deu uma fsgada, mas *kuaray* muito esperto escapou. *Jaxy* quis fazer igual o irmão fez, mas foi avisado pelo irmão:

- Cuidado, tu não coloque o anzol na boca.

Jaxy imitando seu irmão mergulhou bem devagarinho, chegando até o anzol do *anhã*. Como ele é desastrado, quando tentou tirar a isca do anzol, *anhã* fsgou, pegou *jaxy* e o trouxe para fora da água. Pensando que fosse um peixe, *anhã* colocou *jaxy* no *ajaka* (cesto) e foi pra casa. No outro dia cedo, *kuaray* foi na casa do *anhã*, chegando lá ele viu *jaxy* sendo cozido. *Anhã* falou para ele entrar, sentar e deu comida, *Kuaray* agradeceu dizendo que só queria os ossos completos com *mbaipy* (massa de milho). Depois de comer toda a carne, *anhã* deu para ele os ossos com *mbaipy*, com isso ele fez o miolo da cabeça de *jaxy*. Juntando os ossos e o *mbaipy*, fez de novo o corpo de *jaxy*, um corpo novo, sem mal, já não era mais imperfeito, desastrado.

Os dois irmãos foram embora da casa de anhã, foram caminhando pela floresta e seguidos por anhã, que queria mata e come os dois. Kuaray falou para o anhã:

- Vou fazer um animal de caça para você comer.

Ele pensou num pé de cedro e um cedro cheio de frutos apareceu aí ele subiu no cedro e pediu para o anhã que ficasse de baixo da árvore, foi balançando os galhos e os frutos do cedro caíram em forma de quati. Anhã foi catando a quatzada até enche o ajaka e depois foi embora e os dois pegaram a caminha outra vez. Depois de ter feito tudo o que existe kuaray sentiu vontade de ir atrás do pai dele e para subir no céu atirou uma flecha que grudou no céu, atirou outra e foi emendando uma flecha na outra, foi subindo e enquanto subia ia tirando as flechas, chegou na yryju (terra dourada) e continua vivendo lá até hoje.

Ciccarone (2001:350), ao fazer menção ao tempo Mbya, afirma:

“[a] idade mítica dos Mbya é um elogio das figuras dos movimentos: auto-evolução, desdobramento e expansão constroem a anatomia mágica da gênese e o modelo ordenador do cosmos; é através dos seus movimentos específicos que os pares das almas divinas, que se incorporam nos indivíduos, são representados; a caminhada é a ação paradigmática da criação do mundo terreno, da existência do indivíduo e da sociedade, sendo as migrações interpretadas como suas variações mítico-históricas; enfim, a condição ontológica da mudança, o vir a ser outro, como um estar numa tensão, num equilíbrio sempre precário entre os extremos do animal e do divino, portanto constitutiva da humanidade, sugere que é em termos dinâmicos que precisamos pensar o universo cultural e social dos Mbya (2001:350)”.

A contagem do tempo Mbya, se dá de forma diferente do calendário romano/cristão, que traça uma linearidade através dos dias, meses, anos, décadas, séculos, milênios, contando o tempo como antes de Cristo (AC) e depois de Cristo (DC).⁵⁸

⁵⁸ Interessante a esse respeito as considerações do parente Marawê, residente no Parque Nacional do Xingu, registrado por Manuela Carneiro da Cunha (2009:129): Para ele, a nossa história se contaria em A.B. e D.B., isto é, em “antes do branco e depois do branco”.

A formatação da contagem do tempo Mbya Guarani, é circular tendo o seu eixo/ponteiro central no tempo existencial da tekoá ambá (morada celeste), que o faz circular na terra em forma de ciclos, como numa estrada de mão dupla, num movimento de ir e vir umbilicalmente conectados, em sintonia com os ciclos da mãe natureza e com a essência de Nhanderu Ete (nosso pai verdadeiro), o ser supremo, criador de todas as coisas e este ensinou que o tempo existe em dois momentos distintos: Ara pyau (tempo novo) e Ara yma (tempo antigo/velho), ambos convivem entre si.

A terra da plenitude, terra sem mal, terra dourada, é um aspecto da crença genuinamente guarani, embora outros povos façam menção a mesma ou que a tenham em suas narrativas, ela não alcançou a dimensão do significado que tem para o Mbya de ontem e de hoje, Já afirmava Egom Shaden (1962:70):

“[d]e um lado temos os referidos Guarani Mbya de Guairá cuja vida mental o papel do cataclismo do futuro é nulo ou quase nulo e para os quais o ideal de Paraíso continua essencialmente religioso, identificando um estado mítico de bem aventurança obtido em recompensa de um cultivo especial de vivencia sobrenaturais e de uma conduta virtuosa, estado que se refere menos a condição de e a existência física do que ao destino da alma. Por outro lado os que já chegaram ao mar ou que estão a caminho, e que encaram o Paraíso antes de mais nada como lugar de refugio e segurança com condições de vida ideais. Esse sentido dado ao mito decorre da ativação da crença na destruição do mundo através das experiências religiosas de determinados feiticeiros (1962:70).”

Dessa forma a transmissão de conhecimentos sobre a cultura, os ensinamentos contidos nas narrativas feitas na opy, compõe o “código” de conduta e o modo de ser que deverá ser imitado, a filosofia de vida deve ser posta em prática pelo ouvinte, considerando que a observação desses mandamentos o tornará mais próximo, íntimo de seu Deus, recebendo deste por meio dos sonhos, as orientações para um conviver cotidiano ou iniciar o guatá (caminhar). No passado, as crianças não entravam na opy, por serem consideradas vulneráveis, inocentes, correrem o risco de ser acometidas de males trazidos pelos adultos. O interior da opy (casa ritual) é considerado um lugar de cura do corpo e do espírito, razão de ao

fumar o petingúá (cachimbo), criando uma bruma de fumaça⁵⁹ (imitando a celestial), pela qual se obtêm livramento/cura dos males, tanto físico quanto espiritual.

Observando o prescrito nesse “código”, sua influência recairá sobre suas relações com outrem e o modo como praticará suas ações e ainda na forma como fará suas roças, construindo suas casas, levantando um tekoá (lugar de morar), condicionado a apresentar certas características ecológicas (fauna e flora) que pressupõem o bem viver, aproximando o máximo possível das características da yvy marãe’y celeste, porquanto esta terra, depois da chegada do europeu teve sua exponência do mal maximizada, exigindo do guarani maior empenho em equilibrar as forças, para evitar que esta terra se torne em uma yvy axy (terra de dores), por completo. O repentino processo do contato com o europeu implicou imediatamente em conviver com explorações, doenças estranhas, ludibriações, guerras, escravização, perseguição, redução da pessoa a um ser servil, sem alma, cujo único interesse despertado era como mão de obra gratuita, disponível.

Sobre esse encontro com inúmeras variações para a transformação e mudanças, considerando o choque do encontro de culturas, é esclarecedor o ponto de vista de Michael Taussig (1993:109), que discorrendo sobre o confronto de índios e colonos perto das cabeceiras do Amazonas, na tentativa de entendê-los e explica-los, delinea-os como:

“[n]ovos rituais, ritos de conquista e formação de colônias místicas de raça e poder, pequenas derramas da civilização talhando a selvageria que não misturam nem homogeneizam ingredientes dos dois lados da linha divisória colonial, mas em vez disso ligam as visões dos índios sobre as visões dos brancos a respeito dos índios às visões dos brancos sobre as visões dos índios a respeito dos brancos (1987:109).”

A nova situação em razão do contato, o obriga a repensar, recriar, ressignificar, incorporar, maneiras de superar os obstáculos, sobreviver, potencializando as características que o tornam um avá te’ê (guarani idôneo e autêntico, verdadeiro). É a necessidade premente de estabelecer o nhandereko (nosso modo de ser) como meta de vida e por ser o caminho para

⁵⁹ Um das filhas de Nhanderu te’e, é responsável pelo clima e Tataxína sempre cria uma neblina que afaga a terra todas as manhãs, envolvendo o mundo em uma bruma criadora, levando para o teko ambá (morada celeste), todas as vozes guarani endereçadas a nhanderu te’e, seja cânticos, suplicas, demandas ou agradecimentos. Por essa razão, a opy (casa ritual) é toda fechada, com uma única entrada e saída, pois ao fumar o petingúá (cachimbo), forma-se uma nuvem de fumaça imitando a neblina de tataxína.

alcançar a *yvy marãe'y* (terra sem mal), pois a terra má está apresentando estertores de morte e o caminhar representa em outro sentido alcançar o *aguyje* (plenitude).

O *nhande roviá* (nosso modo de crer) é de suma importância na vida do Mbya, guardadas as proporções é sua riqueza maior que deve ser protegida, escondida, porquanto sagrada, única e por isso deve ser evitado interferência, ingerência ou algo que venha desvirtuar o *nhandereko* (nosso modo de ser), é a memória coletiva expressando um passado, que emerge no presente, nas narrativas dos mais velhos, manifestando a sabedoria contida nas bibliotecas vivas da comunidade.

Entendia-se que a terra era até então imperfeita, mas com condições de obter o bem viver, com a chegada dos europeus ela passou a ser imperfeita e cheia de males; o encontro do chamado homem “primitivo”, nas terras do novo mundo, com o “civilizado” europeu, ocorria sempre com a marca da violência, seja ela sutil ou explícita.

No caso dos jesuítas, a violência teve seu ponto forte, na criação de uma nova língua, o *nheengatu* (fala boa), tentando suprimir as línguas nativas, substituindo por outra semelhante, com isso a imposição partia daqueles que em tese, deveriam ser os “protetores” do guarani. Assim passaram por diversas transformações de usos e costumes, como por exemplo, as vestimentas, deixando de usar o *tambéope* (*tanga Mbya*), para usar as roupas espanholas e portuguesas, viver em casas de famílias nucleares em lugar das casas comunais, restrições de liberdade de ir e vir, professar outra “religião”.

Os primeiros contatos com os habitantes do velho mundo e suas conseqüências nefastas e o ponto crítico, foi a proibição de falar a língua própria, suprimindo rituais e impondo restrições para que as narrativas não acontecessem, por serem consideradas pagãs pelos cristãos, e claro impuseram outra lógica de entender e ocupar o tempo, conforme esclarece Meliá":

“[u]m livro impresso na língua guarani pelo padre J. Insaurrealde chamado “*Araporú aguiyey habá*” (Do uso perfeito do tempo – edição de 1759) apresenta na capa o seguinte texto: “*En estos libros enseña El autor a los indios, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino de la iglesia o asistiendo a la misa*(1988:211).”

Ao chegar à América o conquistador europeu depara-se com a cultura Guarani estruturada, não a compreende, demonstra indiferença ao que vê e pouco interesse terá ao longo da colonização, para reconhecer outra alteridade, razão do extermínio de muitos povos indígenas. Inicia-se no Século XVI por Espanha e Portugal, o processo de conquista, exploração e dominação das novas terras, por meio de três formas distintas com diferentes interesses: pelo missionário Jesuíta; o “encomendero” espanhol; e o bandeirante paulista. Para os missionários os índios representam objeto de catequese, almas a serem salvas para Cristo; para “encomenderos” e bandeirantes, com pequenas variações, eram tão somente mão-de-obra escrava, disponível e abundante. As bandeiras direcionavam as suas investidas sobre o território Guarani, dentre os inúmeros grupos étnicos, foram os que incisivamente sentiram a predação dos bandeirantes paulistas, é neste contexto que se aliam aos padres para se proteger e enfrentar tanto paulistas, como espanhóis. Irão formar as reduções, povos ou doutrinas, como eram usualmente denominadas as missões Jesuíticas onde, em grande número, eram reunidos os guaranis em processo de catequese. Esses que passaram a viver nas reduções eram chamados de índios missioneros ou reduzidos, de alguma forma encontraram refúgio, “proteção”, contra a avidez dos conquistadores, tanto nas reduções espanholas como na de portuguesas.

Mesmo havendo uma caça sistemática ao guarani, houve os que conseguiram escapar ao apresamento, fugindo, embrenharam-se nas florestas escondendo-se em locais de difícil acesso, conforme Meliá (1991:18):

“{d}urante la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta La actualidad, hubo grupos guaraní que conseguieron sobrevivir libres del sistema colonial. Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los "civilizados", los mantuvieron lo suficientemente aislados para que pudieron perpetuar su 'modo de ser' tradicional. Considerados apenas como sobrevivientes de un mundo ya superado, fueron denominados genéricamente 'Kaygua' y 'montaraces'. Apenas conocidos, solo fueron raramente visitados por algún que otro viajante em el siglo XIX y pudieron pasar tranquilamente hasta el siglo XX sin especiales interferencias exteriores (1991:18).”

O contato com o europeu fazia-se acompanhar, de doenças infecciosas, as guerras de extermínio, escravização, mudança da paisagem em forma de desmatamento, fortes motivos para a desterritorialização ou fuga dos locais de ocupação ao tempo da chegada do invasor

européu, seja no litoral ou os localizados nas margens dos grandes rios. Os povos indígenas, entre os quais o guarani, empreendia uma dispersão forçada em direção às zonas de difícil acesso, para se esconder e continuar a exercer o modo de vida que o caracterizava como guarani.

Outra faceta materializada do mal era as *encomiendas*⁶⁰, de acordo com Monteiro (1992:482); o que mais afetou a organização político-social guarani neste período foi primeiramente o “*servicio personal*”, baseado na exploração do trabalho indígena. O costume guarani de “dar sus hijas o esposas” para estabelecer relações políticas de serviço e reciprocidade baseadas em obrigações por parentesco entre as linhagens das aldeias, foi habilmente aproveitado pelos conquistadores. Ao serem oferecidas as mulheres guarani para os cristãos, constitui-se o serviço por parentesco para o benefício dos espanhóis, o qual foi chamado de “*yanaconato*” (Susnik, 1965: I-10). Outro meio utilizado pelos colonizadores foi a “saca de mujeres”, ou seja, a utilização da guerra para a obtenção de esposas, chamadas nos primeiros momentos da conquista como “*rancheadas*”. Estas duas práticas, o “*yanaconato*” e a “*saca de mujeres*”, debilitaram o potencial biológico e econômico das antigas comunidades pela falta do componente feminino, provocando também a reagrupação e redução a pequenos grupos domésticos (Susnik: I, 11-14). Estas práticas foram à base do sistema de *encomiendas*, implantado no século XV, foi também a primeira tentativa de legalizar a exploração da mão de obra dos povos indígenas e teve o seu declínio no final do século XVII.

Em relação à colonização portuguesa afirma Darcy Ribeiro (1996:99):

“{m}ilhares de índios foram incorporados por essa via à sociedade colonial. Incorporados não para se integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava. Assim foi ao longo dos séculos, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, fazia delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de mulheres capturadas para o trabalho agrícola, para a gestação de crianças e para o cativo doméstico(1996:99).”

⁶⁰ Era um sistema semi-feudal, consistindo no repartimento da população indígena por parte da coroa espanhola para que trabalhassem como mão de obra para um *encomendero* (geralmente este era um conquistador); em contrapartida, o *encomendero* se responsabilizava de “civilizar” os índios por meio da catequização. (Susnik, 1965; Monteiro, 1992:483).

Na atualidade o mal se apresenta na forma de estar segregado, confinado, espremido, amontoado em diminutas reservas indígenas, limitado pelas cercas das fazendas que cerceiam os caminhos, as caminhadas, a circulação, a movimentação pelos tekoas, reduzindo a quase nada o outrora tekoa guaxú (grande território). O mal na terra acentuou-se com o início do sistema colonial, potencializado com força inusitada e formas inéditas, como pestes, escravidão ao estilo europeu, cativeiro e perseguições. A história colonial representou para o guarani, uma sucessão e progressão de males, com ares de infinitude e crueldade sem limite. No entanto, o mal acentuado a potencia máxima é negar a terra ao guarani. O mba'e megua (a coisa ruim, mal), cobre tudo, domina tudo, espraiou-se pela terra. Isto é constatado em razão de o guarani nunca antes estar tão des-terrado, estrangeiro em sua própria terra, o temor é que viva e presencie o dia em que só haverá o mal e o mesmo um sem terra, nada poderá fazer. Então, os cânticos, as danças, os rituais, a alegria e a esperança cessarão, nesse dia haverá somente o silêncio do fim, pois já não haverá mais palavra, a fala da alma esvaiu-se, recolheu-se a sua origem⁶¹.

Em razão disso, afirma Souza Lima:

“[n] este sentido, tenho desejado entender como algumas das melhores intenções de que se revestem os “brancos” em seus contatos com os índios têm redundado na atualização de formas tutelares e clientelísticas. E não desconheço que *paternalismo*, *tutela*, *clientelismo* são algumas das categorias nos jogos de acusação que os participantes do “mundo do indigenismo” atiram com facilidade uns aos outros, sejam índios ou brancos, antropólogos, advogados ou dotados de qualquer outra formação, missionários ou leigos, funcionários governamentais ou não. Se tenho pesquisado sobre a administração pública é porque, dentro de um Estado nacional como o que se procurou implantar no Brasil desde o século XIX, ela é um dos principais vetores cotidianos das formas de dominação. Meu intuito é não só o de refletir intelectualmente, mas também de pensar que posturas e medidas podem ser adotadas para tentarmos estabelecer algumas vias de superação deste aparente círculo fechado (2002:4).”

Ao longo dos séculos de contato com os habitantes do velho mundo, na terra *brasilis* com os portugueses e com os espanhóis na região da bacia do prata, induziram a mudanças, situações que apresentavam ares de irreversibilidade fatal ao guarani, destacando a

⁶¹ Dominique Tilkin Gallois (2002:207) afirma que os Waiãpi destacam os aspectos destrutivos e as consequências desastrosas para eles do contato com os brancos, situação que se aproxima do pensado pelo Guarani, assim como tem similitude com o expressado pelos demais povos indígenas.

progressiva diminuição demográfica, o condicionamento a terras diminutas, cisões causadas pelo dissenso que redundou em crises políticas internas, com disputas acirradas pela liderança e o choque cultural causado na e pelas reduções jesuíticas, com possíveis impactos sobre o nhandereko (modo de ser) e nhande jeroviá (modo de crer) Guarani.

Uma tensão sempre presente paira sobre e na imposição de limites territoriais com a demarcação de terras para o Mbya guarani e conseqüentemente acompanhada de marcos limítrofes, do cerceamento com placas ou cercas de arame farpado. No entanto a lógica Mbyá esta lastreada na concepção de liberdade e o território, sem limites que dificultem o oгуatá (caminhada). Embora aparente uma contradição, os limites e as cercas não são referência de ou para a configuração de um território, se as mesmas são necessárias, não impedem a caminhada, apenas dificultam, sendo ignoradas e transpostas o tempo todo, pois o que determina o limite da territorialidade são as relações de afinidade ou inimizade, dado que as fronteiras étnicas são fluidas.

Os rituais constituem o mais forte elemento na organização social, integração, equilíbrio das relações com a natureza e entre o mundo terreno e o mundo das divindades. Manter em equilíbrio os mundos é viver de acordo com o nhandereko (nosso modo de vida), entendido como os pressupostos éticos e morais do teko porã (conduta boa), que permite a consolidação de um teko marangatu (conduta sagrado, santa), expressa através das ações e modo de proceder para evitar que a terra sofra males que, em última instância, poderiam antecipar o cataclisma que destruirá o mundo conhecido.

A terra é entendida como a criação de Nhanderu vussu (grande pai), destinada aos cuidados do guarani, dessa forma, a relação com a terra assume sentido filial, não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou de um conjunto destes. Há uma insistência no pertencimento a terra e esta é um ser vivente, é a mãe terra. Nesse sentido é a escrita da carta compromisso da Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá:

Carta Compromisso de Yvy Poty Em defesa da VIDA, Terra e Futuro

Terra indígena Amambaí, 17 março de 2007

Nós, do povo Guaraní, desde os tempos quando nasceram nossas raízes mais profundas, acreditamos que a natureza é vida, assim como a terra é o chão onde pisamos, com muita firmeza, seguro e sem medo. Para nosso povo não é possível esquecer que a terra é o suporte que sustenta toda natureza, toda vida, porque depois que Tupã fez a natureza percebeu que não tinha quem admirasse os rios, a mata e as montanhas. Foi daí que Tupã pensou e criou o Guaraní para admirar toda a beleza que fez.

Por isso, nós somos a flor da terra, como falamos em nossa língua: Yvy Poty. Fomos criados pela natureza, por isso ela está sempre a nosso favor, nos ama, nos alimenta e dá a vida por nós, seres humanos. A água, tão preciosa, sem cor, sem cheiro, cristalina, que vive dentro da gente, respira em nosso corpo e evapora no ar. Formando nuvens de amor de onde cai a chuva para enverdecer as matas, crescer os brotos; as flores para perfumar o universo e alimentar as abelhas que fazem o doce mel; e as frutas para alimentar os pássaros e outros animais.

O mato traz sombra e vitamina para terra e os rios que correm dentro do corpo da terra, como o sangue em nossas veias. Mas a maldade cruel faz o fogo da morte passar no corpo da terra, secando suas veias. O ardume do fogo torra sua pele. A mata chora e depois morre. O veneno intoxica. O lixo sufoca. A pisada do boi magoa o solo. O trator revira a terra. Fora de nossas terras ouvimos seu choro e sua morte sem termos como socorrer a Vida.

Chegou a hora de defender a vida do fogo da morte. Defender a vida como Tupã nos entregou: a vida dos rios, das matas, dos pássaros, de todos os animais, das nossas crianças! Nessa luta pela vida necessitamos contar com o compromisso, a união, a força e a coragem de todas as mulheres, homens e crianças de nosso Grande Povo Guaraní.

Nossos povos irmãos que também nasceram desta terra, e há mais de quinhentos anos resistem em seus sonhos, cantos, rezas, danças e línguas, também devem lutar pela vida. A lembrança dessa terra imaculada está na memória das pedras, das águas e do sangue que corre nas veias de cada

morador deste continente. Em defesa da vida e da terra fazemos um convite para que cada um resgate essa memória, conheça nossa cultura e lute conosco para traçar juntos o caminho para um futuro de liberdade. O Horizonte é a meta, caminhar juntos é o objetivo⁶².

É interessante a *nhe'e* (fala, discurso) proferida pela *nhandecy* (nossa mãe) *kunhã karáí Tatati*, registrados por Ciccarone (2001:80) num *tekoá* (lugar de morada) no estado do Espírito Santo, elucidam e apontam para os transtornos e dificuldades a serem superadas pelo Guarani, quando da tentativa de levantar um novo *tekoá* (lugar de morada), chama a atenção dos seus para os procedimentos em relação ao modo de ser, ao *nhandeteko* (modo de ser), a ser fortes, resistentes, não desanimar, ter uma constância de fé, crença nas orientações de *nhanderú ete* (nosso deus verdadeiro). Ouvir o que os mais velhos aconselham aos mais novos para tomar cuidado com as coisas dos *Juruá* (branco):

*“Vocês precisam ser fortes e unidos. Terão com os brancos muitas dificuldades em relação à terra. Precisa ter firmeza, ficar mais, morar anos e anos no mesmo lugar. Tem que cultivar muito, fazer plantios, plantar milho, mandioca (...) para que não falte alimento na aldeia e as crianças desfrutem disso. Antigamente tinha espaço livre para andar e hoje é diferente. Os brancos se apoderam da terra como se fossem donos, mas eles não são os donos, o dono verdadeiro é *Ñande Ru Tenonde*, ele é o verdadeiro dono e é ele que decidirá sobre a terra, ele sabe como está a terra. Nós, filhos *caçulas*, temos que morar, construir uma aldeia no meio dos matos e viver bem, em paz, juntos e em harmonia com a natureza porque isso foi o que *Ñande ru* mostrou para nós, para nós viver deste jeito. Viver de acordo com que *Ñande ru*, o pai verdadeiro e *Nande-cy*, a mãe verdadeira, criaram. Onde a gente viver e ficar bem, morar bem juntos, vive bem *Ñande ru koa pona* (o todo da*

⁶² Maetria extraída da Revista: Povo Guarani-grande povo. 2007. P. 18.

aldeia vive bem), para que todas as criancinhas vivam felizes e saudáveis. Nãnde ru fez a terra para todos os filhos dele e os brancos devastaram os matos, destruíram quase tudo e o pouco que restou, aquele que é bom já tem dono, os brancos levaram tudo e hoje em dia é difícil achar um lugar que convém, que é bom para os Guarani”.

As metáforas utilizadas para indicar as características da mãe terra, são geralmente ligadas ao corpo humano, conectadas com as funções primárias de comer, descansar e se alimentar. Os rituais do ñemongarai (batismo) e os jeroky (danças) têm por função mantê-la com a saúde equilibrada, livre de doenças ou qualquer outro mal, razão das longas nhembo’e (orações) e os porahei/mboraei (cânticos de invocação), que atravessam a noite. A intenção é manter o equilíbrio cósmico, embora a proeminência da catástrofe guie os discursos com ares de advertência moral, recordando que há uma ética no nhandereko (modo de ser), que deve ser estritamente observada ou se terá não só a terra adoecida, enfraquecida, corroída de dores, como também os seus habitantes Mbyá.

É interessante o discurso do parente guarani Wilsom Changaray⁶³ ao também indígena (Aimara) e presidente da Bolívia Evo Morales em 2006:

“Esta terra livre, independente e soberana tem que se basear nos princípios fundamentais indígenas. Princípios que superam os interesses pessoais e transcendem e abraçam as esferas do social econômico, cultural e político. Estes princípios são a essência fundamental do ser Guarani, como a busca incessante da Terra Sem Males e da Liberdade. Mas, quem me responde? Nem Deus me responde quando vou ser livre...!!! Nossa essência é de ser sem dono “... o Deus nosso é a Natureza e não a Lei...”. Princípios que impregnam o ser social, como a Mboroaiú, Mborerekua, Yoparareko, esse amor, estima, carinho, solidariedade,

⁶³ Presidente da Assembléia do Povo Guarani da Bolívia, ao Presidente Evo Morales, março de 2006, primeiro líder indígena a ocupar o posto máximo de seu País. Revista: Povo Guarani-grande povo. 2007. P. 05.

expressada em sentimento ao próximo, que permite superar e desprender-se do ser mesquinho e individualista”.

O modo como o pensamento mbya guarani (re)elabora, a representação de si e a relação com o(s) outro(s), na caminhada ou durante uma pausa na mesma, nos acampamentos temporários, são alinhadas com o imaginado, o sonhado, o projetado, o suposto e o “profetizado”, estes espaços liminares, da imaginação, não são aleatórios, soltos, mas vinculados a elementos prévios, pressupostos sobre o que é o real (Crapanzano: 2005).

A relação pode ser tensa e contraditória considerando o domínio do espaço físico, cultural, a modernidade, as novidades tecnológicas que tanto atraem a nova geração, se elabora explicações sejam elas filosóficas ou mitológicas, sobre o mundo, o lugar em que se encontra, sobre a natureza e sobre o lugar que nele o homem ocupa. O guarani entende essa relação como vínculos de continuidade que perpassam as esferas do social, da natureza e dos humanos e não humanos. As interações sociais abrangem mais do que o espaço da humanidade em si, abarca os animais, as plantas e os entes que compõem o cosmos. Nessa óptica são entendidos como sujeitos sociais, que se comportam como se humanos fossem, a diferença é que fazem parte do mundo que olhos não vêem. Possivelmente como afirma Descola (2000), a diferença entre humanos e não-humanos são de grau, e não de natureza. As plantas e animais têm seu espírito ou uma alma que se comunica com humanos.

Assim Nhanderu tenonde (nosso pai primeiro), criou o mundo, formou as imensas florestas, deixando-as aos cuidados dos Mbya, nestas matas habitam seres dotados de muitas intencionalidades, sendo necessário que seja estabelecida relações sociais, onde sejam respeitados os limites de um e do outro, as alteridades se impõe para uma boa convivência entre os dois mundos. O que deve ser respeitado nessa relação entre humanos e não-humanos é a hierarquia existente entre os seres destes mundos e estas intencionalidades, com capacidades de agência (agentivas), pois estão distribuídas de maneira desigual no cosmos (Gell, 1998; Fausto, 2002).

De acordo com Pissolato (2007), o domínio das relações é entre humanos e deuses, cujas relações com outros seres do cosmos devem ser controladas, uma vez que poderiam resultar na transformação do Guarani, enquanto afastamento da sua condição humana ou perda da sua humanidade. Isto requer o cumprimento de regras e normas sociais, orientadas

pelos seus antepassados, através do karai (liderança religiosa masculina) e kunha karai (liderança religiosa feminina), mas sem deixar de considerar o respeito à liberdade de cada um, de estar no mundo que lhe pertence. Silva (2007) afirma que tanto os *Mbya* quanto os *Nhandeva* referem-se aos seus corpos de duas maneiras: *xe rete* [meu corpo], tratando-se do corpo físico, sua forma e as partes que o compõem, e *xe yvyra* [minha madeira], termo, geralmente, utilizado em contexto religioso quando se quer marcar distinção em relação a matéria que constituiu os corpos de outros seres.

No entanto essas relações e outros aspectos que envolvem os rituais na *opy* (casa ritual), que perpassam pelos caminhos do *arandu* (sabedoria), dessa cosmopolítica, é praticamente infinita, com muitas vozes proferidas em sussurro e que são mantidos na esfera do segredo. Nesse sentido é a fala de Werá Guarani em uma de nossas conversas na frente de sua casa:

“Com Juruá, é muito diferente o caso né! É por isso que não podemos falar muita coisa de nossa religião e nem pra ninguém! Tu sabe né, tu é avá guarani ou como dizem nhandeva, mais é igual nós Mbya, conhece o nhande reko’á. Juruá duvida de nós, é sempre assim, pergunta, escreve, ele pensa que o índio guarani tem que explicar tudo. Eu falo das coisas do antigo, aprendi com meu pai, coisas da cultura né, da opy’i, mas eu acho que não acreditam nos índios porque eles não vivem igual nós, não pensam como nós! presta bem atenção, tu tem que toma cuidado pra não ficar igual Juruá, tem que fica mais com nós na opy’i. Tu sabe que da nossa religião, não pode fala muito porque tem parte que é segredo e se fala Nhanderu pode não gosta”.

O *Mbya* procura manter os aspectos de sua crença, restritos nos espaços da *opy* (casa ritual) e os aspectos mais sacros, íntimos, somente com outro guarani comenta ou conversa sobre dogmas da sua crença.

2.2 Oguatá Mbya Guarani (caminhada Guarani Mbya)

Não há consenso sobre até que ponto a interiorização, dispersão e a caminhada guarani nos períodos posteriores à conquista ocorreram somente sob o signo da “reação” a esta ou por outras questões, como dissensos internos ou motivação religiosa, assim como se o oguatá ocorria antes da chegada do europeu e se aconteceu, quais seriam os motivos? Para possíveis respostas a estas indagações vem a lume a contribuição de Cristina Pompa (2004), que através da contextualização e historicização dos trabalhos clássicos da etnologia Tupi-Guarani do início do século XX, critica a resposta elaborada por Alfred Métraux (1967). O autor apresenta os Tupinambá ou Tupi do período colonial, o Guarani do Paraguai e do sul do Brasil, como possuidores de um único sistema, no qual a narrativa/mito da terra sem mal e o messianismo são considerados como elementos irreduzíveis (Pompa, 2004:142). A crítica ao autor se refere à utilização que o mesmo faz dos dados de etnografias do começo do século XX, especialmente de Nimuendaju, ([1914], 1987), para preencher lacunas nas fontes históricas dos séculos XVI e XVII, nos relatos de missionários e viajantes; pressupõe a existência desse sistema, considerando que insiste na importância da força religiosa pela busca da terra sem mal, aponta como sendo o fato motivador das migrações realizadas pelos Tupi-Guarani durante este primeiro período de contato com os colonizadores (Idem: 143-144).

As duas respostas com mais aceitação para explicar o evento antes da chegada do europeu ao novo mundo, aferem diferentes regiões de dispersão e separação do Tupi e Guarani, bem como a trajetória seguida pelos que habitavam a costa brasileira quando o conquistador português chegou, da mesma forma para os deslocamentos e expansão dos Guarani e Tupi pré-históricos. A resposta de mais consenso é a formulada por Carlos Fausto (1992:382), afirma que os Tupi ou Tupinambá e os Guarani se separaram na região sul, provavelmente na bacia Paraná-Paraguai. A segunda resposta baseada em dados de pesquisas arqueológicas recentes aponta o sentido inverso destes deslocamentos (Brochado *apud* Fausto, 1992:382), afirma que os Tupi-Guarani saíram da região amazônica, em dois momentos e com sentidos diferentes. Predica que os proto-Guarani desceram para o sul via Madeira-Guaporé até alcançarem o rio Paraguai, ocupando a região.

Bartomeu Mélia (1992) concorda com a afirmação de que a separação destes grupos ocorreu no norte, seu ponto de partida e na qual se apóia é os estudos de glotocronologia e não em dados arqueológicos. Estes estudos têm como premissa que o local onde se encontra o maior registro de famílias lingüísticas aparentadas entre si é o local de origem de uma língua (Magliuzzi, 1982 *apud* Meliá, 1992:16). Propõe que o tronco lingüístico Tupi se originou há cerca de 5000 anos na região do Guaporé, entre os rios Ji-Paraná e Aripuanã, onde estes deságuam no rio Madeira; concorda assim com os que defendem a origem amazônica dos Tupi-Guarani e sua posterior separação.

A história do Guarani pré e pós contato, é marcada por movimentos de grandes caminhadas, chamados de movimentos “migratórios”, impulsionados por diferentes motivos como os elencados por Susnik:

“[f]atores perturbadores como superpopulação com a conseqüente maior disponibilidade de novas roças, calamidades naturais que incitavam ao novo Oguatá (caminhar) ou a pressão agressiva do gentio vizinho, reafirmava-se a estabilidade do Guára⁶⁴, circunstanciado à particularização de alguns traços culturo-ambientais(1979:16).”

Motivações que se apresentavam poderiam ser de ordem econômica, demográfica e de relações interétnicas, que incidiam diretamente sobre o início ou não de uma nova caminhada, provavelmente o fato gerador determinante estava na procura da *yvy marãe’y* (Terra sem Mal), conforme atesta Metraux (1979:177): “nesse lugar, as plantas nascem por si próprias, corre o mel em abundância e todos os que a alcançam usufruem a felicidade”. Esse paraíso, essa morada celestial, também é possível de ser alcançada pelos vivos, através de *mboraei* (cânticos), *nhembo’e* (oração), sem passar pela morte. A crença nesse paraíso, a terra sem mal, onde o aguije (plenitude celestial) é uma constante e ainda condiciona o pensamento do Guarani hodierno e o convence de que a qualquer momento *Nhanderu ete* (nosso pai verdadeiro), por meio dos sonhos pode indicá-lo a seguir um novo caminho em busca da *yvyju* (terra dourada, da luz). A caminhada portanto não era promovida por uma única razão, ou motivação.

⁶⁴ Guara tem a conotação de pátria, território. Agrega a pertença a um dado local. Põem o nome do rio de que bebem, ou do qual tomam a denominação. Paraguayguara: os que são do rio Paraguai. Paranyguara: os do rio Paraná, conforme Montoya (1876:129).

Nesse contexto de sair em caminhada em busca da *yvy marãe`y* (terra sem mal), coloca em evidência a importância dos orientadores religiosos, Nhanderu (nosso pai), Opyguá (pertencente a opy), Karai (homem bendito, sagrado), Nhandesy (nossa mãe) kunha karai (mulher bendita, sagrada), cuja orientação guiava os passos do guarani na direção da terra sem mal, que a princípio tinha a sua localização indicada pela tradição como sendo o leste, além do mar (atlântico), porém poderia ser em outra direção, como a região norte. Não são conhecidas, contudo, conforme afirma Clastres (1978:68-69): “grandes migrações Guarani para a terra sem mal na mesma época em que estas eram realizadas pelos Tupi. As únicas migrações religiosas atestadas na história pós colombiana dos Guarani datam do século XIX”.

Isabelle Combés recorda que Metraux indicava uma possível associação entre a procura pela terra sem mal, o guarani e o Inca. Poderia existir outra forma de migrações e ao que parece esse outro viés é pouco explorado até o momento, aponta que existiam outras formas de caminhar e com outros grupos aliados, com um objetivo bem delineado, considerando a procura por objetos e/ou produtos que não havia em suas terras, que de acordo com Combés (2011:103):

“[e]xisten, de hecho, noticias tempranas e bastante numerosas sobre las migraciones dos itatines paraguayos (y de otros grupos aliados, como los xarayes del pantanal) em busca del metal hacia el oeste, antes que “García viniese del Brasil,” es decir que antes que leguen los europeos. Buscaban, según sus propias palabras, a los candires y carcaraes, pero algunos de ellos se dirigieron, más hacia el norte, hacia los Mojos, hacia los parecis, donde les encontrarían más tarde, las expediciones cruceñas. Cuál era su meta? La misma “tierra rica” que se tenía noticias en Perú? Alcaya no duda de ello, cuando indica que 8.000 guaraníes llegados desde el Paraguay, “dos mil fueron a ver el rei Manco [inca]”, mientras los demás se quedaban por el Guapay e los alrededores de la primera Santa Cruz (2011:103).”

Próximo a esse local indicado, a primeira Santa Cruz, os guarani *Itatin* levantaram acampamento e a partir daí afirma a autora, inicia as associações entre a terra sem mal, a busca por artefatos de metal e o guarani.

Embora não seja meu objetivo discorrer sobre as possíveis e diferentes formas de ocorrer às grandes caminhadas entre outros guaranis, pois meu foco é o Mbya de Nova Jacundá, cuja preemência é pelo modo de crer. Penso que não há nenhuma contradição em

afirmar que houve etnia (s) guarani, que se entregaram a longuíssimas caminhadas ou mesmo expedições em busca de ouro, prata, libertar parentes aprisionados, há sim que se delinear muito bem qual das parciaisidades se entregava a tal afã, até mesmo para se desconstruir certos estereótipos que é associado ao guarani, pois se considerar a afirmação de Julien:

“[o]bjetos de prata foram encontrados ao longo do que seria conhecido como Rio da Prata. Mais acima dos rios Paraná e Paraguai, prata e ouro podiam ser obtidos dos povos nativos. A procura por metais motivava as caminhadas a partir do oeste, mas não somente metais, também uma busca por cativos. Parece haver um padrão nessas expedições que saiam nessa procura em direção ao piemonte andino e nas terras baixas ao leste (2007:251-254).”

Estas leituras me fizeram recordar que as afirmações acima talvez aproximam-se ou esteja mais afeito ao guarani de meu pertencimento; o xe ramõi (avô), pai de minha mãe guarani, falava que seus pais sempre lhe contavam das grandes caminhadas realizadas pelos ymaguare (antigos) do Paraguai. Eram explorações, incursões de resgate de parentes que foram feitos prisioneiros ou de fazer prisioneiros para comercio, traziam objetos de metais obtidos com os moradores do yvytyguá (moradores da montanha). A caminhada provavelmente se dava pelo peabiru ou o pea apynru (nele coloco meus pés), narrava que eram muitos, centenas, talvez milhares, que saiam em busca de objetos metálicos que lhes revestia de prestígio e distinção, metais que ele dizia ser itatí, itá morotín ou itatim (metal branco), que penso ser objetos de prata e os de itaju (pedra amarela, ouro). Lembro que me mostraram potes/combucas, cheias de moedas de ouro que foram trazidas pelos antigos, que poderiam ser também do período da guerra do Paraguai e hoje estão enterradas em algum lugar da aldeia, é o que chamamos de lopere ou de guardados. Já me foram indicados locais de vários deles, mas confesso não ter coragem de desenterrá-los em razão de seus jaras (donos ou guardiões), poderem se enfurecer comigo e por não saber qual é a sua agência. Estas afirmações para serem confirmadas carecem de pesquisas mais aprofundadas, que imagino poderei realizar num futuro próximo, já que os etnólogos ainda não voltaram seu olhar para esta outra possibilidade das grandes caminhadas.

Há que se levar em consideração que concomitante a busca na caminhada pela yvy marãe’y celeste, a procura Mbya Guarani voltava-se para um espaço essencialmente terrestre,

com boas condições ecológicas e produzir alimentos em abundância, seria uma terra boa, com mata virgem, solo intacto, sem interferência ou ingerência de outrem, as duas procuras se confundem-se em uma só. Independente da procura de uma terra mitológica ou de uma terra real, concreta, ecológica, o que se constata é que esta procura Mbyá Guarani é algo que persiste. Os relatos dos parentes de Nova Jacundá/PA indicam que saíram há muito tempo em oguatá (grande caminhada), do norte da Argentina ou sul do Paraguai, nessa procura que persistiu por cerca de cem anos e agora esta “pausada”, enquanto se estrutura o tekoá pyau (novo lugar de morar). Penso que se quer mesmo é prolongar ao máximo a vida sobre a terra, porém com boas condições para exercitar o bem viver.

Embora Ladeira (1984) afirme que os “*Mbyá* dos Estados de São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Paraná e Santa Catarina, cujo processo de traslado rumo ao litoral teve início a oito ou nove décadas atrás, estariam hoje em franca estabilização de sua mobilidade”. No entanto o que se vê é a persistência na caminhada. Os grupos familiares mbya contemporâneos (não mais que 50 pessoas) apresentam, flexibilidade, plasticidade que lhes permite caminhar por extensas regiões que entendem ser o seu guára (grande território) e a rigor, se estendem do interior do Paraguai, passando pelo litoral do Rio Grande do Sul (RS) ao Espírito Santo (ES) e hoje o estado do Pará (PA). Percorrer, andar para conhecer este espaço do grande território, implica toda uma lógica de utilização de percursos, nas idas e vindas entre os tekoas (lugar de morar) do litoral e os que não se situam no litoral. Assomam-se das mais diferentes rotas demarcadas por ocupações permanentes das parentelas mbya.

Outra observação que deve ser levada em consideração relaciona-se a esse outro tipo de caminhada referida pelo termo guatá (percorrer, conhecer), motivadas na maioria das vezes, pelo desejo de visitar parentes, delineadas pela constância da reciprocidade, sedimentando as redes de relacionamento afetas ao guára (grande território), penso que esse espaço não é dado e sim construído, formatado, conforme se vai caminhando. Não há um tempo determinado para estas visitas durarem, podendo ser de alguns dias, semanas ou meses, o que leva a interpretações equivocadas, relacionando-as com um suposto nomadismo inerente ao guarani. Está variável é constatada nos demais grupos guarani, podendo assumir contornos de jerová (mudança) de um lugar de morar para outro, em decorrência de cisões internas ou outro motivo, podendo ainda levantar outro tekoa (lugar de morar), embora ocorra praticamente a inexistência de áreas livres para que ocorra a ocupação. Em outro sentido pode

ocorrer em razão da procura pela matéria prima para o artesanato, que dependendo do lugar, tem peso preponderante na economia familiar. Por outro lado esse tipo de guatá (caminhada) assume contornos de compulsoriedade, em razão das imposições e das circunstâncias do contato com o Juruá (branco), que inviabilizam a fixação.

É na confecção e venda do artesanato que são criadas as condições para as viagens e do próprio sustento. Viaja em pequenos grupos, de ônibus, trem, carona, avião, moto, bicicleta, a pé quando a distância não é muito longa. Os jovens encontram casamento, trocam notícias e informam a respeito de parentelas distantes, embora hoje o celular tenha encurtado as distancias e praticamente em tempo real os fatos são noticiados e conhecidos; Os grupos estão sujeitos a se desmembrarem⁶⁵ e os chefes de família procuram outros lugares para assentamento, entre as parentelas ou não e aí são estabelecidos pontos de apoio para os que estão a caminho ou que já chegaram. Fixam-se onde conseguem terra boa, então levantam o tekoá (lugar de morar). Há os que invariavelmente vão à frente, abrindo caminho, rotas a serem seguida pelos demais e a tornarão passagem obrigatória, é o parentesco que determina estas passagens, pontos fixos ou somente de referência ou apoio e por essa razão apresentará significativa variação populacional em determinado espaço de tempo. A que se considerar que as caminhadas não cessarão, pois mesmo com tekoá (lugar de morar) demarcado, a filosofia de vida Mbya guarani está ínsita no caminhar e vai se reproduzir sempre. Penso que todas as caminhadas dos parentes mbya têm formatado um guará (grande território), nas últimas décadas, um território contemporâneo que se desenha muito mais extenso que o registrado no passado, considerando que hoje uma parcialidade chegou ao estado do Pará.

Nesse entendimento o espaço do território deve ser caminhado, pois é cultivado, ocupado, humanizado, guaranizado. As narrativas religiosas interpretadas como mito, diz respeito a uma terra que deve ser caminhada, ampliado os horizontes, dessa forma desde a

⁶⁵ Para os chamdos Nhandéva e os kaiowa ao contrário, mantêm estreito vínculos com os lugares aos quais consideram pertencer, onde estão enterrados seus antepassados, no caso do Kaiowa onde estão enterrados também seus xirus (madeiras cruzadas na forma de cruz, é um ente sagrado), nisto são obstinados em se manter nos seus tekohas (lugar de morar) ou ainda o reocuparem. Suas reivindicações territoriais são definidas por referenciais geográficos, como rios, córregos, nascentes, montanhas, cerros, matas, campos, entre outros, que indicam a ocupação em passado recente. Não há caso conhecido, entre os nhandéva e kaiowa do Mato Grosso do Sul, que tenham aceitado espontaneamente qualquer forma de permuta ou troca com outras terras que não o tekoha ymaguare (ocupação antiga), de onde foram expulsos durante processo de esbulho de seus territórios, embora muitas ofertas de permuta tenham sido aventadas. Dessa forma o desmembramento das famílias extensas e a busca por terra estão condicionados a lugares específicos, pertencentes aos antepassados ou mesmo à geração que o reivindica, pois dela expulsos recentemente e que se tornaram fazendas ou foram alvos de projetos de assentamentos do governo, em passado recente. O tekoha para estes é, claro, certo, nítido, conhecido e limitado, afinal é a terra de suas tradições e narrativas.

narrativa que versa sobre os gêmeos, a terra é um espaço onde se deve abrir caminhos e caminhar em busca do local para onde foi Nhanderu tenonde (nosso pai primeiro), quando abandonou Nhandexy (nossa mãe), portanto o Mbyá é livre para andar, caminhar, conhecer, visitar, explorar os cantos da terra.

O Mbya guarani têm se mostrado fiel e irredutível em se tratando de sua ecologia tradicional; caminhar é a marca de sua liberdade, é a procura por lugares adequados para plantar, floresta com boa biodiversidade, boa reserva de água, rios piscosos, nascentes com boa vertência e de preferência longe de centros urbanos.

Considerando que esses lugares não existem mais ou os poucos que existem foram transformadas em áreas de preservação ambiental, a caminhada para yvy marãe'y (terra sem males), está impregnada do sentimento de desterro, motivo que faz persistir na procura, pois expulsos de seus tekoas antigos, a caminhada o torna mais próximo da terra sem males. A perseverança faz emergir sua concepção de uma ordem primordial que criou o mundo.

Desse modo, a busca da Terra sem mal adquire as feições de um misticismo religioso, transformando os deslocamentos em movimentos de eclosão social. O resultado entre o desejo de encontrar o “paraíso” e sua impossibilidade diante da situação de contato geraria estados de crise capazes de criar sentimentos de “frustração”, “desilusão” e outros estados de “depressão psíquica geral” (Schaden, 1962:147).

De fato essa situação esta dentro das possibilidades de acontecer, no entanto insisto para o fato de que não existem somente duas reações possíveis: resistir ou sucumbir. Penso que a terceira possibilidade reside na coexistência ou numa interação sócio-cultural, pois inúmeros tekoas (lugar de morar) na atualidade foram levantados em megalópoles como São Paulo; é claro que outros estão afastados de centros urbanos como é o caso do tekoá pyau (novo lugar de morar) de nova jacundá/PA, estas duas situações corroboram para afirmar que ocorrem ressignificações, bem como reterritorializações ou ainda a guaranização de espaços físicos, que não há uma redução de sentidos ou de perspectivas diante do acaso.

Insisto na idéia da importância dos orientadores religiosos, sem eles não há rekoá (modo de vida) nos moldes desejados pelas divindades. Embora Litaiff (2008) e Noelli (93) afirmem que sem tekoá não há teko, afirmo categoricamente que sem orientadores religiosos, não haverá teko tradicional e sim outros modo de viver.

Meliá (1990:41), no artigo “A Terra sem mal dos Guarani - economia e profecia”, elabora uma crítica que penso proceder na primeira parte, afirma que certas abordagens

insistem na tese de que o povo Guarani é um ser em constante fuga, apocalíptico, desgraçado, eterno caminhante. Se indispõe com a percepção de espaço geográfico da etnologia clássica (Nimuendaju (1987), Métraux (1927), Schaden (1974)) e a ênfase somente na dimensão religiosa. Para ele o sentido religioso do espaço, que redundava na procura da Terra sem Mal, do Guarani atual, se sedimentou nos séculos posteriores à conquista, considerando o contexto do domínio colonial.

A reconfiguração no modo de entender o espaço se deu em razão do Guarani ter sido confrontado com um novo sistema de pensamento e uma percepção espacial que fugia a sua lógica, pois foi o alvo das *encomiendas* e das reduções jesuíticas. Argumenta que o primeiro entendimento: “*suelo intacto, que no ha sido edificado*” encontrado em Montoya (1876), foi reconfigurado/ressignificado, para o sentido mítico hodierno, condicionando o Guarani atual a condição de eterno caminhante em busca da mesma e as abordagens apontarem para o guarani incansável na busca, inquieto, porém sem perder o foco do *oguatá* (caminhada).

O autor propõe a recuperar o sentido clássico de *tekoa* (lugar de morada), como era entendido no início da colonização: “(...) o *tekoha*, com sua implicação objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físicos e sociais (...) significa e produz, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações sociais e organização político religioso essencial para a vida Guarani” (idem, 1990:36).

Entende que a procura mantém seu axioma simbólico, perpetuado no tempo e continua vivo no cotidiano do guarani atual. Para ele o *oguatá* (caminhada) e o *nhandereko* (modo de ser), estão sedimentados e tem como princípio fundamental a busca da reciprocidade, refletida na economia, vida social, política e religiosa. Este fator agregaria *tekoas* (lugar de morada) dispersos em grandes unidades sociais, origem provavelmente dos *guarás* (grande território), a configuração sócio-territorial que persiste na atualidade. Configuração que prima principalmente pela solidariedade e reciprocidade.

Meliá (1990:39) entende que a interação com o meio físico, ocorre considerando uma “dialética de carência e plenitude”, idéia que remete a terra imperfeita e a terra sem mal. Para ele, o que define o *nhandereko* (modo de ser) não é estar na caminhada e sim a economia da reciprocidade: (...) no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade” (idem, 1990:43), afirmação para a qual tenho reservas, considerando que é na caminhada que a reciprocidade e solidariedade se fazem mais fortes.

2.3 Yvy marãe'y (terra sem mal)

De acordo com Chamorro (2008:171-178), há três idéias distintas de yvy marãe'y⁶⁶ (terra sem mal), relatada nos últimos cem anos na literatura, em que aparece essa procura religiosa.

Terra sem mal dos Apapokuva.

Ouvida e relatada por Nimuendaju, ao tempo em que passou a conviver com essa etnia, que o aceitou e nomeou como guarani; ele afirma que no início do século XX, entre os apapokuva havia duas formas de conceber a yvy marãe'y. O primeiro entendimento corroborava da idéia que a mesma estava fora da terra, era o paraíso celeste ou o tekoa ambá, como entendido nos dias atuais.

O segundo entendimento afirmava que a mesma se encontrava do outro lado do mar, podendo ser atravessado mediante intenso fervor religioso, com cânticos, danças e orações. Narra o autor que os apapokuva que saíram em busca da terra sem males pelo leste, tiveram sua caminhada interrompida em razão do temor das ondas do mar, que os intimidou pela forma bravia como as ondas se apresentavam, “que, como inimigo feroz, parece estar sempre arremetendo contra a terra”. Convictos de que seus planos eram inexequíveis, “sempre recuaram até onde não pudessem ver nem ouvir o mar” (Nimuendaju, 1987:99).

Ele acompanhou e registrou várias caminhadas realizadas pelos apapokuva, como a que iniciaram a partir de Ypehu (águas pretas), relata que depois de terem se recuperado e

⁶⁶ Penso ser pertinente denotar a oposição lógica consubstanciada nos vocábulos porã (bom, belo, bonito), de ivai (feio, ruim, mal) e entre marã (estragar, corromper) e marã e'y (não estraga, não pode ser corrompido), seu emprego no sentido coloquial e quando reveste-se de sentido religioso. Dessa forma há uma variabilidade de significados, conforme seu emprego, e assim a forma mais adequada para cada contexto. A exemplo do adjetivo porã, usado quase sempre para imprimir um sentido de beleza ou algo bom, no sentido religioso imprime a aura da imperecibilidade, e yvy porã é a terra imperecível. O termo vaí que normalmente é empregado para demonstrar algo feio, ruim ou má; no sentido religioso, significa terra imperfeita. Os vocábulos marã e marãe'y, apontam para um princípio primordial, do início dos tempos, indicando desequilíbrio e no sentido religioso marã tem conotação de mal, maldade e marãe'y é sem mal.

dominado razoavelmente o medo diante da visão inusitada do mar, adentraram novamente as matas a beira mar, levantaram uma opy (casa ritual) retomando com todo fervor os rituais que incluíam o jeroky (dança), Mboraei (cantar), e as nhembo'e (orações), objetivando reencontrar o camiho para a yvy marãe'y (terra sem males), através da água (idem, 1987:103). Durante a caminhada procurando a terra sem males, eles são acometidos pelo sentimento de frustração e com isso a convicção que a destruição do mundo se aproximava é reforçada e que o mesmo é inevitável.

A terra tinha desabado a Oeste e ardia em chamas. E logo uma inundação ocorreria, portanto os indígenas do litoral deviam estar preparados para fazer frente à catástrofe eminente. Então construíram uma casa de madeira, entraram nela e começaram a dançar e a cantar, enquanto a terra era inundada.

“Nosso Pai” lhes recomendou “cuidem-se, para não ter medo” e eles resistiram com coragem às águas que inundavam a terra. “A casa se moveu. Girou e flutuou sobre a água, subiu e partiu. Finalmente chegaram à porta das esferas celestes”.

Esse lugar foi denominado yvy marãe'y “terra sem males”. Nela as plantas nascem por si só, os frutos da terra se processam por si próprios, a caça chega aos pés do caçador já morta, as pessoas não envelhecem nem morrem, tampouco conhecem o sofrimento (ibidem,154-156).

De acordo com Nimuendaju, a caminhada, a procura devia-se exclusivamente pelo medo da destruição do mundo e com isso agarravam-se à esperança de ingressar na terra sem males. Esta afirmação ou essa interpretação foi contestada parágrafos acima, pois o oguata carrega em si muitas intencionalidades e não somente uma “fuga da realidade” ou simplesmente o temor apocalíptico da destruição do mundo.

A caminhada objetiva entre outras coisas o aguyje (a iluminação, perfeição pessoal), embora uma yvy vaí (terra imperfeita) com teko axy (cheia de dores), é possível viver nela, obter o bem viver e cura-la por meio dos rituais, entendido como guaranizar.

A procura quer encontrar uma terra no plano físico que apresente características ecológicas e/ou econômicas semelhantes às de sua posse no passado, portanto motivados e tomados pela crença que podem encontrá-la.

Para isso precisam por em prática o sistema religioso, assim podem ter a terra da vida boa ou bem viver aqui neste plano físico, bem como podem alcançar o tekoá ambá (morada celeste), pois Nhanderu (nosso pai/deus) criou as florestas para o Mbya cuidar e nela habitar, ambos se interagem e se pertencem, possivelmente contrariando os que imaginam restar aos mesmos, somente alcançar a segunda, esquecendo as possibilidades de reterritorializações, resignificações e/ou reinterpretações⁶⁷ que garantizam a terra alcançada. Todavia Meliá afirma que a busca da:

“[t]erra sem males”, mesmo a mais ritualizada, não é um simples retorno conservador a estruturas sociais e religiosas tradicionais, mas uma forma de contestação face ao sistema neo-colonial envolvente. Mantendo os principais princípios da economia de reciprocidade, e sendo fiéis a seu peculiar modo de pensar e construir a pessoa humana, os indígenas estão se libertando de ser reduzidos, sem mais, a cidadãos genéricos (1989:347).”

A afirmação de Nimuendaju é categorica em relação aos Apapokuva:

“[n]ão é só a tribo dos Guarani que está velha e cansada de viver, mas é toda a natureza. Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com Ñanderuvuçu (Nosso Grande Pai), ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: “devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai!”E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza (1987:71).”

As boas palavras recebidas de Nhanderu na opy representam a liberdade, a alegria e a intimidade com sua divindade, indícios que o poder das palavras é mais poderosa e penetrante que qualquer argumento em contrario, pois consolida a construção do seu ser. Poder pronunciar tais palavras e ensinamentos é trilhar os caminhos do aperfeiçoamento pessoal, entrelaçando o real e o ideal.

⁶⁷ Esse é o modo de pensar demonstrado pelo guarani boliviano, como se confere no documentário **ivimarei-Tierra Sin Mal**. Acessado em 10/11/2013, no endereço <http://www.youtube.com/watch?v=fT4rbZiLVuo>

A terra sem males do *Mbyá* Guarani

Para os *Mbyá* contemporâneos, a terra sem males é um lugar guardado e protegido; uma terra boa e fértil, um lugar onde existem as plantas e os animais que compõem o mundo original, onde as próprias pessoas experimentam as condições favoráveis à sua plenificação. Essa terra produz não só alimento, mas também inspiração para as orações e cânticos. Os *Mbyá* e *nhandeva* são os que ainda nos tempos hodiernos caminham.

Ladeira (1999:83-92) recolheu entre os *Mbyá* do litoral brasileiro expressões que descrevem a maneira como esses indígenas imaginam a terra sem males. Para eles ela é uma terra boa, bonita, dourada. É o lugar onde nasce o sol. Todos os que lá vivem e tudo o que nela existe estão enfeitados com a qualidade “*marãe’ỹ*” (sem males).

Assim, a vegetação desse lugar é perene, eterna e sempre cuidada, com destaque para a palmeira eterna. Dentre as espécies cultivadas nessa terra, destaca-se o milho verdadeiro, o plantio e a colheita asseguram a perpetuação dos ciclos da vida social através do ritual de atribuição do nome às crianças, o batismo. Lá todas as plantas nascem e se espalham sozinhas sobre a terra. Assim, quando a batata doce é colhida, já nasce outra no lugar.

Na terra sem males existe uma fonte de água iluminada pelo sol nascente, o vento que sopra nesse lugar é bom porque é *marãe’y* (sem mal) e a água que corre sobre sua face é sadia. Lá não existe sujeira, a casa ritual está sempre limpa, porque ela é *marãe’y* (sem mal); não existe doença, tudo é sempre sadio, porque tudo é *marãe’ỹ* (sem mal); não há tristeza, sempre se vive feliz. As pessoas se levantam sempre bem-humoradas e se cumprimentam com alegria; ninguém fica bravo, não há brigas.

Enfatiza a fartura que há nessa terra sem males. Assim, quando os *Mbyá* transportam as sementes do seu milho tradicional, não estão preocupados em plantar grandes roças, mas sim em perpetuar sua produção por meio da ritualização tal e qual foi a primeira roça do mundo original palntada por *Nhanderu Ete* (nosso pai verdadeiro).⁶⁸

⁶⁸ Para maiores informações sobre o modo alimentar *Mbya*, conferir Tempass (2005); Mendes Junior (2009), entre outros autores que trataram do assunto.

A yvy marae'y (terra sem mal), não é um mito para o Mbya, ela existe e para entrar, precisam caçar, plantar, festejar e viver como Mbyá, de acordo com os costumes dos antigos, ensinados por Nhanderu ete (nosso pai verdadeiro). Precisam encontrar uma terra que corresponda à procura, pois estar a caminho, entre outras coisas é aproximar-se dos lugares verdadeiros.

Quem não põe se a caminhar, não poderá alcançar-la e quem estiver caminhando e aplicar as regras do modo de ser tradicional Mbya, enfrentará provações, inclusive alimentares. Somente àqueles que, apesar das provas, permanecerem fiéis, somente a esses que protagonizaram um oguata porã (boa caminhada), será revelada a direção que devem seguir para chegar a terra sem males. É nesse sentido o depoimento de Werá guarani de Nova Jacundá, neste período ele era o cacique da aldeia:

“Eu não casei com mulher branca, casei... vamos dizer que eu não casei... eu tô permanecendo do jeito que deus pediu... não casei com mulher branca, minha comida é tradicional mesmo, eu não tô usando muita comida de Juruá (branco), não tô fazendo mal pra ninguém, invés de... o pessoal me faz mal e invés de descontar eu deixo passar... eu tô... tudo eu tô agradecendo o bem e o mal que o pessoal me faz... eu não tô te olhando com raiva (...) Quando eu morrer... eu morri aqui... então, por exemplo, eu morri, fui enterrado hoje, hoje mesmo deus vai me levar com corpo e tudo... Ai se ele levou eu, ele vai me trazer aqui, onde tá Nhaderú Ete (nosso pai verdadeiro), aqui onde vai passar outro tipo de processo que eu não sei explicar em português... Então daqui, eu sou daqui já, eu não venho pra cá, eu não venho pra yvy Ju (terra dourada), diretamente eu fico com Nhaderú (nosso pai)”

A terra sem males dos Kaiowá⁶⁹

Segundo Chamorro: “a expressão *yvy marãe’y* tem implicações distintas não só entre os Mbyá que se encontram em plena mobilidade e os Mbyá sedentários, mas também entre os outros grupos guarani por mim estudados”. Assim, entre os Kaiowá e os Ñandeva, a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças é a “terra plenificada”, a “terra do tempo-espaço perfeitos”, *yvy araguyje*.

O curioso é que, embora essa terra não pressuponha a mobilidade geográfica, o caminho é um elemento fundamental no imaginário desses grupos. Hoje em dia, particularmente os Kaiowá e os Paĩ-Tavyterã ritualizam de várias formas o “estar a caminho”. O enraizamento do caminho na compreensão de espaço dos indígenas deixa-se verificar quando essa imagem, mesmo erradicada dessa terra, persiste na expressão paradoxal de um “caminho sem terra”.

O “caminho de luz” é um caminho escatológico. Nele se transfiguram os desejos de uma terra pródiga com seus filhos e com suas filhas, terra que seja fértil, dê fartura e seja propícia para as palavras. É como se fosse possível alcançar a perfeição, sem precisar resolver o conflito com os novos colonizadores, os fazendeiros da soja.

É interessante o texto que se encontra na revista *Guarani Retã* (2008:7-8), em relação a busca da *yvy marãe’y* (terra sem mal) e as correlações com a terra imperfeita, cheia de males que piora em razão da ação do homem, este promove o lenta e gradualmente o suplicio e a morte da terra que poderia ser o local do bem viver, tanto indígena, como não indígena:

⁶⁹ Vejam também o documentário sobre os *Paĩ tavyterã* (Kaiowas) paraguaios, “Camino a la tierra sin mal”, que pode ser encontrado no endereço: <http://www.youtube.com/watch?v=aAVA1a-QN8A>

Yvy marane'y rekávo

Mba'éguipa oíko raka'e ha oíko aveí ko'āga meve umíchagua jeva. Ikatúne umí Guaraní ova yvy marane'y rekávo. Kóva ko mba'e ojuaju porā iñe'y ypy, “míto” ja'éva, ndíve. Guaraní kuéra oheka peteí yvy omba'apo porā haguāme, kane'õ'yre há vy'apópe; vy'a renda katuete py'a ngata'yre.

Nānde yvýpe oguáhe sapy'ante teko marā ha mba'e vaí. Ha upérõ tekoteve jahasa ko teko vaí arí térā jajepoí va'erā pe yvy marāguí. Guaraníme guarā yvy Mara he'ise yvy itujámaha, ikane'õ itémaha, nome'evémaha ñañemity haguā ha opytáha ñu reícha y ndaípóri hápe; ka'aguy opa ha “soja” mante terā takuare'endy, kuri'y pytaguaty mante opárupí ete iñasái. Umíva níngo mba'e vaí tuícháva; añetehápe, yvy marā.

Yvy marā aveí peteí tenda oiháme mba'asy eta ha mano rei; sapy'ante tapícha kuéra ojuavy ete ojuapytépe oikóvo; oñemoí vaí ha oñorairõ rei oñondíve, oíko sarambí ha ndaiporivéima py'a guapy iyapytépe; ava, kuña ha te'í jepe oikose iñakāre ha ndaikatuvéi opyta ñe'

Procurar a Terra Sem Males

O que aconteceu no passado, acontece hoje com todos. O Guaraní resignificou a busca pela Terra Sem Mal. Algo bom procurado em conjunto, é chamado de “míto.” O guaraní procura terra para poder trabalhar arduamente e alegrar-se; um lugar onde reina a alegria, sem dar lugar à nostalgia, tristeza.

Na nossa terra por vezes, chega a vida má e vamos passar por momentos muito ruins e a abandonaremos, por causa do mal. Assim é preciso superar; precisamos nos livrar do mal. Para o Guaraní a terra má, é envelhecida, cansada, não se presta mais ao plantio; são campos estéreis, sem água e floresta; então a soja e a cana de açúcar, o pinus estrangeiro; invadiram tudo e isto é muito ruim, grave; em verdade é a terra cheia de males.

A terra cheia de males, é o assento de muitas doenças e morre-se por qualquer coisa; por vezes as pessoas se estranham, alteram-se, brigam por banalidades, se dispersam e não há mais paz. Homens e mulheres falam O que lhes vem na cabeça, então é o fim da fraternidade

Peteime; upéva avei teko marã.

Teko marã tuíchavéva katu ou ra'e oguahévo umí oikéva mbaretépe ha ombyaí anga ko yvy porãite. Ohundi potávo Guaraní reko, umí “colonos” ja'éva”, vaka reta jará ha, angete ramove, “soja” ñemity hára imbaretéva omose ichupe kuéra hetãguí, omboyke.

Umí yvypóra ambue, Európaguí ou va'ekue, Portugal térã Espanhaguí, omba'apouka rei ha omokane'õ va'ekue Guaraní kuérape tepy're, ohundi avei Guaraní reko ha omomano hetápe. Ambue hendáicha, omoingévo petei teko pyahu ojepyta sóva “una fe, un rey, una lengua”pe (petei jerovia, petei mburuvicha guasúete ha petei ñe'e me mante), karai kuéra omono'õ umí Guaraní táva quasúpe, “Reducción” térã “Doctrina” terá “Pueblo” ombo héravape. Upépe ava rekove oiko porãmive, oñopytyvõvo oñondívepa. Ndohupytyí jepe ombohováí pe pytagua reko vai há ipahápe ojepe'a ichuguí kuéra ijyvy ha va'ekue hetã tee.

Isto é uma característica do mal.

A vida má chegou, é de grandes proporções, está danificando a alma desta bela terra, Matando o modo de ser guaraní; os que são chamados de “colonos”; fazendeiros, os grandes plantadores de soja, são fortes, expulsando-nos

Os diversos povos que vieram da Europa, de Portugal e Espanha, obrigaram o Guaraní a trabalhar até a exaustão, suprimiu o seu modo de ser, estes morriam aos milhares. Em diferentes lugares, impuseram outros modos de viver, outra fé, um rei, uma língua (uma crença, um chefe geral e uma língua geral), os brancos foram reunindo os guaranis nas grandes aldeias, “terra das reduções”, “doutrina de povos”, lhes chamavam. Nesse lugar a vida do guaraní era melhor, se solidarizavam se ajudavam. Em nada se comparava com o que lhes esperava, ao finall tomaram suas terras, que era um grande território.

Kó'a ko tetã pyahu rembe'y rupi oñemboja'õ voínte Guaraní retã há ñaímo'ã ojeka kambuchícha Mbya, Pãi-Tavyterã ha Kaiowa, Ava Guaraní ha Ñandéva retãngue yma. Ko'ãga oñepyru ojuavymíma ojueheguí umí Guaraní oíva mokõi térã mbohapy "Estado Nacional" ryepýpe; Mbya iñasái Paraguái, Argentina ha Brasilpe; Pãi (Kaiowa) oí Paraguái ha Brasilpe, ha upéicha aveí Ava Guaraní (Ñandéva).

Mayma Guaraní oguereko ko'ãga i" Muro de Berlín" ja'e kuaáva, omboja'óva há ohekýi hetãguí ha omopéhengue ichupe kuéra oiko haguãicha pytaguáramo ijyvy teépe.

Guaraní Retã ko'ãga oñemboja'õ hetã pehenguépe ha ndaikatúí ojehasa peteíguí ambuépe. Sapy'ante iñambuemi iñe'e Sapy'ante ha heko marangatu. Hekombo'e napeteícha aveí: ápe kóicha, upépe upéicha. Umíchagua mba'e osãingo katu umí Ministerio de Educación Nacional ombo'eukasévare. Ha umíva ndoikuaa porái gueterí Guaraní reko.

As fronteiras dos novos países, estão sobrepostos ao território guaraní dividindo-o, como se fora. um vaso que se quebra, Paí tavyterã e Kaiowa, Ava Guaraní e o antigo território Nhandeva. Agora começou o reencontro do Guaraní, que são diferentes entre si e tem que conviver entre dois modos de viver, nos três "Estados Nacionais". Mbyá são poucos no Paraguai, Argentina e Brasil; Paí (Kaiowa) estão no Paraguai e Brasil, e os Avá Guaraní (Nhandeva).

O guaraní agora tem o seu "muro de Berlín," assediados, arrancados de suas moradias e separados, para que vivam como estrangeiros na sua própria terra.

O território guaraní hoje está reduzido, sobreposto e repartido e não resta alternativa, perde a sua fala divina e o modo de ser tradicional. A vida hoje não se restringe a uma só forma, aqui é assim e ali é diferente. Os que estão nos Ministerios de Educação Nacional, querem reeduca-los, mas ainda não conhecem bem o modo de ser do guaraní.

2.4 Nhanderu y'rê ndaipori rekoá (Sem Nhanderu não há vida tradicional)

Afirmado por vários autores e já é clássico entre guaraniólogos ou em relação ao mundo guarani, afirmar que “sem tekoá não teko”, algo como “sem terra tradicional não há vida tradicional” ou em outras palavras que “sem terra, não há cultura”, e dentre tantos que discorreram sobre estão Meliá (1988:106; 1991:64; 1993:106), Noelli (1993) e Litaiff (2008). Embora concorde em parte com a afirmação, como guarani, penso que mesmo sem terra, nos acampamentos as margens de rodovias ou em terras diminutas, a vida continua, ela vai sendo resignificada, reinterpretada. Em seu bojo apresenta as apropriações advindas do contato, mais acentuado em alguns tekoas (lugar de morar) e menos em outros, o advento das novidades da tecnologia móvel de comunicação, como o celular, que já tem formatado verdadeiras redes de comunicação entre si e com outras etnias. Se no passado foram criadas verdadeiras redes de caminhos tendo como ponto de marcação o parentesco, da qual surgia uma rede de relações sociais, onde implicava a solidariedade e a reciprocidade, estes provavelmente originaram o yvy rupá tape (rede de caminhos pela terra),⁷⁰ em contrapartida hoje temos uma rede formatada pela tecnologia e a internet. Se para o guarani não existem distancias ou fronteiras, agora com a tecnologia, as novas gerações, em nada se diferenciam dos juruas (branco) no manuseio e dominio das mesmas. Ainda que não tenha um lugar apropriado, uma terra boa, mas se tiver a pessoa do nhanderu (orientador espiritual), haverá a continuação do modo tradicional de ser.

Penso que a cultura vai se apresentado conforme ela é praticada, vivida e ao mais incauto observador emerge então as imagens de índio de “verdade” ou índio de “mentira”, considera o que os olhos divisam em primeiro plano, o contexto não diz nada naquele momento, pois não consegue ver além. Os povos indígenas assim como qualquer outro ser social sempre estarão se inteirando das novidades, formatando uma rede de conhecimento integrado, com as apropriações do mundo onde está inserido.

Se considerar a cultura como um conjunto de experiências vividas, assim como respostas aos desafios enfrentados na caminhada, haverá então uma constante recontextualização considerando a dinâmica dos princípios do modo de ser e pensar. Então as

⁷⁰ Sobre a idéia de redes formatadas no mundo guarani, ver o que foi dito em autores como, Pereira (2004), Mura (2006), Vietta (2007).

necessidades advindas com o mundo do Juruá (branco) como ter que falar o português, usar roupas, ir à escola, a universidade, manusear as novas tecnologias, ter Carteira nacional de Habilitação (CNH), brevê, usar terno e gravata, não implica em perda étnica ou de identidade, mas apropriações necessárias e desejadas. O *ethos* guarani continua com a sua singularidade.

O modo de ser tradicional indígena precisa de orientações para que seja vivido, princípios que dizem muito da construção da pessoa, delineando o que diz eo que faz. Nesse sentido é que está meu raciocínio, pois ser mais tradicional ou viver do modo tradicional, não depende somente da pessoa, é necessário ter quem o oriente nesse caminho. O guarani que sempre foi visto como morador das matas, por vezes surpreende quando escolhe o contexto urbano para levantar um tekoá (lugar de morar), sem faltar é claro uma opy (casa ritual), quando for Mbya. Nesse sentido é a afirmação de Pissolato:

“[n]a experiência das populações guaranis contemporâneas, em que problemas como o da terra tornam-se prementes, envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação do juruá, o teko, ou, como se ouve muitas vezes, o nhandereko (...) tende a opor-se ao ´sistema do jurua`, e o tekoa torna-se um modo usual de referência à ´aldeia`, isto é, determinada área de ocupação entendida como dotada de condições fundamentais à reprodução do teko (2007:108-109).”

Dessa forma valores religiosos, estéticos e agora os de mercado sinalizam para um marcador ou a elaboração de uma fronteira entre ser guarani “autêntico” e o não sê-lo. Razão de uma frequência a opy (casa ritual), como forma de recordar os ensinamentos dos antigos, alcançar o conhecimento e assim fortalecer o nhandereko (nosso modo de ser), com o que ali é ensinado. Fortalecimento espiritual, como me inquiriu Ara´í (16 anos):

“o que tu sabe, tu aprendeu com nhanderu, tu não aprende de ninguém. É só nhanderu que ensina mesmo. Tu sabe, que tem coisas que aprendemos direto de nhanderu ete, o nosso Deus. Outras coisas nós aprendemos com o pajé, ele que ensina o jeito do guaraní. Fumar o petyngué na opy é como ler a bíblia, tu aprende de Deus. Tu não pode pensar que vai ser guaraní, só por tu mesmo, não é assim, sem pajé não tem muito de espiritual. Eu mesmo não sei muita coisa, tenho muita vontade de saber mais, conhecer mais,

*só que nós não temos pajé, não recebi um nome tradicional, não fui batizada ainda na opy. Não sei o significado religioso do meu nome, tu sabe me dizer? Tu sabe? Ser como os antigos, só com o pajé ensinando.*⁷¹

A fala de Ara'í vai de encontro ao que Pissolato (2007: 345) ouviu de Candinho, Nhanderu centenário, que atuava na de aldeia Parati Mirim/RJ: “por si mesmo ninguém faz (...). Se Nhanderu não mostra, não quer”.

Werá Guarani aponta para outra virtude ensinada por Nhanderu ou que a pessoa do mesmo seja exemplo a ser seguido, trata-se do sentimento em relação ao próximo, o mborai'ú, traduzido literalmente por amor, mas que implica uma preocupação com o bem estar do outro parente, é a convergência de solidariedade e reciprocidade, dizia ele:

“nóis aqui ainda não tem pajé como tu sabe, o nhanderu que a gente fala na linguagem, se ele tivesse aqui ia ensina pra nós. Ele mesmo tu sabe, não pode fica brabo com ninguém não. Mesmo se fica nervoso, brabo com ele, ele não pode dá o troco, faz mal. Ele ensina pra todo mundo, desde criança, a dominar a brabeza, o mba'e poxy. Ele é sempre alegre, ensina tu, como tu faz pra sempre tá sorrindo.”

Esse modo de ser ensina não somente a temperança, mas ser uma pessoa alegre, bem humorada, disposta, solícita, onde tudo é motivo para riso, graça; não sem modéstia somos também o povo do sorriso. Em nossas casas ou em qualquer lugar onde estamos reunidos, sempre alguém teatraliza algo, faz rir, faz o feio ficar belo, o ruim ser bom, uma alma que vagueia pelos recondidos do esquecimento e amargura, voltar a si e se recordar que é guarani, que mesmo fazendo uso da ironia, ela tem a sua graça. Então somos ensinados que a vida é humor, é rir, afetos, compartilhar, sonhar, estar junto, ser um povo, ainda que diferente, no entanto que conhece os caminhos da alegria. Se nossa filosofia de vida é caminhar, nosso estilo de viver é ser e estar sempre bem humorados. A opy como casa ritual e de

⁷¹ Ara'í participa do coral Mitã Mbaraete, faz questão de usar pinturas corporais, é falante da linguagem, está no nono ano do ensino fundamental, participa assiduamente da opy(casa ritual) e dos cultos evangélicos. Ela é membro da igreja Assembléia de Deus, para ela não há contradição entre a opy (casa ritual) e a igreja.

ensinamentos, reúne os estudantes, professores, especialista, mestres, doutores e pós-doutores do nhandereko (modo de ser), cada um ensina e aprende ao mesmo tempo, porém, quem de fato está habilitado na condução espiritual é o nhanderu (nosso pai orientador espiritual). São as palavras ditas nestes momentos é que fazem todo o sentido na vida do guarani, as mesmas irão refletir e gerar as palavras que serão ditas no âmbito público.

É interessante ver como é a forma de uma saudação tradicional, quando se recebe parentes de outro tekoa (lugar de morada), é uma linguagem religiosa, pronunciada pelo nhanderu (orientador espiritual), na opy (casa ritual), considerando que somente nas mais tradicionais que ainda é pronunciada, pois vai além de uma mera saudação usual. Mariana Andrade Soares (2008), em sua tese relata a forma como é pronunciada o ritual de recepção da etiqueta guarani (grifos da autora):

O visitante entra na **opy** e o **karai** lhe pergunta:

“[e]ntão **karai** estava caminhando? Já para isso em sua aldeia quantas noites [kuarãy`ã rupa] e quantos dias [mbovy Nhamandu nhemu pu`ã hare ranga vê yma] você já falou e os fez e alcançou por isso **haveiko** [tipo agradecimento] . Então por isso, fique bem nem que agora qualquer coisa não está bem nesta terra já não somente de uma coisa que não deixa mais que nós falemos belas palavras, mas no meio disso você para o seu bem meditou para colocar-se boas formas para falar, para sorrir, para que o **Nhamandu** os veja, por isso ele concedeu mais um dia de sol então fale e sorria em boas formas e todas as crianças [nhe`e pyau`i kuery] atentas nas tuas falas elas brincam **Kunha karai`i kuéry, Yvyra`i ja miri`i kuéry** todos escutando as tuas falas deixem que fiquem bem e com esses tomara que você não tenha notícias que ainda não ouvimos antes, notícias que até mesmo deixa você sem coragem para nos contar. **Haveiko.**”

O visitante lhe responde:

“[e]stava caminhando mesmo, para isso me forcei para chegar até aqui em sua aldeia, em sua morada e por isso depois de tantos dias e noites eu cheguei a incomodar os caminhos cheios de espíritos maus, meditei bastante, e me forcei. Isso me fez alcançar a sua morada, eu alcancei, por isso a esse **haveiko**. E com esses, você também fique bem, nem que qualquer coisa não esteja bem, não somente aqui da terra e do céu, mas de qualquer coisas que vem encima de nossos espíritos. Já não dá mais pra nós falar belas palavras agora nesta terra de **Papa`i**, mas mesmo assim eu continuo meditando com todas as aldeias que meditam juntas em torno desta

terra. Então dali você aqui falando e sorrindo em boas formas, mas com esse espero que não tenhas notícias, todos perguntando, querendo saber como estão todos e não tem nada que possa deixar todos sem coragem. Por isso esse **haveiko** (2012:83-84).”

É na esfera do religioso que o mbya institui e sempre esta reavivando a sua identidade étnica, o que reflete e sustenta a sua sobrevivência física e cultural. A vida espiritual é mais importante e se sobrepõe à vida terrena. Esta terra é apenas uma cópia da terra perfeita, então a verdadeira vida esta muito além das vicissitudes cotidianas, pois a vida de um mbya te'e (Mbya idôneo), aqui na terra representa apenas uma fração da vida verdadeira que se terá na terra perfeita e por isso a caminhada em direção a morada divina. Se o Mbya caminha até os dias atuais, é em razão de que o tekoá (lugar de morada) exprime o sentido da vida que se expande conforme o horizonte que seu caminhar delinieie. Não é um espaço fixo, nem um marcador geográfico; o caminho se estende até onde seus pés conduzirem o corpo. É sem fronteiras, pois a terra foi criada para ele caminhar e nhanderu Tenonde (nosso pai primeiro) criou a terra caminhando.

A linguagem religiosa Mbya é de um estilo refinado, elaborado, não é acessível ao Juruá (branco), mesmo um Mbya que não tenha participação assídua na opy (casa ritual), soará estranho aos seus ouvidos, pois difere da linguagem coloquial e seu uso é socialmente restrito. As metáforas que permeiam esse modo especializado de falar têm como ponto de partida e referência é o mundo das divindades, sempre ou quase sempre com uma dupla designação: uma profana e outra sagrada.

Em razão desse modo de aprender ouvindo as boas palavras ou palavras de ensinamento, o velho Zé (83 anos), afirma:

“[n]handeru falou que nós é tudo crianxa, que nós tá aprendendo, crianxa não sabe fadje as coídja, não tem penxamento bão, orientado. Pode txe de um ano ou de txem (100) ano, ainda é crianxa, tem que aprende, ta aprendendo, prexidja do Papai do txéu, senão pentxa tudo errado. Pra caminha pretidja papai, pra come pretidja

papai, aprende catxiá (caçar), pretidja papai, tudo pretidja papai ensina⁷².

Dessa forma o que afirmo é que sendo os guardiões das palavras sagradas e por serem os intermediadores entre este mundo de imperfeições e a terra perfeita, o simulacro do homem-divindade, não seria possível, sem a presença do *nhanderu* terreno, seu poder de influência está além da dos chefes temporais, sua autoridade religiosa lhe permite ocupar na organização social e na ordem discursivo-religiosa *mbyá*, um lugar de destaque, pois são os promotores da coesão social, considerando que é ele que a vitaliza com as palavras de poder. É o poeta das palavras sagradas, que repretam vida boa ou em outras palavras vida com qualidade, para que a mesma seja prolongada o mais possível. Por isso reintero que sem *nhanderu* (orientador espiritual), não há *nhanderko* (modo de vida), tradicional. Embora num passado recente ele provavelmente caminhasse por entre os *tekoas* (lugares de morada), hoje essa configuração não se sustenta pois cada qual procura ter o seu orientador espiritual, para não ficar na dependência de alguém que pode estar distante demais. Talvez em razão do Mbya ter claro para si o significado do termo *ogueru-jera*⁷³ (ele se desdobra), é o poder de susistir a qualquer situação, há um desdobramento a partir de si mesmo, pois a origem de tudo é explicado pelo poder de autogerar-se, desdobrar-se de si mesmo. O Mbya comumente designa o *nhanderu* como sendo o *karaí* (orientador espiritual) e este designa ou representa o Senhor das Chamas, aquele que é o proprio calor, o fogo solar, o eterno renascimento, algo como o mito da fênix.

Quando se narra que *Nhamandu/Kuaray* (sol) criou tudo o que existe no curso de sua própria caminhada, se mostra que é preciso andar para conhecer, aprender e fazer; assim o termo *ogueru-jerá* carrega em si o significado de que o guarani em sua caminhada pode regressar ao tempo e à terra original. Nesse percurso com a realização de toda a sua ritualística, elabora uma metafísica que não é outra coisa senão o *arandu porã* (ciência boa), onde a palavra é cantada, dançada, poetizada em orações e súplicas, obtendo a atenção dos divinos. Mais uma vez insisto que na *opy* não há rezas, uma evocação apropriada, para que o

⁷² Os mais velhos da comunidade Mbya de nova Jacunda, no geral, tem muita dificuldade em se expressar em português, fazem uso no cotiano da linguagem e falam somente o estritamente necessário em potugues e pôr não ter as letras , F, L e R, na linguagem, dificultam ainda mais a pronuncia.

⁷³ O-guero je-ra: *O*: 3ª pessoa do singular; *guero*: causativo; *jê*: reflexivo; *ra*: desenvolver, abrir; alguém-causar-abrir-se, desdobrar-se. Corresponde a fazer surgir, fazer com que se desenvolva à medida em que se expande: criar no curso de sua evolução, movimento de desdobrar -se.

outro entenda, por isso largamente usado como tradução. Penso que ainda há uma visão muito limitada sobre essa pessoa religiosa e por mais que me esforce nas leituras e na tentativa de compreensão, confesso que ainda não assentou a contento, as leituras que fiz sobre xamãs e xamanismo, considerando menções a paradoxo e contradição, divergência e incompatibilidade, política e religião, profecia e xamanismo. O meu barco do entendimento navega por essas águas, não com pouco cuidado, talvez em razão do meu instrumental analítico guarani, estar navegando pelo igarapé da dúvida e a força empregada no remo da compreensão, não superou ainda as caudalosas águas teóricas. Há ainda outra situação que envolve a não presença do Nhanderu (orientador espiritual) no tekoá Pyau (lugar da nova morada) do Pará, pois com a morte de Raimundo Guarani em 1998, ninguém mais apresenta compatibilidade ou dom para ser Nhanderu ou Nhandexy, em razão do que relata o tujá'í (ancião) Luis Guarani (86 anos):

“lá em Mozarlandia, quando o povo pegou a doença do Juruá, morreu muita gente, o nosso Nhanderu também pegou a doença, que eu não sei que tipo era. Eu não sei como foi que eu vivi. Quem sabe foi Deus que me queria vivo, né filho. Então, naquele tempo o Nhanderu reuniu o povo, deu conselho, mostrou como ia se a vida mais pra frente. Que ia se dureza, ia chega na terra boa, ia demora um pouco, mais ia chega. Ele falou que ele era o último Nhanderu que o povo ia ter, falou mesmo filho. Falou que depois que chegasse na terra que nós tava procurando o povo ia fica desgarrado, sem rumo, enquanto os mais velho tivesse vivo, ia te lembrança da vida do guarani. Você vê que depois que o Raimundo morreu tudo tá se perdendo, já não é mais como era. O Nhanderu falou que assim, que nós chegasse na terra prometida, pra nós não fica de tudo perdido, era pra nós se crente, pra nós seguí a igreja do Juruá (branco) e é o que ta acontecendo hoje. Ele falou que era a mesma coisa, por isso nós não tem Nhanderu e não vai ter mais.”

Considerando o relato dos demais, a vida no início do assentamento no tekoá (lugar de morar), todas as dificuldades se somavam, além da dificuldade de locomoção, havia a incidência de doenças tropicais, como afirma o hoje professor Edmar Guarani, que veio da parentela de Xambioá/TO, é casado com Maria Regina, filha de Raimundo Guarani:

“naquele tempo, tu pegava malária todo dia, nós levava o parente doente numa rede, balançava demais, ruim de carregá. Ia gemendo e nós andava o mais rápido que podia pra chegá onde o carro da FUNAI tava esperando, as vezes era lá no 60 (18 km de distância). As vezes voltava bom e aí no outro dia, outra malária, mas não morreu ninguém. Hoje essa terra é uma bênção, tá tudo muito bom, é a terra prometida. O rancho nós trazia nas costas, não tinha outro jeito né; a mula do fazendeiro trazia o mais pesado e nós o mais leve.”



Figura 03 – Edmar com as crianças levando a merenda escolar (Ivone Guarani,2004)

O cacique Leonardo, que também é técnico de enfermagem, veio da parentela dos que moram em Xambioá/TO. Casou-se com Maria Divina Guarani, também filha do falecido Raimundo, foi um dos que o acompanhou na procura e localização do atual tekoá (lugar de morada), ajudou na construção das primeiras casas em 1996, para que o resto do grupo pudesse vir da aldeia dos Gaviões em Bom Jesus do Tocantins⁷⁴. Assim ele narra à vinda:

“no começo não tinha estrada, era só uma varedinha, prá vim lá do 60, era di pé mesmo, meio dia de caminhada, no inverno tinha lugar que tu atolava até no joelho. O Rancho quando dava, vinha no lombo de burro que o fazendeiro emprestava pra nós. Não tinha ponte, só pinguela e quando chovia, tinha que esperar os igarapé baxá pra pode passa e aí moço, parecia que a gente tava dançando, de tão liso que era o lodo. Hoje tu vê que tudo é uma maravilha, o rancho vem de carro, ninguém que carrega nem garrafa d’água hoje. Eu penso que aqui é o nosso futuro, vou criar minhas filhas e meus netos e aqui vou ser enterrado.”

Perguntado sobre a caminhada dos antigos que permitiu chegarem e estar hoje no tekoá pyaú (lugar da nova morada), o cacique Leonardo assim respondeu:

“eu nem sei se essa terra sem males existe mesmo, já ouvi os velhos falarem, mas é vez ou outra. Eles não falam tudo, por que isso é com o Nhan,deru (orientador espiritual) e nós aqui não tem, como tu sabe. Então me perguntam também sobre a religião do guarani, eu não sei. Dessa caminhada, jeguata, oguatá que o povo fala terra sem mal, não sei nada. A linguagem não falo, entendo tudo, mas não falo. Meus pais não ensinaram, fui criado com

⁷⁴ Na década de 80, os Mbya chegaram até as moradas dos parakatejes ou como são conhecidos, os gaviões da montanha, é na verdade o povo Timbira, que hoje estão no município de Bom Jesus do Tocantins/PA; o mbya era a mão de obra, os serviço gerais e com o passar do tempo, deram-se em casamento e muitas casaram com homens desta etnia. Quando da aquisição dos lotes de Terra em 1995, não se mudaram, ficaram na terra de seus maridos. Os gaviões eram então ponto de referência para o mbya que caminhava em busca de seus parentes.

meus avôs, que não me ensinaram também e to aqui hoje porque danei a andar pelo mundo com 15 anos e encontrei a parentada no Gavião, conheci a divina e hoje to aqui. Se existe uma terra sem mal, pra mim é aqui.”

O surpreendente foi a iniciativa dos meninos que estavam em idade de iniciação, de passarem pelo ritual, como não há nhanderu (orientador espiritual), combinaram entre eles e foram para a floresta e lá um furou o lábio do outro, enquanto isso as meninas preparavam os tembetás (adornos labiais), para eles usarem, sem ao menos saberem ao certo como era o aspecto físico do tembetá. Quando inquirido sobre a razão de tomarem a iniciativa de furar os lábios, um deles foi lacônico: “para parecer mais com índio.”

É possível que um dia surja um nhanderu aqui, mas no momento não se consegue perceber nenhum sinal que indique essa possibilidade, ao contrario boa parte das pessoas já são evangélicas, assim como ocorre nas parentelas de Xambioá no Tocantins e Cocalinho no Mato Grosso.

Nhembyaty III (capítulo III)

3.1 Tekoá Pyaú⁷⁵

Conheci e descobri detrás de um povo dizimado e sobrevivente do holocausto cultural, a existência de uma repetida fidelidade nas práticas ancestrais, nutrida com a obstinação de um insubordinável espírito coletivo.

Manoel Moreira (2005: 05)⁷⁶

Segundo Branislava Susnik (1980:09), no século XVI, quando se iniciou a conquista da América por portugueses e espanhóis, o Guarani encontrava-se em uma área compreendida entre os rios Paraguai, Paraná, Tietê, Uruguai, Jacuí e alguns assentamentos no litoral atlântico. Conforme John Manuel Monteiro (1998:476-477), do Chaco até o atlântico, das capitânicas do sul até o Rio da Prata, a presença Guarani abrangia, no século XVI, uma área que corresponde hoje aos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, e ainda partes dos países vizinhos, entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai.

Os deslocamentos Guarani aconteciam em primeiro lugar por buscarem uma terra sem mal, do bem viver. Alguns grupos desciam em direção ao nascente, outros seguiam para o norte ou oeste. Cada grupo com seu nhanderú (orientador espiritual); este, por sua vez, guiado pelos sonhos e visões recebidos de nhanderú vussu (nosso deus maior). Caminhava-se por meses, anos, na esperança de chegar à terra sem mal, à terra onde não se morre mais.

Há que se diferenciar os três tipos de yvy marãe'y (terra sem mal) buscada na caminhada, que são complementares:

⁷⁵ As idéias originais contidas neste capítulo foi apresentado num resumo na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, em julho de 2012, sob o título de Nhande nhe'e rupia'ê. O artigo completo foi apresentado no ANTROPOLOGIA EM FOCO III. ETNICIDADES E DIREITOS NO SÉCULO XXI. Evento realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará (UFPA) 2013.

⁷⁶ “Conocí y descubrí detrás de un pueblo diezimado y sobreviviente del holocausto cultural, la existencia de una repetida fidelidad en las prácticas ancestrales, nutrida con la obstinación de un insobornable espíritu colectivo.”

A primeira é celeste, espiritual, em que não se morre mais, o paraíso que o Guarani esperava encontrar atravessando o mar, terra essa descrita nas narrativas de criação, onde a flecha encontra a caça sozinha, a roça ao ser plantada imediatamente germina, nasce, cresce e produz ao fim do dia; lá não há doenças, guerras, somente paz, é o lugar da imortalidade. É o teko ambá (aldeia celeste). Pode ser alcançada também, quando ao dançar e cantar a exaustão, se chega ao estado de aguyje (iluminação), o mesmo pode ocorrer ainda em vida, para tanto precisava cantar, dançar, ficar com a alma e corpo leve, consumir alimentos estritamente prescritos para tal, ademais precisava estar num local onde pudesse exercitar o bom viver. Aqui o foco está em exercer o direito de alcançar, adentrar e estar na aldeia celeste, enquanto ser divinizado, em razão de ter observado, praticado os desígnios do modo de vida guarani, por meio da orientação religiosa prescritos por Nhanderu tenonde (nosso pai primeiro), cotidianamente lembrados e ensinados pelo nhanderu (nosso pai) terreno, seja na casa especificamente construída para tal ou em qualquer lugar da táva (aldeia) ou do território.

O segundo tipo de terra procurada é aquela onde é possível exercitar o teko porã (modo de vida bom), não importava onde a mesma se localiza desde que nela fossem percebidas as características de uma terra boa, com boas águas, nascentes, terra boa para plantar roças, caça em abundância, floresta fechada com boas madeiras, de preferência a beira mar, no entanto não era regra, essa é a terra primordialmente ecológica.

A terceira terra é aquela terra onde a caminhada permitia chegar, ela poderia e pode ser guaranizada, ressignificada, re-territorializada, curada por meio dos rituais nos quais se estabelece o vínculo dos humanos, com os não humanos do lugar. Formata-se uma identidade, pertencimento e parentesco com todos que também ocupam aquele espaço (jaras). A partir de então o Guarani passa a ser parte do lugar, plantava as roças, construía as casas e a *opy* (casa onde se ensina os princípios do modo de vida guarani), para as cerimônias dando continuidade ao seu modo de ser religioso.

Vivendo nessa terra se alcança a *yvy tenonde* (primeira terra), o paraíso buscado, almejado. Neste espaço dão continuidade à forma de vida coletiva, bem como às práticas culturais que os distingue, identifica-se como guarani, pratica a sua tradição e a terra é tradicionalmente ocupada e explorada. Para o Guarani, a terra é mais que um pedaço de chão com a sua megasociobiodiversidade, é um ente com vida, espírito, em cujas entranhas se escrevem a gênese guarani enquanto ser humano e com a qual mantêm um vínculo holístico. É a terra que permite a perpetuação do seu modo de vida, ela é responsável por sua

sobrevivência, é considerada mãe, irmã, solo sagrado, sem a qual é impossível continuar reproduzindo o seu modo de vida e existir como povo distinto. Aqui a intenção é o de prolongar o mais possível o bom viver, gozar a vida boa, praticando a reciprocidade, religiosidade, solidariedade e o Mboraiú (amor) guarani, pilares da socialidade no tekoá (lugar de morar).

O segundo motivo dos deslocamentos era fugir das bandeiras, do aprisionamento, de ser feito escravo, de perder a liberdade. Razão de adentrarem cada vez mais as matas ou as terras antes não ocupadas e em alguns casos, não fazia parte de seu território. Estes grupos Guarani, apossados, caçados, não aceitaram a cruz (viver junto aos religiosos); por outro lado, temiam as espadas espanholas e portuguesas, pois carregavam consigo as marcas dos enfrentamentos e assim iniciavam a caminhada em busca de nova terra.

Muito antes da Guerra do Paraguai, alguns grupos Guaranis se viram forçados a fugir das hostilidades, buscando uma terra de paz, especialmente os do sudoeste paraguaio. Grupos de Mbya, Guarani e Kaiowá se puseram a caminhar em busca de um local que pudessem transformar em seu tekoá, do seu Guarã⁷⁷.

Dentre esses grupos que iniciaram a grande caminhada, alguns foram para o litoral paulista, outros se dirigiram para partes do que é hoje o estado de Mato Grosso do Sul e um dos grupos chegou ao estado do Pará (apêndice 01), hoje estabelecidos no município de Rondon do Pará, nominando-o Tekoa Pyaú⁷⁸. Quando o Guarani Mbyá que aí se encontra, iniciou o processo de caminhada rumo a yvy ju (terra da luz), também conhecida como yvy marãe'y (terra sem mal), nos relatos dos mais velhos somavam em torno de 25 famílias *Mbyá*, que saíram da Argentina rumo a Belém, nome esse que foi revelado por meio de sonhos ao Nhanderú/opyguá Karaí mirim (Manoel Rodrigues), e por estes guiados na caminhada. A data da partida do grupo é incerta, alguns datam entre os anos de 1900 e 1920.

Considerar esse grupo *Mbyá* como sendo apenas mais um que caminhou em busca de um local seguro, seria uma irresponsabilidade de minha parte, estaria desconsiderando a especificidade do grupo assim como sua reação frente à pressão e opressão sofrida perante as frentes de expansão, do chamado “desenvolvimento,” o intindigenismo e os resíduos da cultura jurua (branco).

⁷⁷ Tem o sentido de lugar de alguém (seu lugar); é um auxiliar que subentende o apossar-se para algo, que ainda vai acontecer; daí advém o guare, indicando a procedência em tempos passados; yma + guare, antigamente ou em tempos passados. Nesse sentido entende-se o lugar como aquele que antigamente pertencia ou era de ocupação do Guarani.

⁷⁸ O lugar onde o modo de vida se faz novamente, literalmente: novo local onde exercer o modo de vida guarani.

No relato da jari'í (avó) Benedita, nascida em 1923 em Goiás, afirma que foram seus pais que se puseram a caminhar guiando o grupo. O local, provavelmente, foi nas regiões de morada dos antigos Caingá ou ka'água (pertencentes à floresta, povo da floresta), que de acordo com o velho Zé (83 anos), eles saíram de uma região distante do Paraguai, ele afirma ser entre Argentina com o Paraguai, possivelmente a atual região de Misiones. Lembra que sua avó lhe contava que em algum lugar no Paraguai, algumas famílias se separaram do grupo maior e foram em direção do sol nascente, rumo de São Paulo, segundo afirma, a intenção era chegar ao mar por outro caminho. Narra a forma como se dava a caminhada :

“viadjava pelo mato parava, prantava, colhe e depois volta caminha. Eu natxi no Goiás Velho, Campo Alegre, onde o notxi (nosso) grupo trabalhou uns quatro anos e pegaram a caminha. Pra caminha os velhos usavam py'á, feito de coró de mboré (anta) e vaca; enrolava no pé até no djoeio e coturava. O txol (sol) era muito quente, areia quente, pícarra quente no caminho. Txegamos no rio pequeno e cometxaram a trabaiá na fadjenda e de tardinha ia no rio pega petxe de timbó, pegava muito petxe que até perdía. Depois foi pra Jutxara (Jussara), vila pequinininha, poquinha djente, atxo que oito (08) cadja (casa), mais ou menos. Dalí caminha para Santa Rita e dipóis Modjarlandia (Mozarlandia), poquinha dgente, dez cadja (casa), mais txamava barreirinho antes. Foi aí que pegaram doentxa do Juruá, os mais velhos morreu muito, uns vinte. Lá morreu o capitão Manoel e aí deu sarambí (esparramar), cada um foi pra um lado.”

Os relatos dos integrantes mais velhos da comunidade e do cacique Werá⁷⁹ sobre o processo do oguatá e de estabelecimento em Rondon do Pará, e o atual tekoá (lugar de morada), é uma forma de se orientarem e demonstrar o modo de vida antigo que necessita ser lembrado, revivido, potencializado, preservado. A memória é o meio pelo qual a(s) narrativa(s) se alimentam, procuram assoprar as cinzas do esquecimento que estão por sobre

⁷⁹ Até o final do mês de julho de 2014, o cacique era João Werá Guarani, sendo substituído por Leonardo Guarani e que se encontra na função até o momento.

as brasas vivas dos acontecimentos de ontem, para servir ao presente e ao futuro. Assim, as narrativas se delineiam a partir da projeção de um futuro que necessita retornar e aprender com o passado não tão distante, que precisa buscar a preservação do que é considerado ser a essência Mbyá, pois segui-la é estar mais próximo dos desígnios de Nhanderú Ete (deus verdadeiro) e de alcançar a Yvy Ju (terra dourada)⁸⁰.

Nesse sentido, a comunidade hoje passa por um processo de rearticulação dessas memórias e encontra no ensinamento dos mesmos aos mais jovens, meio de preservar sua cultura, permitindo que filhos e netos possam desfrutar futuramente de uma vida boa, com qualidade, fim de que elementos do passado sejam retomados e ressignificados no presente, na guaranização do *tekoá*. O anseio dos integrantes da comunidade por produzir vídeos e cd's, registrando suas práticas culturais, assim como o desejo de que a história do grupo seja escrita, demonstra como esses novos elementos midiáticos constituem importantes ferramentas para a preservação cultural (ainda que não vivos) e para o fortalecimento espiritual do grupo. Nesse sentido é a fala do velho Zé:

“os mais véios mal falava a linguagem de juruá, fui fala com uns 15 (quinze) anos, agora eu fala com brancos. Odje o crianxinha djá natxe (nasce) falando a linguagem do juruá e esquetxendo a notxia linguagem, aos poco ta acabando tudo, ta misturando tudo. Eu fica no lugar do Raimundo, depois que ele morre, eu contadô de istória eu, mais ninguém mais que larga TV e me escutá, eu já ta velho muito e xe endu (meu ouvir), djá não é bom mais, escuta poco. É por itxo (isso) que eu vem no teu cadja (casa) todo dia cedo, tu escuta minha istória.”⁸¹

Dessa forma, se perscruta a importância da memória sobre a caminhada, o modo de vida dos tujás (velho-idosos), para o processo de afirmação cultural, identitária, e as estratégias políticas para garantir que seu modo de vida cultural, material, econômico,

⁸⁰ Esta mesma pré disposição, pode ser percebida entre os Guarani Ioseños na atualidade, conforme depoimentos dos mesmos no documentário: *Yandereko, Reciprocidad, Union y Amor Guarani*, que pode ser acessado em: <http://www.youtube.com/watch?v=S3PMz6eSkCI>

⁸¹ O velho Zé vem quase todos os dias na minha casa às seis horas manhã, para uma conversa, contar sonhos, narrar o uguata, aconselhar e tomar o *ka'á'y* (chimarrão), como sempre estou no notebook escrevendo e anotando, ele sempre inquire: escreveu? Tá bom.

religioso, seja assegurado, rearticulado a partir da utilização de diferentes meios para conectar o passado e as práticas tradicionais no presente. Alguns dos rituais e práticas ainda são mantidos na comunidade, a vida de seus integrantes alia-se a necessidade de estarem mais próximos dos desígnios de Nhanderú Ete (nosso deus verdadeiro). Agir diferente significa permitir que as forças representantes do mal se aproximem e se apossam do corpo e a alma do indivíduo transgressor do modo correto de se viver, mesmo depois da morte⁸².

Conhecidos outrora como teólogos da floresta (Cadogan, 1959), os Guarani incorporam em todo o seu cotidiano práticas relacionadas à veneração e respeito à Nhanderú Ete. Observam hábitos alimentares (não comer a noite, na estrada, na mata), procuram inserir em sua dieta alimentos tradicionais, rejeitam a preguiça, observam a proibição de relações sexuais com mais de um parceiro, procuram participar assiduamente das reuniões na Opy (casa ritual).⁸³

O modo de vida do Guarani é sempre pautado por orientação religiosa, hoje ainda persiste o pensamento sobre o modo de ser religioso, a prática é que esta perdendo frequência; apesar de todas as influências, continua acreditando na terra em que não se morre mais ou a terra madura, yvy'ju, o porêm é que está sem orientador religioso. Talvez, agora, ele – o Guarani – continue teólogo, mas sem floresta, sem a terra de seus anseios. As viagens terrenas e espirituais são uma constante, nessas idas e vindas ao mundo espiritual, pode ocorrer de haver sonhos indicando que chegou o momento de retomar a caminhada. Nhanderú (nosso pai) envia os sonhos e os confirma a muitos que é chegada à hora de voltar para a terra dos pais e retomar os rituais nos lugares sagrados ou consagrados.

Segundo o relato do Velho Zé, eles nunca passavam por cidades e considerando os lugares nominados nas conversas pelo mesmo e a Jary'í (avó) Benedita, foi possível traçar a rota no mapa dos lugares por onde passaram desde Misiones na Argentina, até Rondon do

⁸²As questões relacionadas com os elementos do mal estão a todo o momento sendo utilizadas pelos integrantes da comunidade para afirmar a necessidade, principalmente aos mais jovens, de continuarem a seguir os preceitos do modo tradicional de ser Mbya. Por outro lado, essas questões também são consideradas um tabu dentro da comunidade. Muitos têm receio de citar, por exemplo, o termo Ojepotá (corpo que depois de morto se transforma em animal).

⁸³Normalmente, se traduz esse termo por “casa de reza”, no entanto, a Opy é um verdadeiro espaço político, religioso, de ensino, rituais e de sociabilidade, onde a comunidade se reúne para agradecer a Nhanderu Ete (nosso deus verdadeiro) por todas as coisas ocorridas durante o dia ou para o exercício de rituais.

Pará, no Brasil,⁸⁴ embora esse traçado seja considerado a partir da entrada no Brasil, pois não há na memória dos mesmos, nomes de locais por onde passaram via Paraguai. Conta que em cada lugar em que montavam acampamento, ficavam cerca de dois a três anos, trabalhando nas fazendas. Mas se o fazendeiro era “bom”, eles trabalhavam por mais tempo, poupavam dinheiro para seguir viagem, ficavam até cinco anos na mesma fazenda e nesse período estudavam a geografia do lugar.

O primeiro lugar presente em suas memórias é o rio Piraty, no Paraguai, que fazia fronteira com Mato Grosso⁸⁵ (Apêndice 1). Passaram por Ponta Porã, caminharam até chegar ao rio Coxim. Ficaram por um tempo nas fazendas de Campo Alegre e da Pedra. Adentraram o estado de Goiás pelo município de Jussara. Alcançaram a cabeceira do rio Araguaia, na cidade chamada Santa Rita do Araguaia/Goiás. No contato com a população local foram contagiados por uma doença que vitimou muitos deles, isto ocorreu no município de Monzarlândia/GO. No ano de 1959, segundo afirmam. Entre as vítimas se encontrava o Nhanderú (nosso pai) Karáí Mirim (Manoel Rodrigues), é, a partir daí que sem o orientador espiritual, o grupo vive momentos de incerteza e sem saber qual caminho seguir, como na narrativa dos gêmeos; então por volta do ano de 1966, prosseguiram para Cocalina às margens do Araguaia. Nesse local houve uma cisão, as famílias dividiram-se em três grupos.

Segundo Werá Guarani sua avó lidera um grupo que segue na frente, posteriormente, a sua família juntamente com mais duas outras, prosseguem viagem por São Miguel do Araguaia, indo para a Ilha do Bananal de canoa, descendo o rio Araguaia. Durante o percurso, de mais ou menos três meses, eles comiam carne de caça, tartaruga e melancia que encontravam na beira do rio. No entanto, quando chegaram à Ilha, descobriram que a Jary’í (avó) de João tinha ido para Porto Nacional. Decidiram então encontrá-los.

Em 1969 saíram da Ilha de Bananal de avião, depois de dois anos de trabalho, dirigiram-se para Porto Nacional, no hoje estado de Tocantins, onde ficaram oito meses. Não conseguiram encontrar mais os familiares e continuaram a viajar sozinhos. A família de Raimundo (pai de Werá), que era considerado yvyraijá (portador do bastão), passa a ser também o xe ramõi (avô) e sua esposa Benedita a xe Jary’í, eles guiam o grupo. Trabalharam,

⁸⁴ A rota da caminhada está traçada no mapa, Apêndice 1.

⁸⁵ Estas informações podem não ser absolutas, no decorrer da pesquisa novos fatos se apresentarão, confirmando ou não, o que está sendo aqui relatado, assim poderá surgir futuramente novas informações e que poderão ser um pouco diferente desta versão.

acumularam o suficiente para passagens de ônibus até Paraíso/GO. Depois de passarem certo tempo na cidade sem conseguir trabalho, partiram para Guaraí do Norte/TO. Foram para Araguaína/TO e lá o Raimundo trabalhou como cozeiro. Finalmente, foram para Carmolândia/TO e adentraram no Maranhão.

Depois de passar um dia em Imperatriz, foram a Grajaú/MA, a partir do contato com outros grupos indígenas do tronco Tupi, começaram a explorar o território do entorno, então foram para a aldeia dos Guajajara, mas como esse grupo passava por muitas necessidades com a escassez de alimentos, eles partiram novamente. Por volta do ano de 1976, já passando pelo reconhecimento de que eram índios, Raimundo Guarani foi pedir a FUNAI terra para morar. No entanto, na FUNAI responderam que não davam terras para ciganos⁸⁶, somente para índios. Em Grajaú tiveram notícias que o grupo que procuravam tinha ido para Imperatriz. Seguindo esse trajeto, eles descobriram que os demais estavam próximos. Os encontraram morando “rio acima” de Imperatriz. Passaram dois anos vivendo com eles e então foram para Itinga do Pará, sempre com o objetivo de chegar à cidade de Belém, pois segundo Werá:

“quando eles vieram daqui do Paraguai já vinha pra travessar o Brasil e chegar aqui em Belém que hoje no... aqui pertinho, e daqui pra travessar o mar. O pensamento deles era esse. É pra lá que tinha um... tinha não, acho que tem, né?... onde que tem a terra sem males, que o pessoal fala, que o Guarani espera por essa terra onde Deus reservou pra eles... onde nós chama Yvy Ju”.

No entanto, quando chegaram a Castanhal, de acordo com Werá, o falecido Nhanderú Karai Mirim parou de aparecer em sonho ao seu pai Raimundo e mostrar o caminho que eles deveriam seguir, ficaram trabalhando um bom tempo ali. Werá justifica tal fato em razão do grupo não estar mais seguindo os desígnios da divindade, das meninas estarem se relacionando com Juruá (brancos), dos rapazes estarem indo em festas e bebendo. Embora essa situação ocorresse, continuaram a caminhada chegando até as docas em Belém, prontos para embarcar para a ilha de Marajó e momentos antes de embarcarem encontram um parente

⁸⁶ Aqui fica explícito o despreparo de alguns funcionários da FUNAI, pois ao compará-los com ciganos, estava posto não somente mais uma forma de discriminação, mas a própria negação de uma identidade, por conseguinte a terra, ainda mais sendo guaranis e estando muito longe de sua terra de nascimento.

guarani que há muito tinha se separado deles, este lhes afirmava a necessidade de voltar para o Maranhão, que havia tido sonhos e visões para que recomendasse ao grupo retornar. Então mesmo alguns discordando, voltaram e foram para Santa Inês/MA, lá descobriram que foram enganados pelo parente que havia se apresentado como sendo Nhanderu. Retornaram novamente à aldeia dos Guajajara, vivendo por certo tempo em relativa paz, até começarem os dissensos que estava assumindo contornos de conflito.

Por volta de 1987, encontraram um padre que celebrava os casamentos na aldeia guajajara, ao ouvi-los falar na linguagem, os identificou enquanto indígenas e Guarani do sul, dissera-lhes que deveriam voltar, porque sua gente morava longe. Para atestar tal fato, o Conselho Indigenista Missionario (CIMI) financiou a viagem do filho do cacique Raimundo, João Werá Guarani, para conhecer os outros grupos indígenas no sul da América do sul, mas principalmente o Mbya Guarani.

Segundo os relatos de João, o grupo pensava que todos tinham saído do Paraguai e que não havia mais ninguém dos seus em outras regiões. Ao visitar algumas tekoás (lugar de morada) no Brasil, Paraguai e Argentina, ele constatou que a língua era a muito parecida, se diferenciando apenas em alguns termos, e os costumes guardavam grandes semelhanças com aqueles praticados por eles, como as reuniões na Opy (casa ritual), a prática do Xôndaro (dança marcial). E voltando apresentou em detalhes para a comunidade tudo que havia visto e ouvido por onde andou e o desejo dos parentes de virem conhecer quem estava há quase 100 anos sem ver outro parente Guarani.

Desde o início da grande caminhada até a década de 1970, a identidade do grupo que viajava a pé, de canoa, ônibus, avião, era conformada a partir da alteridade com a sociedade envolvente. Segundo relatos dos mais velhos, eles se reconheciam como diferentes e falantes de uma língua que não encontravam nenhum povo que apresentasse semelhança com eles. Sabiam perfeitamente que vieram de muito longe em busca da Yvy marãe'y (terra sem mal), não podendo fixar-se em terra alguma, a não ser para trabalhar e acumular dinheiro e alimentos para prosseguir a viagem. No percurso eram chamados de “colombianos”, “japoneses” ou “paraguaios”. Passaram a se reconhecer enquanto indígenas e Guarani

somente quando o padre Biale⁸⁷ dissera serem eles índios Guarani e que possuíam outros do mesmo grupo nas regiões sul do Brasil.

Chegaram ao Pará em 1994, ficaram agregados aos Parakateje na Terra Indígena Mãe Maria, até que em 1996 com auxílio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), intermediado pela antropóloga Maria Inês Ladeira e a Fundação Nacional do Índio, no Pará, por meio de um projeto conseguiram comprar e lhes doar uma terra com 488 hectares onde se encontram há 19 anos (apêndice 3) e vivem hoje as margens do igarapé Jacundá, totalizando dez famílias (apêndice 04). Até o momento a trajetória do grupo ainda não foi registrada a contento, havendo pouquíssimas informações escritas sobre os mesmos e a memória dos mais velhos que estão vivos, pouca informação persiste⁸⁸. Isto ficou claro quando conversei com parentes que até o ano de 1966 estavam juntos e com a morte do capitão Manoel Rodrigues, se dispersaram.

Os que estão no Mato Grosso, vivendo na cidade de Cocalinho e região, pouco sabem a respeito de onde vieram e como chegaram onde estão e a miscigenação com os regionais é muito forte, a linguagem é falada por poucas pessoas. Vivem na cidade e não tem uma terra demarcada. Os que estão em Xambioá (TO), vivem com os Karajas e a situação se repete, os velhos com quem conversei não sabem falar a respeito da saída da Argentina, tem esparsas lembranças da caminhada, nasceram no Brasil, Goiás ou Maranhão e afirmam que seus pais pouco falavam de sua origem. Tanto em Cocalinho, como os de Xambioá, a linguagem está se perdendo.

Nova Jacundá ou Tekoá Pyau é uma terra de Mbyá, uma propriedade privada com registro lavrado em cartório (Anexo 5), no entanto a gestão territorial perpassa pelo uso tradicional guarani, sendo a terra de uso coletivo. Com a fixação em um lugar próprio do grupo, elementos culturais do passado apresentaram-se como forma para se reaproximar de Nhanderú Ete (nosso deus verdadeiro), considerando os ensinamentos do Yvyraija (portador

⁸⁷ É o padre Carlo Ubbiali, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que morreu num acidente de carro em 2001, ao voltar de uma solenidade de formatura em magistério de um casal indígena, nas proximidades de Araguañã. Ver: <http://padrebombieri.blogspot.com.br/search?updated-max=2013-11-27T04:41:00-08:00&max-results=7>

⁸⁸ Provavelmente esse silêncio, implica em que ao longo da caminhada, vivenciaram muitas formas de violência, seja por parte dos fazendeiros e da população por onde passavam, como também do próprio órgão indigenista (FUNAI). As idas e vindas, a caminhada em si é a agência para vencer todas as adversidades e chegar a terra do bem viver. O silêncio era o meio de ocultar, à geração que nascia chegar ao destino com seguelas de uma violência, que implicava em não reconhecê-los como gente, ser humano e com direitos.

do pequeno bastão), Raimundo. Com sua morte no ano de 1998 em um acidente de carro, houve outra ruptura no ensino do nhandereko (modo de ser), muito embora ele tenha passado todas as instruções de como se portar após sua morte.

O coral aos poucos foi se formatando, à medida que as canções eram lembradas e outras novamente recebidas de nhanderu vussu (nosso deus maior), foram organizadas para constar de um novo repertório de canções e posteriormente gravar um CD. As Kiringue (meninos e meninas) ensaiam a dança e cânticos todos os dias da semana, assim como exercitam as técnicas da arte marcial xôndaro (guerreiro).



Figura 04- Apresentação do coral no Forte do castelo (Ariana Silva 2010).

A arquitetura das casas e a forma de construí-las foram em certa medida retomadas, muito embora empregando materiais industrializados, mesclando com madeiras lisas encontradas na floresta que compõem a terra do grupo. A construção das casas segue o padrão guarani, como a encontrada nas demais aldeias seja no Brasil ou em outros países sul americanos.

A paisagem das construções mudou quando o governo do estado criou um projeto de habitação e construção de casas populares para povos indígenas, um dos contemplados foi o povo guarani da aldeia Nova Jacundá, foram construídas 30 unidades habitacionais e como o

projeto segue um padrão, é igual em todo lugar, não considera as especificidades habitacionais do povo a que é destinado, ao menos foi assim com os Guarani.



Figura 05 – paredes de palha com cobertura de telha de barro (Edmar guarani). 2007.

Logo após a entrega das casas de alvenaria, o guarani proprietário iniciou nos fundos ou na frente da casa recebida, a construção de edículas ou mesmo outra casa no estilo tradicional, e, é aí que a família se reúne para comer, contar casos ou planejar as atividades diárias. Pois as casas de alvenaria têm pouca claridade natural, quase nada de ventilação, são muito frias, úmidas, juntam muita aranha na parte interna do telhado, assim como outros animais que causam doenças, alergias e queimaduras; no período do inverno, com as chuvas intensas, a casa respinga muito ou surgem goteiras, o mofo toma conta do que se tem dentro de casa.

Muito embora se tente melhorar a construção, ela apresenta muitas imperfeições na sua finalização, a cada etapa da construção, vinha uma equipe nova e por vezes destruía a que a anterior havia feito, refazendo a construção. Como a construção se desenvolvia a passos lentos e o prazo estava expirando, aceleraram as atividades e assim o acabamento de muitas casas ficara a desejar. Porém como diziam os pedreiros e serventes “é pra índio, não precisa caprichá, eles nunca tiveram nada assim”. Dito isto, os parentes não se lembram de ter visto, arquiteto ou engenheiro vistoriando as obras.



Figura 06 – alvenaria em contraste com a opy (Amirele Yvy Poty'í, 2012).

A Opy foi construída e algumas cerimônias retomadas quase que cotidianamente, muito embora não tenha a pessoa do nhanderu (orientador espiritual, somente de oporaívas (cantores), os ensinamentos do modo tradicional de ser perpetuam-se. Percebo essa constância nos mais velhos, os mais jovens parecem não ter interesse nesses aspectos da cultura e da religião. Talvez esteja ocorrendo choque de gerações influenciadas externas e/ou pelo fato de não mais caminharem, a unidade exvai-se. Ressente-se também o fato de que muitas informações não são do conhecimento da comunidade, pois foram enterradas com os mais antigos e ninguém mais as sabe contar.

As cerimônias quando cheguei, aconteciam quase todas as tardes, ao pôr-do-sol, o xôndaro (guerreiros) tocavam o angu'a pú (tambor) e todos se dirigiam para o pátio na frente da casa da Jary'í Benedita; os que cantam no coral eram os que mais se apressavam, pois sem eles nada se sucedia. Ensaiavam os mboraei (cântigos), jerojy (dança), encerrada essa parte, iam para casa tomar banho, jantar para retornar a opy (casa ritual), que já a encontravam varrida e com o chão umedecido, para não levantar poeira.

Ao entrar procuram onde se assentar e duas das meninas presentes recolhem os petynguas (cachimbos) e os enchendo de pety (fumo), acendendo-os, para em seguida entregá-los aos homens. Então um dos homens se levanta e anda em círculos esfumaçando o ambiente e tudo que há no interior da opy'í (casa ritual), em seguida as pessoas são fumegadas no centro da cabeça e recebem a saudação guarani. Os demais que estão com

cachibo podem seguir os mesmos passos, ao final tudo e todos serão esfumaçados, por quem tiver em mãos um petynguá (cachimbo) e quando tudo já estiver sido esfumaçado e as pessoas saudadas, um a um os homens retornam aos seus lugares e os petynguá são recarregados. Após isso, um dos oporaíva (cantor) se levanta pega o mbaraká (chocalho) e começa a sua *nhe'engaraí*, acompanhada pelos demais com a *ravé* (violino), *mbaraka mirim* (violão de cinco cordas), o *angu'a pú* (tambor) e os *takuapu* (bastões de ritmo feitos de taguara), todos cantam, inclusive as crianças e o acompanhamento se dá em partes de forma alternada. Usualmente a quem pretende ir para a *opy* (casa ritual), deve se dirigir a ela antes do pôr-do-sol, organizando-se em fila única: primeiro os homens e em seguida as mulheres, então se inicia o ritual que permite a entrada no recinto. O *opyguá* (orientador espiritual), posiciona-se em frente à porta, enquanto os que estão em fila devem contornar a *opy* duas vezes e então se pronuncia a saudação usual: *aguyjevete*⁸⁹ e entram.

Assim que todos entram a porta é fechada e lá dentro iniciam-se os primeiros rituais; os que chegam atrasados devem esperar o momento em que o *xondaro* a abrirá novamente e assim instante podem entrar. Embora seja usual, não é regra geral este procedimento.



Figura 07 - opy no centro do tekoa (Almires, 2013).

⁸⁹ Embora usualmente signifique agradecimento, no sentido religioso quem o pronuncia ao entrar na casa ritual, está querendo dizer que vai ser transformado, amadurecer espiritualmente, que estará caminhando em direção a perfeição da alma.

Os instrumentos como Mbaraká mirim (violão), ravë (rabeca, violino), mbaraka (chocalhos), foram adquiridos ou confeccionados pelo próprio grupo. Os hábitos alimentares e as técnicas de preparação das roças foram formatados a partir de suas memórias alimentares.

As roças (roças) são geralmente plantadas nas clareiras abertas na mata, depois de ter feito a roçada, derrubada, queimada e em seguida a coivara. Ao redor fica uma parede de proteção que é a própria floresta, criando sombra, frescor necessário a conservação prolongada da umidade no solo. Entre os tocos de árvores que não pegam fogo e cinzas acumuladas pela queima, a família se reúne e inicia o trabalho de plantio. É usada a técnica de plantio de múltiplas culturas ou consorciadas: avaxi (milho), kumandá (feijão), mandi'ó (mandioca), jety (batata-doce), andai (abóbora), xãjau (melancia), paková (banana), takuáhe'e (cana de açúcar), manduí (amendoim), entre outros. Cada família tem a sua própria roça e no momento de plantar, pode ser feito um mutirão ou paga-se para um ou vários diaristas para fazer a broca da mata. A área plantada varia muito de tamanho e está relacionada com o número de pessoas da família, na media fica em torno de oito linhas ou dois hectares, mas há os que preparam 16 linhas ou quatro hectares. Plantar não é somente para consumo, mas para vender o excedente e obter dinheiro.



Figura 08 - Roça, com casa de descanso e armazenar produtos (Almires, 2013).

E, por fim, o artesanato tradicional foi reintroduzido, ensinado nas oficinas por artesãos guarani da própria comunidade ou vindos de outras comunidades. As técnicas ensinadas foram as de confeccionar colares, peneiras, cestas, esteiras, com as mais diversas

formas de caracterizá-los com o grafismo guarani. Aprenderam a coletar os materiais na floresta, assim como o modo correto de preparar, cortar os materiais assim como qual a lua própria para tal. Alguns materiais não são encontrados nas matas do tekoá (lugar de morar), precisam ser obtidas em outras aldeias.



Figuras 09 – aula de artesanato tradicional (Leonardo Guarani, 2010).

O espaço da escola abarca outros sentidos, como o da sociabilidade, pois na sua área externa, no alpendre ou debaixo da mangueira como se vê na imagem acima, ocorriam às oficinas de artesanato, as atividades do conhecimento tradicional migram para esse espaço, guaranizando, pois a escola como afirmam: “é coisa de Juruá”. É nesse espaço que esta sendo valorizada a cultura e na sala de aula é potencializado o ser guarani a partir do nhandereko’a (nosso modo de ser). É nesse espaço que ocorre às sessões de grafismo corporal, embora os mais velhos afirmem que o guarani não usa pintura corporal, a não ser em ocasiões especiais.

A escola foi construída e entregue no ano de 2003, recebendo o nome de Kariwassu Guarani, em homenagem ao yvyraijá (portador do pequeno bastão de madeira) Raimundo Guarani que faleceu em 1998, vítima de acidente de trânsito, o mesmo era o xe ramõi (avô) do grupo. É uma escola que pertence município de Jacundá, embora a aldeia esteja no município de Rondon do Pará. Atende alunos do ensino fundamental e os que querem dar continuidade aos estudos no ensino médio tem de ir para a cidade de Jacundá que dista 50 km da aldeia; o

transporte escolar, nem sempre pode ir até onde o estudante está, ele passa perto da aldeia e no inverno (período das chuvas), por vezes nem adentra a vicinal, fica nas proximidades da PA 150. A escola ainda não tem constituído formalmente seu Projeto Político Pedagógico (PPP), pauta-se por educação bilíngüe (guarani *Mbya* - português), comporta ações de preservação cultural, conquista de espaços de mobilidade política, por meio do aprendizado de linguagens da sociedade nacional em busca de garantir os direitos e interesses da comunidade.



Figura 10 - Escola Kariwassu Guarani (Ariana Silva, 2010).

A respeito da escola discorre Werá:

“esse lado eu digo que a escola na aldeia, ele tem que ser respeitado o dia de acordo com os índios, com a comunidade eu acho porque não é ainda, não respeita a nossa vontade aqui dentro, eles marca assim um dia que nós tem que ta estudando direto, quando não manda um papel de Jacundá dizendo como pode fazer a merenda, não é nós que vamos escolher o que vamos fazer amanhã pros meninos, o que que os meninos quer comer. Então tudo já vem marcadinho no papel, tal dia esse aqui tal dia é esse, tal dia é esse aí. A gente faz isso aqui, aí os meninos não comem, aí perde. Então eu queria que a gente mesmo fizesse né, o que que a gente vai dar naquele dia pros

meninos, fazer não aquilo escrito. Aqui é o que os meninos vão comer, então vamos marcar aqui então esse que eu queria que todo mundo respeitasse, como é nosso jeito na aldeia”.

A escola faz parte do cenário da aldeia, mas ela não é parte integrante da vida guarani, embora hoje o desejo seja o de estudar, obter o diploma num curso técnico ou mesmo uma graduação, a escola ainda não tem papel relevante na vida das crianças, apesar de ser um espaço de “transmissão” de conhecimentos, algo como a *opy* (casa ritual), com a diferença que nela não há belas palavras, mas conversas que causam fastio com muita rapidez. Creio que talvez seja por não ser respeitado o tempo de aprendizagem de cada um, especialmente considerando que os ensinamentos não são de origem Guarani, não são narrados com a performance dos mais velhos. Os professores não conseguem seduzir o estudante. As aulas mais interessantes, movimentadas, alegres, descontraídas, são as de cultura e linguagem, embora as crianças entendam a linguagem, poucas se arriscam a pronunciar, falar na linguagem e o esforço da professora Maria Guarani e Edmar Guarani, assim como os demais que dela vez ou outra participam, é de que as *kiringue* (crianças) sejam em breve fluentes. .



Figura 11 – crianças se banhando no igarapé jacundá (Edmar Guarani, 2005)

Pensando nisso, foi elaborado e impresso um livro, sobre o modo de vida Mbya de Nova Jacundá. Como se vê na imagem, o momento mais aguardado era o de ir ao igarapé se refrescar. Tento nas próximas linhas delinear rapidamente o problema vivido na escola considerando a observação de Werá.

Muito antes de o não indígena aportar em nossas terras e com ele a escola, todos os povos indígenas tinham por muito certo a sua pedagogia e metodologia de ensino, sendo o princípio mãe educar para ter um adulto consciente de seus deveres para com o seu povo, sua família e principalmente o respeito as narrativas (mitos) e a natureza. As crianças desde tenra idade iniciam o seu aprendizado com todos os homens do povo a qual pertencia, ele (a criança), aprendia por imitação; todos os momentos de aprendizagem consistiam em aulas teóricos-práticas; assim era o cotidiano com as crianças, todos os adultos ensinavam-lhes, eles não eram filhos de tal indígena, mas filho da comunidade.

A sala de aula era a grande e exuberante mãe natureza, a lição sobre astrologia, física, biologia, geografia, história, filosofia, botânica, eram ensinadas nas caçadas, pescarias, excursões de coleta de frutas e raízes e as de exploração do território pertencente à aquele povo; a noite, as lições continuavam ao redor da fogueira ou nas *opy* (casa ritual), durante as festas, rituais, a cada momento novas lições ensinadas; da mesma forma as meninas realizavam o seu aprendizado com as mulheres da comunidade, ela era filha de muitas mães, ensinada nos deveres e obrigações de uma futura mulher e esposa, principalmente do seu papel político na sustentação das bases familiares que compunham os *tekoas* guarani, assim como a sua participação nos rituais religiosos; a premissa desse aprendizado é tornar a criança um adulto capaz, de ser independente, obter o seu sustento sem ajuda de terceiros, trabalhar para o bem comum de sua comunidade e estar pronto para o casamento no final do aprendizado, que se dava com rito de iniciação, quase sempre coincidindo com o início da puberdade, após iniciado passa a pertencer ao círculo dos adultos, isso por volta dos doze ou treze anos.

Toda a educação indígena é direcionada para a convivência em um espaço de igualdade, não se exclui ninguém da vida social, porque se busca potencializar nas práticas sociais, as bases de uma sociabilidade na qual as relações sociais, expressam o reconhecimento do indivíduo na condição de sujeito de direito no âmbito da comunidade e portanto, de igual. É

inerente ao processo de reconhecimento da trajetória de homens e mulheres, como avatares (idôneo, verdadeiro) ser portador do poder da palavra.

O europeu chega e com ele o seu etnocentrismo e a escola, desprezando todos os métodos de educação indígena. O recém chegado via no indígena um bárbaro, ignorante, inculto, chamou-o de negro da terra, selvagem, a quem fez guerra por o mesmo não concordar com os seus métodos “civilizados”, de tratar o outro, matou, exterminou, dezenas de milhares em nome da civilização, para ser dono, senhor dos sertões e do que havia neles, incluso os habitantes.

Com o passar do tempo surge a escola nas aldeias ou nos redutos onde se amontoavam os indígenas mansos, amigos dos portugueses, cujos filhos participavam da escola, responsabilidade da Igreja Católica no período colonial, sendo a mesma uma imposição aos povos indígenas que dela participavam. A escola para indígena, durante o período colonial, primava pela conversão religiosa dos indígenas e o uso de sua mão de obra para todo tipo de trabalho, além da função de “integrar”, entendendo que o mesmo era destituído de cultura; essa foi à ferramenta eficiente de destruição das culturas indígenas, significando a destruição das formas de organização social, regra de parentesco e da religião indígena predominante naquela comunidade, desprezando a operabilidade, praticidade e a veracidade de suas instituições milenares, baseadas principalmente na cosmologia.

Essa é a chamada primeira fase da história da educação escolar indígena no Brasil colonial, fase da educação religiosa. A segunda fase, apresenta-se com o advento da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, e posteriormente com a sua substituição, em 1967, pela atual FUNAI; pode-se inferir que a terceira fase começa a delinear-se na década de 70; conforme Matos e Monte (2006:72):

“[d]e 1500 para cá, é possível perceber que as preocupações com a educação escolar para os índios ganharam contornos mais específicos a partir da década de 1970, momento em que grupos sociais, formados por não-índios, iniciam um processo de assessoria a algumas comunidades indígenas, em busca de “um modelo de escola mais respeitoso à diversidade e aos direitos coletivos assegurados mais tarde na Constituição brasileira.”

E a quarta fase se inicia na década de 90. Em 1991 promulgou-se o decreto que delegou ao Ministério da Educação, a coordenação de políticas públicas e ações em prol da educação escolar indígena, substituindo à FUNAI, é o início do novo processo de política pública para a educação escolar indígena, redundando na Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional (LDB), em 1996; Plano Nacional de Educação, em 1998 e no Referencial Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), em 1998. A Lei nº 9394/1996 dedica dois artigos no Título das Disposições Gerais, à educação escolar indígena.

O Artigo 78 prevê que o Sistema de Ensino da União desenvolva sistemas integrados de ensino e pesquisa para a oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, oferecendo lastro à existência de subsistema de ensino voltado exclusivamente para a educação indígena, devendo ter uma estrutura diferente da vigente nas escolas fora das comunidades indígenas. A consequência imediata da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), concretizou-se na elaboração do Plano Nacional de Educação, fundamentando-se nas previsões constitucionais assegurando o direito à educação escolar indígena, previstos nos artigos 5,º caput, CF/88; 4º, IV; 205; 206, I; 208, I e IV ;respectivamente: a igualdade de todos perante a lei; todos tem direito à não ser discriminado; todos têm direito à educação; igualdade de condições a todos, de acesso e permanência na escola; ensino fundamental obrigatório e gratuito, e acesso aos níveis mais elevados de ensino, pesquisa e criação.

Esse novo despertar nasceu na proposição do constituinte de 1988, quando previu as nuances da educação indígena proposta a partir de novo olhar considerando a valorização do ser indígena e não mais sua integração à sociedade nacional. Com as normas constitucionais o indígena deve ser ele mesmo, quem sempre foi, um indivíduo com usos, costumes e dotado de cosmovisão diferente, os reflexos da nova forma de conceber a escola, não mais escola para indígena e sim uma escola indígena, não significa radicalização, pois muita coisa do que pertence a escola formal não indígena, pode ser aproveitado ou reinterpretado ao paradigma pedagógico indígena, que faz o papel interlocutor, no estabelecimento do diálogo na transição.

A preocupação com essa interlocução é que merece atenção redobrada, para que possa vir a bom termo, senão vejamos as palavras do professor Cosme Constantino wa'ore, membro do Conselho de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso:

“a formação escolar, no meu ver, tem coisa rara: nem sempre é boa, de vez em quando tá ruim, de vez em quando tá pior. Mas precisa. Precisa para entrar em contato melhor com as pessoas da sociedade envolvente (1997:14).”

Até então as escolas nas aldeias não eram senão cópias das escolas que existem nas cidades: os mesmos currículos, critérios de avaliação, carga horária, estrutura de funcionamento, arquitetura, professores não indígenas, material escolar pautado na cultura do não indígena. A escola era pensada como possibilidade de que os grupos indígenas se integrassem a sociedade nacional, na filosofia do integracionismo, com o pensamento de que o indígena com o passar do tempo esqueceria o seu modo próprio de ser, se expressar e conceber o mundo. A escola era tida como um fator de ascensão social: o indígena sai da sua comunidade, vai para a cidade conclui os seus estudos ginasiais e se possível um curso superior e então entrar no mundo capitalista ou ser um assalariado brasileiro; ai esta a concretização do discurso integracionista ou da “inclusão”, da “ascensão”, do fruto produzido pela escolarização do indígena.

No entanto são muito poucos os que conseguem essa “almejada” ascensão, a grande maioria da comunidade ainda esta em situação de abandono escolar. Segundo Matos e Monte:

“[n]o Brasil, como no conjunto dos países americanos, a educação escolar foi empregada como um recurso, quase sempre extremamente eficaz, de aniquilação da diversidade. Inúmeras iniciativas de civilização e integração forçada à sociedade nacional foram implementadas pela coroa portuguesa, pelo império e pela república. Mesmo assim, recorrendo a diversas formas de resistência, as sociedades indígenas tentaram domesticar a escola ou, quando isso não era possível, tornaram-se totalmente refratárias a ela (2006:72).”

Acompanhando o raciocínio, diz Grupioni:

“[i]mpondo-se por meio de diferentes modelos e formas, cumprindo objetivos e funções diversas, a escola esteve presente ao longo de toda a história de relacionamento dos povos indígenas com representantes do poder colonial e, posteriormente, com representantes do Estado nação (2006:43).

Se ponderarmos a questão e nos indagarmos: e na atualidade, o que tem mudado? O movimento indígena tem alcançado melhorias para a educação indígena? O princípio basilar em que as comunidades indígenas acreditam, é que a escola só pode ser concebida da forma

que eles a entendem, esse é o primeiro passo para que a educação indígena possa produzir bons resultados, ser modelada pela pedagogia e metodologia indígena (cada povo tem a sua), é claro que se deve aproveitar o que já está posto e que é bom. A escola precisa se reinventar se redescobrir, a partir dos valores da comunidade, embora não exista um modelo universal, pronto e acabado, de aplicação imediata e não desejável.

A falta de assessoria antropológica para os cursos de formação oferecidos por professores não indígenas que tem como público alvo os estudantes indígenas, não possui um mínimo de compreensão do ambiente onde se insere, o que permite comentários do tipo: “os pais índios não tem responsabilidade, vivem levando as crianças para todo lugar, [roça, expedição de coleta, visitas de parentes em outras aldeias, participação em festas, entre outras atividades], faltam demais as aulas; tem pouco aproveitamento na aprendizagem, não valorizam a escola.” Penso que o que falta mesmo é indígenas na sala de aula como professores, pode não resolver o problema, mas fica bem melhor.

Não se atenta para o que é culturalmente importante ao outro, não se valoriza a alteridade, como a característica cultural crucial em uma família, o fato dos filhos estarem acompanhando os mais velhos e os pais em suas atividades como forma de aprendizagem e interação social, garantindo a transmissão dos conhecimentos tradicionais, pela oralidade. Essa realidade é vivida pelos professores Wajãpi, como se denota nas palavras do professor Viseni Wajãpi (2006:11): “se não tem escola, ensino na minha casa. Wajãpi ensina em qualquer lugar. Nós não esperamos a escola, o prédio, a gente vai atrás do ensino.”

Aqui temos as nuances de um primeiro problema, o fato de não se considerar o tempo das comunidades, cada uma delas tem as suas prioridades que nem sempre vai ser a escola e ter muito cuidado com reducionismos que se transformaram em preconceito, deduções como: os indígenas são preguiçosos, indolentes, cabeça dura, sem interesse na aprendizagem e culpar exclusivamente os indígenas por falhas da escola e professor despreparado para estar em escola indígena.

O segundo problema é que na ânsia de resolver as deficiências da escola para indígenas e transformá-la em escola indígena, a alfabetização bilíngüe preconizada, não deve ser feita de qualquer modo, com qualquer grafia, ou ainda se resumir ao ensino de cantos, mitos e ritos, como se fossem aulas de teatro, simples ensino de arte. Não se resume a confecção de

artesanatos tradicionais, como se fora simples “trabalho manual”; deve ser transmitida toda a simbologia, e religiosidade compreendida em cada rito, canto ou narrativa reproduzida, por quem vive e transmite a relidade, caso contrario não será uma escola diferenciada, talvez diferente, mas vazia de significados, considerando que a cosmologia não faz parte do currículo escolar, e só pode ser transmitida por quem a partilha, a viveu e foi constituído com autoridade para tal. O ideal seria que tudo passasse pelo crivo da comunidade, mas o que ocorre ainda é a aplicação das normas institucionalizadas do sistema tradicional de ensino, com escolas na aldeia, maquiadas de escolas indígenas, resultado de um racismo institucional que não atende aos direitos diferenciados, previstos constitucionalmente.

Em face das exigências legais, as secretarias de educação apressaram-se em realizar cursos de qualificação do professor indígena e não indígena, para que de qualquer modo, pudesse suprir a falta de professores e atender a demanda interna crescente, de estudantes por bancos escolares nas aldeias, haja visto o crescimento da população indígena no país.

O esperado é um professor preparado, ser professor e não estar professor; não deve ser pensado como um emprego, mas como o local que substitui a outrora casa dos homens ou a casa das mulheres, isto sem ser pretensioso na substituição de uma instituição por outra. O professor apesar de não ser um sábio nos moldes da experiência/idade, ele pode sim compreender, assimilar e reproduzir para os interlocutores em sala de aula, os valores holísticos do seu povo.

O certo é que através da língua materna, a criança forma o seu mundo de significados, é o meio pela qual ela entende o que esta a sua volta. Quando se deixa de falar a linguagem é como a terra que antes era uma floresta abundante passa a ser derrubada para dar lugar ao pasto dos bois, logo vai ser uma terra pobre e sem cobertura, um semi deserto ou ainda como os piscosos rios, que perdendo a floresta que o sustenta, fica com as margens nuas, logo vai ser um rio assoreado, sem peixe e com água contaminada, o primeiro passo para que seja um rio morto.

Diante desse dilema, o direito fundamental da pessoa humana a educação, segue a passos de tartaruga no que tange a sua implementação, não depende de leis, elas já são numerosas, as mais avançadas do mundo. Falta-nos o toque magistral de uma caneta no papel, no despacho de prefeitos e governadores, reconhecendo e implementando a escola como

indígena, e também evitar o olhar míope, na hora de empenhar os recursos recebidos com destinação à educação indígena. É sabido que há escolas com acessos em locais mais difíceis que se possa imaginar, o que não impede de fazer valer direitos de cidadania, para que o cidadão indígena não seja lembrado apenas no momento de votar e depois cai no esquecimento. Essa também é uma caminhada com intencionalidades, para se chegar à escola sem males e nelas não se veja mais o abandono, a falta de merenda, professores, transporte escolar, e o desrespeito as cosmologias e a outras formas de educar, como no caso Guarani.

3.2 Tekoá⁹⁰

Muito se tem falado a respeito do modo de vida guarani, o nhandereko, mas para que o mesmo seja exercitado é preciso um lugar que ofereça condições para que seja possível viver de acordo com as regras prescritas, esse lugar é o tekoá, literalmente é o lugar onde a vida cai. Congrega em si um conceito cultural sincrético, que extrapola a simples posse de uma área de terra, significando o lugar, o meio, as condições ideais para o modo de ser guarani. Viver, estar no tekoá é o lugar no qual se vive o teko (filosofia de vida). É o ponto onde se imbricam as dimensões do social, político, econômico e cosmológico. No passado o tekoá não tinha limites fixos, poderia ser extenso ou não.

No passado, a vasta área de floresta, de domínio, ocupação, exploração, caminhadas, eram chamados de guara ou guarã, o suporte para a formação, da rede de alianças, relações de parentesco, solidariedade, reciprocidade econômica, política, religiosa. O guara significava o espaço dominado, domesticado. Aqui vou desenvolver o correlato guarã que é o espaço a ser conquistado, dominado, domesticado, guaranizado, como é a formatação de uma nova área de levantar as casas e a opy (casa ritual), em uma terra longínqua e sem as referências como aquelas de onde se partiu um dia, em tela o caso do tekoá pyaú (lugar da nova morada), localizado no município de Rondon do Pará. Utilizo Tekoá como sinônimo de território e a aldeia em si, denomino de tava, como era no passado e ainda assim dito por algumas comunidades, embora não seja regra. É uma construção a ser teorizada.

⁹⁰ Aqui é utilizado como o lugar onde se pode construir casas, estabelecer campos de caça, coleta de frutas, pesca, materiais para confecção de artesanato, colocar roças e ter oferta de plantas medicinais a sua disposição. É a constituição de um território onde a vida literalmente “cai”. Teko: vida, modo de ser; à: designa a trajetória, a queda de algo em direção ao solo. É o lugar do bem viver, de morar, de ser/estar guarani.

No passado, o espaço geográfico do guará (grande território) equivaleria hoje à área geográfica de um país; o tekoá seria como um estado da federação e as tavas seriam como os municípios e suas cidades, estas eram espacialmente dispersas, distantes vários quilômetros uma da outra, formando alianças entre si, cada qual chefiada por pessoas com grande prestígio político e expressiva religiosidade o xe tamõi (meu avô) e a xe jary'i (minha avó), estes por sua vez poderiam ser o nhanderu (nosso pai orientador espiritual) e ela a nhandecy (nossa mãe orientadora espiritual). Considerando o espaço do guará (grande território), no passado chamado de tekoá guaxú (grande território), estes comportavam os tekoas, que por sua vez limitavam as tavas, estas podendo comportar vários te'ys (família grande), subdivisões sócio-espaciais menores. Lembrando que o(s) tekoá(s), não é um ente sócio-político estável, é imbuído de uma forte sensibilidade a fissão ou cisão, multiplicando-se.

É assim que se costuravam as redes de caminhos, alianças, relações de parentesco, pilares que davam suporte a vida econômica, política e religiosa aos grupos locais, as multilinhagens, rede de parentelas compostas por dezenas e dezenas de famílias nucleares. A ocupação, organização espacial é um definidor das formas sociais Guarani, no entanto o espaço físico não é apenas o suporte para a organização social, é a formatação do sistema social, quando este transforma um espaço geográfico comum, em espaço ideal onde poderá exercitar o modo de ser autêntico.

Tenho a consciência de que o acima relatado para os dias atuais, não é possível para inúmeras comunidades, considerando a falta de espaço, uma vez que este foi tomado pelos não indígenas, no entanto a complexidade e a variedade da rede de relações que estabelecem com os espaços territoriais de perto e de longe, não podem ser reduzidas à uma visão abstrata ou idealizada do modo de ser político-religioso guarani ou ainda vinculá-los a um tekoá exclusivo; há que se ter o cuidado de análise, são dinâmicos e atravessam suas caminhadas por vasta região que inclui municípios, estados e países, pois os pés guarani não conhecem fronteiras nacionais, como já afirmado.

E desta forma se a reterritorialização ou guaranização de um novo espaço que se está ocupando, ainda que não corresponda ao ideal, desejado, como de outrora. Os significados de Guára, tekoá, tava e te'yi passaram por ressignificações, reinterpretações, sofreram e sofrem transformações nas suas dimensões espaciais, arranjos internos, formatação. Há um nhandereko (modo de vida), contextualizado, pensado na pós-modernidade, em razão dos tempos serem outros assim como as condições atuais de vida. O intenso contato interétnico, a interculturalidade, não ter mais floresta para se esconder, obrigaram o guarani *Mbya* a

desenvolver formas, estratégias de sobrevivência física, cultural e espiritual, tendo que sobreviver com a venda de sua força de trabalho, dos empregos que surgiram de professor, agente saneamento, agente de saúde, técnico de enfermagem, zelador, merendeira nas escolas, entre outros, provocando uma reestruturação considerando o seu tempo e trabalho, influenciando, modificando as relações e arranjos entre as famílias nucleares e a família extensa. A FUNAI emprega hoje indígenas como chefes de posto, vigias, sendo pouquíssimos os que ocupam as funções de coordenador na atual reestruturação do órgão. Outra fonte de ingresso de dinheiro na comunidade e de suma relevância são os benefícios sociais, como a bolsa-escola, bolsa família, o auxílio maternidade e a aposentadoria por idade.

Não há uma imutabilidade, assim como não há como querer encontrar uma cultura pura nos tempos hodiernos, há releituras feitas pelo guarani de seu modo de estar em contra ponto com a sociedade do entorno, com a qual convive cotidianamente, a ênfase está em que o modo de ser, continua observando os princípios de antes. Tem-se então a delimitação do que hoje entendem por ser, estar guarani, assim como o que é ter ou exercer o bom viver. Nesse sentido, os Mbya constroem seu conceito de tekoá (território), tekoá guaxu (grande território), por meio do nhandereko (modo de ser). O tekoá ou território simbólico de hoje difere muito nas condições ambientais, espaciais, daquele apresentado nas narrativas.

Para o Guarani, o mundo físico está inserido em uma trama de interligações, havendo um liame que une o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Dessa forma, o humano, o vegetal, o animal e o divino interagem, com a diferença de que no passado havia uma língua entendida por todos; hodiernamente, somente os nhanderus (orientador espiritual) têm essa prerrogativa.

É na prática da espiritualidade que todos se harmonizam, por essa razão os rituais, cantos e invocações têm função fundamental no equilíbrio dessas forças. Homens, plantas, animais e as divindades integram e interagem no mesmo mundo. Essa convivência com o meio onde se vive, perpassa por vários princípios que são da própria essência do povo Guarani, dos quais os três principais são: o mboraihu⁹¹, mborerekuá⁹² e o orepereko⁹³, razão pela qual não se sente dono da terra nem do que está sobre ela. Ele é apenas uma parte ou algo

⁹¹ O que se ama ou aquilo pelo qual se nutre amor ou ainda o que se deve amar, o que provoca os mais nobres sentimentos é o significado da palavra Mboraihu, Mborai'ú.

⁹² O que nos proporciona o conhecimento; o que nós conhecemos, somos nós os detentores; remete a posse de algum ou todo conhecimento ou o caminho que nós devemos conhecer, pode ser entendido também como arakua'á.

⁹³ O que nós possuímos; o que é de nossa existência ou o que sustem o nosso modo de vida, que sustenta o verdadeiro modo de ser.

a mais para complementar o ciclo da vida na natureza, crê que recebeu de Deus a terra para viver nela, cuidá-la, respeitar o equilíbrio ecológico, por isso não a depreda. Retira da natureza somente o que precisa para cada dia, desconhecendo a poupança tão comum ao homem branco, baseado em pecúnia, muito embora necessite e faça uso do dinheiro.

O raciocínio do povo Guarani é a de que se respeitar a natureza e dela retirar somente o que precisa vai ter no dia de amanhã o mesmo que obteve hoje; isso não deixa de ser uma poupança, mas difere desta na medida em que é mensurada por recursos da natureza como água potável, caça, pesca, frutas, mel, remédios. Um ambiente saudável e preservado para si e para as futuras gerações do povo Guarani é o princípio que vigora há milênios, mas que somente no final do século XX passou a ser visto pelos ditos “civilizados” como fator fundamental para perpetuar a sua própria existência, hoje previsto no art.225 da Constituição Federal Brasileira de 1988.

O que se ama não se destrói (a natureza), mas se cuida, a cada dia, em cada ato que se pratica em relação a tal objeto de amor, para sempre tê-la na sua exuberância; cuidando-a, tem-se cuidado não somente com o povo Guarani, mas com todos os seres vivos do planeta. O Guarani acredita que cada animal, cada planta, possui uma alma detentora de uma determinada força e história. Essa é a lógica do princípio do mboraihu (amor), o princípio que norteia a própria vida. No universo de conhecimentos do espaço físico, o guarani identifica e distingue os mesmos, onde todos formam um conjunto de representações que são humanizadas, espiritualizadas; cada qual com o seu dono, os “jaras,” os espíritos protetores, assim a floresta, os rios, os animais, a terra, os peixes, toda a natureza esta sob uma proteção⁹⁴. A existência dos espíritos bons e protetores permitem ao Guarani entrar e sair das matas sem maiores problemas; o seu cuidado é com os entes que somente esperam uma oportunidade para desencadear o mal.

Com a perda da cobertura vegetal, se perde muito mais que a floresta, adentra no econômico, político, religioso, social, implica perda de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, das plantas curativas, frutas, sementes para complemento alimentar. A floresta é o hiper-mercado e a mega farmácia onde se encontra de tudo, sem ela não se tem coisa alguma.

Pissolato (2006) segue a meu ver essa linha de raciocínio quando pensa o tekooa (lugar de morada) menos como espaço físico tradicional e mais como espaço com um mínimo de condições ecológicas servia ao propósito de estar bem e não no modo absoluto de ser guarani.

⁹⁴ Para um aprofundamento do tema, ver Mendes Junior (2009).

Pelo olhar da autora o tekoa Mbya aparece como o lugar da articulação, negociação e a que se soma à consciência da terra e vida imperfeita e, o desejo de encontrar um lugar apropriado ou com condições de ser guaranizado e ali alcançar o bom viver. O interesse principal da autora em tela ao que parece não são exatamente as caminhadas pelo tekoá guaxú (grande território), e sim analisar a filosofia de vida Mbya. Embora as caminhadas sejam presentes em seu texto sobre a duração de vida da pessoa, imbricado na noção de tekoá (lugar de morar). A autora critica a noção segundo a qual a impossibilidade de realização do “modo de ser” Mbya nesta terra, projetaria sua existência ao domínio religioso, questão clássica na etnografia Guarani. Em sua análise, o núcleo da vida social Mbya, esta na “produção da humanidade” que o motiva a caminhar na busca por lugares idealizados, adequados para prolongar a duração de vida da pessoa, considerando que lugar verdadeiramente bom não há. O *tekoá* aparece assim como um elemento definidor de limites precisos entre parentes e não parentes atuando através de um processo de inclusão e exclusão de pessoas.

Garlet (1997) caracteriza o território Mbya como amplo, definido ou em expansão, embora descontínuo e articulado pela prática da mobilidade e circularidade entre as aldeias. A circulação dentro do mesmo espaço permite definir sua territorialidade, processo que tem sido intensificado pela reterritorialização, implicando na “re-localização no espaço.” Explica que este processo “exige uma justificativa por parte do grupo”, efetivado através da memória e a reelaboração dos mitos (p. 18-19), ao mesmo tempo, fundamentada no direito a ocupação do território ancestral. Na perspectiva do autor a mobilidade/circularidade é a estratégia *Mbya* para manter o *nhande reko* (nosso modo de vida).

Portanto o tekoá está em constante tradução e reinterpretação, conforme as situações se apresentem seja de cunho social ou espiritual.

3.3 Nhembo'e'á mba'e (educando para ter o sentimento de pertencer)

Penso ser pertinente como o guarani pensa a propriedade, a posse, pois desde os longínquos tempos em que os povos indígenas habitam o continente americano, dentre eles o povo Guarani, a terra é mais que um pedaço de chão com a sua megasociobiodiversidade, é um ente com vida, espírito, que não pode ser vendido ou comprado, em cujas entranhas esta escrita a gênese guarani enquanto ser humano e com a qual mantêm um vínculo holístico. É a terra sua mãe, irmã, solo sagrado, sem a qual é impossível obter qualidade de vida.

O significado da terra para o Guarani, não é mensurado a partir de valor monetário, é axiológico; ele não se sente dono da terra, ela não lhe pertence, ele pertence a ela, interage com a mesma e a considera um ente vivo, por isso o valor pecúnia passa longe do que entende por valoração do bem, a significação é outra, pois como pode a terra mãe, irmã, ter um preço para negócio? Como pode por preço no espírito da terra? Como pode ser o dono da mesma se não foi ele que a criou? A terra é de Deus que a formou, ele é o dono.

O interesse coletivo é que prevalece, mas isso não significa que tudo passa pelo crivo do coletivo, que todos necessariamente trabalham juntos⁹⁵ ou que todos são donos de tudo, há as particularidades no seio da família grande, que compõe o *tekoa*. Todos sabem o que é de quem e que não se deve usurpar a posse de outrem, é preciso comunicar que vai na roça deste ou daquele parente, buscar alimentos, é a satisfação do prestígio e da ética.

O respeito e a credibilidade que a comunidade dispensa à convivência, a esse estado de “aparência” é protegido pelo Direito indígena, nos moldes do Direito civil brasileiro, dos Direitos reais, é o princípio do *mborerekuá* (o que nós conhecemos) que norteia a adequação social, é um princípio geral do Direito Guarani, é claro que a leitura é feita com outros olhos, haja vista que a realidade social guarani é totalmente diferente da sociedade nacional, tanto é diferente que a terra não é vista como coisa, *res*, mas como um ente vivo que mantém relações jurídicas com o Guarani, não há sujeição de um ao outro; nesse caso o sentido semântico da posse não se prende ao poder físico sobre a terra ou a tudo que está relacionada a ela, isto não significa que não há um *Ius possidendi* (Venosa, 2001:42-43) à moda Guarani.

A convivência comunitária é sintetizada no princípio do *oreparereko*, que mantém a unidade do povo Guarani, todas as festas realizadas eram não somente para celebrar a fatura da colheita, mas para manter vivo na memória, quem se é, o que se ama, o que se pode ter e o que se tem no presente, o que se teve no passado e o que se poderá ter no futuro; a maior responsabilidade que recai sobre o Guarani é que se “somos nós que possuímos”(oreparereko),é nosso dever manter o status da natureza, tal e qual foi recebida de Deus. A sociabilidade é marcada em todos os momentos em se ensina como deve ser um *avate*’e, bem como quais as conseqüências de não sê-lo. A literalidade da tradução seria “nós que possuímos”, ou seja, essa terra tem dono⁹⁶, quem zela por ela, a preserva, mantém vínculos afetivos e é a florada a sua espiritualidade.

⁹⁵ O *mutirão* existe para socorrer as roças mais sujas ou ainda para que a lavoura receba os tratamentos culturais com mais presteza.

⁹⁶ Frase proferida pelo *mboruvixa* Guarani, Sepe Tiaraju, quando estava prestes a entrar em batalha contra as forças militares de Portugal e Espanha, em defesa do território Guarani.

Na economia da reciprocidade praticada no *tekoa* (lugar de morada), existe a obrigação moral de ajudar, repartir o que se tem com o próximo, se este estiver necessitando, pode ser a participação em um mutirão, no caso de precisar preparar o solo para a próxima sementeira, trato cultural ou a própria colheita, construir casa, limpar os caminhos que se usa; na colheita da safra resta a mesma obrigação ao que foi ajudado em mutirão; quanto mais se tem maior é a obrigação de ajudar; esses bens distribuídos são o peso na balança do prestígio, que vem na esteira do reconhecimento público pela comunidade, sendo generoso, distribuindo porções fartas aos parentes, é um homem solidário, caso contrário é um avarento de pouco prestígio.

O Guarani plantava as suas roças, caçava, pescava e tendo como foco o coletivo, o bem estar da comunidade, da grande família; a posse de um determinado local do *tekoa* para o preparo da roça, não leva em conta o conceito de propriedade que o não indígena tem, aqui é o meu que se transforma em nosso, um usufruir de alcance coletivo do que a terra pode proporcionar; não somente as boas colheitas, mas também as boas madeiras para construir as casas, a biodiversidade que fornece os remédios, a abundância da cobertura vegetal que abriga a vida silvestre, de modo que facilite a busca por sementes, frutas silvestres, raízes, onde se concretiza o *mborerekuá*, nos conhecimentos tradicionais associados a biodiversidade, porque o bem maior vida precisa de um meio ambiente saudável, preservado o suficiente para que assim esteja, salvaguardando os interesses difusos (Benatti, 2005:208).

O usufruir é gozar dos recursos da natureza, porém de forma equilibrada para não esgotá-las, é o que ensina o conhecimento acumulado (*mborerekuá*), se há a pretensão de preservar o que se ama, é preciso cuidar o que se tem hoje, para que o modo de vida possa ser praticado nos moldes da religião tradicional.

No caso do artesanato, o grafismo indica o “brasão” de qual núcleo familiar artesã, está estampada no desenho da obra acabada, traz à lembrança sua origem e história enquanto povo, é o seu selo de garantia e certificado de origem, sendo inconfundível o seu significado artístico e holístico.

O homem Guarani foi criado por *Nhanderu tenonde* (nosso deus primeiro), para que admirasse a sua criação, a natureza e com ela estar umbilicalmente ligado, alimentando esse elo tão forte como a própria vida, essa lógica da filosofia Guarani é fundamentada pelo princípio do *mboraihú*; mesmo havendo um poder sobre as coisas, ele é relativizado, não havendo na língua Guarani uma expressão que se aproxime do sentido de propriedade (usar, gozar, fruir e dispor); o que há são orientações sobre a posse que tentam exprimir o sentido de

propriedade, norteador da economia de reciprocidade do Direito Guarani, que não impõe mas cria na voluntariedade a lei e ordem (malinowski, 2003:21-23); há três expressões que indicam o que pode ser propriedade ou quem pode ser proprietário: mba'e⁹⁷, jarekoha⁹⁸ e mba'e ijárava⁹⁹.

O mba'e, enquanto "propriedade" do solo não é entendida como coisa (*res*), do Direito civil, passível de negócio, que pode ser medida (em hectares, como uma fazenda, sítio, chácara, etc.); o solo é ser vivo, mas que pode ser apropriado por quem tem interesse nele, para usar e fruir das suas benesses, e utilizá-lo para produzir principalmente alimentos, mas essa posse é temporária, pois logo o solo vai entrar em descanso, para que volte ao estado anterior de fertilidade e possa futuramente ser um novo roçado.

O ritual da derrubada da mata, a coivara, a semeadura e o trato cultural, podem ocorrer de modo coletivo no puxiron, mas a posse é de alguém em particular, no entanto o interesse maior a ser atendido é o da comunidade, nesse sentido a posse do solo atende a função social da posse, a ela converge o interesse individual e coletivo, focalizando o objetivo maior que é produzir alimentos suficientes para atender a necessidade da comunidade.

Em relação ao Direito de posse do solo, há no Direito Guarani, inúmeras restrições como não derrubar mais mata do que o necessário para a produção de alimentos, para que a interferência no meio ambiente seja a mínima possível, para manter o equilíbrio ecológico, com isso não afugentar a caça, nem prejudicar a flora; ao queimar a derrubada os aceiros devem ter uma boa margem de segurança, para com isso evitar incêndio. A natureza pede para não usar o solo até a exaustão, por isso a rotação de uso do solo e de culturas, para que não se iniciem um processo de degradação da terra e perder os favores da mãe natureza, é o princípio da reciprocidade que deve ser observado.

Porque se preocupar com o amanhã, se as ações de hoje o garantem? Se a terra é mãe e irmã, é uma família, há um laço que os une tão forte quanto o sopro da vida, um cuida do outro, desde que haja o respeito mutuo. Esse respeito é ensinado a todas as crianças Guarani, na perduração do oguatá (caminhada), na grande sala de aula que é a natureza, é ensinado o princípio da retribuição, que todo Guarani deve observar.

Toda a natureza criada é passível de ser alvo de posse, mas ninguém é dono, há um domínio; a posse é mansa e pacífica, aflorando o exercício dos direitos reais no tekoha;

⁹⁷ Que pode pertencer a alguém, posse, propriedade, pode pertencer ao patrimônio de alguém.

⁹⁸ Recurso da natureza para possuir; é para posse de alguém.

⁹⁹ Há quem possuir, foi assenhoreada.

embora não se tenha a idéia de propriedade como é conceituada no Direito civil brasileiro, é preciso ter equilíbrio nas relações sociais, por isso os preceitos jurídicos Guarani que normatizam o Direito de posse indicam quem é o possuidor e quem pode tê-lo; a posse no Direito Guarani não apresentava vícios e os conflitos eram raríssimos, a razão é que não é a posse que importava, mas a produção de alimentos. É tênue a linha divisória que separa o individual, do coletivo, sendo responsabilidade de todos observarem os Direitos obrigacionais em relação ao meio onde se vive. A valoração, preservação do que pode ser alvo da posse, o mba'e (a coisa que pode ser apropriada) do tekoha (lugar de morar), assemelha-se a uma universalidade, entretanto é individualizada em áreas com fins específicos, como o local das roças, de caça, de coleta, de pesca, sintetizada na noção psicológica de apropriação (Venosa, 2001:19), que não é só individual, mas abarca todo o coletivo.

Essa noção de propriedade Guarani é de conceituação jurídica geral, por isso a sua existência não é regulamentada com exclusividade pelo direito privado Guarani; o Guarani utiliza pontos de partida que são os princípios, a posse é de utilização individual com foco no coletivo. O mba'e definidor de algo que pode ser apropriado, em sendo acrescentado os pronomes: xe (eu), nde (tu/você), haê (ele), Ore (nós), ter-se-á, o que é meu, o que é teu, o que é seu, o que é nosso, indicando quem está naquele momento investido na posse, bem como quem tem o ônus das obrigações e deveres a observar. Esse domínio, apropriação do solo implica no usar e gozar, não há a faculdade de dispor; após algum tempo de uso o solo é devolvido aos cuidados de seu espírito protetor para que a mesma volte a se recompor.

Para o que é meu restrito ao fogo familiar, normalmente um árbitro decide sobre a questão, quando está surge, não sem antes fazer uma preleção sobre o direito privado Guarani, aconselhando sobre como deve ser a conduta de um avaete (ser verdadeiro); nem sempre as dissensões chegam ao líder político, mesmo no caso penal. Para o que é teu, seu, segue os moldes do primeiro, com a diferença que na maioria das vezes chega ao conhecimento das lideranças para que dirimam a causa. O que se atem ao nosso, é de interesse da comunidade por isso, já é competência do conselho discutir e decidir sobre a causa; o ritual segue o do privado, os membros do conselho exortam a comunidade, aconselham os envolvidos, fazem a memória do Direito Guarani, a reprimenda e apaziguam o conflito, dependendo da gravidade da causa é convocado um aty guassú¹⁰⁰, geralmente quando se tinha a posse do território ameaçada e o tekoha (lugar de morada) estivesse em perigo.

¹⁰⁰ Grande reunião; assembléia, ajuntamento.

Tudo que esta na natureza é para ser usufruído pelo povo Guarani pelo principio do jarekoha (para possuirmos), tudo o que esta no tekoa pode ser alvo de posse desde que respeitado os princípios norteadores da preservação do meio ambiente, pois deste é que depende a sobrevivência da comunidade, mais do que isso é ai que se reproduz toda a cultura que lhe caracteriza como povo, é o seu modo de ser, reproduzido em um espaço de significação espiritual; não havendo esta possibilidade, poderá ocorrer a sua morte social.

Um tekoa (lugar de morar) é formado por família(s) extensa(s), estas representam a estrutura social da sociedade Guarani, é o ente sócio-político, econômico, com território definido e autônomo sem se confundir com outra família extensa, embora exista muitas semelhanças de uma para a outra, elas são autônomas e independentes. A família extensa reúne pessoas unidas pelo laço de parentesco, como avós, tios, sobrinhos, pais, mães, filhos, cunhados, um chefe político ou religioso ou ambos, todos sujeitos de direitos e de obrigações; cada qual pode ser detentor da posse de determinada área, para dela obter boas colheitas, quase sempre é essa posse que tem a aparência de propriedade, tanto a coletiva como a individual que é alvo da regulamentação do direito de posse, dinamizado pela economia da reciprocidade, permeada pela solidariedade, no Direito Guarani.

A literalidade da tradução de jarekoha, “para nós possuirmos”, não exclui ninguém do direito de posse, a cada novo casamento, a cada criança que nasce é preciso produzir mais alimento, o território é para ser ocupado, usufruído por todos; o Guarani não se sente dono de nada, está aqui de passagem, por um período, se preparando para chegar a terra sem males, mas enquanto esse momento não chega, ele deve ser cuidadoso com a terra que o alimenta, lhe oferta condições de moradia, lhe permite a reprodução cultural, física e espiritual; a terra boa para o cultivo não é alvo de preferências de posse, mas sim de destinação para prover alimentos a grande família disposta no tekoa (lugar de morada).

Há que se fazer a distinção de terra e território, a primeira é aquela que tem destinação de ocupação, o espaço mínimo de sobrevivência, a terra destinada à lavoura, caça, pesca e coleta; em algumas demarcações, a área destinada pelo governo é somente a de ocupação, outras menores ainda foram transformadas em reservas, não considerou o espaço imemorial, confinando muitas famílias extensas em um mesmo espaço. O território é um espaço maior que a ocupação, é onde está toda a significação espiritual, abrangendo todos os espaços necessários para a pratica do uso sustentável, engloba as áreas de pesca, coleta, roças, caça, morada dos espíritos ancestrais, dos vários *tekoa*, compreendendo todos os espaços de

ocupação e utilização que de uma forma direta ou indireta, interferem no modo de vida Guarani.

O mba'e ijarava (a quem possuir), pode se afirmar que é a terceira fase do Direito de posse, quando as coisas que podem ser apropriadas, ser alvo de posse, tem o seu pretendente e este entrou na posse e a mantêm. Aqui se afirma que o objeto ou o espaço físico ijarama¹⁰¹; alguém passou a ter a responsabilidade (deveres e obrigações), como o objeto da posse; não há problemas relacionados à contestação da posse pelo fato que aqui elas praticamente não existem; concretiza-se o meu que se transforma em nosso, o objetivo é produzir bens que são destinados ao consumo de todos, na aplicação do principio da reciprocidade, da solidariedade. O Guarani não vê na terra e na posse, o conceito de propriedade que vige fora das aldeias, ele não a vê como objeto de Direito, mas como sujeito de Direito com a qual deve manter vínculos holísticos.

Todos os preceitos advêm da religiosidade Guarani, da religião original pela qual se orienta, é está orientação que dita como tratar a natureza, como fazer para que os espíritos que ali habitam lhe possam ser favoráveis, ajudando e socorrendo no momento em que precisar. O meio onde desenvolve o seu modo de vida é vivo, dotado de poder que pode se voltar contra a comunidade se os preceitos ditados pela religião não forem respeitados.

Por esse preceito, tudo que esta a volta do Guarani tem dono, este é Deus o criador de tudo e cada coisa tem o seu espírito protetor, para o qual se pede licença para poder utilizá-lo. Então a razão de não se preocupar em ser proprietário, atendo-se em usar, gozar e fruir, simplesmente porque há por parte dos espíritos protetores há cessão de uso, implicando em direitos e deveres por parte de quem está usufruindo, aquele solo.

O sistema desenvolvido pelos indígenas de modo geral, não vê na propriedade um dono, não há esse poder que adere a coisa, subjugando-a a uma vontade que a domina e lhe destina a um fim de acordo com o interesse do momento, principalmente o lucro; essa vontade de lhe dar destinação existe no Direito Guarani, mas é uma destinação com a função social produzir alimentos para atender à comunidade, a destinação só é restringida pelo fato de que ela (a terra), deve voltar ao seu estado anterior ao entrar em descanso, caso contrario ela fica doente e por conseqüência o próprio Guarani se torna débil e frágil, contagiado pela enfermidade que assolou o espírito da terra.

A propriedade para o Guarani perpassa os verbos teko (ser), oiko (estar) e guereko (ter), que associados ao possessivo mba'e, determina quem é o possuidor naquele momento; o

¹⁰¹ Já tem possuidor; já tem dono.

teko mba'e¹⁰² é o momento ou o estado em que o Guarani está com o *animus* de posse ou seja, ele se prepara para psicologicamente assumir o lugar do espírito protetor de determinada área; no momento em que passa a ser o possuidor, o mba'e oiko (a coisa, o objeto, passa ao domínio de alguém), a terra ganha um zelador, que investido na posse, passa a ter Direitos e deveres e a responsabilidade é maior ainda, por ter entrado na espiritualidade da terra. Esse termo pode significar também que o objeto da posse existe como sujeito de Direito e não somente como objeto de Direito. O termo guereko (ter), passa a ser mba'e aguereko (o que tenho), o possuidor passa a ter o *status* de proprietário, mas não é ter poder sobre a coisa (no caso Guarani é o solo) e sim fazer parte dela; assemelha-se a um contrato, no qual tem Direito e obrigações em relação ao outro.

Todo o espaço de ocupação é um mba'e oiko, e antes de mais nada de domínio de toda a comunidade, que vai legitimar o posse individualizada daquele que vai dar à terra destinação, de produzir alimentos.

Todo o território está sob essa aparência de propriedade, a posse é coletiva, assim como o domínio, conforme a necessidade de sobrevivência vai-se usufruindo do território sempre preservando o que se tem, para que a natureza continue com vida e se esta vive e esta com saúde, o Guarani também estará vivo, assim é a filosofia Guarani de uso do solo ou o que se aproxima da idéia da propriedade.

O conceito ainda é vivo entre o povo Guarani, mas os espaços exíguos em que foi amontado pelo governo e agravado pela explosão demográfica que os *tekohas* testemunham, impossibilitam a reprodução do modo de vida tradicional; a vida espiritual enfraquece e mina os ânimos de continuar nessa terra que está cheia de males, sendo esta uma das razões nas últimas duas décadas pelos cinco centenas de suicídios nas terras Guarani de Mato Grosso do Sul.

A terra ficou doente, esta enferma, perdeu o primeiro estado de exuberância, o seu espírito está triste e esta situação se reflete no cotidiano da comunidade, em todos os seus afazeres, a primeira conseqüência é a fome que assola e tem ultimamente flagelado os *tekoas*; a morte tem ceifado principalmente a vida das crianças, são essas mortes que tem engrossado as estatísticas dos óbitos por desnutrição.

O princípio do mboraihu (o que se ama) continua fundamentando o sentimento do Guarani em relação ao meio onde vive, o problema que se avulta é que o mba'e teko (o que pode ser apossado), tem assumido a feição de posse privada para cada família nuclear, nos

¹⁰² Neste sentido é o objeto que vai ou pode ser apossado.

moldes da propriedade privada do Direito civil brasileiro, sedimentando o conceito do mba'e ijarava (tem dono) na esfera do individual, mas isso não significa que a família grande desapareceu, ela se readaptou, principalmente para que a liderança política seja escolhida. Essa situação se apresenta porque a população Guarani aumenta e o tamanho da terra é o mesmo, diminuindo o espaço de ocupação a cada ano.

O conceito do coletivo ainda persiste em determinados direitos, apesar do fortalecimento do direito privado, as relações internas tem se sido dirimidas pelos princípios do Direito Guarani readaptados aos novos tempos.

O princípio da reciprocidade persiste, apesar de o solo não estar produzindo alimentos em quantidade suficiente para a necessidade de consumo da comunidade, reparte-se o pouco que se tem, na esperança que a terra sem mal esteja se aproximando, e seja revelada ao Guarani onde é a exata localização.

Mesmo havendo a readaptação aos novos tempos, os princípios que regiam a propriedade, a posse, continuam ativos e dirimindo as dúvidas que surgem em relação à posse e uso do solo. É verdade que a posse ainda não apresenta vícios, mas é preocupação corrente nas conversas dos mais velhos, no conselho dos anciãos, das lideranças tanto políticas como religiosas, apesar dos novos tempos a reciprocidade e a solidariedade continuam presentes no cotidiano da comunidade, que somadas a religiosidade ajudam a superar o estado de penúria e privações, em que as muitas comunidades Guarani tem vivido.

Apesar de ser um agricultor por tradição, o Guarani não consegue mais obter do solo, a abundância de outrora na produção de alimentos, por isso a qualquer momento pode decidir retomar ao território tradicional e amenizar o estado de penúria, em que se encontra.

3.4 Tembiasakue rapê (Caminhos na história)

Ao longo dos séculos o Guarani foi visto como objeto de estudo e do direito, sendo-lhe negada a característica de agente de sua própria História, como protagonista dinâmico, ativo e conseqüentemente sem espaço para se manifestar, era o indígena domesticado sobressaindo a imagem genérica construída pelo senso comum. No entanto, assim como os demais seres humanos que habitam o planeta, enquanto indígenas temos o passado bem vivo na memória e na a capacidade de reconstituir o nosso passado; nosso futuro depende muito da habilidade de compreender e tirar boas lições do que nos aconteceu outrora. O passado é lembrado por

meio das narrativas na fala dos tujá'í (velhos), contadores de história Guarani. Conhecimento que é transmitido nas conversas na opy (casa ritual), na beira do fogo quando dos acampamentos de pescaria, caçadas ou ainda nos momentos em que seus olhos e alma parecem voltar no tempo e as narrativas fluem como as águas de um igarapé, adentrando a noite. Para que nosso modo de vida percorra outros modos de narrar o passado e o presente, busca-se a qualificação nos meios acadêmicos, uma abrangência maior de conhecimento enquanto sociedade Guarani e as interações com a sociedade não indígena, engendrando novos conceitos, experiências interpretativas sobre o outro e o que foi dito sobre nós.

É uma tentativa de entender, traduzir e interpretar, para se conhecer melhor ambas as sociedades e ampliar os horizontes de conhecimento, sabendo de antemão que essas aproximações do conhecimento humano não são tão tranquilas quanto parecem ser. Ser mediador dessa realidade não é nada fácil.

Com isso se quer inquirir por onde trilha o pensamento do indígena hodierno, no caso em tela o Guarani Mbya do Tekoá Pyaú, no município de Rondon do Pará (PA). Como produzir um discurso com as próprias palavras, no qual se enxerga como um reflexo nesse discurso e ao mesmo tempo refletindo no e sobre o “outro”? O discurso que ele produziu sobre o modo de vida Guarani Mbyá, aqui considerando as palavras do “outro” não indígena e os resultados de sua escrita em relação a nós.

Ainda há uma lacuna na academia, falta mesmo de interlocutores teóricos indígenas (está aos poucos vem sendo preenchida), para expressar o *nhe'e/ayvu* (linguagem) dos rituais, de outra sensibilidade ou epistemologia indígena e nesse caso a Guarani Mbya, para investigar, organizar, processar dados, debater e sob o ponto de vista da etnologia o desenvolvimento de uma técnica que irá se aprimorando conforme a pesquisa acadêmica avança, nos procedimentos etnográficos, evidenciando uma crescente maturidade no campo do conhecimento, dando consistência a reflexão teórica sobre principalmente à alteridade, pois há os que nos estudam sem ter adentrado consistentemente em nosso mundo e há outros que entenderam nosso teko (modo de vida), sem ter-nos estudado, mas convivido conosco (afirmação não se quer de modo algum menosprezar o que foi produzido e sim olhar de dentro para fora). Há que se reconhecer o esforço e o trabalho escrito de muitos estudiosos do Guarani, que nos legou uma farta literatura sobre nós.

A pretensão é a de lançar um olhar de quem nasceu, vivencia o que estuda (as discussões são coletivas), sem necessariamente usar das explicações dominantes na academia,

claro que se moldando a esta possa quem sabe dar indicações de nuances que passaram despercebidas.

Desde o primeiro contato com o europeu a premência das divagações era se os habitantes do novo mundo possuíam direitos, alma ou se eram gente, vistos como uma cultura incapaz, nascendo aí à problemática jurídica de como regulamentar as relações sociais entre conquistador e conquistado. Pululavam os conflitos de interpretação sobre quem seriam os índios? São humanos? Possuem direitos?

Decorrido séculos, é importante observar na atualidade, dada a visibilidade política que as populações indígenas vêm conquistando, novas reflexões devem ser feitas, estas indicam cada vez mais a necessidade de se reconsiderar a maneira de pensar, a visão que a sociedade não indígena tem das sociedades indígenas. Os velhos estigmas devem ser superados, para assim se ter novos marcos de como conceituar o outro. Os pressupostos para se pensar a questão indígena vão além das oposições entre vencedores ou vencidos, dominantes e dominados, que acabam deixando para as sociedades indígenas apenas dois papéis em principio: os de vítimas de aniquilação e a de mártires conservadores da cultura (Stefanes Pacheco: 2006). Se alteridade implica colocar-se no lugar do outro, ouvir o outro como seu igual, reconhecê-lo, embora diferente, isso não aconteceu durante o período da conquista da nova terra.

Para Pierre Clastres: “[é] necessário aceitar a idéia de que a negação não significa um nada e de que, quando o espelho não nos devolve a imagem, isso não prova que não haja nada a observar (1990:16)”. Para se compreender o outro, que nesse caso é o indígena, faz-se necessário entender o seu conceito de direito, justiça, a reciprocidade por ele aplicada, ter o olhar um pouco além do terreiro da casa e se adentrar na religiosidade e na cosmovisão.

Cosmologia, segundo Araci Lopes, é a teoria sobre o mundo e sua ordem, seu movimento no espaço e no tempo, no qual, sob a ótica dos indígenas, a humanidade é um dos muitos personagens em cena. O Guarani crê que possui duas almas, uma humana e outra animal. A cosmologia define o lugar da humanidade nesse cosmos e expressa às concepções sobre natureza, o homem e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidades entre os diversos personagens que compõem o mundo material e espiritual,¹⁰³ a espiritualidade Guarani se expressa por meio de seus rituais, música, mitos, grafismo, cânticos e artesanato. O ritual é um momento privilegiado de contato com o universo mais amplo, de interação entre

¹⁰³ Para um aprofundamento do tema, ver Gobbi (2008).

o sobrenatural, a natureza e os homens. É, ainda, o momento de integração interna, de superação das divisões e das divergências, reafirmando a solidariedade e a reciprocidade. São momentos importantes de redistribuição da colheita porque momentos, também, de festa. A Cosmologia e narrativas (mitos), associadas são produtos e meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências. Constroem e reconstroem-se ao longo dos séculos, dialogando com as alterações, novidades trazidas pelo fluir do tempo, pelo movimentar-se em novos espaços, pelo contracenar com novos autores.

Hodiernamente, o problema continua na indagação se determinado indivíduo é ou não indígena? É ou não sujeito de direito em relação à terra de ocupação tradicional? É aldeado ou “urbano”? De vivência tradicional ou aculturada? “Puro” ou “mestiço”? Não se atenta para o fato de que os povos indígenas têm suas próprias formas de pensar a política¹⁰⁴, insurgindo contra estes modelos idealizados para si pelo outro, com isso surge o estigma, estereótipos, que faz os povos indígenas serem vistos com desdém, irritação, como estorvo, bêbados, vagabundos, preguiçosos. (Machado, 2007:155)

Pressupõe-se que lugar de índio é nas matas, nas aldeias, caçando, pescando, que é o que índio de “verdade” sabe fazer, e não envolvido com questões políticas que exigem cumprimento de seus direitos. Não se atenta para o fato de que os povos indígenas constroem seus processos de autonomia, têm seus projetos de futuro pensados a partir de sua cosmogonia, mas não limitados pela preservação cultural, reivindicam espaço próprio de discussão, participação na construção da nação da qual fazem parte.

A construção e reconstrução da pessoa *Guarani* são influenciadas pelos acontecimentos ao seu redor, porém os princípios valorativos são de sua matriz religiosa. Calcado na sua espiritualidade, o seu alicerce é a sua cosmologia. Essa construção ocorre também pelo olhar do outro, não que isso não influencie internamente na comunidade, mas projeta um indígena estigmatizado.

Então, se têm dois tipos culturalmente construídos, dois olhares sobre a mesma pessoa: o indígena que reinterpreta valores externos e enriquece a sua cultura (lógica indígena) e o indígena visto pelo olhar de quem está fora da terra indígena, da vivência cotidiana, que o vê como aculturado (lógica racional do não índio). A reprodução pelo

¹⁰⁴ Para aprofundamento do tema uma teoria política Guarani e cosmopolítica ver Pimentel (2012), Pradella (2009).

indígena de suas categorias culturais específicas é constantemente reelaborada na contemporaneidade, no parentesco, no sistema de chefia e na economia de reciprocidade. Isso é mais perceptível nas comunidades que estão em intenso contato com o não indígena, e nos casos em que a cidade veio até a aldeia, expandiu, cresceu até chegar nos limites da terra indígena. Há uma busca pelo que é bom e se no momento seguinte isso não é mais interessante, o lógico é deixar para trás, desviar-se do que é prejudicial.

É sedimentado na antropologia o fato de que a análise da cultura deve ser norteada pela tradição e memória, induzindo um leitor desatento a idéia de imutabilidade de usos e costumes, como se a cultura não fosse dinâmica, impulsionado pelo pressuposto de que em contato com o branco determinada cultura estaria em risco de perder certas características de seu modo tradicional de ser, resultando daí uma aculturação,¹⁰⁵ resultado da fricção interétnica. (Cardoso de Oliveira. 1996:46-47).

Deve-se levar em conta, entretanto, a reinterpretção, ressignificações da cultura que os povos indígenas promovem para estar e conviver com o meio em que estão inseridos seja urbano ou rural. As construções e desconstruções que os indígenas, entre os quais o guarani, promove em relação as suas representações de cultura e da cultura do outro, ora acolhendo, ora rejeitando, não faz dele mais ou menos Guarani. Os esquemas culturais são reordenados de acordo com os acontecimentos históricos, conforme a sua cosmologia, fato que vai aos poucos refletindo na sua organização social e nas relações interétnicas.

No todo o contato entre povos diferentes, se não forem respeitados os princípios básicos de existência das sociedades envolvidas, haverá uma relação desigual na convivência que se quer estabelecer, entre dois povos distintos no seu modo de entender o mundo. A lógica é que se busque a estabilidade e segurança nas relações que não podem pautar-se pelo etnocentrismo (Rocha, 1986), muito menos por verdades absolutas; caso isso venha a ocorrer, haverá um gritante desrespeito aos direitos humanos.

Identidade e alteridade caminham juntas, assim como a semelhança/diferença, estão sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes. Cada qual com os seus valores de acordo com o meio cultural em que nasceram e foram educados. Sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se

¹⁰⁵ O termo induz ao engano de pensar que o indígena é desprovido de cultura ou que cultura é a que veio da Europa.

tratando de dois povos diferentes (não inferiores), o que não impede o conciliação de idéias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo. Dependendo de onde o Mbya estiver ou o Guarani como um todo, é muito significativo os termos classificadores de aparências que soam como se de identidade fossem, apontados pelo “outro”, pontos de vista que se abrem ao infinito as apreciações depreciações sobre a diversidade indígena ou de identidade genérica ou não verdadeira.

Para DaMatta (1987:122), o problema reside em que a expressão cultural quando se aproxima de alguma forma de comportamento e de pensamento diferente traz a classificação dessa diferença por meio da hierarquia, por consequência vem à exclusão. A cultura do outro passa a ser usado como forma discriminatória, ou pior, como indício de desvio ou de atraso, tão somente pelo fato de se ter tradições diferentes e/ou desconhecidas.

A incompreensão acarreta equívocos, ser visto sob o prisma da diferença é algo desejável, porém ser analisado sob a óptica da diferença como desigualdade é o primeiro passo para se aniquilar a isonomia de tratamentos e dos direitos humanos indígenas.

O exercício de poder envolve todos os tipos de relações, entre elas as de ordem econômica, religiosa, social, militar, etc. Perpassa pelo modo como as pessoas vêem o mundo, de como com ele interagem, é que para tudo há significado. No mundo indígena, a centralidade das relações está no parentesco, é o norte que empresta sentido a organização social, estruturando a sociedade. A cultura esta sempre em contínua reinterpretação, conforme novos conhecimentos se apresentam, nos contatos com outros povos, nas relações de comércio, trocas e viagens.¹⁰⁶ Se a cultura vai sendo lapidada ou se reinterpretanda, o mesmo ocorre com as estruturas sociais.

O mal entendido permanece nos dias atuais, via senso comum fortalecendo as raízes do racismo, preconceito, discriminação, que emerge de tempos em tempos com toda força, como uma patologia social, um câncer que expõe todas as agruras da construção da pessoa versadas no etnocentrismo.

Dada as vicissitudes vividas pelos povos indígenas de uma forma geral, sendo expulsos das terras originárias pela força das armas, prevalece, no entanto, o sentimento de unidade étnica no cotidiano de desterrado. No caso Guarani, inúmeros são os relatos de superação arraigadas na fé inamovível de alcançar a yvy ju (terra madura), ainda todas as circunstâncias levassem descer em tal ícone da religiosidade, mas crer sempre foi

¹⁰⁶ Para aprofundamento do tema, ver Assis (2006), Gallois (2007)

característica do Guarani, dessa forma se reconstrói o teko (modo de vida), passando a significar lugar para se viver conforme a percepção de Guarani, embora seja do livre arbítrio de cada um viver ou não, conforme tais preceitos, os mesmos são ensinados nas caminhadas educativas pela terra/território, nas noites de jerojy (dançar), na opy (casa ritual) ou em qualquer lugar quando duas ou mais pessoas sentam para conversar .

É o lugar da vida; é a interação do espaço físico com o social, resultando em vida de forma o mais próximo possível ao tradicional e não importa onde se está se na terra “tradicional” ou não, onde se estiver, aí poderá ser o seu lugar de morada; é ali que sua vida literalmente caiu, então deve ser exercitado o ser, para isso não é preciso um lugar específico, mas guaranizado, basta evidenciar o ser, se vai exercitar o teko vai (vida má, ruim) ou se o teko porã (bem viver, conduta condizente com o modo religioso), isso é com cada um, a vida lhe pertence, cabendo somente a ele ou ela conduzir o seu ser, claro que aí esta implícita a total responsabilidade sobre a opção seguida.

Dessa forma o Mbya Guarani transforma uma terra, é o procedimento do ser que faz de uma área geográfica ser uma morada com bem viver, ressignificando tudo que o cerca, ademais a terra onde pisa a planta dos seus pés naquele momento pode estar sendo “curada”, batizada pelo Nhanderú/Opyguá/Karaí; a partir daquele momento, a terra onde se encontra passa a ser como uma página em branco, na qual será escrita uma nova história. Claro que o local dos ymaguare (ocupação dos antepassados, morada antiga), também chamado de tekoá guaxú (grande território), tem um peso considerável para isso, mas não o é na essência para a vitalidade do ser Guarani neste caso Mbyá.

O ter para ser não o é, mas o ser que poderá ter sim. Se reifica, descontextualiza e vice versa. O que importa de fato é sentir-se, estar guarani, independente de onde está a planta dos seus pés. Tem-se claro a noção da desterritorialização ou re-territorialização, assim como das particularidades interativas de ocupação do espaço onde foi aprisionado, assentado, em terras minúsculas, nesse caso as reservas indígenas.

Embora na atualidade muitos já não observem o modo aconselhável de ser e viver o teko porã, há outros tantos que o observam rigidamente. A postura de transformar qualquer lugar, em seu lugar, pode estar restrito a alguns lugares específicos, entretanto o maior exemplo aqui é o Tekoa Pyaú. O Mbya se aproxima desse modo de pensar, por outro lado o kaiowá é o que mais se prende ao grande território dos antigos, para ele não há outro lugar

para ser pleno, a não ser no território de ocupação milenar ou onde está a morada de seu xiru e este só aceita seu local de origem.¹⁰⁷

Muito já se produziu sobre os povos Tupi-Guarani, no entanto os escritos não conseguem dar conta desse mundo guaranizado que são as terras e reservas indígenas. O seu modo de vida, religião, sempre esta um passo a frente dos olhos que os observaram, que escreveram sobre eles. Em razão disso Shaden discorria:

“[u]m fato que dificulta não pouco a descrição exata da religião Guarani dos grupos existentes no Brasil, quer no tocante à doutrina, quer ao ritual, é a extraordinária variabilidade observada de aldeia em aldeia, de um sacerdote a outro, ou ainda entre os representantes de um mesmo grupo. A sistematização dos elementos daria por si só margem para extensa monografia. As divergências e contradições, mesmo no interior deste subgrupo, desta ou daquela aldeia, são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna praticamente impossível apresentar a religião tribal em formulações “dogmáticas” ou peremptórias (1974:106).”

A literatura que versa sobre o Guarani, produz no imaginário dos leitores, em razão da afirmação de serem essencialmente religiosos, de que há uma dedicação exclusiva aos rituais religiosos, o que não é verdade, embora se cante e dance, não há uma profusão ritualística, um cotidiano religioso, não se é fanático no sentido etimológico da palavra, depende de cada um, há famílias mais dedicadas, outras menos, ainda há aquelas que se converteram ao cristianismo. Se hoje não se constroem mais casas para morar nos moldes tradicionais, como relatado pelos viajantes quinhentistas e seiscentistas, constroem-se com os materiais que se tem a disposição, quando não, são construídas de alvenaria.¹⁰⁸

Se há uma “aculturação” material, é um desejo, uma atitude que cabe somente ao guarani decidir em querer ter ou não materiais industrializados que facilitam a faina diária e depois, não é isso que os demais humanos fazem? Não se vive mais exclusivamente de caça, pesca ou coleta de frutas e raízes. Há um Guarani do século XXI, com as implicações do milênio, sejam impostas ou desejadas.

O mundo guarani sofreu, sofre e continuara a sofrer transformações considerando as influências externas, não se quer viver em uma redoma, fechados, isolados, trancafiados,

¹⁰⁷ Para maior aprofundamento do tema, ver Machado e Pereira (2012).

¹⁰⁸ Na comunidade Tekoá Pyaú, foi construída 30 unidades habitacionais nos moldes de casas populares do Governo Federal, dessa forma foram abandonadas as velhas moradias de palha e pau a pique, restando de construção tradicional somente a opy (casa ritual), onde são realizadas as cerimônias e apresentações do coral. Entretanto linhas atrás me, referi às adaptações feitas pelos usuários, nas moradias de alvenaria, assim que estas foram entregues.

como prisioneiros do Estado em reservas indígenas. Como se quer negar ao guarani o livre arbítrio invocado pelos não indígenas? Embora não seja mais possível viver como nos tempos cabralinos, no entanto se tem a essência dos sistemas tradicionais de ser ou como deveria ser o modo correto de viver, os princípios do nhandetekó têm marcação presente, isso não significa que não foram reinterpretados, ressignificados.

Apesar de estarmos no século XXI, o indígena idílico continua nos livros didáticos, então como se discorrerá sobre a História indígena na escola? Sobre a cruzada ou a epopéia Guarani? Sobre as grandes caminhadas? O nhandeteko (filosofia de vida)? Se sobre elas os professores indígenas ou não, pouco ou nada sabem a respeito?

Quando pequeno em aprendizado, meus avós empreendiam caminhadas em direção à cidade, que na época demorava meio dia de caminhada, andávamos sob a copa das árvores, muita floresta, fruta, água límpida e fresca; caça e pesca em abundância. Íamos, voltávamos de qualquer lugar, nossos pés não tinham nenhum impedimento, ainda que fosse empreender o guata (caminhar) para tekoás (lugar de morada) do Paraguai, não havia contratempos outros que aqueles que a natureza impunha. Descansávamos ou dormíamos em qualquer lugar do caminho onde escurecesse, pois não havia perigos maiores que os apresentados pela natureza.

Agora a terra perdeu seus cabelos, não há florestas, caça, pesca, frutas, água limpa, sombra para descansar, o não indígena cercou tudo com arame farpado, marcou sua propriedade com barreiras de modo que o caminhar Guarani aparentemente ficou restringido, além do fato de estar como um animal que é jogado em um cercado, que são as reservas indígenas, cevado para o abate no desterro da prisão de arame farpado. O oguatá (caminhada) ficou restringindo, porém novas formas de realizá-lo surgiram, pois, caminhar é a marca registrada do Guarani.

Nas narrativas transmitidas ao redor da fogueira, nas noites frias, assando nas brasas a mandioca, a batata, banana, milho, cará, amendoim e tomando kaá'y (chimarrão), a caminhada empreendida não se restringia apenas a conhecer outros lugares visitando parentes, tem como função arranjar casamentos para os jovens, crescer em conhecimento e sabedoria, empoderar-se dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Embora a cerca de arame farpado tenha chegado com o não indígena, acompanhada de limites de propriedade, fronteiras entre países, estados e municípios, não impede as caminhadas de acontecer ainda que de forma tímida, mesmo as reservas indígenas, as terras indígenas, serem marcadas como espaço de exclusão, os pés Guarani não conhecem fronteiras.

Na atualidade, inúmeros tekoas Guarani estão próximos ou mesmo inseridos em grandes centros urbanos, mas isto não tem sido motivo de abandonar o nhandereko (modo de ser), ele se reinterpreta e assume o seu lócus na modernidade, como forma de resistência e imanência; as crenças, a mitologia é re-significada, para continuar resistindo a outros modos de fé.

Não há uma impassibilidade ou impossibilidade decorrente de, que esta permite ao Guarani valer-se de uma constante reedificação em seu ser. Se hoje o não indígena já ocupou todos os espaços físicos, dificultando a mobilidade de antes, quando se acreditava que somente chegando ao oceano e atravessando-o, é que vislumbraria as portas da terra onde não há morte ou que seria o seu lugar de destino. Hodiernamente, ele se re-territorializa, se reinterpreta e quer se re-encontrar consigo mesmo, nos lugares de onde um dia saiu. Essa também constitui uma das razões de retomadas dos territórios tradicionais, é nesses espaços que se prolonga a continuidade do ser Guarani, enquanto não ocorre o cataclisma que prostrará o mundo.

Enquanto esse tempo não chega, há a necessidade de espaço para viver o mais próximo possível do recomendado pelas divindades. Portanto não importa as dificuldades para tomar posse outra vez na terra que foi morada dos antepassados, estar é o que importa, por essa razão a persistência que para os não indígenas, transforma-se em invasão de terras, perigo ao estado de direito, uma inquietação jurídica e uma ameaça a propriedade privada, para o Guarani o que ocorre é somente o retorno ao local de onde um dia foi obrigado a sair, por força quase sempre do uso de armas de fogo.

O simbolismo da terra sem mal, continua presente, porem com o foco reorientado na vida terrena pelos dois princípios do direito Guarani, a solidariedade e a reciprocidade, centrada na vida social; portanto é preciso apossar-se do seu guará (território), para dar continuidade às etapas que levam ao aguyje (iluminação da alma), é preciso entre outras coisas de alimentação específica consagrar a terra e as pessoas, para retomar oguatá (caminhada) espiritual e alcançar o estado de espírito perfeito. O mbaraka (chocalho) precisa ser exercitado no locais de origem, os cânticos precisam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve. Se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atravessando o mar, hoje se compartilha o pensamento que o caminho é o espiritual, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de principio, o território tradicional ou uma terra guaranizada, para poder exercitar o ser numa terra onde é possível o bom viver, a vida com qualidade.

Nessa terra o exercício desejável é o de viver da forma mais correta possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, que aproxima do modo de vida dos que estão na terra onde não se morre. Lembrando que esse modo de ser não é exercitado por todos, com dito acima, faz parte do livre arbítrio. É a condição da pessoa que conta, o parentesco pode ser de laços consanguíneos ou construídos nas relações estabelecidas ao longo do guatá (andar), a construção da pessoa é condição de reconhecimento como etarã (parente), demarcando as nuances da sociabilidade, identidade, solidariedade, reciprocidade com os humanos ou com os não humanos; implicando em estar ou não na memória de quem visita e de quem é visitado, desde que saiba pronunciar corretamente as palavras da etiqueta guarani.

A caminhada marcante não é somente aquela realizada nos espaços geográficos no plano físico, terreno, a mais significativa é a que leva da terra ao céu ou o ambá, unindo visível e invisível, por um marcador chamado mbaraka (chocalho). Uma caminhada ou visita a uma parentela distante pode e quase sempre inicia com um sonho, por isso a importância de ter uma opy (casa ritual) com seu opyguá (orientador espiritual).

Nas caminhadas exercita-se um saber fazer, um conhecer, um aprendizado, caminha-se por diferentes lugares, adentrando-se segredos da botânica; fauna e flora são esquadrihadas, no caso de danças para cura, diferentes essências assomam-se para compor o conjunto de um conhecer para saber fazer. Não é simplesmente um caminhar, é uma forma de alcançar a saúde, vida saudável, ter conhecimento, não basta somente à vida em si, é preciso que ela flua, assim como a água de um rio. É claro que as formas de conceber as cosmologias transformam-se, nesse percurso são reestruturadas, é incabível a procura por uma tradição pura, elas são legitimadas por seus agentes, para isso tem autonomia, independência tenaz, idônea, para ser ele mesmo com sua religiosidade, com consciência do divino ou em busca de serem iguais as suas divindades.

Ainda nos dias atuais, tem uma excelência em esconder a sua religiosidade, que como antigamente, desliza por sobre as ondas do silêncio. A religiosidade e os conhecimentos tradicionais associados ou não à biodiversidade, foram e são constantemente recriados e reorganizados, ressignificados. Não é um processo simples, considerando que agrega em seu bojo toda a cosmologia do ser que redonda na vida Guarani, na construção da pessoa.

Não basta o reconhecimento da diferença, é necessário prover formas de coexistência considerando a alteridade: A idéia do relativismo, multiculturalismo, direitos humanos, remete às identidades coletivas na perspectiva da construção de novos paradigmas que de fato

construa a cidadania, efetivando o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de ser diferente.

Para tanto é preciso alargar os caminhos que promovam direitos humanos, identidades e cidadania. Apesar das nuvens esvoaçarem o céu do entendimento, é o desrespeito ao modo de ser dos povos indígenas e o não reconhecimento do mesmo como sujeito de direito, por grande parcela da sociedade nacional, não impede que o entendimento seja um objetivo, uma posição a ser conquistada. Mesmo que boa parte das ações promovidas em terra indígena, não tenha levado em conta as especificidades do saber local da comunidade, não respeitando ou considerando sua lógica, sua cosmovisão, as ações servem de lição para que o erro não se repita.

O indígena é um ser humano como outro qualquer, como tal tem os seus direitos e quer exercer a sua cidadania, não fosse assim, não teria defendido esta terra contra holandeses, franceses, paraguaios e tantos outros; juntamente com os negros derramaram sangue para hoje ter as suas raízes fincadas no solo da pátria amada, esta não é exatamente como uma mãe gentil, mas o brado retumbante dos povos indígenas ecoa por direitos e reconhecimento. Quer tão somente viver em paz, na terra que o viu nascer e crescer; terra da sua origem, dos seus mitos, da sua identidade, dos seus heróis ou aquela que foi guaranizada por meio de seu modo de vida e espiritualidade.

É preciso que se tenha em mente que mesmo o indígena histórico sempre foi um sujeito atuante, embora apagado de forma hostil como filho da nação brasileira, pelo qual derramou sangue em guerras, permitindo que hoje o país tenha o atual desenho de fronteiras. Sempre foi capaz de tomar decisões em defesa de seus direitos, ainda que fosse necessário pegar em armas. Jamais deixou de costurar alianças, constituir rede de conhecimentos que lhe permitiam não ser uma simples vítima, mas que sempre esteve contrapondo-se a opressão, escravização, exploração e buscando o limiar de seus direitos.

Atualmente, mais indígenas se qualificam e se apresentam no cenário nacional e internacional, como protagonistas de seus direitos e de sua história; continuam negociando, reivindicando, resistindo, propondo soluções a problemas históricos que vivenciam, quando não, são os agentes que denunciam o expresso desrespeito pelos direitos humanos indígenas, fomentados pelo Estado brasileiro e seus agentes.

O velho e o novo convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (Geertz, 1998), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade às fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a sua cultura, rede social,

modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a. Não está passivo, aceitando o papel de vítima, o paradigma da aculturação, de visões estereotipadas, de sujeitos de segunda categoria, de incapaz; o século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o “índio de verdade”, hoje esta nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, twitando e trocando informações via facebook, netizado.

As palavras pronunciadas pela liderança indígena Ailton Krenak resume este pensamento:

“[n]o mundo todo ainda existem povos tradicionais, na África, na Ásia, Norte da Europa, Norte América, não importa o quanto estejamos afastados dos grandes centros urbanos, temos que responder a tantas perguntas que incluem desde a escola, saúde administração de terras, negócios com terceiros...Basta esta lista para exemplificar o quanto estamos sendo intimados a criar novas respostas para um grande numero de perguntas nem tão novas assim (1998:23).”

Novas respostas são cobradas a cada instante em que indígenas se levantam e contestam as situações que estão postas, sem, contudo serem tão novas, como atesta Krenak; o multiculturalismo e o pluralismo jurídico continuarão a provocar inquietações, enquanto o relativismo não for uma prática, considerando que o universalismo jurídico foi e continua sendo uma imposição. Os povos indígenas continuam com sua marcha rumo a conquistas de direitos, mesmo que a intolerância se intensifique, não será diferente dos velhos tempos, entretanto novas armas estão sendo manuseadas e muito mais potentes no seu alcance do que o velho arcabuz ou o arco e a flecha. Que o digam as mídias sociais.

Portanto caminha-se rumo à autonomia e esta entendida como aquela que se concretiza em dois momentos distintos.

Do ponto de vista legal a autonomia¹⁰⁹ inserida no texto da Constituição Federal de 1988, em especial o art. 231, onde se insere os dispositivos basilares promotores do princípio e do reconhecimento da autodeterminação. Em tela destacam-se as previsões delimitadoras do reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre

¹⁰⁹ Para um Guarani essa idéia passa primeiro por ter um espaço para poder exercitar o seu modo de vida em paz, isto é demarcação de sua terra, pois assim poderá emergir com mais propriedade a espiritualidade ancestral nas casas rituais; segundo é poder plantar o suficiente para o seu consumo cotidiano e da comunidade. E terceiro ao garantir a terra que está em sua posse, nela ele cria uma similaridade com a morada celeste. Sabe que aqui na terra imperfeita, as dificuldades são para o impulsionarem rumo a iluminação do seu ser, então se readapta e faz coro com as demais etnias para demarcar a terra com a qual estabelecerá laços afetivos. A idéia da territorialidade ou ter as suas fronteiras fixas, nos dias atuais, passa por uma exigência de “propriedade” Guarani e para atender um direito civil nacional, que mensura, determina e valida posse e propriedade por meio de medida, no passado isso não era necessário. Hoje é muito mais que uma exigência legal, é uma readaptação e empoderamento de um direito, para poder continuar dando vida ao costume ensinado pelos antigos, considerando o político e o religioso, redundando no tekoa, a perspectiva almejada.

as terras que tradicionalmente são ocupados pelos povos indígenas. Cabendo ao Estado o dever de demarcar e proteger as terras indígenas que pertencem à União; razão dos povos indígenas protestarem pela demarcação de suas terras e recorrerem a ultima instância jurídica, o Supremo Tribunal Federal (STF), para fazer valer seu direito a terra.

Segundo, ao reconhecer e determinar o respeito à organização social e às terras de cada povo, reconhece também a pluralidade jurídica, mais que isso valida os efeitos do Direito vigente internamente, em cada comunidade. Nesse front de lutas cada povo tomará a Constituição Federal para fazer valer o seu Direito, interpretando de acordo com os seus valores culturais e pelo que dita a sua cosmologia. Nesse âmbito o Direito deve ser buscado nas mais diversas frentes de luta, seja no campo da saúde, alimentação, educação, proteção e preservação da natureza, dos ecossistemas e biomas, sempre ameaçados pela ocupação desordenada do entorno das terras indígenas pelo branco. O conceito de autonomia é constantemente reinterpretado com isso amplia o horizonte dos objetivos a serem alcançados, como por exemplo, estar mais presente nas discussões que dizem respeito a si e seus interesses futuros, estar nos ministérios para cobrar do Estado Brasileiro o respeito e o cumprimento do preceituado na norma maior.

Não se resigna mais a ser objeto de direito e sim reclama o protagonismo político, sua participação no momento de debater as políticas públicas, aplicação de mecanismo de desenvolvimento limpos (MDL) ou do chamado etnomanejo de seus recursos naturais, de sua biodiversidade. Reclama, protesta em razão de não ser consultado, considerando a previsão legal, sobre os grandes projetos em execução pelo governo Federal, em razão de serem alcançados pelos efeitos dos impactos, seja direto ou indireto, do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), entenda-se barragens. Isto também implica na busca da terra do bom viver ou ainda que esteja tentando arrefecer os efeitos dos males causados por tantas outras pessoas.

Estas demandas políticas hoje fazem parte do empoderamento, de todas etnias brasileiras, no entanto em relação ao guarani, para poder alcançar a terra sem mal, ele tem que garantir legalmente seu espaço físico, pois o caminhar para novas terras já não é possível e considerando que o Juruá (branco), está se apossando de toda e qualquer terra, com uma voracidade extrema, o Guarani tem que lutar para ter demarcada a terra que está em sua posse ou aquelas que reivindica. Com isso vamos re-interpretar a forma de caminhar, teremos manter formatadas as redes de tekoas (lugar de morada), por todo o país, e somente pela demarcação isso é possível e assim acabar com os acampamentos as margens de rodovias.

Alcançando essa meta, estará garantido um pedaço do corpo da mãe terra a futura geração e a caminhada será de opy (casa ritual) para opy, de tekoá a tekoa (lugar de morada), formatando um tekoa guaxú (grande território), não de apoderamento, mas de visitas, pois com morada fixa, ter-se-a condições de pleitear das autoridades governamentais as condições favoráveis ao bem viver, ainda que os orientadores espirituais não guardem semelhanças com os do passado na aparência, mas o serão na essência. Os novos tempos exigem muito mais que adaptação, exigem recrudescimento do mimetismo que permitiu ao guarani chegar nos dias atuais preservando a memória e os ensinamentos dos ancestrais, o modo de crer e ser, ainda que incorporando novos costumes e hábitos.

O sonhar continua no cotidiano do guarani, ouvir, ver, fazer e imitar referidos ao longo da escrita, liames da educação Guarani, continuam vivos, enveredando pelos caminhos do conhecimento acadêmico em todas as áreas da intelectualidade, para garantir o bem viver, sem abrir mão da liberdade de caminhar e agora do empoderamento político e econômico, porém o mais almejado é a garantia da educação com metodologias e pedagogias próprias. Portanto todas as nuances de reivindicações, apontam para as características de uma terra ainda que imperfeita, porém gradualmente curada, reconstruída, ritualizada, guaranizada e por fim yvy marãe'y (sem mal) terrena, pois a espiritual continua sendo visitada a cada sonho ou nos rituais realizados seja na opy (casa ritual) ou nos acampamentos as margens de rodovias, nos acampamentos.

Toda esse esforço se direciona no sentido de garantir a demarcação, assim ter-se-a dezenas e dezenas de tekoas (lugar de morada), para estabelecer parentesco e uma rede de caminhos possíveis de trilhar e evitar ou somente ficar com o que diz o título do artigo de Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marues Pereira (2008): “Duas no pé e uma na bunda).

Pahapê (finalizando)

Ao assenhorear-se do termo *oguatá*, (ele caminha), penso que não há uma linearidade, mas varias linhas ou caminhos, pelos quais os parentes enveredam os pés, assim como na construção desta etnombyagrafia. Provavelmente uma rede de caminhos, trajetórias, sonhos que interagem e potencializam o modo de ser Mbya e aqui não estou idealizando, mas tomando como ponto de partida, a forma de educar, que resultará numa caminhada com bons resultados, embora ocorram contratempos e imprevistos. Procuo demonstrar que nas categorias do, -endu (ouvir), -exá (ver), -pyxáka (atenção), -apo (fazer) e *nheha'ã* (imitar), estão os princípios da construção da pessoa. Que o caminhar é uma forma de se aproximar e estar com aqueles que nos são caros, com o qual nos sentimos bem, que tem significado para nós, uma ligação, interação, que é mais sentida do que explicada, tanto com os parentes terrenos, como os que estão no *ambá* (morada celeste).

Talvez a rede de caminhos construa a epistemologia dos pés em movimento, e então como sintetizá-la? Se há muitos caminhos ou formas de caminhar, pois há vários lugares ou destinos onde é ainda possível chegar. São caminhos que levam o Guarani Mbyá até o encontro da alegria, ao lugar onde seu ser se tornará parte do ambiente, com ele interagindo, reelaborando o modo tradicional de ser. Desse ponto de vista, o fundamento de tudo é a educação tradicional, que inicia no seio da família, tem continuidade na *opy* (casa ritual), isso se no *tekoá* (lugar de morar) houver a pessoa do *nhanderu* (orientador espiritual), os ensinamentos permitirão ao futuro adulto, compreender a dinamicidade e a constituição das relações sociais; possibilitando a compreensão do coletivo ao qual pertence.

A importância que cada pessoa tem naquele círculo de pertencimento e identidade vai sendo desenhada aos poucos; emaranhada na rede de parentesco e afins, que compartilhavam conhecimentos, responsabilidades, alimentos, assentos na *opy* (casa ritual). É levado a participar intensamente das atividades sociais. Aprende o significado de solidariedade, reciprocidade, o *mboraiú* (amar). Passa a ser reconhecido socialmente pelos membros da comunidade, começa a exercitar sua capacidade de oratória, caminhando em busca das belas palavras, das palavras sagradas e o dom de transmiti-las.

Aprende a conciliar e a buscar o consenso nos conflitos, a conviver com as contradições e ocupar o seu lugar de ente político, ético, sempre priorizando o diálogo, estabelecendo uma rede de relações sociais entre si e com os demais seres que compõem a sua cosmologia. Tem plena consciência de que seus pés pisam a terra imperfeita, sabe que os jaras

(donos) são dotados de intencionalidades, razão de estabelecer relações sociais com os mesmos, nessa negociação parlamentam humanos e não-humanos. Convive hoje no contexto das relações interétnicas, de (re) territorialização, resignificação, reinterpretção, procurando lugares com as marcas deixadas por seus antepassados ou pela indicação de Nhanderu ete (Deus verdadeiro), negociando a sua permanência no local aonde chega, razão das alianças que perpassam os domínios do social, natural e sobrenatural.

A alteridade sendo entendida como a capacidade de conviver com o diferente, permitindo olhar a partir das diferenças e reconhecendo o outro como sujeito de pleno direito, refiro-me a humanos e não humanos. Uma capacidade para o diálogo cultural, entendendo que o ser humano vive e age a partir de um determinado código, uma rede símbolos, uma rede de caminhos, de possibilidades; aprende que toda cultura é dinâmica, que a vida social é imbricada a ponto de que não é possível análises isoladas, pois aí existe uma rede de totalidades. Provavelmente Cadogan ([1959] 1992), tenha encontrado um excelente kua'á pyhy (que ensinou), do que estou tentando demonstrar, o que o levou a chamar o guarani de teólogo da floresta.

Embora o meu foco de pesquisa e reflexão seja a preparação e o entre caminhos, movimentos de preparação para a caminhada Mbya, não se pode abordá-los como se estivessem isolados, sem considerar o contexto em que estão imersos num cenário de relações interétnicas, entremeadas por condições para o estabelecimento de um modo de vida correto (teko porã), entendido como “bem viver”. Nesse horizonte é delineada a importância dos orientadores religiosos, como afirmado há uma hierarquia que demanda esses conhecimentos, embora não seja regra, não está posta como no recurso didático utilizado, o observador é que tem que ter o olhar refinado para tal ou haverá generalizações; nasci nesse mundo religioso, nele cresci e ainda convivo e não é tarefa fácil estabelecer a diferença, num primeiro contato.

O nhanderu e nhandexy (orientadores espirituais) demonstram e compartilham os estilos comportamentais de integridade e afetividade, reciprocidade, solidariedade e mansidão. Com base nas recomendações dos guardiões do conhecimento, das boas palavras, o Mbya segue com suas estratégias do nhandereko (modo de ser). O sistema cosmológico Guarani, pressupõe uma enorme sociabilidade entre os seres, para que sejam evitados os extremos de guerra e/ou predação. Razão da importância do papel mediador dos orientadores espirituais, entre os seres e os mundos, sem ele (a), o horizonte se perde. Seus poderes para realizar tal tarefa provêm de seus parentes e aliados nos outros mundos por onde viaja e

constrói sua rede de alianças, com os quais conta para combater os inimigos que predam seus parentes humanos.

Proteção, cura, ensinamentos e recomendações dos parentes divinos, são por eles transmitidos; realizam rituais, fortalecem o *nhe'e* (a alma), seu e de seus parentes, interpretar sonhos, desfazer feitiços, realizar casamentos, guiar os seus na caminhada, são algumas de suas atribuições, além de sua conduta dever ser próxima das condutas divinas, imita-as, diria mesmo uma conduta *ilibada*. Toda e qualquer caminhada seja aquela que busca a terra sem males ou as que procuram casamentos ou visitas passa pelo crivo dos sonhos e interpretações do orientador religioso. Reintero que sem *Nhanderu*, não há *nhandereko'á* (modo de ser) tradicional.

A literatura do começo do século XX sobre caminhadas Guarani associa a condução dos movimentos migratórios a figuras masculinas. O “Carai” em *Metraux* (1927) e *Helene Clastres* (1978) são sempre homens. Trabalhos etnográficos recentes registram movimentos conduzidos por mulheres, como em *Ciccarone* (1999) e (2001) e *Darella* (2004), elas também assumem a função de autoridade política máxima de um grupo familiar: *Tatãti*, *Aurora* e a *yvyra'íja Joana* (*Ciccarone*, 2001), *Odulia Mendes* (*Montardo*, 2002). Se a função do orientador (a) é de suma importância, sua extensão e complemento é a *opy* (casa ritual). Tem as funções de casa ritual e ensinamentos; é assim um local privilegiado de fortalecimento do corpo, onde exhibe a sua força ao mesmo tempo que se luta para vencer a sua fraqueza. Ali se canta, fuma o *petyngúá* (caximbo), se exercita as boas palavras, assim como também emergem palavras más, injustas, ferinas, direcionada a uma pessoa ou todos os presentes, causando dissenso e até cisões. As cerimônias quase sempre podem se estender até o amanhecer, portanto a dança é um desafio à verticalidade uma vez que põe à prova a capacidade de resistência física do dançarino, em não ser vencido pela força da gravidade.

Não procuro encontrar argumentos ou uma justificativa plausível que explique as caminhadas, elas continuam acontecendo, porém de um modo silencioso, considerando que inúmeros guarani se movimentam de um *tekoá* (lugar de morada) a outro, ou ainda buscando novos lugares para assentar um *tatapy rupá* (assento do fogo), em busca de melhores condições de vida, seja material ou espiritual. O guarani não para, pois mesmo as caminhadas individuais, por razões pessoais, é andar, ativar os mesmos princípios da filosofia do caminhar sobre a terra, que lhe foi dada por *Nhanderu ete* (Deus verdadeiro). Potencializa a sua humanidade quando a caminhada o situa entre o *teko* (modo de vida) divino e o humano. Por isso friso a importância do *nhanderu* (orientador espiritual) terreno, é ele quem percebe qual o

tipo de humanidade de quem chega no tekoá, seu histórico de caminhada indicará se é bem vindo ou não. A opy (casa ritual) é parte essencial no processo para alcançar o aguyje (iluminação) ou uma “desjaguarificação” diria Fausto (2005).

A preparação para caminhar, as intempéries que se apresentam no intercurso, foi minha tentativa de narrativa, pois a procura implica em achar o local do bom viver e que alcançando boa maneira de viver, ao morrer, essa vida se prolongara no ambá (morada celeste), juntos aos divinos. Pois a vida nesta terra imperfeita e a posterior na terra perfeita é apenas uma continuidade ou prolongamento da forma como se vive aqui. A imperfeição é apenas o meio que permite encontrar as condições de vida plena, com qualidade, capacidade para encetar as redes de parentesco com os Mbya verdadeiros, divinizados ou divinos de origem. Sob esse aspecto é possível obter condições ideais para uma vida perfeita aqui mesmo na Terra.

O tempo que se vive nesta terra imprime caráter transitório aos humanos e a caminhada é a formula que põe em prática a transformação ou o aguyje. Portanto aprender o -guatá (caminhar), -endu (ouvir) e nhe'e (falar), é a permissão que faz com que sua existência na terra seja fortalecida e garanta sua entrada na primeira terra, quando seus pés cessarem de pisar a terra imperfeita.

O percurso da aprendizagem termina com a morte, por esta razão o lugar onde os pés cessam de caminhar não tem peso substancial, mas sim como ele foi ressignificado ou guaranizado, é a condição humana de transformar um lugar, em seu lugar ideal. Os esforços para são envidados com muito empenho é preciso se apressar, pois a qualquer momento pode se acontecer de as duas terras se aproximarem e chamar os que já estão preparados.

Decorridos 19 anos que o tekoá pyaú (novo lugar de morada) de Nova Jacundá foi assentado, mesmo morrendo Raimundo Guarani no ano de 1998 (ele foi enterrado na terra dos Gaviões), ninguém havia sido enterrado nas terras do tekoá. Posso afirmar que essa foi à tese da morte, pois um dia depois da qualificação ao doutorado, minha filha mais velha veio a óbito, em razão de complicação no parto, embora meu netinho esteja vivo, sadio e forte, sua mãe foi à primeira perda. Com a chegada de 2014, no tekoá, houve o falecimento de Albino Guarani (104 anos) e mais três pessoas da parentela ao longo do ano, passou-se praticamente o ano todo de luto e as casas praticamente vazias, pois as pessoas se dirigiam para outras aldeias para passar uma temporada tentando esquecer a dor da perda. Chega 2015 e com ele a perda da Jary'í Benedita (91 anos) e tres meses depois foi a filha mais velha do cacique que veio a óbito e o luto se prolonga.

Como foi registrado na fala dos parentes do tekoá pyaú, consideram que a nova terra é a terra da promessa e que nela está o futuro, embora pouco saibam sobre a yvy marãe'y (terra sem mal) querem viver de acordo com as tradições e anseiam pelo surgimento de uma pessoa que venha a ser o orientador espiritual. Tentaram inúmeras vezes trazer um nhanderu (orientador espiritual) de São Paulo, para passar uma temporada em nova Jacundá, mas até o momento as negociações foram infrutíferas.

Os muitos caminhos por onde enveredaram os seus pés, formatam uma rede de alianças com a qual se relacionam (Apêndice 2), e o percurso para chegarem ao tekoá pyau (lugar de nova morada), os fez caminharem por cinco estados brasileiros (MT, GO, MA, TO e PA) e agora estão no lugar onde acreditam ser o lugar da promessa, é um bom lugar, mas alguns ainda se lembram que gostariam de chegar numa terra, onde tem um povo cujo nome a pronúncia se parece com guarani e a linguagem é “parecida”, como me disse Maria Divina Guarani, esposa do cacique Leonardo; ela crê que o povo a que se refere, fica no Amapá ou Roraima, se referia aos parentes Waiãpi e provavelmente ainda se tente chegar até eles.

Foram muitas dificuldades, longuíssimas horas de conversas, com os parentes no Pará, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Tocantins, com tanto outros parentes em São Paulo e sobre o assunto me era lembrado: “Nhanderu ete (deus verdadeiro) pode não gostar”.

Procurei ser o mais sucinto possível, uma narrativa que por vezes me fazia ir até os recônditos da alma, o resultado aí está, é mais um lugar onde os caminhos me permitiram chegar.

Sendo Guarani, lendo Montoya via a linguagem pulsando, como ainda ouço nos tekoas mais tradicionais; em Cadogam, parecia que estava na opy (casa ritual), ouvindo um nhanderu falar e em Nimuendaju, tinha a impressão de ouvir os velhos e suas narrativas. Para os que já esqueceram o modo de ser tradicional ou o estão substituindo por “modernidades”, no futuro lhes serão os autores de cabeceira.

HÁ'EVETEIKO (muito obrigado)

Kuatiá Nhe'e (Referências bibliográficas)

Albernaz, Adriana. 2009. *Antropologia, histórias e temporalidades entre os ava-guarani de oco'y (PR)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Antunes, Paulo de Bessa. 1998. *Ação cível Pública, meio ambiente e terras indígenas*. Rio de Janeiro: Lumem Juris.

Assis, Cecy Fernandes de. 2000. *Ñe' ë Ryru Avañe' ë*. São Paulo: Cecy Fernandes de Assis, Edição Própria.

Assis, Valéria Soares de. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbya Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Augé, Marc. (org.). 1978. *Os Domínios do Parentesco. Filiação, Aliança Matrimonial, Residência*. São Paulo: Edições 70.

Bandeira de Mello, Celso Antonio. 2007. *Conteúdo jurídico do principio da igualdade*. Malheiros editores ltda. Brasil.

Barbosa, Marco Antonio. 2001. *Direito antropológico e terras indígenas no Brasil*. São Paulo: Plêiade: Fapesp.

Barth, Fredrik. 1998. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: Poutignat, P; Streiff-Fenart, J. *Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP.

Bartolomé, Miguel Alberto. [1977] 1991. *Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete*. Assunción: CEDEAC

_____. 2009. *Parientes de la selva: Los Guaraníes Mbya de La Argentina*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC)/Biblioteca Paraguaya de Antropología- volumen 72.

Benatti, Jose Helder. 2005. In “indenização da cobertura vegetal no imóvel rural: um debate sobre o papel da propriedade na contemporaneidade”. *Direito Ambiental em Evolução*. Vladimir Passos Freitas (coord.), Curitiba: Juruá, p.208.

Bonte, Pierre & Izard, Michel. 2008. (direção) “Ethnocentrisme” (verbetes) *In Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Quadrige/PUF, 247-248.

Brand, Antonio. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*, Tese de doutorado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica - PUC/RS.

BRASIL/Referenciais Curriculares Nacionais Indígenas, (RCNEI) 1998, p.23.

Cadogan, Leon. 1952. El concepto Guaraní de “Alma”: su interpretación semántica. In: *Folia Linguistica Americana* 1(1): 1-4.

_____. [1959] 1992 - *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1986. In “*Identidade, etnia e estrutura social*”, livraria pioneira editora, São Paulo.

_____. 1996. *Índio e o Mundo dos brancos*. Campinas: UNICAMP.

_____. 1997. *Tempo e tradição: interpretando a Antropologia*. In: Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2000. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.

Carneiro da Cunha, M. 1987. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Carvalho, Jose Jorge. 2006. *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. In “Serie antropológica”. Brasília.

Ciccarone. Celeste. 1996. (org). *Memória viva Guarani: revelações sobre a terra*. Comunidade Tekoa Porã. Vitória: UFES.

_____. 2001. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

(CIMI), Conselho Indigenista Missionario <http://www.cimi.org.br/site/pt-br>.

Chamorro, Graciela. 2008. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD.

Clastres, Helene. 1978. *Terra sem mal*. Editora brasiliense. São Paulo.

Clastres, Pierre. 1990. *A Sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Clifford, James. 2001. *Dilemas de La cultura. Antropologia, literatura y arte em La perspectiva posmoderna*. GEDISA editorial. Barcelona.

Combés, Isabelle. 2011. “Pai Sumé, El Rey Blanco e El Paititi.” *Anthropos* 106, p.99-114.

Crapanzano, Vincent. 2005. *Horizontes imaginativos e o aquém e além*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, jan./jun.

DaMatta, Roberto. 1985. “O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues””. In.:NUNES, E. O. (Org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1987. *Explorações: Ensaio de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco.

Darella, Maria Dorothea P. 2004. *Ore Roipota Yvy Porã. Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Da Silva, V. G. 2006. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afrobrasileiras*. São Paulo: Edusp.

Descola, Phileppe. 2000. Ecologia e Cosmologia. IN: DIEGUES, Antonio Carlos (org). *Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, pp. 149-163.

Dooley, Robert. 1982. Vocabulário do Guarani, Summer Institute of Linguística, Brasília.

Dussel, E. 1492 *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

Evans-Pritchard. E. 2005. Os nuer. São Paulo, perspectiva.

Fausto, Carlos. 1992. "Fragmento de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento etno-histórico" In: CUNHA, Manuela C. (org.) *História dos Índios no Brasil*. Companhia da Letras. SP

_____. 2002. *Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia*. IN: Mana 8(2): 7-): 7-44.

_____. 2005. *Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI- XX)* Mana , vol.11, n.2, pp. 385-418.

Flores, Moacir. 1991. *Reduções Jesuíticas Guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Garlet, Ivori. 1997. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em história Ibero-Americana, Pontifícia Universidade Católica - RS.

Gallois, Dominique T. 2002. "Nossas Falas Duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita Ramos (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial.

_____. 2007. *Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes*. Revista de Antropologia. vol.50 nº. 1. Jan./june. São Paulo.

Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gobbi, Flávio Shardong. 2008. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia Guarani no sul*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. RS.

Geertz, C. 1998. *O saber local. Novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.

Gomes, Mércio Pereira. 2009. *Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura*. 1.ed., 2ª reimpressão- São Paulo: contexto.

Grupioni, L. D. B. 2006. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. IN. (Org). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC/SEC/AD, p.39-68.

Ingold, Tim. 2000. *The perception of the enviroment. Essais de Lilihood, dwelling and skill*. London & New York, Routledge.

_____. 2007. *Lines. A Brief History*. London & New York, Routledge.

_____. 2011. *Being Alive – Essays on movement, Knowledge and description*. London & New York, Routledge.

Jecupé, Kaka. Werá. 1998. *A terra dos mil povos: Historia indígena contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis.

Julien, Catherine. 2007. *Kandire in real time and space: sixteenth century expedition from the pantanal to the Andes*. *Ethnohistory*. 54 (2): 245-272

Ladeira, Maria Inês. 1984. Aldeias Livres Guarani do Litoral de São Paulo e da Periferia da Capital. In “*Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*”, vários autores, Yankatu, CPI-SP, 1984.

_____. 1989. Mbya Tekoa- O Nosso Lugar. IN: *São Paulo em Perspectiva* 3(4): 56-61, out/dez.

_____. 1992. *O caminhar sob a luz: o território Mbyá a beira do oceano*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

_____. 1999. *Yvy marãey; renovar o eterno*. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):81-100, 1999.

_____. 2001. *Espaço geográfico guarani Mbyá: significado, constituição e uso*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Le Goff, J. 1996. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

Léry, Jean de. ([1576] 1980). *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo:USP.

Lévi-Strauss, C. 1967c. “O feiticeiro e sua magia”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p.193-213 2001. Mitológicas - *O Cru e o cozido* (1964); *Do mel as cinzas* (1966); *Origem dos modos à mesa* (1968); *O homem nu* (1972). São Paulo: Brasiliense.

_____. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo : Companhia das Letras.

Liebott, R. A.1999. *Povo Guarani, um grande povo! Resistência e luta pela demarcação de suas terras*. Disponível em: WWW.cimi.org.br. Acesso em nov. de 2012.

Litaiff, A. 1999. *Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des indiens mbyá-guarani du littoral du Brésil*. Tese de doutorado em antropologia. Universidade de Montréal. Canadá. 1999.

_____. 2008, *Sem tekoa não há teko – sem terra não há cultura: estudo e desenvolvimento autosustentavel de comunidades indígenas Guarani*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 115-123, jul./dez.

Luciano, Gersem dos S. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional. 227p. Disponível em [HTTP://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/](http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/). Acessado em 25/09/2009.

Machado, A. M. 2007. *De incapaz a mestrando*. *Tellus*, ano 7, n. 13, pp. 155-161.

_____.2009. *De direito indigenista a direito indígena. A difícil arte do enfrentamento*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará.

Machado, João; Pereira, Levi. M. 2012. *Nomes de parentela, objetos e territórios sagrados: uma abordagem dos processos de reprodução social entre os Kaiowá atuais*. Texto apresentado na 28ª RBA. São Paulo.

Malinowski, Bronislaw. *Crime e castigo na sociedade selvagem*. Editora da Universidade de Brasília. São Paulo. P. 21-23.

Matos, K.G.; Monte, N. L. 2006. O estado da arte da formação de professores indígenas no Brasil. IN. GRUPIONI, L. D. B. (Org). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: MEC/SEC/AD, p.69-114.

Meliá, Bartolomeu. 1987. *O Guarani; uma bibliografia etnológica*. Porto Alegre, PUC-BCE, Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior.

_____. 1988. La vida en las reducciones jesuíticas de guaraníes o el uso perfecto del tiempo In: *El Guarani conquistado y reducido: ensaios de etnohistória*. Asunción: Universidad Católica.

_____. 1989. La tierra-sin-mal de los Guarani: economia y profecia. In: *América Indígena*. Vol. XLIX., num. 3. México.

_____.1990. *Una nación, dos culturas*. Asunción.

_____. 1991. *El guarani: experiência religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG.

_____. 1992. *La lengua Guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*. Madrid, España : Editorial MAPFRE.

_____. 1995. *¿Por qué se suicidan los Guaraníes?* Acción; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo. Asunción, CEPAG.

_____. 1997. *Mito y Educación*. Estudos Leopoldinenses, Série Educação, vol. L n° 1,p. 27-34.

_____. 2001 a. Tempo e tradição na cultura Guarani. *Encontros Teológicos*, n° 31, Ano 16, n°2, p.103-109.

Mello, Flávia Cristina de. 2001. *Aata tape rupy – Seguindo pela estrada, uma investigação sobre os deslocamentos territoriais realizadas pelas famílias Mbyá e Chiripá Guarani do sul do Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2006. *Aetchá nhanderukuery karáí retará. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Mendes Junior, Rafael. 2009. *Os animais são muito mais que algo bom para comer*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. RJ.

Menezes, Ana Luiza Teixeira de. 2008. *A dança e o xamanismo: os processos educativos mito-ritualístico do cotidiano guarani*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 111-128, jan./jun.

Métraux, Alfred. 1927. *Migrations hitoriques des tupi-guarani*. In *Journal de la Société de Americanistes*, Paris, N.S.XIX: 1-45.

_____. 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. França: Edições Gallimard.

_____. 1979. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

Ministerio da Educação. 2007. *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me4548.pdf> Acesso em 22/09/14.

Montardo, Deise. 2002. *Através do Mbaracá. Música e xamanismo Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo.

Monteiro, John Manoel. 1998. *Os Guaranis e a historia do Brasil meridional: Séculos XVI - XVII*. In: Cunha, Manoela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.

Moreira, Manoel. 2005. *A cultura jurídica guarani*. CEDEAD.

Mura, Fabio. 2006. *Á procura do “bom viver”:* território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em antropologia social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nimuendaju, Curt. ([1914] 1987). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC e EDUSP, 1987.

Noelli, Francisco Silva. (1993) *Sem Tekohá não há Teko. Em busca de um modelo etnoarqueológico da Aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí- RS*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Oliveira, João Pacheco de. 2002. Ação Indigenista e Utopia Milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. IN: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 277-309.

Peirano, Marisa. 1992. *A favor da etnografia*. Serie Antropológica. Brasília.

Pereira, Levi Marques. 2004. *A socialidade na família kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social*. IFCH, UNICAMP. Mimeografado, 2004.

_____. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo.

Pimentel, Spensy. 2012. *Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guarani*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. São Paulo.

Pissolato, Elisabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya* (Guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi.

Pompa, Cristina. 2003. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.

_____. 2004. "O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico" In: *Revista de Indias*. Vol. LXIV. Num. 230. Espanha: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Pradella, Luiz Gustavo. 2009. *Entre os Seus e os Outros: Horizonte, Mobilidade e Cosmopolítica Guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Prezia, B. & Hoornaert, E. 2000. *Esta Terra tinha dono*. 6. ed. São Paulo.

Price, Richard. 2002. *First Time. The Historical Vision of an African American People*. [University of Chicago Press](http://www.press.uchicago.edu). Chicago. Illinois.

Ribeiro, Darci. 1996. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rocha, Everardo. 2007. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo, Brasiliense.

Ruiz de Montoya, Antonio. 1876c. *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin.

Santana de Oliveira, M. 2004. *Kyringue'i Kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os Guarani de Mbiguaçú, SC*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC.

Shaden, Egon. ([1945] 1989). *A Mitologia Heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo : Edusp.

_____. 1969. *Aculturação indígena*. Editora da Universidade de São Paulo.

_____. ([1962] 1972, 1974). *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão européia do livro.

Schmidl, Ulrich (Ulrico). 2001. Viaje al Rio de La Plata(1534 – 1554) – Notas bibliográficas y Biográficas por el teniente general don Bartolomé mitre; Prólogo, traducciones y anotaciones por Samuel Alejandro Lafone Quevedo. Alicante, Biblioteca digital Miguel de Cervantes (edición digital basada em la de Buenos Aires, Cabaut y Cia., 1903). <HTTP://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=4911>

Silva, Evaldo Mendes da. 2007. *Folhas ao vento. A micromobilidade de grupos Mbyá e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado em antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

Soares, Mariana de Andrade. 2012. *Caminhos para viver o mbya reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no rio grande do sul*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Souza Lima, A. C. 1995. A conquista como modalidade de guerra. In: *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Rj: Vozes.

_____. 2002. “Diversidade cultural e política indigenista no Brasil” In Tellus. nº.3, p. 04.

Staden, Hans. [1557] 1988. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo. EDUSP/Belo Horizonte: Itatiaia.

Stefanes Pacheco, R. A. 2006. *Direito Indígena: da pluralidade cultural a pluralidade jurídica*. In: Revista Tellus, Núcleos de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 6, número 11, outubro, Campo Grande: UCDB.

Susnik, B. 1965. *El guaraní colonial*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. (El Indio Colonial del Paraguay, 1).

_____. 1980. *Los aborígenes del Paraguai: Etnohistoria Del Paraguai Colonial*.t. II. Assunción: Museu etnográfico Andrés Barbero.

Sztutmam, R. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em antropologia social, Universidade de São Paulo.

Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Tempass, Martín César. 2005. *Orerémbiu: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Tiscorna, Sofía & PITA, M. V. (eds.). 2005. *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina e Brasil: estudios de Antropología jurídica*. Buenos Aires-Argentina, Antropofagia.

Venosa, Silvio. 2001. Direito civil: direitos reais, vol. 04, São Paulo: atlas, p.42-43.

Viveiros de Castro, E. 2002. “O nativo relativo.” *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 8(1): 113-148.

_____. 2002. O problema da afinidade na Amazônia. In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *A inconstância da alma selvagem- e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Nafy.

Vietta, K. 2007. *Histórias e xamãs Kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados/MS), após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai*. Tese de doutorado.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo.

Wagner, Roy. 2010 b. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naif.

Nhemanhã (Revistas)

Guarani retã 2008. Omba'apo hese onhondivew:UNaM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI

Povo Guarani – Grande povo. 2007. CIMI.

Revista Múltiplas Leituras, v.2, n. 1, p. 21-29, jan. / jun. 2009

Sítios eletrônicos

Instituto Sócio Ambiental

www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/minuta

Conselho Indigenista Missionário

www.cimi.org.br

www.cejil.org/sentencias.cfm

Universidade de Chicago

[University of Chicago Press.](http://UniversityofChicagoPress)

Biblioteca digital Miguel de Cervantes

HTTP://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=4911

Sites visitados no youtube:

Mokõi tekoka, peteín jeguatá

<http://www.youtube.com/watch?v=RHOBX0JQ4Fc- mokoi>

Mbya guarani

<http://www.youtube.com/watch?v=d8MFn7RdNr8>

Ivimaraei, Tierra Sí Mal

<http://www.youtube.com/watch?v=fT4rbZILVuo>

Camino da Tierra Sí Mal

<http://www.youtube.com/watch?v=aAVA1a-QN8A>

Yandereko, Reciprocidad, Unión y Amor

<http://www.youtube.com/watch?v=S3PMz6eSkCI>

Capítulo XXVII: Guaraníes Nhande Ereko

<http://www.youtube.com/watch?v=E0jpb4hy7Ns>

Nhemongaray

<http://www.youtube.com/watch?v=wYnxj6mWtFU>

Bicicletas de Nhanderu

<http://www.youtube.com/watch?v=7UEWibtKt70>

kaanguá, cantando para Nhanderu

<http://www.youtube.com/watch?v=6poEuFqAe8E>

Sucumbios, Tierra Sin Mal

<http://www.youtube.com/watch?v=Gr9tLENeCYg>

Cortos Guarani

<https://www.youtube.com/watch?v=zbcCzkieVWk>

Mitã karai una ceremonia de los Ava Guarani

www.youtube.com/watch?v=N4e2_uK77Q4

Nhe'e ryru (Dicionário)

Aguatahape - por onde caminho

Aguatava rupi - por onde caminhei

Aguyjê - É o estado de espírito próximo da perfeição, harmonia, leveza

Angu'á – pilão

Angu'a pú - tambor

Anguere - alma penada, assombração

Anhã - espírito mal, diabo

Arandu - conhecimento, boa ciência

Ayvu dhe'ë - palavra alma

Etarã – parente.

Exa kua'á - saber ver, perscrutar, interpretar

Guarã - Tem o sentido de lugar de alguém (seu lugar); é um auxiliar que subentende o apossar-se para algo, que ainda vai acontecer

Guassú– (*nhandeva*) Grande; enorme; maior que; veado.

Guatá - A caminhada

Guaxú – (*Mbya*) quantidade; grande, enorme; maior que; veado.

Irurã – para ser amigo; aliado; companheiro; juntar, somar forças.

Jaguarete – onça, jaguar

Jeguatá – caminhada; eles caminham.

Jhovassa – abençoar, bendizer.

Jerojá – dançar em círculos.

Jeroky – dança; dançar.

Jeroky mbegue – dança em ritmo lento

Kaá'y - Bebida preparada com erva mate, bomba de sucção e água quente, popularmente alcunhado de mate ou chimarrão, servido em uma cuia de purungo, cabaça.

Kaneō - cansado

Kunhá jeroky - dança de mulher

Maraká - chocalho, maracás, instrumento ritual.

Mba'e megua - coisa ruim, mal

Mba'ekua'á - saber fazer, domesticar algo

Mbaraka – violão de cinco cordas usado na marcação da dança

Mbarété - forte

Mbyá – um dos subgrupos guarani.

Mymbá - animalzinho de estimação

Neëngaraí – canto em forma de lamento; invocação.

Nhande – primeira pessoa do plural inclusiva; nós.

Nhandecy/nhandeva – nossa mãe; orientadora religiosa.

Nhandehováí - leste

Nhandekupê - oeste

Nhanderoga – local onde o guarani (nhandeva), realiza suas festas e rituais; nossa casa

Nhanderu - Nosso pai, o orientador religioso responsável pela casa de reza, todos os rituais e danças que acontecem na oga pysy, opy, nhanderoga.

Nhanderú vussu – Nosso pai maior; é equivalente ao Deus maior. Na constelação divina Guarani ele é a pessoa de maior poder, sendo o criador de tudo. Também é chamado de Nhanderu Tenonde, Nhanderu Papa, Nhanderuvuxu.

Nhandexy/Mbya - – nossa mãe; orientadora religiosa.

Nhe'e – palavra, vocábulo, linguagem, conversação, voz, discurso.

Nhe'ë kua'á - saber falar

Nhe'e ryru (Dicionário)

Nhembo'e - orações, encantamentos.

Nhembotavy - fazer-se de bobo.

Nhemomixim - agachado, encolhido

Nhemongu'ê - esquiva lateral

Nhepyrum – começo; principio; extremo; inicio; inauguração.

Ogajekutu – casa que aponta para o céu; local onde o Guarani Kaiowá realiza suas festas e rituais.

Ogapysy – casa que desliza até o chão; o telhado desce até tocar o solo; casa de ritual kaiowá.

Oguatá – caminhar, andar.

Oguatá guassú - Grande caminhada; é desta forma que o guarani faz visitasões a parentes nas mais longínquas regiões, explora e faz o reconhecimento de todo o seu território,

Oikua'á japyxaka - saber ouvir

Ojá - panela

Opy – casa onde o Guarani *Mbyá* realiza os rituais e onde recebe as orientações religiosas.

Ore – Primeira pessoa do plural (nós), exclusivo.

Pirá – peixe

Porã – bom; bonito; lindo; belo; útil; agradável.

Poriaú - triste, pobre, necessitado

Pya'ê - rápido

Pyaú – novo; jovem; iniciante; fresco; recente.

Reko – costume; caráter; modo de ser; ter; possuir; manter; conviver; cuidar; conduzir.

Rete axy - corpo imperfeito, doente

Roxaro – roças; roçado, lavoura.

Rupá – cama; leito.

Syryry - deslizar

Tapê - caminho

Teko – vida; viver; modo de vida ou sentido de ter; ser; pertencer.

Teko ambá - morada celeste; modo de vida divino

Teko porá - bem viver; maneira correta de viver

Teko vai - a maneira errada de viver; conduta má

Tekoá - Lugar ideal para se viver conforme o costume Guarani; o modo correto de se viver; é o lugar da vida, lugar de morada

Tekoá Pyaú – aldeia nova; morada nova.

Vaí - feio

Vevui - leve

Ymaguare oikova - ocorridos em tempos antigos

Yvay rapê - caminho do céu

Yvy – terra; chão.

Yvy axy - terra das dores

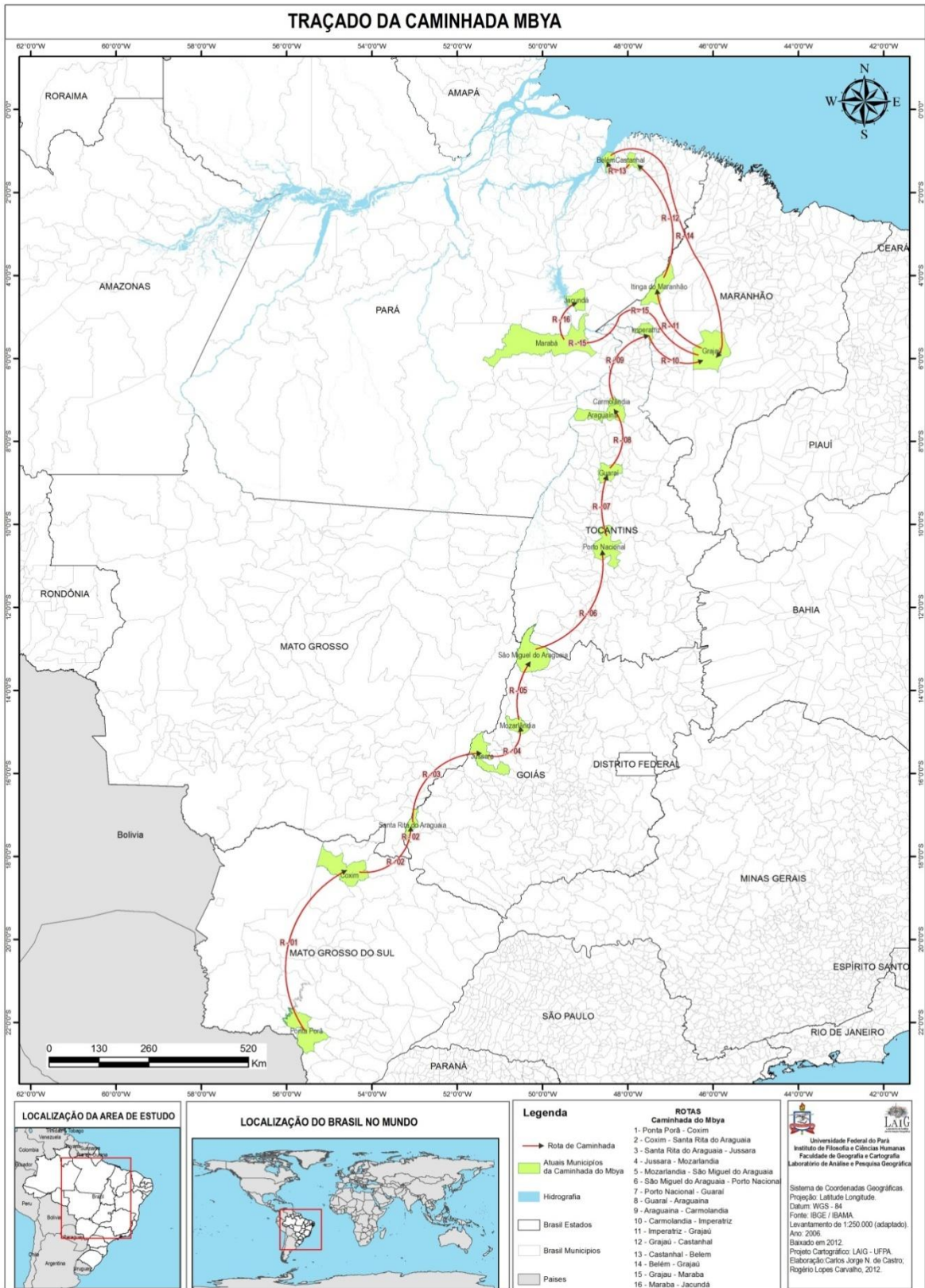
Yvyju – terra madura; resplandecente, dourada; abençoada.

Yvymarae'y - terra sem mal

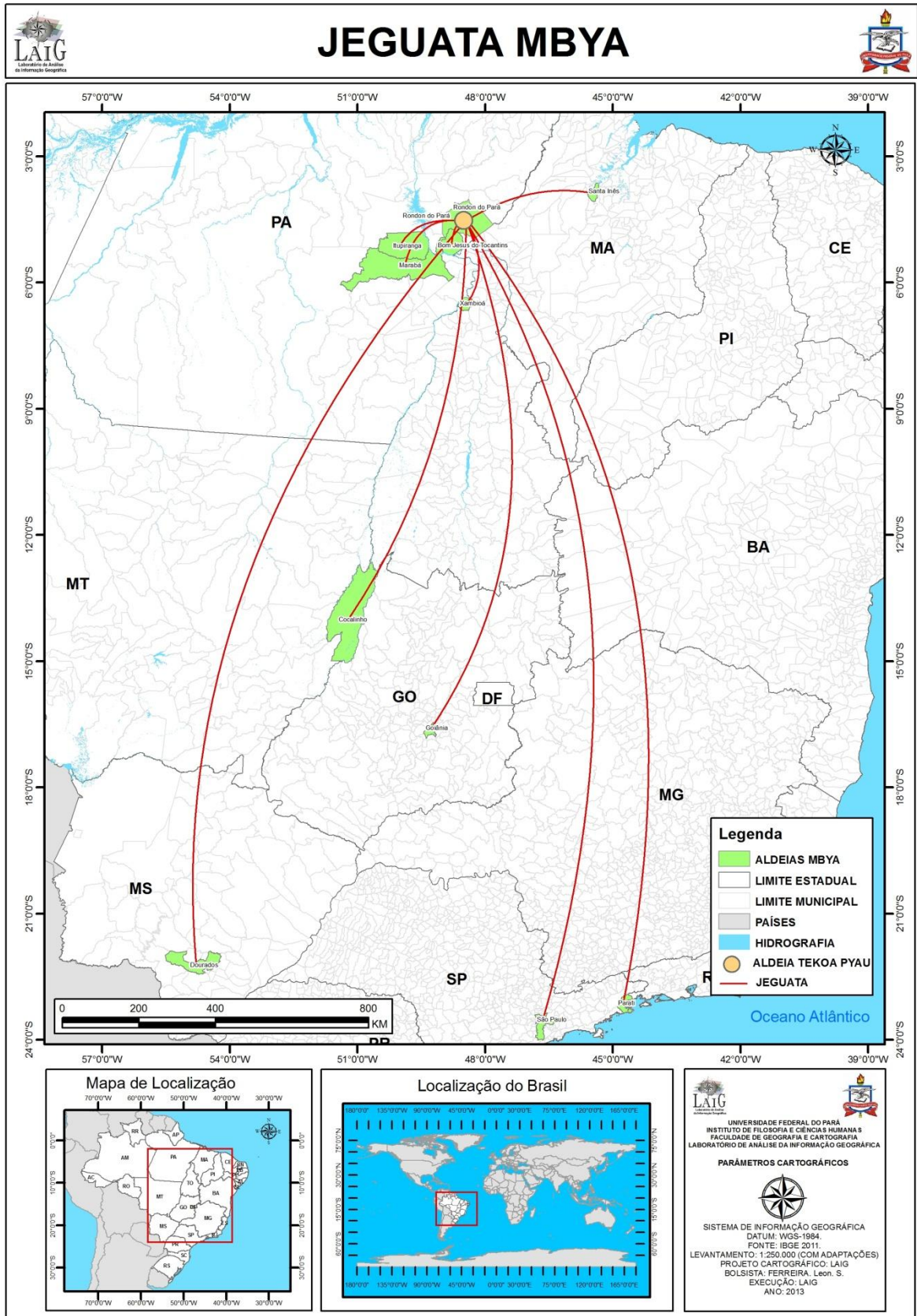
Yvyraí'já - É o auxiliar do nhanderu, é o que “funde-se” com a madeira pequena, o bastão ritual utilizado no jeroxy (dança). È o que futuramente poderá ser o mestre do ritual, possuindo sua própria casa de dança/ensinamentos, agregando parentes e amigos.

Hetavê (Apêndices)

Peteín hetavê (apêndice 1)

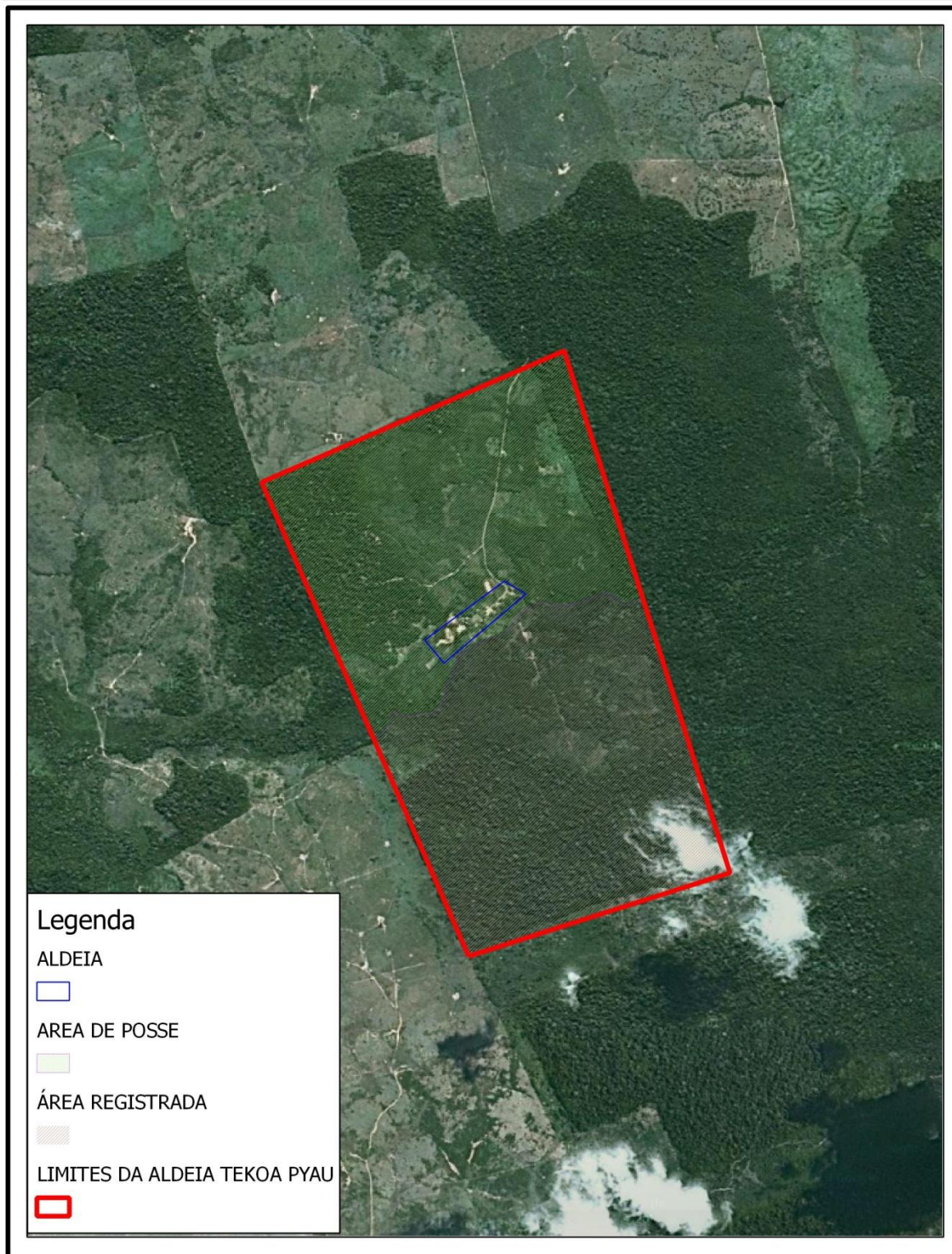


Mokõi hetavê (Apêndice 2)



Mbohapy hetavê (Apêndice 3)

LOCALIZAÇÃO DA ALDEIA MBYA- RONDON DO PARÁ



Yrondy hetavê (Apêndice 4)

Casa	Nome	Sexo	Nascimento	Idade
01	01. Benedita Lopes de Souza Guarani	F	03/07/1923	91
	02. José Tasino Lopes de Souza Guarani	M	15/02/1975	39
	03. Valdivino Lopes de Souza Guarani	M	23/09/1980	34
02	04. Edmilson Pereira Guarani	M	14/06/1983	31
	05. Yxapya Lopes de Souza Guarani (Taiza)	F	10/05/1994	20
	06. Jaxukaí Lopes Pereira Guarani	F	04/08/2010	04
	07. Nhamandu Pereira Guarani	M	21/11/2012	02
03	08. Ezequiel Pereira Guarani	M	10/05/1991	24
	09. Kretxu Lopes Guarani	F	30/05/1997	17
	10. Kuaray Lopes Guarani	M	11/03/2012	02
04	11. Edmar Pereira Guarani	M	30/03/1981	33
	12. Maria Regina Guarani	F	19/09/1968	46
	13. Araí Lopes Guarani (Taíne)	F	07/03/1998	16
	14. Kuaray Lopes Guarani (Thiago)	M	11/09/2000	14
05	15. Weraju Lopes dos Santos	M	10/09/1982	32
	16. Alana Lopes dos Santos	F	20/11/1991	23
	17. Alice Lopes dos Santos	F	14/10/2012	02
06	18. Alexandre Lopes Guarani	M	22/11/1977	36
07	19. José Pereira Guarani	M	29/03/1930	84
	20. Sebastiana Lopes da Silva Guarani	F	15/04/1947	67
08	21. Leonardo Lopes Guarani	M	27/01/1976	38
	22. Maria Divina Lopes de Souza Guarani	F	29/08/1978	36
	23. Tantantin'í Lopes Guarani	F	07/02/2002	12
	24. Para'í Lopes Guarani	F	02/07/2004	10
	25. Paraya Lopes Guarani (Dalite)	F	10/06/1998	16
09	26. Antonio Lopes Guarani	M	19/09/1982	32
	27. Kunhatai Lopes da Silva	F	20/09/2010	04
10	28. Albino Neto Guarani	M	15/10/1985	29
	29. Michele da Silva Guarani	F	15/01/1989	25
	30. Fabricia da Silva Guarani	F	20/07/2008	06
	31. Nhawanga da Silva	F	07/01/2010	04
11	32. Luis Pereira de Moura Guarani	M	05/08/1931	83
	33. Ailton Pereira Guarani	M	21/05/1981	33
12	34. João Lopes Werá Guarani	M	29/06/1961	53
	35. Rivaneide Lopes dos Santos	F	22/04/1985	29
	36. Kretxuia Lopes Guarani	F	04/03/2000	14
	37. IudeKaraí Lopes Benites Guarani	M	23/08/1998	16
	38. Tupã'í Lopes Guarani	M	24/01/2002	12
	39. Ywa'í Lopes Guarani	F	07/12/2006	08
	40. Yry'ía Lopes Guarani	F	12/09/2008	06
	41. Werá'í Lopes Guarani	M	14/03/2013	01

Pó hetavê (Apêndice 5)

MEMORIAL DESCRITIVO

Partindo do M-31, na divisa com a estrada e com o Sr. PETRONILO R. PEREIRA, com coordenadas em UTM, N= 9.479.323,000m, E=725.519,000m, deste segue com azimute de 168°11'42" e distancia de 974,24m até o M-29, deste segue com azimute de 167°37'52" e distancia de 727,62m até o M-27, deste segue com azimute de 167°15'41" e distancia de 725,90m até o M-26, deste segue com azimute de 167°12'21" e distancia de 560,73m até o M-507, deste segue com azimute de 254°10'08" e distancia de 15,00m até o M-1, deste segue com azimute de 347°12'21" e distancia de 560,75m até o M-2, deste segue com azimute de 347°15'41" e distancia de 727,46m até o M-3, deste segue com azimute de 347°38'15" e distancia de 725,23m até o M-4, deste segue com azimute de 348°11'35" e distancia de 974,52m até o M-5, deste segue com azimute de 72°10'13" e distancia de 15,00m até o M-31, ponto inicial da descrição deste perímetro.

DESCRIÇÃO DO PERÍMETRO

IMÓVEL: COMUNIDADE INDÍGENA GUARANÍ

ÁREA: 4,4660 há

GLEBA: JACUNDÁ / CASTANHEIRA II

PERÍMETRO: 6.006,45m

PROPRIETÁRIO: COMUNIDADE INDÍGENA GUARANÍ MUNICÍPIO: JACUNDÁ

LIMITES E CONFRONTAÇÕES

NORTE: PERTRONILLO R. PEREIRA E ESTRADA VICINAL KM 60 ROUXINOL

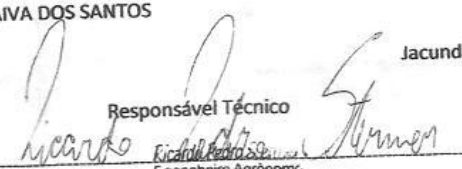
LESTE: ANTÔNIO S. FILHO, MANUEL A. MEIRELES e LIORDETE B. DOS SANTOS

SUL: EXPEDITO ALMEIDA MANSO

OESTE: ALFEU PAIVA DOS SANTOS

Jacundá, 01/03/2002

Responsável Técnico


 Ricardo Petronilo R. Pereira
 Engenheiro Agrônomo
 CREA - 16291 D PA