

Dossiê de Registro / IPHAN

TAVA – Lugar de Referência para os *Guarani*¹

I. Apresentação: Fundamentos da Solicitação e definição do bem cultural a ser registrado

A solicitação de Registro da *Tava*² como lugar de referência cultural para a etnia indígena *Guarani-Mbyá* resulta de um processo dinâmico, construído ao longo de dez anos, e que seguiu o caminho da fala *Guarani-Mbyá* por entre espaços e temporalidades. Demandou uma apropriação, pelos *Guarani-Mbyá*, da concepção de patrimônio com a qual o Estado brasileiro opera, bem como das potencialidades e fragilidades de sua política de salvaguarda, num contexto de mudança, em que os primeiros passos de aplicação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) estavam sendo dados. Esse foi instituído no ano 2000, por meio do Decreto 3.551/2000, que criou dois novos instrumentos de preservação: o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial – que formaliza o reconhecimento de bens imateriais mediante sua inscrição em Livros de Registro - e o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – que é uma metodologia de documentação cultural.

Ao longo desses dez anos, conforme veremos adiante, os *Guarani-Mbyá* dialogaram com a política de salvaguarda, para demonstrar que a *Tava* é um patrimônio cultural que faz sentido na sua sociocosmologia e tem valor no processo de construção de sua identidade.

A solicitação de Registro da *Tava* se refere ao reconhecimento como patrimônio cultural do lugar amplamente conhecido como Ruínas do Antigo Povoado de São Miguel Arcanjo, situado no município de São Miguel das Missões, no estado do Rio Grande do Sul. Para os *Guarani-Mbyá* trata-se do local onde viveram seus antepassados, que construíram estruturas em pedra, nas quais deixaram suas marcas, ou melhor, parte de suas corporalidades; onde são lembradas as belas palavras do demiurgo; e onde é possível vivenciar o bom modo de ser *Guarani-Mbyá*.

¹ As palavras em *Guarani-Mbyá* estão escritas em itálico e segue a escrita da Escola indígena Igieneo Romeu *Koenju*, localizada na aldeia *Tekoa Koenju*, no RS, de acordo com as orientações da Profa. Patrícia Ferreira *Para Yxapy*.

² A palavra *tava* é formada pela junção de *ita* (pedra) + *avá* (gente, humanidade).

Estar na *Tava* aciona dimensões estruturantes e afetivas de sua vida social, pois ali se encontra uma ‘casa de pedra’ que concretiza, de maneira paradigmática, a morada dos antigos, visível a todos, tanto aos grandes *karaí*³ quanto aos *juruá* (não-indígenas), e que evoca os ensinamentos fundamentais para se viver de acordo com os princípios éticos *Guarani-Mbyá*. Esse modo de viver permite tornar-se imortal e alcançar a chamada Terra sem Mal⁴. Este dossiê pretende demonstrar que a *Tava* é uma referência cultural que pode ser contemplada pela categoria patrimonial de ‘lugar’, por ser um espaço ao qual os *Guarani-Mbyá* atribuem significados e sentidos diferenciados, que articulam aspectos de sua cosmologia e, portanto, de sua identidade. Trata-se de um lugar onde se realizam práticas essenciais e definidoras dos *Guarani-Mbyá*, tanto cotidianas quanto extraordinárias. Conforme será discutido mais adiante, as narrativas sobre a *Tava* podem ser vistas como catalisadores de práticas sociais e individuais.

O pedido de Registro foi encaminhado ao IPHAN em setembro de 2007, com assinatura de uma liderança *Guarani* vinda do Paraguai e doze lideranças que representavam comunidades situadas em seis estados brasileiros (RS, SC, PR, SP, RJ e ES) no ‘Encontro Internacional Valorização do Mundo Cultural Guarani’, realizado em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. O evento, promovido pelo IPHAN, em parceria com o Centro Regional para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (CRESPIAL)⁵, atendia a uma demanda dos *Guarani*⁶, no sentido de que o IPHAN buscasse envolver instituições da Argentina e do Paraguai em ações voltadas para o reconhecimento de sua relação com o patrimônio missioneiro nesses países.

³ *Karaí* são homens e *Kunhã Karaí* são mulheres *Guarani-Mbyá*, sábios, que proferem e dominam as ‘belas palavras’ ensinadas pelos heróis criadores. São palavras comuns aos imortais, por isso tem uma grande beleza poética e profundidade filosófica. Os *Karaí* e as *Kunhã Karaí* cantam-nas para obterem a força dos imortais e por desejarem a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres sobrenaturais acontece por meio dessas pessoas especiais e se dá através dessas “belas palavras”, durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Eles também são responsáveis por realizarem procedimentos terapêuticos e manter a harmonia de uma aldeia *Mbyá*. Ao longo do trabalho deste dossiê será usado o termo *Karaí* para se referir a esses homens e mulheres especiais.

⁴ A expressão ‘Terra sem Mal’ é uma tradução da expressão *Mbyá Yvy Mara Ey*, local onde vivem os imortais. Esse tema da busca pela imortalidade pelos *Mbyá* será detalhada mais adiante.

⁵ O CRESPIAL é uma organização auspiciada pela Unesco, com sede Cuzco, no Perú, que tem por objetivo difundir e promover os princípios da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial entre os países latino-americanos.

⁶ Refere-se a demandas encaminhadas pelos *Guarani* que participaram do I Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizado pelo IPHAN, em São Miguel das Missões, em dezembro de 2006.

a. História da iniciativa

A história da iniciativa de solicitação de Registro constitui-se em um processo dinâmico, que envolveu amplamente os *Guarani-Mbyá* e permitiu-lhes elaborarem uma reflexão sobre a política de salvaguarda do patrimônio imaterial. O início deste processo se deu na combinação de demandas *Guarani*, referentes a sua presença diária no sítio histórico de São Miguel Arcanjo, com o interesse do IPHAN em iniciar a execução da nova política. A Superintendência do IPHAN no Rio Grande do Sul tinha uma proposta de requalificação discursiva do Museu das Missões e buscava aproximar-se dos *Guarani* que ali vendem seu artesanato, na expectativa de entender os sentidos de sua presença diária no sítio, bem como as referências próprias de seu universo cultural. O Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN, criado em 2004, buscava realizar projetos de documentação com povos indígenas, utilizando a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), e tendo por base os princípios norteadores da política em desenvolvimento, quais sejam, estar em estreito contato com os grupos sociais que produzem, reproduzem e transmitem seus saberes e fazeres, suas formas de expressão e modos de viver, a fim de realizar mapeamentos, identificação, registro e salvaguarda de bens culturais referenciais de sua identidade e memória.

Na ocasião, dois projetos pilotos com povos indígenas foram iniciados: um com grupos que convivem na região de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro (AM), e outro junto aos *Guarani-Mbyá* que vivem em São Miguel das Missões (RS), o qual se integrou às iniciativas que já vinha sendo desenvolvidas pela Superintendência do IPHAN-RS e o Escritório Técnico das Missões. Esperava-se que, por meio desses projetos, fossem acumuladas experiências que resultassem em políticas patrimoniais voltadas para os povos indígenas.

O trabalho iniciado no Museu das Missões visava melhorar as condições de guarda e de exposição de seu acervo - majoritariamente constituído de imagens sacras, esculpidas em madeira, nos séculos XVII e XVIII – e, sobretudo, atualizar o discurso do IPHAN sobre a experiência histórica missionária, à luz dos conhecimentos produzidos por pesquisas históricas e etno-históricas, sobretudo a partir dos anos 1990, quando houve uma renovação nesses campos de estudo, marcada tanto pelo revisionismo crítico, quanto pela ampliação de temas e fontes (BAUER: 2007:101). O modelo interpretativo até então adotado pelo IPHAN, baseado na historiografia oficial anterior aos anos 80, centrava-se na figura do jesuíta, retratando-o como um herói civilizador, responsável pela introdução do gado, do arado, da escrita, das técnicas

construtivas e artesanais, da estética barroca e da religião cristão (FREIRE:2007:120). Segundo essa perspectiva, os indígenas que haviam aceitado viver nas Reduções Jesuíticas teriam sido bons e habilidosos aprendizes, desempenhando apenas um papel secundário no processo de constituição e perpetuação do sistema missionário. Com a expulsão dos jesuítas e o fim do projeto missionário, esses indígenas, supostamente cristianizados e “civilizados”, teriam se mesclado à sociedade colonial, dando origem a uma população mestiça. De acordo com essa visão, o *Guarani* missioneiro não teria descendentes vivendo como indígenas. Os demais *Guarani*, que se recusaram a viver nos aldeamentos com os religiosos, não teriam tido qualquer relação com o projeto missionário e suas realizações. Supõem-se que estes seriam os antepassados dos *Guarani* contemporâneos (CUSTÓDIO:2007:66). Tal modelo interpretativo, embora superado pela historiografia e etnologia produzida nas últimas décadas, continua sendo difundido, tendo se configurado numa espécie de senso comum sobre a história das Missões Jesuíticas dos *Guarani*.

A presença diária dos *Guarani-Mbyá*, sentados no alpendre do museu para venda de seu artesanato, ou circulando silenciosos pelo sítio, constituía-se numa situação paradoxal para o IPHAN, pois não apenas a exposição do Museu das Missões, mas todo o tratamento dispensado aos sítios missioneiros patrimonializados pouco se referiam aos indígenas (FREIRE:2007:120).

São Miguel Arcanjo foi um dos 30 aldeamentos fundados nos séculos XVII e XVIII, por religiosos da Companhia de Jesus e indígenas, num extenso território – denominado de Província Jesuítica do Paraguai - que hoje faz parte do Paraguai, da Argentina e do Brasil. A criação dos aldeamentos, conhecidos como Reduções,⁷ foi a principal estratégia empregada pelos jesuítas para a evangelização de povos nativos, viabilizando a colonização dos territórios conquistados pela Coroa espanhola.

As Reduções eram núcleos urbanos, cuja população podia chegar a cerca de 6.000 indígenas de diferentes etnias, com predomínio do *Guarani*⁸, e dois a três religiosos. Interligados por caminhos, contavam com estâncias, para a criação de gado, e ervais, onde se cultivava a erva-mate.

⁷ A palavra redução vem do termo latino *reducere*, que significa reduzir, trazer de volta, sujeitar, diminuir.

⁸ No período colonial, o termo *Guarani* referia-se a diversas etnias indígenas assim classificadas por religiosos e autoridades coloniais.

Dos sete povoados que se situavam em território hoje brasileiro, três foram ocupados por cidades – Santo Ângelo Custódio, São Borja e São Luiz Gonzaga – e quatro foram reconhecidos como patrimônio nacional e preservados como sítios abertos à visitação.

Em 1922, o governo do estado do Rio Grande do Sul declarou São Miguel Arcanjo um ‘lugar histórico’ e realizou obras de estabilização das ruínas das estruturas edificadas, que se encontravam sob risco de desabamento. O reconhecimento realizado pelo IPHAN, em 1938, baseou-se na atribuição de valor artístico aos remanescentes daquele sítio, inscrevendo-os no Livro do Tombo das Belas Artes, conforme sugerido pelo arquiteto Lucio Costa, no relatório de vistoria que elaborou após visitar “as ruínas dos chamados Sete Povos da província jesuítica espanhola, que ficaram encravados do lado de cá” (COSTA apud MEIRA:2007:83). No mesmo relatório, recomendou medidas de preservação, as quais se tornaram referência para a ação técnica do IPHAN quanto às intervenções físicas no patrimônio arquitetônico (LYRA, apud MEIRA: 2007:83). Sugeriu, ainda, a criação de “um abrigo para guardar e expor peças esculpidas que se espalhavam no solo das antigas reduções”, o que deu origem ao Museu das Missões, inspirando a criação de outros museus regionais (COSTA, apud MEIRA: 2007:83)

Os remanescentes dos povoados de São João, São Lourenço Mártir e São Nicolau, que possuem poucas estruturas edificadas ainda visíveis, só viriam a ser tombados em 1970, com inscrição no Livro do Tombo Histórico.

Ao longo de décadas, o IPHAN centrou suas ações na conservação das estruturas arquitetônicas remanescentes nos quatro sítios⁹, associadas à pesquisa arqueológica realizada, sobretudo, entre 1985 e 1995, por meio de um acordo de cooperação técnica com Pontifícia Universidade Católica e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O acervo de imagens sacras, classificadas como obras de arte representativas do barroco missioneiro, foi reunido no Museu das Missões, cuja atual exposição data da década de 1980. Em 1978, foi inaugurado um espetáculo de som e luz, de perfil marcadamente romântico, que até hoje é apresentado no sítio de São Miguel Arcanjo. Em 1983, a UNESCO declarou o sítio de São Miguel Arcanjo patrimônio da humanidade, ressaltando o valor arquitetônico de seus remanescentes.

Durante esse período, os *Guarani-Mbyá* estiveram presentes na região em que se encontram os sítios missioneiros, ora vivendo em uma pequena aldeia construída, na década de

⁹ Artigos de Ana Lúcia G. Meira (2007) e de Vladimir F. Stello (2007) descrevem as ações de conservação empreendidas pelo IPHAN nos sítios missioneiros.

1940, no interior da Mata São Lourenço, ora acampando nas proximidades de São Miguel Arcanjo, nos anos 1970, ora passando pela cidade, em meio ao trânsito entre aldeias. Sua presença, quase sempre discreta e silenciosa, nem sempre era percebida. (INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, 2005, ficha de localidade).

Na década de 1990, os *Guarani* voltariam a formar um aldeia em São Miguel das Missões em uma área remanescente de mata, nas proximidades de uma Fonte Missioneira, hoje ponto turístico do município. Essa aldeia foi formada por 16 indígenas, vindos da Argentina, e que haviam sido expulsos pela prefeitura de Tupanciretã, e outros 34, que haviam acampado nas proximidades do trevo de acesso à cidade de Santa Rosa, em busca de seus “parentes *Guarani*”. Viveram cerca de dois anos no local, em situação precária.

O então diretor do Museu das Missões, Claudio Silva, permitiu aos *Guarani* vender artesanato no interior do sítio - o que é vedado aos comerciantes locais-, como fazem até os dias de hoje, sentados no alpendre do Museu das Missões, em contato direto com os visitantes. Esse público que, em sua maioria, é formado por estudantes de Ensino Fundamental, ora reage com curiosidade, ora com atitudes desrespeitosas. (INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, 2005, ficha de localidade)

Em 1996, quando constituíram a *Tekoa Koenju* (Aldeia Alvorecer), na Reserva Indígena do *Inhacapetum*¹⁰, distante cerca de 27 km das ruínas, passaram a pernoitar no sítio. Ocuparam, inicialmente, uma casa em ruínas, e, em seguida, foi construída uma casa de passagem, após intensa negociação com o IPHAN e prefeitura. Ainda, em 1996, nasceu a primeira criança na nova aldeia, que recebeu o nome de Miguelina Romeu, fato que ganhou grande atenção da mídia local, tornando-se um marco do chamado ‘retorno dos Guarani às Missões’. (INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, 2005, ficha de localidade)

Além da venda diária de artesanato, os *Guarani* da aldeia *Tekoa Koenju* vivenciam o sítio realizando atividades excepcionais como, por exemplo, apresentações do coral de crianças, participação em eventos, concessão de entrevistas.

Foi nesse contexto que se iniciou a execução do ‘Inventário Cultural Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo’, realizada por equipe de pesquisadores da Universidade Federal

¹⁰ Instituída na margem esquerda do rio *Inhacapetum*, em área de 236 hectares adquirida de particulares pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 2000, com o objetivo específico de ser transformada em Reserva para uso dos *Guarani*.

do Rio Grande do Sul¹¹, com recursos e supervisão do IPHAN-RS. O INRC foi desenvolvido entre 2004 e 2008, nas aldeias *Tekoá Koenju* (município de São Miguel das Missões), *Tekoá Porã* (município de Salto Grando do Jacuí), *Tekoá Yryapu* (município de Palmares do Sul) e *Tekoá Anhetenguá* (município de Porto Alegre), no Rio Grande do Sul. O Inventário possibilitou a identificação de práticas e saberes considerados pelos *Guarani* como fundamentais para experienciarem seu *nhande rekó* (o bom modo de viver), muitos dos quais não são vivenciados como deveriam, em razão do acesso limitado às matas e à terra.

Para aprofundar o entendimento dos sentidos atribuídos à *Tava*, a mesma equipe de pesquisadores realizou, em 2009, um estudo complementar, com recursos do IPHAN e execução do Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM), coordenado por Denise Wolf. Esse estudo permitiu conhecer outros sentidos atribuídos ao patrimônio denominado missioneiro. Para os *Guarani-Mbyá*, o valor das ruínas é vivenciado no presente e, ao mesmo tempo, referenciado no tempo vivido pelos ‘primeiros *Mbyá*’. Eles se referem a elas como *Tava* (casa de pedra), que terá seu significado detalhado nas próximas seções, mas cabe enfatizar, neste momento, que a importância de uma *Tava* está no fato de conter os corpos de seus antepassados, os quais se transformaram em imortais, e, por isso, ser o local ideal para se aprimorar a condição humana até ser possível a metamorfose em imortal. Além disso, por meio da *Tava*, os *Mbyá* interpretam o evento histórico – as Missões – o qual foi incorporado aos relatos *Mbyá* e reelaborado segundo a lógica de sua cosmologia. Tais sentidos dados à *Tava* permitem acionar sentimentos de pertencimento e identidade.

A possibilidade de reconhecimento de referências culturais *Guarani*, nos termos da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, foi debatida no I e no II Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizados em dezembro de 2006 e dezembro de 2007, na cidade de São Miguel das Missões (RS). Ambos contaram com a participação de, aproximadamente, 300 *Guarani* de comunidades localizadas no RS, SC, PR, SP, RJ, ES, além de representantes de comunidades situadas na Argentina e no Paraguai. Nesses Encontros, os *Guarani-Mbyá* deixaram claro que a salvaguarda de suas referências culturais deve ser direcionada à garantia de um modo

¹¹ A equipe era formada pelos estudantes Adrian Campana, Carlos Eduardo de Moraes, Cristian Pio Ávila, Daniele Pires, Monica Arnt, e, em distintas fases, pelos *Guarani* Ariel Ortega, Floriano Romeu, José Cirilo Morinico e Mariano Aguirre, sob coordenação do antropólogo José Otávio Catafesto de Souza.

de vida, e deve ser pautada por três princípios, definidos como: ‘territorialidade livre’, ‘natureza livre’ e ‘respeito à dimensão do segredo’.

Conforme documentado pelo ‘Inventário Cultural Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo’, a noção de ‘territorialidade livre’ refere-se ao reconhecimento, por parte da sociedade nacional, da importância que os *Guarani-Mbyá* atribuem ao trânsito pelo território que consideram como tradicional. É por meio desse trânsito - que tem motivações diversas, como veremos a seguir - que se constitui e se mantém a extensa rede étnica, no interior da qual se efetiva a sociabilidade *Guarani-Mbyá* e se realizam os rituais voltados para a construção da pessoa *Mbyá*. Esse trânsito pode sofrer limitações pela existência de fronteiras nacionais e, tem servido como argumento para os que contestam a demarcação de terras para o povo *Guarani*.

Por ‘natureza livre’, os *Guarani-Mbyá* compreendem a garantia de acesso aos recursos naturais – mel e frutos silvestres, madeiras, cipós e outros vegetais nativos e animais – que consideram essencial à reprodução de seu modo de vida. Este modo de vida implica, necessariamente, em ter seu território preservado a partir da maneira como lidam com a mata. Os *Guarani-Mbyá* estabelecem uma relação social com os animais e vegetais, permeada por uma ética de moderação, ou seja, eles não caçam muitos animais ou retiram muitas plantas ou coletam muito mel, pois isso poderia acarretar a fúria de seus ‘donos’¹², os quais se vingariam dos abusos cometidos¹³. Na região missioneira restam poucas áreas de mata nativa, a exemplo da Mata São Lourenço¹⁴, à qual os *Guarani* não tem acesso.

Por fim, o ‘respeito à dimensão do segredo’ refere-se à compreensão, por parte da sociedade envolvente, de que há aspectos da cultura dos *Guarani-Mbyá* que só a eles pertencem e que não deve ser publicizados. De acordo com esse princípio, cabe a eles definir o que deve ser divulgado e o que deve permanecer como segredo com relação ao seus saberes. A esse respeito Litaiff (2004) relata que os *Guarani* desenvolveram ao longo de séculos de contato, mecanismos sociais discursivos que visam o controle das informações, como por exemplo *o jakore* ‘simular’ e ‘enganar’ e *o nhande apu*, ‘mentir’ com a finalidade de dissimular certos aspectos culturais que lhes interessam ocultar dos seus interlocutores *juruá (não indígena)*, tais como certos rituais

¹² Na cosmologia *Guarani* assim como em outros grupos indígenas (GALLOIS 1988), os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como pais ou donos desses animais, cuidando dos mesmos, assim, qualquer abuso cometido pelos homens deve ser vingado.

¹³ Conforme conversa informal com os *Guarani* Aírel Ortega, Patrícia Ferreira, 2014.

¹⁴ Mata nativa com cerca de 1.000 hectares, localizada no município de São Miguel das Missões. Entre 1940 e 1970, abrigou uma aldeia *Guarani-Mbyá*.

considerados secretos e mitos sagrados como a ‘Criação da Primeira Terra’ e a ‘Criação da Palavra-Alma’. Litaiff reproduz a seguinte fala de um interlocutor Guarani :

"O Guarani tenta convencer ao jurua [homens e mulheres brancas] que é cristão, que não tem mais a antiga religião, que não fala mais sua língua, que não tem mais nada do teko ["hábitos Guarani"], que agora é civilizado. Então o branco não persegue mais o índio e deixa ele viver em paz na sua comunidade, sem contar nada que não pode, como Nhanderu quer”(LITAIFF, 2004, pp)

A partir das constatações do INRC, sobretudo a de que havia necessidade de ampliar o trabalho com os *Mbyá*, abrangendo comunidades em todo o território por eles ocupado, o IPHAN elaborou o projeto ‘Valorização do Mundo Cultural Guarani’. Em 2007, este projeto foi debatido em reunião realizada em São Miguel das Missões, em parceria com o já citado CRESPIAL, que demonstrou interesse em apoiar a elaboração de ações de salvaguarda combinadas entre os Estados membros (Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Colômbia, Uruguai, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, México, Guatamala, Peru, Paraguai e Venezuela).

No ano seguinte, utilizando recursos próprios, o IPHAN contratou a Organização Não-Governamental Vídeo nas Aldeias para a realização de oficinas de formação audiovisual¹⁵, que resultaram na capacitação de seis jovens *Guarani*, residentes nas aldeias *Tekoa Koenju* e *Tekoa Anhenteguá*. Essa ação de salvaguarda foi definida a partir do interesse demonstrado pelos jovens *Mbyá* em aprenderem a manipular câmeras e filmadoras. Como conclusão de sua capacitação, realizaram o filme *Mokoi Tekoa, Petei Jeguatá : Duas Aldeias, Uma Caminhada*. O filme, premiado no ForumDoc de 2009, foi exibido e distribuído a todas as escolas públicas dos cinco municípios em que ocorreu o INRC: Caibaté, Palmares do Sul, Porto Alegre, Salto Grande do Jacuí e São Miguel das Missões.

O projeto ‘Valorização do Mundo Cultural Guarani’ teve início em 2009 - em parceria com o Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico (IAPH) e com recursos do IPHAN e da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID) – comportando a realização de um Inventário Cultural ampliado com os *Guarani-Mbyá* e ações de salvaguarda que haviam sido recomendadas pelo ‘INRC Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo’, as

¹⁵ As oficinas foram ministradas por Ernesto de Carvalho e Tiago Campos Torres sob coordenação de Vincent Carelli.

quais se estenderam a comunidades situadas no Rio Grande do Sul e em São Paulo. Foram executadas por equipe do Centro de Trabalho Indigenista (CTI)¹⁶ as seguintes ações:

- Encontro de representantes *Guarani-Mbyá* de aldeias alvo de visitação turística, na *Tekoa Porã*, em novembro de 2009, do qual resultou a elaboração de um guia bilíngue;
- Oficinas de apoio à transmissão de saberes artesanais relacionados à confecção de instrumentos musicais para rituais, nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetenguá*, *Tekoa Porã* e *Tekoa Yryapu*, em junho de 2010;
- Oficinas de apoio às práticas de artesanato tradicional *Guarani*, nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetenguá*, *Tekoa Porã*, *Tekoa Yryapu* e *Tekoa Jateity*, em julho de 2010;
- Reuniões de apoio à realização da cerimônia do *Nheemongarai*¹⁷ nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetenguá*, *Tekoa Porã* e *Tekoa Yryapu*, em janeiro de 2011 (cuja preparação se deu em outubro de 2010, na *Tekoa Yriapu*).

O projeto contemplou, também, ações de recuperação de pomares e de áreas com espécies nativas em 20 comunidades, situadas no Vale do Ribeira e no litoral de São Paulo, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul.

Além dessas oficinas, em 2011 o Centro de Trabalho Indigenista realizou a primeira etapa do INRC Ampliado, isto é, o Levantamento Preliminar, o qual contemplou aldeias *Guarani-Mbyá* localizadas nos demais estados brasileiros onde esta etnia se encontra (SC, PR, SP, RJ, ES).

Por ocasião da realização da segunda etapa do novo Inventário Cultural, o CTI apresentou ao IPHAN a proposta de realizar cursos de formação de pesquisadores *Guarani*, para que eles assumissem a documentação de suas práticas culturais. O resultado desses cursos foi a identificação e mapeamento de uma expressão, o *Xondaro*.

A metodologia do INRC pressupõe a integração de membros das comunidades nas equipes de pesquisa. A proposta de formação de pesquisadores indígenas vai além, possibilitando-lhes adquirirem uma compreensão mais aprofundada dos sentidos e implicações das políticas culturais, das quais poderão beneficiar-se para execução de projetos próprios, como já ocorre com os jovens cineastas *Guarani*, que participam de Editais públicos, concorrem a prêmios e estabelecem parcerias com organizações não-governamentais para realização de filmes

¹⁶ Equipe composta por Adriana Queirós Testa, Daniel C. Pierri, João M. A. Brabosa e Luiz Lira, sob a coordenação da antropóloga Maria Inês Ladeira.

¹⁷ Cerimônia de nomeação das crianças Guarani e festa do milho.

de seu interesse. Por solicitação do IPHAN e coordenação técnica do Vídeo nas Aldeias elaboraram o filme *Tava, a Casa de Pedra*, que compõe a documentação de instrução do processo de Registro de que trata este Dossiê. O trabalho possibilitou aos jovens circularem por diversas aldeias para realizarem entrevistas, o que lhes permitiu escutar as palavras dos mais velhos sobre a *Tava* e conversar com eles sobre as implicações da política de salvaguarda.

Assim, por meio de sua participação na realização dos Inventários Culturais, nos Encontros, nas oficinas e cursos, e na elaboração de filmes, os *Guarani-Mbyá* construíram seu conhecimento sobre o tema da patrimonialização e da salvaguarda de suas referências culturais. Reunidos com técnicos da Superintendência do IPHAN-RS¹⁸ e da Universidade de Brasília¹⁹, no dia 12 de agosto de 2014, na aldeia *Tekoa Koenju*, definiram o título do Registro de que trata este Dossiê como '*Tava, Lugar de Referência para o povo Guarani*'.

II. Os Guarani-Mbyá e os elementos estruturantes de sua sóciocosmologia

Os *Mbyá* são um subgrupo *Guarani*, da família linguística *Tupi-Guarani*, do tronco *Tupi*. Além dos *Mbyá*, há outros dois subgrupos, os *Kaiowa* e *Ñandeva*. Ocupam um vasto território que engloba, principalmente, as regiões sul e sudeste do Brasil, o norte da Argentina e o Paraguai. No Brasil, há aldeias *Mbyá* nos estados do ES, PA, PR, RJ, RS, SC, SP e TO. De acordo com o censo produzido pela FUNASA (2008), os *Mbyá* somam 7.000 pessoas em território brasileiro. Os *Kaiowá* somavam 31.000 e os *Ñandeva* somavam 13.000. De acordo com Grumberg & Meliá (2008), os *Guarani* (*Mbyá*, *Kaiowá*, *Ñandeva*) totalizavam, em 2008, aproximadamente 145.000 pessoas. No Brasil, somavam, aproximadamente, 50.000 pessoas.

Uma visão panorâmica desses subgrupos *Guarani* revela que os mesmos vivenciaram e vivenciam de múltiplas formas seu "complexo" sócio-cosmológico. Isso significa que experimentaram determinados eventos com determinada forma sociológica e construíram significados e afetividades que permitiram realizar a leitura de seu mundo. Por exemplo, na era da colonização, grupos *Guarani*, assim como os *Tupinambá*, fizeram tanto a guerra²⁰ quanto o

¹⁸ Refer-se à historiadora Beatriz Muniz Freire e ao cientista social Marcus Bendeti, da Superintendência do IPHAN-RS e às arquitetas Ana Luisa Seixas e Adriana Almeida do Parque Histórico Nacional das Missões.

¹⁹ Refere-se à antropóloga Sílvia Guimarães, que atua como consultora.

²⁰ Lévi-Straus em seu artigo escrito em 1942, "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", marcou o momento de mudança de ênfase nas interpretações sobre a guerra ameríndia, um momento de inovação na Antropologia. Assim, a atividade guerreira surgia como um fenômeno "não mais unicamente negativo, mas positivo", não mais como uma crise, mas sim como uma fonte que assegurava o funcionamento das instituições

xamanismo²¹, o que significa que foram retratados por cronistas especialmente nessas situações. Nos relatos desse período, as atividades bélicas aparecem em situações de interação com os colonizadores, quando os *Guarani* faziam alianças com os espanhóis, ou formavam exércitos com os jesuítas, ou pretendiam proteger as fronteiras de algum império colonizador (Monteiro, 1998: 480). Essas práticas estavam intrinsecamente relacionadas com a construção da pessoa.

Viveiros de Castro (1996) relacionou a guerra dos *Tupi-Guarani* com o futuro, com a produção futura de nomes e de pessoas e com o aperfeiçoamento da condição humana. Era necessário que alguns morressem para que outros surgissem (1986: 670-671). De acordo com Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986), o motor da guerra era a reparação da morte de um membro do grupo, o que levava a um ciclo interminável de retaliações (op. cit : 66). E as pessoas se faziam nesses rituais de guerra que tinham corpos como tema central.

Por sua vez, práticas xamânicas aparecem vinculadas a ações proféticas. De acordo com Métraux, os *xamãs Tupi-Guarani* que atingiam uma alta reputação eram denominados *Pagé-ouassou* ou *Caraibe* (Métraux, 1928: 66), e eram os únicos capazes de arrebatam pessoas com seus discursos proféticos. Semelhante ao que ocorre, hoje, com os *Karaí* entre os *Guarani-Mbyá*. Métraux (1927) apresentou as migrações de alguns povos *Tupi-Guarani* – algumas de cunho profético - como um problema cosmológico, pois, antes da era pré-colombiana, as mesmas já aconteciam e eram numerosas. Com a invasão européia, certamente, as migrações tiveram um novo impulso. De acordo com Métraux (1928:175), os *Tupinambá* da costa migravam em busca de uma terra onde não se morria, motivados pelas profecias de grandes *xamãs*. Com discursos arrebatadores, um *xamã* conseguia reunir algumas pessoas que seguiam as suas orientações e aceitavam ser lideradas por ele em uma migração ritual em busca da Terra sem Mal, a morada dos imortais, que é alcançada quando a pessoa consegue se encantar e transformar seu corpo

(Lévi-Strauss, 1942: 133). Esse autor inseriu a guerra num sistema de troca que tratava de "auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura" (op. cit). Para confirmar o aspecto positivo da guerra, o autor citou o exemplo da situação dos povos xinguanos, onde a política de intercassamentos estava associada à guerra. Esta só surgia quando os esforços para estabelecer alianças por meio do casamento haviam falhado. Neste dossiê sobre a Tava, a guerra dos ameríndios é tratada com este olhar discutido por Lévi-Strauss, por conseguinte, não é entendida como uma situação anárquica ou de desordem social, mas sim como um fenômeno que visa a realização de ritos centrais de construção da pessoa. Esses ritos encapsulam o todo social, pois colocam "em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o *status* social dos indivíduos" (op. cit.: 133).

²¹ Xamanismo aqui é entendido como práticas desencadeadas por pessoas com uma sensibilidade especial, como os *Karaí* e *Kunhã Karaí* dos *Guarani-Mbyá*, que conseguem acionar outras dimensões do cosmos, espaços e temporalidades diversas. Se constituem em práticas de cura diversas que vão desde procedimentos terapêuticos a

mortal em um corpo imortal. A crença na possibilidade de ingressar na morada dos seres sobrenaturais, ainda com vida, formava uma grande migração (Fernandes, 1952: 64). Atualmente, os *Guarani-Mbyá* realizam essas migrações ocupando o território de seus antepassados com o mesmo propósito de alcançar a Terra sem Mal, conforme veremos mais adiante.

Esses temas da guerra e do xamanismo estão vinculados a um elemento importante nas cosmologias ameríndias: a construção da pessoa por meio do trato de sua corporalidade. No texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), a corporalidade assume um papel central sobre a noção de pessoa nas cosmologias dos povos indígenas sul-americanos. Neste sentido, no ciclo da vida, em grupos indígenas, é possível observar o processo de construção da pessoa passar por um controle de seus hábitos e de suas maneiras, como uma moldagem do corpo em direção a uma maior definição da condição humana. Viveiros de Castro (1996) aprofundou essa discussão sobre a corporalidade nas cosmologias indígenas sul-americanas e formulou a teoria do “perspectivismo ameríndio”, de acordo com a qual o pensamento indígena, no geral, supõe uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. Ao contrário do pensamento científico-ocidental que supõe uma unidade biológica e uma diversidade cultural. Segundo esse autor, as sociedades ocidentais distinguem Natureza e Cultura como dualidades diversas, afirmando sempre a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas humanas. Por sua vez, a concepção indígena supõe a unicidade do espírito, isto é, da cultura e a diversidade dos corpos e não enquadra natureza e cultura sob leis distintas. Desse modo, elas “não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma - pontos de vista.” (op. cit : 349). Sobre a questão da diversidade dos corpos na teoria indígena, explica que essa enfatiza que “os animais vêm da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos, porque seus corpos são diferentes dos nossos” (op. cit.: 381). O autor menciona que a noção de corpo indígena não deve ser pensado como corpo fisiológico, mas sim como os “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário. (...) Um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*.” (op. cit :381). Assim, no caso dos indígenas, “todos os seres vêm (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêm.” (op. cit.:

ações mais amplas para pôr fim a algum mal ou desentendimento entre pessoas, grupos e seres que habitam a floresta.

127). Neste sentido, o ponto de partida é o corpo, a partir de sua corporalidade tem-se a percepção do mundo.

Portanto, à semelhança de outros povos indígenas, os *Tupi-Guarani* preocupam-se com os rituais de construção da pessoa, os quais requerem uma elaboração do corpo. Nesse processo, há um grande impasse metafísico que é a ambivalência da condição humana, que estrutura sua sociocosmologia. Viveiros de Castro (1984/85) já apontou a importância dessa instabilidade humana nas cosmologias dessa família linguística, onde a condição humana é efêmera. No caso dos *Mbyá*, esses desenvolveram técnicas que desencadeiam na pessoa a transcendência humana e sua transformação em imortal e evitam a transformação da pessoa em animal ou em uma criatura indesejada ou em um não-indígena, conforme será detalhado adiante. Em suma, a guerra e o xamanismo surgem nos *Tupi-Guarani* como fenômenos que orientam as cosmologias e as práticas sociais na solução desse problema metafísico.

Talvez, a presença das Missões em territórios tradicionais dos *Guarani*, nos séculos XVII e XVIII, tenha feito com que essa etnia, com o tempo, abandonasse a guerra e passasse a se dedicar, principalmente, ao profetismo, vinculado a práticas xamânicas que, segundo Hélène Clastres (1978), são anteriores à colonização. No século XX, ocorreu uma visível mudança de perspectiva. Nimuendaju (1987) analisou uma migração *Guarani* que já não estava mais relacionada com a atividade bélica, mas apresentava um acentuado misticismo.

O projeto missionário foi um evento marcante na vida dos *Guarani* que, de certa forma, contribuiu na formação do "complexo" sócio-cosmológico de alguns grupos. Houve, primeiramente, a presença de franciscanos, em 1580, voltados para um projeto de catequese marcado pela vida nas aldeias. A partir de 1610, esse projeto teve um novo impulso com os jesuítas e a consolidação das reduções (Mélia, 1992: 78). Elas foram instaladas na região de Guairá (entre os rios Paranapanema e Iguazu, afluentes da margem esquerda do rio Paraná), na região que compreende a bacia do médio Paraná, e na região que vai do Uruguai até o Tape (parte ocidental do estado do Rio Grande do Sul) (Pacheco, 1977: 75). Inicialmente, a presença dos missionários ocorreu para dominar a mão de obra indígena e pôr fim às rebeliões geradas pelo sistema de *encomiendas*. Neste sistema, o patrono espanhol tinha o direito de utilizar o trabalho de índios e, em contrapartida, deveria doutriná-los. Os missionários tinham como objetivo inicial facilitar as instalações das *encomiendas*; contudo eles passaram a se contrapor às mesmas e a dificultar as investidas dos colonos. O conjunto das missões atingiu o número de 141.182 pessoas

em 1743, distribuídas em 30 povoados e durou 150 anos (Mélia, 1992: 79). Em fins do século XVIII, os jesuítas foram expulsos das colônias espanhola e portuguesa. Os padres franciscanos assumiram, precariamente, o comando dessas missões, que logo foram invadidas por colonos.

Talvez, a relativa durabilidade do projeto missionário adveio da preocupação dos padres em catequizar na língua *guarani*. Entretanto, eles não utilizaram um determinado dialeto *guarani*, o que acabou gerando um dialeto próprio das reduções. Meliá o denominou de "*guarani* jesuítico" (1992: 79). Obviamente, o evento missionário não passou incólume; ele deixou marcas no "panteão" *guarani*, que podem ser observadas ainda hoje. Uma nova divindade foi incorporada, a do *kexuíta*. De acordo com Cadogan (1978: 30), os *Mbyá*, no tempo das reduções, viam tal divindade como virtuosa e capaz de alcançar a perfeição humana sem sofrer a prova da morte e atingir a morada das divindades. Litaiff (1999: 69) encontrou tal divindade, hoje, entre os *Mbyá* localizados no litoral de Santa Catarina, os quais vêem o *kexuíta* como um personagem "encantado" que caminha invisível sobre as trilhas antigas, construídas pelos ancestrais. Para Bartolomé (1989: 409), os *kexuítas* são somente mais uma presença no "panteão" *Mbyá*, o qual é povoado de deidades nativas. Os *Guarani-Mbyá* da aldeia de *Tekoá Koenju* retratam tais figuras como *Mbyá* fortes que se encantaram. Há ainda a figura do *Sepé Tiaraju*, que foi apropriado pelo imaginário gaúcho e, também, pelos *Guarani*. Esse líder indígena atuou na Guerra Guaranítica contra a ocupação portuguesa. Mais tarde, foi transformado em um santo popular para os gaúchos, e o nome São Sepé foi dado a um município no estado do Rio Grande do Sul. O escritor José Basílio da Gama (1769), também, celebrou o líder *Sepé*, no momento de sua batalha final, no poema épico "O Uruguay". Os *Guarani-Mbyá* afirmam ter sido *Sepé* um poderoso líder espiritual, semelhante aos *Karaí* da atualidade, que ascendeu à condição imortal.

Com a expulsão dos jesuítas e o fim das Reduções, um novo momento surgia: o da "reguaranização" dos índios das Missões. Schaden (1982: 4) chamou atenção para este processo no qual os *Guarani* que voltaram a viver nas matas, com ou próximos aos indígenas que permaneceram distantes da ação missionária, retomaram os modos de vida anteriores, isto é, se "reguaranizaram". Outros preferiram estabelecer-se em povoados de colonos, abandonando seus costumes. Os *Guarani* que sempre permaneceram nas florestas, longe dos processos de colonização, eram denominados genericamente pela sociedade colonial de "*Caagua*", ou "Povo

da floresta" (Meliá, 1992: 241). Os "inconstantes"²² indígenas das Missões, que por algum tempo aceitavam as pregações dos jesuítas, em dados momentos iam refugiar-se nas moradas dos "Caagua". Pode-se imaginar que todos esses povos das florestas e das Missões estabeleciam um trânsito constante, se influenciavam mutuamente, e algo novo deve ter surgido a partir daí.

No início do século XX, a produção de etnografias sobre os *Guarani* tomou um novo impulso. Nesses estudos, os *Mbyá* surgem migrando para locais distantes como a costa atlântica dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Dispersaram-se, também, pela província argentina de Misiones e pelo estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Léon Cadogan, que nasceu em 1899 e faleceu em 1973, foi quem tornou os *Mbyá* conhecidos, através de suas etnografias. De acordo com esse autor (1960), os *Mbyá* evitaram por muito tempo aceitar a presença de qualquer Estado em suas vidas. Não participavam de censos, ou não iam às escolas, ou não admitiam o controle policial, ou, ainda, não recebiam títulos de propriedade (Meliá, 1992: 249). Cadogan (1960: 135) conheceu no Paraguai uma sociedade *Mbyá* que tinha grande aversão ao censo. Este grupo dizia que se os seus membros fossem obrigados a participar do censo, eles iriam para a Argentina ou Brasil. Acreditavam que o censo tinha como finalidade conhecer quantos eles eram para fixá-los em uma Reserva. Mas, com o tempo, os *Mbyá* passaram a negociar essas ações estatais e saber utilizar politicamente algumas imposições das sociedades nacionais. Este dossiê, por exemplo, é fruto de uma negociação política.

Atualmente, os *Mbyá* se organizam na *Comissão Guarani Yvy Rupa*, fundada e gerida por lideranças *Guarani* de diversas aldeias do sul e sudeste do Brasil, com o intuito de articular nacionalmente a luta desse povo pela recuperação de seu território tradicional e criar estratégias para lidar com as várias instâncias do Estado brasileiro. Assim, os *Mbyá* vêm se revelando grandes articuladores políticos, sabendo quando e como apresentarem suas demandas. Assim, os *Mbyá* definem estrategicamente o momento de estabelecer contato mais estreito com agências estatais.

²² Viveiros de Castro (1992) trata da maneira como os jesuítas percebiam os Guarani como tendo um alma 'inconstante', pois os jesuítas afirmavam que a qualquer momento, índios plenamente cristãos abandonavam tudo e voltavam à floresta para viver tradicionalmente. Assim, os jesuítas espantavam-se com a "inconstância da alma selvagem" observada nos Guarani e também nos Tupi da costa. Esta "inconstância" não aparecia somente nas coisas da fé, mas também : "(...) passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável." (Viveiros de Castro, 1992:23).

Os *Mbyá* contemporâneos ocupam um vasto território e apresentam aspectos semelhantes em suas cosmologias, apesar da diversidade de contextos sociais e políticos onde se encontram suas comunidades. As migrações, ao invés de modificarem sua unidade enquanto grupo, fornecem um elemento em comum, apesar das variações dialetais e das diferenças internas existentes. Nos percursos transcorridos, as florestas são os locais privilegiados para as paradas e construção de suas aldeias, pois os *Mbyá* entendem que as matas são destinadas a eles, pelos heróis criadores ou seres imortais.

Ao apresentarem uma variação de formas sócio-cosmológicas em processos históricos distintos, os *Mbyá* se colocam no rol das sociedades abertas à história e com "estruturas performativas" (Sahlins, 1998: 12-13). Assim, a sua sociocosmologia busca assimilar-se aos eventos, ou melhor, os acontecimentos vividos criam as relações sociais adequadas. Eventos e morfologia social estão inevitavelmente relacionados na vida social *Mbyá*. Entre instalações e fins de processos de colonização, como as *encomiendas* e as missões, e entre "reguaranizações", eles exercitaram a guerra, as migrações e o xamanismo, conservando a matriz estrutural do seu complexo sócio-cosmológico.

Assim, diversos no tempo e no espaço, não é possível impor um vínculo genealógico entre os *Mbyá* da atualidade e os indígenas que viveram nas Missões. No entanto, cabe enfatizar que ao longo do tempo e do espaço, temas cosmológicos ainda são estruturantes e permitem observar certo ar de familiaridade entre esses grupos *Tupi-Guarani*. Desse modo, por exemplo, um tema central que move os *Mbyá* da atualidade, e estava/está presente em demais grupos Tupi-Guarani, é a busca pela imortalidade, que requer um elaborado processo ritual de construção da pessoa. No caso dos *Mbyá* contemporâneos, essa busca pode acontecer por meio de duas formas distintas de caminhada: uma caminhada real e outra simbólica ou espiritual, realizada ritualmente e asceticamente.

Entre os *Mbyá*, a instauração da condição humana e sua instabilidade surgiram na "segunda terra", construída após o dilúvio. Uma grande inundação destruiu a terra originária e promoveu a partida de seres sobrenaturais, heróis criadores, para a dimensão celeste. Esta catástrofe foi causada pela transgressão de um homem e de sua tia paterna, os quais mantiveram relações sexuais. A entidade criadora *Nhande Ru Papa Tenonde*, insatisfeito com este ato, mandou destruir o mundo. Uma nova terra, onde hoje vivemos, foi feita sobre os escombros da destruição. A imperfeição e mortalidade marcam as pessoas deste novo mundo. O acesso à

morada dos seres sobrenaturais não está mais garantido, pois os homens perderam suas capacidades extra-humanas e deveriam procurar reavê-las ao longo da vida. Desse modo, a humanidade passou a viver com a volubilidade e a incerteza. O mundo contemporâneo tornou-se um local de provações para os *Mbyá*, repleto de imperfeições, onde as pessoas deveriam enfrentar situações aflitivas e superá-las com a ajuda da "neblina vivificante" (fumo e cachimbo dos *Mbyá*). Esta "neblina" garantiria a purificação e a defesa contra as enfermidades (Cadogan, 1997: 195). Portanto, a partir dessa disjunção primordial das moradas dos homens e de seres imortais, comum a muitos grupos *Tupi-guarani*, os *Guarani-Mbyá* procuram aprimorar sua condição humana.

Atualmente, a cena da vida social *Guarani-Mbyá* é marcada por um trânsito por seu território, necessário para garantir o aperfeiçoamento da condição humana. Essa etnia contempla como seu espaço social uma região que engloba o Paraguai, norte da Argentina, as regiões sul e sudeste do Brasil, até a costa brasileira. Nesse território, o mar pode parecer um limite intransponível, mas, tal obstáculo é superado quando os humanos se tornam imortais e atravessam-no flutuando, alcançando uma nova região, a Terra sem Mal (LADEIRA, 2007). Nas suas migrações pelo mundo, os *Guarani-Mbyá* realizam, basicamente, duas formas de deslocamento: uma ritual, em busca da morada celeste, e outra prosaica, que acontece quando eles caminham entre as diversas aldeias *Mbyá*, constituindo uma rede de reciprocidade (GUIMARÃES, 2004). Mesmo nos momentos mais ordinários da vida social, o deslocamento é uma constante. Os *Mbyá* estão sempre transitando entre as diversas aldeias.

Nas caminhadas por motivos prosaicos entre as diversas aldeias, estabelece-se uma rede de relações que permite às pessoas sanarem os seus conflitos mundanos, fazerem alianças e, principalmente, realizarem-se plenamente, pois o ser *Mbyá* precisa viver em um ambiente harmônico para conseguir superar a sua condição de mortal neste mundo. A possibilidade de sair definitivamente ou provisoriamente de sua aldeia e ir para outra, onde ele encontrará tal harmonia, alivia o seu sofrimento. Deslocar-se passa a ser uma necessidade vital. O trajeto feito por uma pessoa, geralmente, segue ou acompanha o fluxo da língua *Mbyá*, pois os *Mbyá* preferem ir para localidades onde há outras pessoas falando sua língua. Isto limita o número de rotas que eles seguem e o número de regiões por onde param, mas deve-se ter em mente que eles caminham por seu território tradicional que já foi ocupado por *Mbyá* que se encantaram, isto é, tornaram-se imortais e alcançaram a Terra sem Mal.

Estar em movimento é um fato central para este povo, visto que encapsula o *ethos Mbyá*. É possível tomar a noção de deslocamento, seguindo a orientação de Mauss (1975), como um fenômeno total que define ou esclarece a realidade, o qual mistura tudo que constitui a vida propriamente social e exprime, ao mesmo tempo e de uma só vez, diversas dimensões da vida social. Ao imaginar-se a peregrinação em busca da morada dos imortais como um rito, não se deve vê-la como um evento separado da vida cotidiana ou das outras formas de deslocamentos que o grupo realiza. Contudo, é possível identificar traços comuns nas peregrinações cerimoniais, ou melhor, há um ordenamento que as estrutura, um sentimento de provação coletiva e uma consciência de que são diferentes dos eventos ordinários. Esta caminhada é potencialmente expressiva, eficaz e demarcada pela própria sociedade, que a distingue dos eventos cotidianos. Essa marcha cerimonial é orientada por um *Karai*, ao redor do qual se reúne sua família extensa e outros *Mbyá*. Portanto, guiado por essa liderança, o grupo busca um local onde será possível construir sua aldeia e viver o bom modo de ser *Mbyá*, que propiciará a ida à Terra sem Mal e a transformação do indivíduo ou grupo em imortal. Rituais que propiciam o desenvolvimento da pessoa e práticas corporais são realizadas ao longo da caminhada, como o jejum, os cantos-danças noturnos, o alimentar-se de comidas *Mbyá*, especialmente o milho, mel e animais de caça.

A marcha *Mbyá* é eficaz ao permitir o desenvolvimento da pessoa até a sua transformação em imortal. Também compõe e mantém coesa uma unidade social. Humanos, seres imortais e mortos são os produtores de tal unidade. Na peregrinação extraordinária, tentando superar sua condição, os humanos caminham em busca da imortalidade; os seres imortais, que já superaram a mortalidade, caminham como imortais. Por sua vez, os mortos, que fracassaram nas suas tentativas de transcendência, estão imóveis, pararam de caminhar. A unidade social *Mbyá* se tornará plena quando iniciar a ocupação da "terra imperfeita", onde vivemos hoje e onde viveram seus antepassados, e da Terra sem Mal, onde vivem seres sobrenaturais.

A cosmografia *Mbyá* é marcada por estratos sobrepostos e dimensões que se conjugam. A terra em vivemos é denominada de *Yvy Pau* e está rodeada por mar. Acima dela, há duas camadas de nuvens (*aray*). Acima das nuvens, está a morada de *anhã*, criatura imperfeita. Por fim, sobre todas as outras camadas está a Terra sem Mal (*Yvy Mara E'y*). Os primeiros *Mbyá* que se encantaram são denominados de *Nhande Ru Miri*, eles são os pais das queixadas. Os *Mbyá* afirmam que os animias têm donos ou pais que os protegem contra os homens ou outros perigos. As queixadas se relacionam com os *Nhande Ru Miri*. As moradas onde viveram e de onde se

encantaram os *Nhande Ru Miri*, tornando-se imortais, ainda se encontram nesta terra. Os *Mbyá* buscam esses locais para construir uma aldeia (*tekoa*). É possível identificar esses locais quando se vê um bando de queixadas correndo, elas sinalizam que essas moradas estão próximas. Principalmente, é possível identificar as moradas dos antepassados por meio de casas de pedra (*tava*), deixadas por eles, mas que não são visíveis a todos, apenas aos *Karai* e *Kunhã Karai*. Na próxima seção, este tema da *Tava* será discutido detalhadamente.

Voltando à cosmografia *Mbyá*, no plano onde se encontra a Terra sem Mal, estão as moradas dos seres imortais, heróis criadores. A morada dos antepassados que se encantaram ou se imortalizaram, os *Nhande Ru Miri*, encontram-se em um nível distinto desses heróis criadores. A morada de *Karai Ru Hete*, encontra-se na região leste; a morada de *Tupã Ru Hete*, encontra-se na região sul e oeste; a morada de *Jakaira Ru Hete*, encontra-se na região central; e a morada de *Papa Tenode Hete*, encontra-se na região norte. De acordo com Cadogan (1948, 1950 e 1997) e Ladeira (2007 e 2008), esses seres imortais foram criados pelo demiurgo *Papa Tenode Hete* e são eles os responsáveis por enviar uma alma ou porção vivificante às pessoas, no momento do ‘batismo’. O *Karai* escuta as indicações desses seres imortais para saber qual deles irá enviar a porção vivificante que recairá sobre a criança. Desse modo, as pessoas terão as seguintes características, de acordo com o ser imortal que lhe encaminhou a alma:

(a) *Karai Ru Hete*, ser sobrenatural do fogo, e sua esposa. Fez com que as chamas sagradas fossem alojadas nos *Mbyá*. Ele deve vigiar aquilo que produz o ruído do crepitar das chamas. Sua morada está localizada mais ao leste. Os *Mbyá* provenientes desta região devem seguir em direção ao nascente, em sentido anti-horário; ou ir ao centro da terra e daí seguir até o nascente. As pessoas com essas ‘almas’ devem ser *Mbyá* "fortes", capazes de executar os cantos, dar bons conselhos e orientar na busca da Terra sem Mal. Não devem se ausentar por muito tempo da aldeia, pois essas almas zelam pela mesma.

(b) *Tupã Ru Hete*, ser sobrenatural das águas, das chuvas, dos trovões e dos raios, e sua esposa. Ele envia à morada terrena as chuvas que refrescam. Além disso, envia aos *Mbyá* o sentido da moderação. Sua morada está localizada no poente. *Tupã Ru Hete* realiza um trajeto que vai do nascente ao poente ou vice-versa em sentido circular, anti-horário, ou reto. Quando ele faz o trajeto circularmente, as chuvas caem no litoral. Já, quando a sua caminhada é reta, ele provoca chuvas no meio do mundo. Uma característica desse ser imortal na Terra sem Mal é que

ele também deve estar em constante movimento, pois zela pelo cosmos. Desse modo, os *Mbyá* a quem correspondem tais porções vivificantes, deslocam-se incessantemente e podem passar um longo período fora da sua aldeia. Entretanto, segundo Ladeira (2007), como a mulheres foram feitas para ficar na aldeia e guardar os seus corpos, elas são de alguma forma retidas para não fazerem um trajeto. Além disso, as pessoas que apresentam porções vivificantes de *Tupã* são bons guardiães da aldeia com uma ação repressiva, acusando e aplicando castigos aos transgressores do modo de viver verdadeiro. Os castigos aplicados, mais freqüentemente, são o corte de cabelo curto para as mulheres, o que significa retirar o manto que as protege, e amarrar os homens numa árvore, ou seja, impossibilitar os seus movimentos.

(c) *Jakaira Ru Hete*, dono da neblina vivificante, e sua esposa. Ele vigia a fonte da "neblina vivificante" (cachimbo e tabaco) que faz produzir as palavras de grande inspiração, com as quais os *Mbyá* alcançam os imortais. Enviou tal "neblina" à terra para que os homens pudessem se defender e purificar-se contra as enfermidades. *Jakaira* e sua esposa habitam uma região mais central. Ele desenvolve um trajeto em direção ao nascente; segue em sentido circular horário ou vai até ao centro da terra (*yvy mbyte*) e, em linha reta, dirige-se ao nascente. Os *Mbyá* com porções vivificantes provenientes desse ser sobrenatural só podem realizar o percurso em circular, beirando o oceano.

(d) *Papa Tenonde Ru Hete* ser sobrenatural do sol e sua esposa também enviam almas para a terra. *Papa Tenonde Ru Hete* encaminhou à morada terrena a boa ciência. Eles são os pais das pessoas enviadas ao mundo original e que deveriam alcançar o nascente. As porções vivificantes desta região são, em sua maioria, femininas e possuem a qualidade de reunir harmoniosamente a comunidade. Por isso, elas não podem se ausentar por muito tempo da aldeia. Essas mulheres são, muitas vezes, as profetisas e guias espirituais. Cada unidade social *Mbyá* precisa ter uma alma feminina desta entidade.

Além desses seres sobrenaturais, há a figura de *Kuaray* e de sua esposa que também podem enviar porções vivificantes à terra. Eles estão localizados no zênite, sobre o centro da terra. Nas narrativas míticas *Mbyá*, *Kuaray* aparece como o filho mais velho de *Papa Tenonde Ru Hete*, o demiurgo, e *Jaxi* o filho mais novo. Esses dois irmãos foram os "heróis culturais" que caminharam pela terra original "guaranizando-a", ou seja, estabelecendo os hábitos e costumes *Mbyá*. *Kuaray* está relacionado com o sol e *Jaxi* com a lua. O trajeto de *Kuaray* é o mesmo que o do sol. No início do dia, ele está no nascente, ao meio do dia, está no centro do cosmos, no fim do

dia, está no poente. Na sua trajetória, ele segue em linha reta do nascente ao poente. *Kuaray* reveza com seu irmão mais novo, *Jaxi*, formando o dia e a noite. As mulheres com essa porção vivificante são enviadas para acompanhar os seus pais e irmãos. Por sua vez, os homens têm uma grande força espiritual e podem orientar a comunidade na busca da Terra sem Mal. De acordo com Litaiff (2004), para os Mbyá, os atos praticados pelos irmãos *Kuaray* e *Jaxi* são modelos com relação aos quais as pessoas procuram pautar suas crenças e atitudes. Ainda segundo esse autor (op. cit.), geralmente, as versões *Mbya* do Mito dos Irmãos *Kuaray* e *Jaxi* contém dez episódios, que podem ser resumidos nas seguintes unidades mínimas:

1. Após ter criado *Yvy Pyau*, *Papa Tenonde Ru Hete* se retira para *Yvy mara ey* deixando sua esposa grávida para trás;

2. Falando no ventre de sua mãe, *Kuaray* guia *Nhandexi* em sua busca do caminho que levará à casa de *Papa Tenonde Ru Hete*;

3. Após ter repreendido *Kuray* [seu filho] por ter sido ferida por uma *mamangava* [espécie de abelha, vespa ou marimbondo] no momento em que colhia uma flor ou uma fruta para lhe dar, ele pára de guiar sua mãe, que toma o caminho errado, chegando à terra dos jaguares, que a devoram;

4. *Kuaray* sobrevive ao ataque dos jaguares e é criado pela avó jaguar;

5. *Kuaray* cria [*mbojera*- faz nascer] *Jaxi*, seu irmão caçula;

6. Os dois irmãos descobrem que os jaguares mataram sua mãe e se vingam eliminando-os;

7. A partir de seus ossos, *Kuaray* tenta ressuscitar sua mãe, entretanto, em função da intervenção de *Jaxi*, não é bem sucedido.

8. *Kuaray* cria os animais e os vegetais;

9. Os irmãos enganam *Anhã*;

10. Enfim, *Kuaray* e *Jaxi* conseguem encontrar o caminho que leva à *Yvy mara ey*, a casa de seu pai;

Nos processos de transmissão de regras, técnicas e outros conhecimentos, as formas de viver indicadas ou vividas por esse panteão *Mbyá*, ou por essas entidades imortais, são orientações sobre como seguir ou não o bom modo de viver *Mbyá*.

Há, ainda, os 'primeiros' *Mbyá*, aqueles que viveram no mundo original, e que também enviam almas à terra. Quando estavam no mundo original, eles partiram para o nascente, caminhando ao longo do litoral e chegaram à morada de *Nhande Ru Hete*. Hoje, os *Mbyá* são seus filhos caçulas e devem seguir os passos de seus irmãos mais velhos por toda esta terra.

A finalidade das marchas cerimoniais é ter a companhia desses seres imortais num outro espaço e tempo. Os *Mbyá* denominam o local, onde moram os imortais, de *Ywy djú*, que têm o sentido de "terra indestrutível, lugar dos imortais", e de *Ywy mara e'y*, isto é, "terra de seres sobrenaturais e celestes e da indestrutibilidade". O significado da expressão *Ywy mara e'y*, geralmente traduzida como Terra sem Mal, foi discutido por alguns antropólogos que afirmavam não ser o mesmo o sentido desta expressão para os *Guarani* dos séculos XVI-XVII e para os *Guarani* de hoje (Mélia, 1990; Martinez, 1985; Monteiro, 1998). Em 1639, padre Montoya traduziu *Ywy mara e'y* como "solo intacto que não foi edificado" ou "terras sem construções" (Monteiro, 1998: 482). Esta tradução, referente aos *Guarani* do período da colonização, estava mais relacionada com a vivência que eles tinham em grandes unidades agrícolas, onde havia uma "divina abundância" de alimentos (Mélia, 1990: 35). A vida social dos "*guarani antigos*"²³ dependia de uma área montanhosa preservada para a caça e pesca, outra área montanhosa cultivada e onde seria instalada a aldeia. Por sua vez, no século XX, Cadogan (1949) traduziu a expressão *Ywy mara'ey*, ouvida entre os *Mbyá*, como "terra de imortais e indestrutível". Essa expressão, tanto para os *Mbyá* retratados por Cadogan quanto os atuais, estava mais relacionada com a crença *Mbyá* no fim do mundo e na vida póstuma como imortal. De acordo com os *Mbyá*, o herói criador e supremo *Papa Tenonde Hete* mandará o ser sobrenatural *Tupã Ru Hete* destruir a terra novamente. Uma escuridão marcará este momento e o fogo consumirá a terra. Só serão salvos e partirão para o paraíso celeste aqueles que cantam diariamente e vivem de acordo com os preceitos de *Papa Tenonde Hete*.

De acordo com Monteiro (1998: 482), a penetração colonial deve ter limitado a mobilidade *Guarani*, o que desestabilizou a ocupação espacial e a instauração das suas aldeias e, conseqüentemente, permitiu uma crescente ênfase no cataclisma e no discurso profético que se vê hoje. Diante desta possibilidade de dupla interpretação da noção de *Ywy mara e'y*, talvez seja melhor estabelecer um elo entre a idéia de "terras para novas aldeias, sem construções" e a de "terras indestrutíveis e imortais", pois esses dois significados apontam para um mesmo fim: o

²³ Denomino de "*guarani antigos*" aqueles documentados pelo padre Montoya.

estabelecimento de condições plenas, onde seja possível exercer o modo de ser *Guarani*. Tais definições também supõem a ampliação continuada da terra, ou seja, o avanço sobre novos horizontes, ocupados pelos antepassados. Entre os *Mbyá* contemporâneos é possível ver as duas noções de *Ywy mara e'y* serem interrelacionadas.

O "quadro" etnográfico dos *Guarani-Mbyá* mostra que a forma de dispersão de uma sociedade indígena é um problema etnológico, pois daí surge a dificuldade de conceitualizar as unidades sociais e os modos de articulação que ultrapassam o nível local para um olhar não-indígena. No século XVI, os subgrupos *Guarani* tinham um sistema de rotas que ligava as aldeias e que percorria as regiões do Brasil meridional, do Paraguai, do norte da Argentina, da Bolívia oriental e do Uruguai (Litaiff, 1999: 384). Os *Mbyá* são os únicos *Guarani* que continuam, atualmente, se deslocando em busca da morada dos seres imortais. As marchas recentes dos mesmos são ignoradas pela sociedade nacional, pois, quase invisíveis, eles percorrem estradas, em pequenos grupos, a pé ou de ônibus.

Atualmente, realizando as peregrinações cerimoniais em sucessivas levas, os *Mbyá* estão se deslocando do sudoeste do Brasil, do nordeste da Argentina e do Paraguai oriental em direção ao leste, até alcançar o litoral atlântico, de onde vão para o nordeste. De acordo com Rodrigues (1986: 33), seguindo esse percurso, eles refazem, quinhentos anos mais tarde, a rota das migrações que levaram seus parentes antigos a ocupar a costa do Brasil. Eles se definem como *tapédja*, isto é, como "um povo que está em movimento" (Litaiff, 1999: 127). Hoje, dispersos por uma vasta área, que compreende Paraguai, Argentina e Brasil (nos estados do RS, SC, PR, MS, SP, RJ, ES, TO), os *Mbyá* tomam os *tape rupa reko achy* (caminhos de peregrinação terrena) e transitam por toda essa região, à qual diversas aldeias e acampamentos temporários são interligados (Cadogan, 1949).

Alguns cuidados devem ser tomados nas análises dessas migrações *Mbyá*. Nada permite afirmar que os *Guarani-Mbyá* sejam nômades ou andarilhos, como podem pensar alguns. Como afirmou Ramos (1998: 33), a palavra nômade tem um aspecto negativo, um julgamento moral, visto que indica uma ausência de residência e, até mesmo, de pensamento ordenado. O perigo maior está na utilização desta idéia de nomadismo contra os povos indígenas (op. cit.: 35). Isto aconteceu com alguns grupos *Mbyá* no momento de demarcação de terras indígenas. As pessoas que reivindicam áreas em processo de demarcação argumentam que os *Guarani-Mbyá* não eram habitantes permanentes do local, mas eram, sim, originários do Paraguai. No entanto, as

migrações *Mbyá* são planejadas e seguem uma rota determinada por um território conhecido e onde viveram seus antepassados. A *Tava* localizada nas ruínas do antigo aldeamento de São Miguel Arcanjo foi uma morada dos antepassados, os 'primeiros' *Mbyá*, e hoje é local de passagem e estadia dos *Mbyá*, conforme veremos adiante.

Outro ponto importante, que merece ser enfatizado, diz respeito às migrações como fato social. Os *Guarani-Mbyá* não são o único povo que migra ou as únicas pessoas que não passam toda sua vida em uma mesma aldeia. Essa mobilidade caracteriza outros povos indígenas e nos mostra outras formas e experiências de vida com relação ao território. Na região do Maciço Guianense, por exemplo, os indígenas tecem uma ampla rede social ligando diferentes sociedades. Prevaecem aí os "sistemas sociais abertos", com uma multiplicidade de grupos locais instáveis, que se formam e se desfazem. Definir esses grupos requer uma distinção entre diferentes níveis de inclusão dentro da teia de relações sociais formada por eles. Os falantes de língua Carib, os quais aparecem como as principais etnias nesta região, levantam o problema da realização, por parte de alguns, de uma ampla ocupação espacial, sobreposta ao espaço de outros e estabelecida através de uma rede de relações intercomunitárias ou de um sistema de comunicação. Os deslocamentos nessa região são feitos para estabelecer relações de troca.

As rotas Carib de transmissão de pessoas, bens e conhecimentos parecem dizer muito sobre as sociedades da região guianense, revelando a interdependência entre as diversas unidades sociais. Por outro lado, a permeabilidade das fronteiras não é absoluta. Como observou Rivière (1984: 98), a aldeia continua sendo o mundo de uma pessoa, isto é, através dela a pessoa se localiza no espaço social e geográfico e no tempo. Alguns autores (Fausto, 1999; Overing, 1981; Albert, 1992) já discutiram o fato de que em várias cosmologias da região o que diz respeito à identidade e ao interior é marcado por uma falta de fertilidade e de movimento, enquanto na dimensão externa, na relação com o outro, ocorre toda a reprodução da sociedade. Isso acontece com os *Mbyá*. Muitas vezes, a definição ou delimitação de unidades sociais relevantes para uma análise antropológica torna-se difícil, devido a essa abertura para a exterioridade, abertura que pode dizer respeito tanto a uma relação real, efetivada num deslocamento espacial até o outro, quanto a uma relação simbólica, efetivada num movimento virtual em direção ao outro. Portanto, o que vai diferenciar e tornar único cada grupo social que apresenta um deslocamento intenso é o tipo de mecanismo escolhido para a efetivação das peregrinações. Cada grupo vai dar um significado específico e singular as suas rotas.

No caso dos Mbyá, acontece algo particular nas rotas que desenham nas florestas e espaços urbanos do sul e sudeste do Brasil, do leste do Paraguai e do norte da Argentina : a migração surge como uma solução, como uma possibilidade de continuar tentando o acesso à morada dos seres imortais. Eles pretendem alcançar este local, onde os grãos crescem sozinhos, passa-se o tempo cantando e dançando e ninguém nunca morre, acompanhando o ritmo e o movimento do *Karaí*. Trata-se do lugar para onde vão as pessoas excepcionais, mesmo após sua aparente morte, pois os *Mbyá* acreditam que essas pessoas não morrem, elas se encantam e tornam-se imortais. Desse modo, tentam alcançar esta terra com vida, com o corpo e a alma juntos. E isto só será possível caso eles encontrem o caminho certo e observem os comandos do *Karaí*. Na aldeia ou transitando por seu território, eles agora devem superar as privações e acreditar nos rituais.

O *Karaí* domina as "belas palavras"²⁴ e consegue manter o coletivo de uma aldeia coeso. Tais palavras são as "verdadeiras", sagradas, pois elas compõem os discursos proféticos e imortais. Elas falam sobre como *Papa Tenonde Ru Hete*, o demiurgo, fez a linguagem humana e os outros seres sobrenaturais a partir de sua própria essência, antes da criação da terra (Cadogan, 1997). Só os sábios, isto é, os grandes *Karaí*, proferem e dominam tais palavras. Eram comuns aos imortais, por isso tinham uma grande beleza poética e profundidade filosófica. Os *Karaí* as cantam para obterem a força dos imortais e por desejarem a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres imortais se dá através dessas "belas palavras", durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Pelas manhãs, quando o ser *Kuaray* surge, acontece um desses ritos, no qual os *Mbyá* cantam em louvor dos *Nhande Ru*, isto é, do conjunto de todas as entidades sobrenaturais, e da possibilidade de se reerguer toda manhã. Durante as noites, também acontecem rituais, através dos quais os *Mbyá* buscam o fortalecimento espiritual. Por isso, as "belas palavras" não são utilizadas no cotidiano, pois são elaborações metafóricas. Os imortais falam e as palavras penetram na alma do *Karaí* pelo topo da cabeça.

O poderoso *Karaí*, que se conecta com o demiurgo, é o responsável por orientar a caminhada ritual em busca da Terra sem Mal de um grupo. Todos de uma aldeia devem acompanhar o ritmo e movimento de um *Karaí*, assim eles migram até encontrar o local exato onde devem erguer uma *tekoa* (*teko* = aldeia, *a* = modo de ser *Mbyá*). O demiurgo repassa as

²⁴ Cadogan (1997) foi um dos poucos antropólogos que conseguiram a confiança dos Mbyá e a revelação do poema *Ayvu rapyta*, as "belas palavras". Por isso, os Mbyá atualmente enfatizam que parte de sua cosmologia deve ficar restrita à dimensão do segredo, conforme foi mencionado anteriormente.

belas palavras e ensinamentos sobre o bom modo de viver ao *Karaí*, que as transmite à comunidade. Ele tem o dom da oratória, sabe externalizar belas palavras de maneira firme e convincente. No local escolhido para se fazer a *tekoa* realizam-se rituais de canto-dança, de manhã até a noite, para que o demiurgo continue orientando o grupo e lhes permita alcançarem a Terra sem Mal.

O *Karaí* sabe quando deve interromper uma migração e erguer uma *tekoa*. Os *Mbyá* afirmam que ele pode sonhar com o herói criador que o guia pelo caminho que deve ser seguido e o aconselha a procurar por alguns sinais, deixados pelos "primeiros *Mbyá*", os antepassados imortalizados, no mundo original. Tais sinais são as casas de pedra (*tava*). Nestes locais, os *Mbyá*, em sua maioria, fazem suas *tekoa* viradas para o nascente. As ruínas de São Miguel Arcanjo são vistas pelos *Mbyá*, atualmente, como uma *tava*. Para compreendermos o significado da *tava* encontrada em São Miguel Arcanjo, é preciso entender o sentido genérico do termo.

As 'casas de pedra' (*tava*) são locais ideais onde é possível realizar os exercícios que garantem a transcendência da condição humana. Por isso, somente nesses locais é possível construir uma *opy* (casa de reza e morada do *Karaí*) e a *tekoa*. Idealmente, toda *tekoa* deve ter uma *opy*, a residência de um *Karaí*, onde à noite são realizados os rituais que promovem a superação da condição humana. Quando não há uma *opy*, significa que não há um líder religioso que os oriente no bom modo de viver, o que não impede a realização dos rituais de canto-dança na casa de um outro *Mbyá*. No entanto, o ideal é contar com a presença de um *karaí* em cada *tekoa*.

As 'casas de pedra' (*tava*) são lugares que já tiveram a presença de imortais, isto é, dos primeiros *Mbyá*, que se encantaram e hoje moram na Terra sem Mal. De acordo com a narrativa mitológica *Mbyá*, o mundo original, obra de *Papa Tenonde Ru Hete*, foi destruído por uma inundação, a seu próprio mando. E o que restou desta destruição, foi reelaborado por esse herói criador e se transformou no mundo onde vivemos hoje, chamado pelos *Mbyá* de "terra imperfeita". No "primeiro mundo", os *Mbyá* eram "fortes" como os imortais e viviam nessas 'casas de pedra'. Uma anciã *Mbyá* explica, se remetendo à *tava*, que é denominada pelos não-indígenas de ruínas missioneiras :

"Eles os primeiros Mbyá não sentiam mais nada, não tinham mais doença, não tinham mais nada, não morriam mais, Ogiëra a Nhande Ru rete, então eles já eram encantados (...)O espírito de Nhande Ru falou para ela (Kunhã Karaí): 'até chegar na beira do mar tem igreja de antigo'. Os Mbyá, os primeiros Mbyá que se encantaram, deixou tava, aquela igreja que tinha antigamente de pedra. Padre

mesmo não fez isso, não vai fazer isso, não vai trabalhar com a pedra grande, grandona, foi Nhande Ru" ²⁵

Existem sinais, vestígios das habitações dos *Mbyá* "fortes", das *tava*, onde, atualmente, são construídas as aldeias e se espera viver de forma perfeita o modo de ser *Mbyá*. Os *Mbyá* usam elementos distintos para definirem esses vestígios. Aos olhos não-indígenas as *tava* do litoral, por exemplo, aparecem como locais acidentados, com pequenos morros e floresta nativa, ou seja, são definidos como áreas de matas virgens. No entanto, para os Guarani, a presença desses elementos significa que este ambiente foi trabalhado, é uma obra dos antepassados, guardando sinais de que ali construíram suas casas, sua casa de reza (*opy*), suas roças. A determinação destes locais pelos *Karaí* é muito complexa, visto que tais espaços são identificados pelos *Nhande Ru*, que informam aos *Karaí* onde estão tais localidades. Seus sentidos apurados permitem que enxerguem o que é imperceptível aos demais *Mbyá*.

Assim, como afirmou Meliá (1990: 34), "o mapa cultural guarani se sobrepõe a um mapa ecológico", o qual segue certas constantes ambientais ao nosso olhar, mas que para os *xamãs* são identificados como marcas deixadas pelos antepassados, edificações produzidas por eles. Assim, essas constantes ambientais aos olhos dos *Mbyá* são, na verdade, construções, ambiente modificado pelos antigos. Diante desse quadro, existe um espaço específico, para além do que não é possível encontrar os *Mbyá*, pois eles irão se estabelecer somente em locais onde há alguma *tava*. Nestes locais, os *Mbyá* estabelecem suas aldeias (*tekoa*), procuram viver plenamente até o momento de partir para a Terra sem Mal.

Após a identificação da *tava*, uma *opy* (casa de reza e morada do *Karaí*) é erguida e a *tekoa* passa a ser vivenciada. O propósito é alcançar todos reunidos, cantando e dançando, a condição de imortal em outro espaço/tempo, a Terra sem Mal. Ao longo desse processo, a *tekoa* pode ser ameaçada por momentos de desequilíbrio, há períodos de abundância e alegria e outros de carência e tristeza. As mortes dos *Mbyá* e os fracassos dos meios de subsistência abalam constantemente a harmonia que a *tekoa* deve ter.

Portanto, a *tava* é o lugar ideal onde é possível realizar os exercícios que garantem a transcendência da condição humana. Após identificada a *tava*, uma *tekoa* pode ser construída. Toda *tekoa* deve ter uma *opy*, a residência de um *Karaí*, onde a noite são realizados os rituais que promovem a superação do estado de humano. Com a *opy* pronta, os *Mbyá* devem cantar e dançar

²⁵ GUIMARÃES, 2001.

dentro dela, sob a orientação do *Karaí*, tão arduamente, até que os corpos de todos fiquem bem "leves, encantados e brilhantes", prontos para levitar e alcançar a Terra sem Mal. Assim, um *Mbyá* explica como construíram sua *tekoa*:

*"Aqui (local da sua aldeia) tinha a terra onde os Mbyá antigamente viveram, trabalharam (...) é isso que significa a terra, buscar a terra prometida, sem males, onde antigamente os guarani fizeram sua roça, suas casinhas, sentiram-se felizes."*²⁶

Com relação às ruínas de São Miguel Arcanjo, os *Mbyá* foram proibidos durante muito tempo de permanecerem lá. Esse local é entendido por eles como uma *tava* (casa de pedra), por conseguinte, semelhante às outras *tava*, ali viveram seus antepassados. O interessante nas ruínas é a visibilidade das construções dos antigos, pois enquanto as outras *tekoa* dos *Mbyá* foram construídas em locais onde havia uma *tava* que somente era identificada pelos *Karaí*, as ruínas de São Miguel Arcanjo são excepcionais por revelarem as marcas dos antepassados para todos, *Karaí*, demais *Mbyá* e não indígenas. Assim, elas são visíveis para *Karaí* e não-*Karaí*, o que emociona os *Mbyá* por permitirem a todos visualizarem as marcas dos antepassados.

III. Descrição Técnica: leitura Guarani-Mbyá sobre a *Tava*, ruínas de São Miguel Arcanjo

a. *Tava* como referência cultural singular: o lugar

As denominadas ruínas de São Miguel Arcanjo fazem emergir narrativas diversas entre os *Mbyá*. Esses enfatizam que se trata de um local sagrado onde viveram seus antepassados, mas diante da presença intensa dos *jurua* (não indígenas) sofre um processo de deterioração, perda das suas qualidades essenciais capazes de levar à transcendência da condição humana, pois os *Juruá* não vivem o bom modo de ser *Mbyá* e, muitas vezes, ameaçam esse modo de viver. Assim, essa *Tava* já perdeu suas matas nativas e os *Mbyá* vivenciaram conflitos quando tiveram seu acesso limitado. Isso significa que esse local reúne os elementos essenciais que uma *Tava* deve ter, mas encontra-se em uma situação precível diante da presença de não-indígenas. O *Karaí* Augusto explica a importância da *Tava*:

²⁶ GUIMARÃES, 2001.

“Aquela tava foi deixada por Nhande Ru. Aquilo não era pra ter sido descoberto pelos brancos. (...) Ela é insubstituível. É de muito tempo atrás. Deixaram ela quando alcançaram a morada de Nhande Ru. Ela é única.”

“Ali não podemos entrar por entrar, porque ali é sagrado. (...) E teremos que ter uma opy perto, ao lado dela, pra rezar e cantar pra Nhande Ru. Aquela tava é pra isso.”

“Os padres não conseguiriam fazer aquilo, não teriam capacidade. Aquilo foi deixado por Nhande Ru, há muito tempo. Essa história já tá indo pra 2000 anos. Antes disso já existíamos.”

“Na primeira terra já existiam os padres, mas eram Mbyá Guarani. Esses que fizeram a tava.”²⁷

O Mbyá Roque Timóteo explica a importância da Tava no processo de superação da condição humana e trata ainda da figura do Kexuíta, Mbyá antigo que se encantou e se imortalizou:

“O kechuíta andou por este mundo inteiro. Saiu lá do Paraguai. Eu sei certo esta história, como contou meu avô, minha avó. Então, naquele tempo, o nosso parente vivia tudo no meio do mato. O Mbyá do tempo do kechuíta vivia mesmo como Mbyá puro, plantava avati (milho), jety (batata doce), mandi'o (mandioca), toda a classe de planta. Caçava o bichinho do mato, pescava. Só isso era nossa comida naquele tempo. Também tem opy com pátio grande para dançar. O Mbyá têm grande poder, então, porque está vivendo bem certinho como Nhande Ru deixou pra nós viver. Aí o kechuíta falou que este mundo tava marcado para terminar. Disse então que tinha que construir a ruína, pra segurar mais um pouco o mundo; pra não se acabar logo. Aí já levantou a casa de pedra. O nosso parente antigo é que levantou esta ruína que existe até hoje. Pra eles foi como uma brincadeira fazer este serviço; não sofreu nada. Sabe por quê? Porque comia só comida de Mbyá, porque rezava muito (...) Pra cortar a pedra, pra levantar a ruína usava uma faquinha assim [mostrando com os dedos], bem pequena. Corta a pedra como se tivesse cortando banana, parecia bem mole. Depois pra erguer a pedra, também era fácil. Com uma mão só pegava e já botava certo no lugar; mesmo que fosse alto, não precisa fazer força. Daí levantou uma ruína, depois outra, outra (...) Passou na Argentina, a mesma coisa. Aqui no Brasil, a mesma coisa. Onde foi caminhando o kechuíta, deixou a ruína, como um rasto dele. Onde não botou a ruína, botou o nome na língua Guarani, por isso o lugar que tem o nome na palavra Guarani é tudo lugar que o kechuíta viveu, porque era lugar bom para viver, onde tinha mato bom, muito bichinho. Tudo isso é marca do kechuíta. Por isso o Mbyá que quer seguir como Mbyá, como kechuíta, tem que pedir pro Nhande Ru prá descobrir o lugar bom; se vai pedir e tá seguindo certinho como Mbyá, Nhande Ru vai mostrar algum lugar bom pra se viver. Depois que andou

²⁷ Filme ‘Tava- Casa de Pedra’, realização Video nas Aldeias-IPHAN

por aí tudo, o kechuíta voltou na casa dele. Disse meu vovô, a minha vovó, que ele fez uma canoa bem pequena, de um porongo. Ninguém acreditava que ele podia cruzar o mar desse jeito. Mas ele subiu e foi (...) O lugar certinho onde ele botou o pé antes de viajar ninguém até hoje descobriu. O Mbyá ainda não descobriu; pode ser na costa do mar, ou na beira de algum rio. Isso temos que descobrir. Se descobrir bem certinho, o Mbyá também vai conseguir atravessar (...).²⁸

Assim, a *Tava* foi construída por *Mbyá* antigos, o que inclui a figura do *Kexuíta*. Esse, também, é denominado: “*Kesuíta, Kerusu, Keiruçuíta*, ou ainda *Ke’i guaçu*: *Ke’y* significa irmão; *ruçu* ou *guaçu*, ‘grande’ ou ‘maior’, nesse caso, ‘irmão mais velho’ ou ‘irmão maior’; *ita* significa ‘pedra’” (LITAIFF, 2009, pág 147). Conforme dito anteriormente, remete-se ao período histórico das Missões Jesuítico-*Guarani* em que os padres jesuítas entraram em contato com os índios *Guarani* por meio do estabelecimento das reduções com fins de catequese. Entretanto, de acordo com Litaff (op. cit.), os *Guarani* viam os jesuítas como líderes carismáticos, *opygua* “rezador” seres encantados, chefes portadores de poderes mágicos excepcionais e de grande eloquência, assim como os seus próprios *Karaí*. Para eles, os jesuítas não eram padres católicos e sim *Nhande Ru Miri*, ou seja, homens *guarani* que alcançaram o estado de *agudjé*, a imperecibilidade e tornaram-se imortais (*kandire*). De acordo com o *Mbyá* Tito *Karaí*:

“Então, Kexuíta era um Guarani de verdade, porque ele era opygua, rezador. É ele que diz o que vamos comer, como vamos seguir o sistema, pois ele é nosso mestre, ele sabe, ele entende tudo. Ele conhece a língua dos outros Índios, do Juruá, ele sabe até falar com o mestre do jaguar, da serpente, com tudo. Ele tem muito poder. O Kexuíta era muito rico, então tudo o que tinha era em ouro, mas foi Nhande Ru que lhe deu. Após a sua partida, ele enterrou tudo nas ruínas. Então, o Juruá veio e se apossou do ouro, mas ainda tem muito pois é difícil de retirá-lo, ninguém sabe, somente os Guarani Kexuíta o sabem, pois foi Nhande Ru que lhes ensinou. Então o Juruá tem ciúme e diz que o Kexuíta não é Índio, que ele é Juruá, mas ele é Nhande Ru Miri, ele é dos nossos. Ele é um mestre que nos ensina como fazer as coisas. Nhande Ru ensinou também coisas aos Juruá, o carro, o avião, o barco, mas isso ele não ensinou para os Guarani, para que vivêssemos tranqüilos. Então, ele nos deixou pobres, para vivermos felizes no mato. O Juruá não sabe que foi Nhande Ru que lhe deu tudo. Ele não sabe que Jesus Cristo é Tupã Marandi Ra’i, que é também o filho de Nhande Ru Tenongua. Então o Juruá não sabe nada mesmo!”²⁹

Associado a *Kuaray Ru Hete*, o sol, irmão mais velho de *Jaxy*, a lua, o *Kexuíta* é um *Nhande Ru Miri* que traz *teko* aos *Guarani*, ou seja, os hábitos culturais e o modo de viver; ele

²⁸ LITAIFF, 2009.

está associado no pensamento guarani aos seus heróis culturais. Litaiff afirma que o *kexuíta* é um personagem fronteiro, entre o mítico e o histórico, e pode ser pensado como uma síntese do antigo sistema guarani com a nova cultura cristã ocidental, resgatado, não como uma metáfora híbrida, mas como elemento autóctone (2009, pag 144). Os *Nhande Ru Miri* são seres humanos que, através das suas qualidades morais e dos seus poderes pessoais, alcançaram o estado de *agudjé* e a imortalidade. Eles refazem o percurso de *Kuaray* que caminhou no *tapepoku* até a beira do mar e, em seguida, atingiu a *Yvy Mara ey*, Terra sem Mal, deixando as ruínas pelo percurso, como uma forma de indicar o caminho certo para os Guarani ‘puros’, segundo relata *Tito Karáí* (LITAIFF, 2009: 147).

As várias ruínas que se espalham pelo território de ocupação tradicional *Guarani*, tanto no que foi a Região Missioneira, como no litoral, e as demais casas de pedra marcam e delimitam os deslocamentos das populações *Mbya*, no seu território que estão relacionadas aos caminhos percorridos pelos seres imortais, conforme relatado nos mitos. Elas foram deixadas por *Nhande Ru Miri* para marcar o caminho tradicional dos *Guarani* e lembrar sua história, pois segundo eles os *Nhande Ru Miri* eram muito inteligentes e já sabiam que os brancos íam invadir as terras dos *Guarani*. Ainda hoje, dizem os *Guarani*, os *kexuíta* caminham invisíveis sobre o *tapepoku*, o sistema de vias pré-coloniais que demarca o território guarani. Esses *Guarani* antigos (*Nhande Ru Miri*), tidos como o modelo ideal de humanidade, deixaram as ruínas ou *Tava* como sua marca, mostrando sua presença e revelando o local ideal para se viver o bom modo de ser *Mbyá*. Nesse sentido, as ruínas são a materialização das memórias da passagem do *Nhande Ru Miri* pelo território *Guarani*, indicando, também, o percurso do *Karáí* que caminha sobre o mesmo território. Elas articulam, no pensamento *guarani*, os temas da territorialidade e da mobilidade.

É importante notar que os espaços significativos por onde passou *Nhande Ru Miri* não se restringem unicamente às ruínas, mas as *Tava* (casas de pedra) abrangem outros elementos como acidentes geográficos, relevos, cachoeiras, ilhas, que são marcas também deixadas pelos *Nhande Ru Miri* e não são visíveis aos brancos e aos *Mbyá*, que não são *Karáí*. A partir da *Tava* em São Miguel Arcanjo é possível se encantar e encontrar o caminho para a Terra sem Mal. Ao mesmo tempo, essa *Tava* surge com outros fatores, que não são encontrados nas demais. A visibilidade das ruínas revela as marcas dos antepassados e está presente em narrativas dos *Mbyá*, que afirmam pôr os olhos nas ruínas e ver concretizar diante de si a presença dos antepassados. As

²⁹ LITAIFF, 2009.

paredes edificadas das ruínas, suas cores, são marcas deixadas pelos antigos *Mbyá*, isso significa que nelas deixaram parte de sua corporalidade. Os *Mbyá* apresentam uma noção de corpo que não se restringe ao corpo físico, conforme entendido por não-indígenas, mas se amplia para além desse. Assim, os atos de trabalhar, viver, construir casas e roças em determinado local significa deixar parte de sua corporalidade, o que leva a uma noção de corpo ampla. No caso da *Tava*, significa ter a presença do corpo de imortais, visíveis a todos. Isso faz da *Tava* em São Miguel Arcanjo um local singular, pleno de significados que acionam diversos elementos da cosmologia *Mbyá*.

Desse modo, a *Tava* em questão foi construída pelos antigos *Mbyá* com o auxílio de *Nhande Ru*, que fez as pedras ficarem leves. Depois esses *Mbyá* se encantaram e alcançaram a Terra Sem Mal. O fato dessa *Tava* ser visível a todos é explicado pelos *Mbyá* como sendo a vontade de *Nhande Ru*, que a fez para ficar nesta terra, ser precível. Assim será possível contar a história dos *Mbyá* para indígenas e não-indígenas, para os parceiros dos *Mbyá* e seus inimigos, que pretendem pôr fim ao bom modo de ser *Mbyá*. De acordo com suas narrativas, caso o povo *Guarani* tenha fim ou deixe de viver o modo de ser *Mbyá*, o ser imortal *Tupã* destruirá o mundo novamente. Por conseguinte, diante dessa ameaça, os *Mbyá* devem alertar a todos sobre esse perigo, devem contar sua história e continuar vivendo o bom modo de ser *Mbyá*. A *Tava* em São Miguel Arcanjo, com visibilidade impactante, foi feita assim por *Nhande Ru* para cumprir esse papel.

Existe um intenso debate entre os *Guarani* acerca da questão da impericibilidade da *Tava*, objeto da solicitação de Registro como Patrimônio Cultural, como pode ser visto no filme ‘*Tava: A Casa de Pedra*’, realizado pelos cineastas *Guarani* da aldeia *Tekoa Koenju*³⁰ e que é parte integrante desse dossiê. De acordo com as visões expressas no filme, podemos perceber muitas afirmações de que as *tava* que existem na terra não são mais do que imagens das *tava miri*, que existem nas moradas de *Nhande Ru Miri* e, portanto, são precíveis. As *tava miri* originárias estão nas moradas celestes dos *Nhande Ru Miri* e se localizam sobre as grandes matas, bem como nas bordas do mar (PIERRI, 2013: 165). Por sua vez, as *tava* que se encontram nesta terra de imortais, são passíveis de destruição, e reforçam a presença desses antepassados nesta terra imperfeita. Essa posição é reforçada na fala do *Mbyá* Mariano Aguirre:

³⁰ Filme ‘*Tava : a Casa de Pedra*’, realizado pela Vídeo nas Aldeias e IPHAN.

“Tava miri a gente não vê, porque não fica nessa terra. Ela está onde a gente vê os raios. Essa tava é uma tava imperfeita, que a gente vê.”³¹

Por ser imperfeita, os não-indígenas a destruíram, conforme explicação de Avelino, que delinea a diferença da *Tava* em relação às demais:

“Não é tava miri, porque a tava miri de verdade não pode ser vista por qualquer um. Se fosse tava miri os brancos não tinham derrubado.”

“A tava miri, nós que somos impuros não vemos ela. Agora mesmo, tem muitas tavas miris nessas matas que os brancos não destroem porque Nhande Ru não deixa.”

“O Karáí que construiu São Miguel veio do Paraguai. Veio por amor e assim Nhande Ru mostrou o caminho para ele. Ao ver esse Karáí, até os brancos seguiram ele. Mas muitos morreram na ruína. Não eram Mbyá. Os Mbyá não morreram. Foram com Sepé para a casa de Nhande Ru.”

“Os brancos têm ciúmes das ruínas, porque encontraram elas. Temos que contar as histórias da Tava, pra tocar o coração deles e eles nos darem uma situação melhor, reconhecerem nosso direito. Nhande Ru deixou pra gente, mas os brancos não sabem.”³²

Portanto, mesmo sendo imperfeita, isto é, passível de destruição pelos brancos, as ruínas de São Miguel Arcanjo configuram-se em uma *Tava* singular e sua presença imponente atrai os olhares, impõe as marcas dos antepassados, de seus corpos imortais, relembra a importância de viverem o bom modo de ser *Mbyá*, sua ética, e a importância de seguir os conselhos do demiurgo para alcançarem a imortalidade. Em suma, tal presença relembra aos *Mbyá* quem eles são, catalisa sentimentos de pertencimento. Trata-se de um lugar onde se concentram lembranças de práticas culturais coletivas que devem ser vivenciadas. Nesse sentido, a *Tava* em São Miguel Arcanjo é um lugar de referência para os *Mbyá*, a partir do qual eles pretendem contar sua história. De acordo com o *Mbyá* Augusto Benitez:

‘Ela não é para os brancos. É pra eles verem ela, para ver como era o sistema guarani daquela época.’³³

Seu Adolfo Werá explica:

³¹ Filme ‘Tava : A Casa de Pedra’, realizado pela Vídeo nas Aldeias e IPHAN.

³² Filme ‘Tava : A Casa de Pedra’, realizado pela Vídeo nas Aldeias e IPHAN.

³³ Filme ‘Tava : A Casa de Pedra’, realizado pela Vídeo nas Aldeias e IPHAN.

“Esse lugar foi feito pelos nossos ancestrais. É um lugar de reza, para ficarmos fortes, para termos coragem. Nós estamos aqui lutando, nesse sítio, nosso lugar. Nossos ancestrais nos mandam rezar. Por isso trago meu neto para conhecer esse lugar. Esse lugar é verdadeiro para nós. Aqui nós lembramos dos nossos ancestrais”.³⁴

Alguns *Karaí* afirmam que ali seria um lugar ideal para se construir uma *tekoa* (aldeia) e *opy* (casa de reza e morada do *Karaí*), mas estão cientes da presença intensa dos *juruaá* (não-indígenas) que pode ser ‘perigosa’.

Outra explicação sobre o tema da *Tava* foi obtida por Pierri (2013). Conforme afirmação de seu interlocutor:

“no passado as tavas foram simples casas de reza (opy) como qualquer outra, com as paredes preenchidas por barro e a cobertura vegetal, mas que se transformaram em casas de pedra no momento em que o rezador que nelas praticava seus rituais conseguiu atingir o estado de aguydje. Transformam-se simultaneamente em imperecíveis, nessa versão, o corpo do recém-tornado Nhanderu Miri e o de sua casa de reza (opy), que ficaria na terra como exemplo” (PIERRI, 2013).

Nesse mesmo sentido, *Tito Karaí Mirim* afirma que a igreja construída sobre as ruínas de um templo do século XVI, na cidade de Itanhaém, no litoral de São Paulo, teria sido a antiga *opy* de um xamã que teria alcançado *Yvy dju*, levando consigo todo o seu grupo de rezadores. Depois desse acontecimento, a *opy* se transformou em pedra e também ficou eterna.

O tema do paralelismo entre o estado de imperecibilidade do corpo do *Nhande Ru Miri* que atingiu o *aguydje* e a *opy* que se transforma em pedra atingindo, assim, um estado imperecível, expressa um outro paralelismo, entre os ossos - substância corporal humana que no pensamento *Guarani* possui um estatuto de quase imperecibilidade - e as pedras, consideradas pelos *Guarani* como símbolos da eternidade, pois segundo eles, “elas são os ossos da terra” que, se retiradas, poderão provocar o desmoronamento e a destruição do mundo. (LITAIFF, 2009: 147).

Além do ingresso ainda vivo em *Yvy dju*, por meio da condição de *aguydje*, para atingir a imortalidade, os *Guarani* reservam um tratamento especial para os ossos dos mortos que, depois da exumação do corpo, são retirados e conservados numa caixa de madeira e passam a ser objeto de práticas rituais na *opy*, visando a ressurreição do morto para que ele também possa se encantar e alcançar *Yvy dju*, assim como ocorre no mito de *Takua Vera*, em que a heroína chega a

³⁴ ³⁴ INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, 2005

ressuscitar o marido, *Karai Vera*, por meio dos ossos exumados e de longos exercícios espirituais.(LITAIFF, 2009: 147).

Em outra versão, apresentada por Ladeira (2008[2002]:122), uma senhora Mbyá que residia em *Tekoa Porã*, aldeia localizada no Espírito Santo, ao percorrer as ruínas da antiga Redução de San Cosme y Damian, no Paraguai, afirma que essas *tava* foram construídas com pedras que vieram do mundo celeste, trazidas de *Jaxy Hete* (mundo da lua) e de *Kuaray Hete* (mundo do sol).

A despeito das várias versões e debates internos entre os *Guarani* é interessante notar que todas elas apontam para uma oposição entre os mundos celestes e o mundo terrestre, a qual mobiliza a oposição fundamental entre imperecível e perecível, mortal e imortal (PIERRI, 2013). Esses temas são fundamentais na sociocosmologia *Mbyá* e mobilizam os *Mbyá* em suas narrativas e práticas. A *Tava* em São Miguel Arcanjo deve ser entendida dentro desse quadro interpretativo do mundo, a partir do qual significados são atribuídos e fizeram com que os *Mbyá* desejassem contar sua versão sobre a mesma para todos.

A *Tava* em São Miguel Arcanjo abriga uma casa de passagem, onde os *Mbyá* pernoitam durante alguns dias, quando vendem seu artesanato no alpendre do Museu das Missões. É, também, espaço de manifestações como o canto do coral *jerojy* e a dança do *xondaro*, técnicas criadas que permitem transformar o corpo e auxiliar no processo de metamorfose em imortal, que serão descritos mais detalhadamente adiante.

A riqueza de significados faz da *Tava* lugar propício ao ensinamento dos jovens, cabendo aos mais velhos reforçar os valores e a ética *Guarani*, diante de uma juventude que pode se distanciar do bom modo de viver *Mbyá*. A esse respeito, o *Karai* Augustinho enfatiza:

“(...) Então, por isso, às vezes tem que ter reunião para falarmos sobre a terra, sobre casa de reza, sobre plantação, essas coisas que nós temos que ensinar aos jovens para que eles não esqueçam. Eles têm que saber de que modo os pais, os tios e os avós adquiriram forças para falar, de quem receberam essa força. Essas coisas os jovens não podem esquecer. É isso que eu tenho no meu coração, uma preocupação [que não aconteça nada de ruim] com todos os Guarani. Eu tenho amor verdadeiro pelos Guarani. Nós não podemos dizer que não vamos aconselhar os jovens, nós temos que aconselhá-los, porque alguns jovens escutam o que falamos, mesmo que eles ainda não sejam adultos, então nós temos que ter esperança neles para falarmos quando chegar a vez dos nossos filhos ou sobrinhos, ou netos. Nós temos que ter a força de conversarmos para não perdermos o nosso costume. Toda essa terra é nossa, mesmo assim não estamos pedindo tudo de volta. Estamos pedindo para que as crianças tenham onde dormir, e não pedimos para os proprietários das terras [pedimos para os deuses].”

Isso tudo os próprios deuses sabem e se sensibilizam. Quando falamos para que dormíssemos com nossos filhos e nossos netos, como é que nós temos que dormir? Por isso nós temos que ter a casa tradicional, mesmo que não seja uma Casa de Reza, ao seu redor tem que ter roça também, os deuses querem ver as plantações.”³⁵

Nas narrativas sobre as ruínas de São Miguel Arcanjo, os *Mbyá* se veem como protagonistas, pois são parte de uma ‘casa de pedra’ que foi construída por seus antepassados com o auxílio de *Nhande Ru*. Os antigos *Mbyá* deixaram parte de sua corporalidade nas ruínas, pois ao se construir algo, esse acabar por receber as marcas, suas substâncias corporais. Neste local, foi construída uma *opy*, casa de reza e morada de um *Karaí*, de onde os antigos *Mbyá* conseguiram se encantar, alcançar a imortalidade e ir à Terra sem Mal, morada dos imortais. Essa mudança da condição humana para a de imortal somente é possível a partir da realização de alguns ritos e técnicas corporais que deixam o corpo leve e brilhante, consequentemente, imortal. Estar na *Tava* evoca as narrativas sobre essas práticas e ritos que permitem a transfiguração da pessoa em ser imortal. Nesse sentido, trata-se de um local a partir do qual os *Mbyá* se inspiram para proferir belas e fortes palavras e conselhos para os mais jovens, a fim de lembrar e reforçar o bom modo de viver.

Vários domínios da vida social emanam deste local por meio das narrativas *Mbyá*. A seguir alguns desses domínios serão discutidos.

b. Domínios da vida social articulados e expressos no local: regime de saberes e modos de fazer, edificações, celebrações, formas de expressão

Para tratar elementos singulares da vida social *Mbyá*, cabe usar da advertência feita por Pierri (2013) em sua etnografia. De acordo com o autor, a pesquisa etnográfica deve estar baseada na máxima de Viveiros de Castro (2002) de “levar a sério o pensamento do outro”. Desse modo, Pierri (2013) afirma que procurou não neutralizar o discurso *Mbyá* por uma tradução que subordina o saber nativo ao do antropólogo. Por exemplo, diante do uso do violão e da rabeca pelos *Mbyá*, em seus rituais, podemos supor que esses instrumentos foram incorporados após a invasão europeia, ou podemos levar a sério os *Mbyá* na sua afirmação de que o *mbaraka* (violão) e a *rave* (rabeca) sempre foram deles e se alguém os incorporou foi o *juruá*, o não-indígena. Assim, o autor nos impõe um desafio, proposto por Viveiros de Castro (2002), de descrever “o

³⁵ ³⁵ INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, 2005

mundo possível no qual violões e rabecas são de fato instrumentos rituais utilizados pelos *Guarani* desde o princípio dos tempos, e pouco importaria a relação desses instrumentos com os jesuítas” (PIERRI, 2013: 18).

A mesma leitura vale para a *Tava*, entendida pelos não-indígenas como um sítio histórico que abriga as ruínas do antigo povoado de São Miguel Arcanjo, e que se supõe terem sido construídas sob a coordenação dos jesuítas. Os *Mbyá* apresentam outra narrativa histórica e se referem ao local como uma *tava* (casa de pedra), morada dos antepassados, construída por eles, por determinação e com o auxílio de *Nhande Ru*, que deixou as pedras leves e facilitou o trabalho. Nesse local, os antepassados construíram uma *opy* (casa de reza e morada do *Karaí*) e fizeram sua *tekoa* (local onde se vive o modo de ser *Mbyá*). Ainda, de acordo com os *Mbyá*, seus antepassados que viveram ali não morreram, mas se encantaram e, hoje, vivem como imortais na Terra sem Mal. Essa *Tava* se diferencia das demais por ser visível a todos, pois, as outras *tava* são encontradas pelos *Karaí* a partir de uma orientação de *Nhande Ru*, que lhes permite identificar as marcas dos antepassados e o local de suas antigas moradas, ou seja, as ‘casas de pedra’ (*tava*).

É possível identificar diversas referências culturais que estão encapsuladas ou que se relacionam com a *Tava São Miguel Arcanjo*, abrangendo vários domínios da vida social *Mbyá*. Tais referências, compostas por edificações, narrativas, práticas, saberes e celebrações, complementam a explicação sobre sua importância e singularidade para os *Mbyá*. O local, em si, é uma referência, por ter sido uma morada dos antigos que se imortalizaram. As ruínas são edificações, marcas que os *Mbyá* enxergam e que estão expressas na própria definição semântica de *tava*, palavra formada pela junção de *ita* (pedra) e *ava* (gente, humanidade), traduz a ideia da ação humana sobre as pedras.

A *Tekoa Koenju*, distante cerca de 30 km do sítio, é outra referência cultural, articulada à *Tava* em São Miguel Arcanjo. É lá que vive a comunidade *Mbyá* que frequenta a *Tava* diariamente. A *tekoa* é um lugar especial para os *Mbyá*, onde erguem o conjunto de suas casas (*oó*³⁶) e, principalmente, uma *opy* (casa de reza e morada do *Karaí*). Na *tekoa*, os *Mbyá* vivem os ensinamentos de *Nhande Ru* e perpetuam seus saberes pela prática cotidiana, ainda que as condições não sejam as ideais. Técnicas de caça e pesca, por exemplo, continuam sendo

³⁶ A *oó* é a moradia tradicional *Mbyá-Guarani*, em formato retangular, construída com troncos, barro e taquara. Sua estrutura é feita em madeira e suas paredes são levantadas através de um esqueleto de taquara revestido com barro, produzido dentro da própria aldeia.

praticadas na pequena mata que margeia *Tekoa Koenju*, embora, diante da escassez de animais, já não garantam a subsistência dos Mbyá.

Em algumas *tekoa*, pela manhã, o *karai* fala no pátio central, lembrando os fazeres dos Mbyá e usa do dom de sua oratória para estimulá-los a viver o bom modo de ser Mbyá. Nas proximidades da *tekoa*, os Mbyá plantam suas roças e coletam materiais para fazer o artesanato. cuja venda é, em muitos casos, a principal fonte de renda da comunidade para se ter acesso aos bens que são produzidos pelos não-indígenas.

As atividades e rituais em uma *tekoa* são organizadas em conformidade com o tempo cíclico do *ara yma* e *ara piau*, dois períodos que marcam a vida Mbyá. *Ara Yma* é o “velho tempo”, de repouso, período que vai de abril a setembro, marcado pela seca e frio. Neste período, os Mbyá devem viver um momento de reflexão, fazer jejum, devem repensar suas práticas e sua vida, pensar no que irão fazer no próximo ciclo, o que irão plantar. Não realizam tantos cantos e danças na *opy*. Trata-se de um período em que cada Mbyá deve ficar consigo, em meditação. Ao longo desse período, os imortais envelhecem para rejuvenescer no próximo ciclo, denominado *ara piau*, o “novo tempo”, período de vai de outubro a março, época da chuva e calor. Trata-se do momento de plantar e colher, de realizar o ritual de nomeação das crianças, de colocar armadilhas para peixe, caçar mais intensamente. Ao longo desse período, do “novo tempo”, práticas rituais como a dança do *xondaro* e o *mborai*, que veremos a seguir, são realizadas diariamente. Durante o *ara piau*, comem-se os alimentos destinados pelo demiurgo aos *Guarani*, como o milho, o mel, o peixe, os animais de caça etc.

Em suma, os Mbyá devem saber viver esse tempo cíclico de acordo com os preceitos do demiurgo, para o corpo ficar *overá* (brilhante), nas suas *tekoa* e, também, ao transitarem por seu território. Assim, por ser um espaço que possui sentido diferenciado, onde se realizam atividades tanto cotidianas quanto extraordinárias, a *tekoa* se encaixa na referência cultural de lugar.

A dança do do *xondaro* acontece, em geral, no pátio em frente à casa de reza, realizada por meninos e jovens, sob o comando de um homem mais velho, o *xondaro ruvixa*, que repassa conhecimentos e técnicas corporais, visando a aquisição de habilidades e de posturas condizentes com as definições do bem viver Mbyá. Ela também é praticada na *Tava*, em frente às ruínas da antiga igreja, ou no seu interior, no início ou na conclusão de reuniões e eventos.

Conforme explicam os *Mbyá*, no livro *Xondaro Mbaraete*,³⁷ trata-se não apenas de uma dança, mas de um conceito do pensamento *guarani*, que define uma função social e um modo de se comportar. Como tal, está diretamente relacionada à educação dos jovens e à memória de como se vivia, em outros tempos. Desde de pequena, a criança é inserida nessa formação do bom modo de viver e preparação para o *xondaro*, que é uma técnica de aprimoramento do corpo e transformação em imortal, de acordo com os *Mbyá*:

“As crianças são preparadas primeiro pelos pais, assim que suas mulheres dão a luz a uma criança, os pais podem fazer algum remédio de sua preferência, por exemplo: para que seu filho engatinhe logo, ou para andar etc. (...) Antigamente, antes de sermos habituados no mundo dos jurua kuery (não-indígenas), se executavam muitas tarefas e assim as crianças eram divididas conforme as tarefas. Os mais pequenos ficavam em suas casas cuidando de seus irmãozinhos e faziam serviços leves, como buscar água. Alguns iam acompanhar os adultos nas roças, colheitas, nas construções das casas, e outros eram levados para a mata acompanhando os adultos experientes, que sabiam tudo sobre a mata, para receberem ensinamentos de como se consegue lenha, mel, frutas etc.(...) “Nessa fase são ensinados também como andar, como não fazer barulhos para não espantar os bichos, como ficar atento aos perigos e imprevistos que poderiam aparecer de uma hora para outra. E ao retornarem à tarde, todos se reuniam no opy rokare (quintal da casa de reza) para praticar xondaro jeroky (dança do xondaro) com um ensinador.”

“Uma das etapas de ensinamento para os meninos é pratica do xondaro, como uma forma deles adquirirem equilíbrio físico e mental. Para ser xondaro eles devem aprender a trabalhar em grupo, ter companheirismo, ser mais solidário e se tornar uma pessoa mais responsável e educada. Mas para se tornar um xondaro, a pessoa tem que praticar e aperfeiçoar suas técnicas. Além disso, ter uma boa alimentação, com os alimentos tradicionais guarani a base de mel, frutas (yyyra’a), também pode ajudar a ter um corpo mais leve e mais saudável.”

“Geralmente, durante as tardes são realizadas as danças, antes de entrar na casa de reza, a opy. Faz parte do processo de aprendizado do xondaro a observação e participação na dança. O mangá (peteca) é uma brincadeira que pode ajudar na prática do xondaro, nela os praticantes desenvolvem o reflexo físico e maior resistência, que são importantes para as danças, pois elas podem ser realizadas por longo período. Nessa hora é importante sentir o xondaro dentro de si.”

³⁷ Literalmente, ‘a força do xondaro’. Trata-se de publicação organizada pelos Guarani que participaram dos cursos de formação de pesquisadores indígenas, ministrados em 2013 pelo CTI, no contexto do projeto Valorização do Mundo Cultural Guarani, conforme explicado neste dossiê. Os autores são: Alexandre Ferreira Benites (Wera Poty); Donizete Karai Fernandes Soares da Silva (Karai); Edson Tejekupe dos Santos; Miller Orue Gonçalves; Nilson da Silva; Silvio Aquiles Euzébio; Vilmar Evaristo da Silva; Vitalino Gomes Euzébio; Vladmir Karai Poty Macena; Kerexu Mirim da Silva; passando por ela também Cristian da Silva; Osmar Veríssimo; Joraci Taoya Gonçalves.

“Consideramos o xondaro como certa prática para guerrear, mas nem mesmo nós sabemos ao certo como defini-la. Para saber e entender algo sobre o xondaro, precisamos primeiramente estar próximos dessa prática, porque é vivenciando, observando e praticando que nós a aprendemos. (...) “Tem vários motivos para essa dança ser praticada. Xondaro é uma forma de chamar os meninos que desde pequenos recebem ensinamentos e metodologias do mais velhos, pessoas experientes e sábios em geral. A dança em si ensina muitas coisas, como se defender, ter agilidade, estar sempre atento para tudo e estar disposto à tudo. Os vários movimentos ajudam a ter o corpo mais ágil e leve, e também a ter mais saúde, principalmente através do suor que elimina as doenças e limpa a pessoa. Assim, ficamos mais alegres e mantemos nosso estado físico e espiritual”.

“Xondaro também ajuda a se preparar para a vida adulta, a sobreviver na mata, se salvando dos perigos. Para ser um xondaro requer muita disposição para prática, não só da dança, como das atividades cotidianas. A dança em si não quer dizer que os que estão dançando já são xondaro, para ser kyre’yimba tem de passar por várias etapas. (...) Kyre’yimba é uma abelha que tem agilidade, rapidez e é muito difícil de pegar. O significado dessa palavra é ser ativo, estar sempre disposto para tudo. Quando falamos do kyre’yimba podemos perceber que está se referindo ao xondaro que conseguiu a plenitude. (...) Mas a dança não define o xondaro, porque nhevanga oka regua (brincadeiras no pátio) são praticadas como uma forma de se purificar através do suor, independente da dança a pessoa escolhe se ele quer ser xondaro”.

“Tem vários jeitos de se referir a dança, por exemplo: nhevanga oka regua, nhombojaru, xondaro jeroky, tangara etc. Quando se fala xondaro sabemos que está se referindo a uma pessoa, mas se falar xondaro jeroky está se referindo a dança. Mas a dança também tem outros nomes, na região sul do Brasil chamam de tangara, quando se fala esse nome a maioria entende como a dança do xondaro, mas em outras regiões tangara é o nome só da dança das mulheres. Os mais antigos chamam de nhevanga oka regua, brincadeira no pátio, enfatizando o lugar onde está acontecendo a prática do xondaro, nesse caso esse termo se refere mais ao exercício e à preparação, é a execução da dança puxa mais para brincadeira, para os risos. Esses risos não são de palhaçadas, mas sim de concentração e transmitem alegria para aqueles que estão assistindo. Dentro dessa brincadeira também tem uma preparação envolvendo os movimentos, saltos e esquivas para não ser pego facilmente”.

“O ensinador tem várias formas de chamar alguém no círculo: ele pode gritar “mamo xerovai rã?”, ou seja, ele pergunta “onde está meu adversário?”, e aquele que disser “Apy!” (“Aqui!”) em seguida entra no centro do círculo; o mestre também pode apontar a pessoa que deve entrar na roda; ou só provocar o adversário escolhido. O mestre fala que tipo de ataque usará, aí então ele usa ataques de sua preferência no qual é preciso ter agilidade, rapidez e tentar escapar de todas as formas possíveis. E assim é feito a aprendizagens tanto do xondaro porã como do xondaro poxy.”

“Xondaro porã é aquele que fica atento à comunidade, ajudando os xeramoï, atendendo as necessidades da aldeia como trazer lenha, caça, pesca entre outras atividades. Na medida que o xondaro vai crescendo com conhecimento, também pode dar conselhos aos mais novos: como tratar os mais velhos, ter respeito ao próximo e ter bom comportamento; porque isso influencia muito na educação e no comportamento dos mais jovens. (...) Xondaro poxy é um xondaro que se envolve mais com os problemas da aldeia. Evitando situações desagradáveis, que possam acontecer, tais como: brigas, violência contra mulheres etc. Ele vai intervir nessas situações. São xondaro que tinham em suas ações na comunidade Mbya, de se colocar a frente de batalhas no propósito de matar ou morrer pelo seu povo. Esses eram enviados para os enfrentamentos com os inimigos. Contudo, esses também participam de outros momentos bons dentro das aldeias, pois eram também pais de famílias, somente recebiam ensinamentos diferentes que os deixavam um pouco mais inquietos, pois sempre tinham que ficar com mais atenção nas aldeias.”³⁸

Como se vê, a aquisição de habilidades corporais está associada a funções que a pessoa do *xondaro* desempenha na comunidade. E concluem os jovens pesquisadores Mbyá, sobre a pesquisa das práticas do *xondaro*:

“Independente de virmos aqui na terra para dançar ou não o xondaro, todos nós já viemos com conhecimento para praticar, mas isso vai depender de cada pessoa, se ela vai desenvolver ou não esse conhecimento.”

Como já vimos a dança do xondaro tem etapas de aprendizado, mas isso não precisa ser seguido de maneira regrada, isso quer dizer que cada um tem seu jeito de aprender e que mesmo não praticando a dança temos esse conhecimento.”

“Dessa maneira, o aprendizado do xondaro ocorre através de uma combinação de vários processos e momentos: observação e participação na dança, a pratica constante, as brincadeiras, os aconselhamentos, o conhecimento que vem das moradas celestes, etc.”³⁹

As práticas relacionadas ao *xondaro* podem ser vistas como uma forma de expressão cultural *guarani*. São exercícios dotados de uma dimensão espiritual que os auxiliará a atingirem o *kandire*, a posição de heróis imortais, e lhes permitirá se transportarem para a Terra sem Mal. Importante ressaltar que elas acontecerem especialmente nas *tekoa*, fazendo desse local um lugar especial, capaz de permitir às pessoas a condição de *aguijé*, isto é, maturidade, perfeição e plenitude do desenvolvimento espiritual e corpóreo.

³⁸ CTI, 2013.

³⁹ CTI, 2013.

A *opy*, casa de reza e morada do *karai*, é uma edificação referencial, uma vez que nela se realizam os principais rituais para a superação da condição humana ou transformação do corpo, como o *mborai* - cantos e danças sagrados, executados principalmente durante a noite - e o ritual de nomeação das crianças, o *nhemongarai*, ou festa do milho verde, que acontece nos dias e noites, durante um quarto do ciclo lunar, entre os meses de janeiro e fevereiro, após a colheita do milho verde sagrada (*avati ete'i*).⁴⁰ Além desses rituais coletivos, na *opy*, o *karai* realiza, também, procedimentos terapêuticos individualizados.

O *mborai* é um ritual em que os *Mbyá* "fortes" cantam e dançam as canções que receberam nos sonhos ou que passaram para o domínio de todos os cantores. Antes de iniciar a cerimônia, algumas pessoas soltam a fumaça do cachimbo (*petyngua*) ao redor da *opy* e, no interior da mesma, sobre a cabeça de quem se encontra no local. A fumaça de tabaco espanta os espíritos malignos e prepara as pessoas para receberem, pelo topo da cabeça, a força dos seres imortais. Antes de iniciar o canto, o *Mbyá* "forte" sopra fumaça sobre o seu corpo. A cerimônia começa quando o cantor está posicionado de frente para a porta, ou seja, virado para o nascente e de costas para os outros participantes. Algumas mulheres formam linhas paralelas atrás do cantor. Os outros participantes, sentados, formam um semicírculo voltado para o cantor e bebem chimarrão.

Com um violão (*mbaraka*) nas mãos, o cantor inicia o canto glorificando a divindade *Tupã* e *Nhande Ru*. Em seguida, o cantor ou cantora desenvolve a canção, acompanhado de uma segunda voz, formada pelos outros participantes. As mulheres tocam a *takuapu*, um instrumento feminino, cilíndrico, feito de um longo pedaço de taquara. Este instrumento é batido contra o chão para liberar um som que flui entre as melodias do violão e das vozes. Alguns homens tocam o chocalho (*mbaraká miri*), cujo uso é exclusivo masculino. Outros instrumentos comumente utilizados na *opy* são: *ravé* (rabeça), *popygua* (varinha de bater), *angu'apu* (tambor).

A performance do cantor dura um longo tempo. Ele canta com um tom de voz intenso e alto, de uma maneira completamente diferente do timbre de sua voz nas conversas profanas. Normalmente, os *Mbyá* falam baixo e são contidos. Em alguns momentos da execução da música, o cantor entra num estado de êxtase e começa a dançar freneticamente. As mulheres acompanham os seus movimentos. Nas danças, os *Mbyá* se movem para trás e para frente e pulam. A coreografia e o ritmo da música parecem quase permitir a levitação. Durante o tempo de

⁴⁰ INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões, Ficha Celebrações, F20, 1.

execução de um canto, tudo se passa como se uma rota ou um caminho que liga a aldeia *Mbyá* à morada celeste tivesse sido aberto; neste momento, acontece a comunicação com os imortais. O cantor finaliza o canto, exausto. Então, outro ocupa o seu lugar e tudo recomeça. Estas cerimônias iniciam-se por volta do início do pôr do sol e podem durar toda a noite, muitas vezes adentrando a madrugada. A proposta é tanto fazer com que os heróis civilizadores escutem os *Mbyá* e saibam que eles ainda estão vivos, pois, caso não percebam a presença dos *Mbyá*, *Tupã* destruirá este mundo, quanto desencadear uma transformação do corpo.

Ao cantarem cântigos sagrados e dançarem continuamente, durante horas, os participantes do *mborai* se exercitam até não mais sentirem os seus corpos. Os gestos passam a ser mecânicos, conseqüentemente, provocando um esforço cansativo ou doloroso, desencadeado pela dança. Para os *Mbyá*, a coreografia desenvolvida com fervor dá aos corpos leveza e a capacidade de levitar, subir ao céu e alcançar a Terra sem Mal. As palavras proferidas nessas cerimônias ao longo da noite abrem os caminhos que ligam os *Mbyá* aos seres imortais. Por esses caminhos, os seres imortais (*Nhande Ru*) envia ao *Karaí* as mensagens que tratam do percurso a ser percorrido e os conselhos para os *Mbyá* alcançarem a imortalidade. Desse modo, a partir desses conselhos repassados pelos *Nhande Ru* ao *Karaí*, planos de ação passam a ser compartilhados entre todos para serem executados, como, por exemplo, mudar de morada ou a mudança de atitude por parte de alguém.

Outra celebração importante que acontece dentro da *opy* é o *nhemongaraí*, o ritual de nomeação ou festa do milho verde. Trata-se de uma cerimônia complexa, que envolve a preparação de alimentos específicos, a coleta de certos vegetais, e o ritual noturno na *opy*, quando o *Karaí* canta e dança os cântigos sagrados para se comunicar com os seres imortais (*Nhande Ru*) e descobrir qual deles encaminhou uma porção vivificante à criança e qual nome sagrado esta criança recebeu deste ser. A criança só está pronta para receber a sua porção vivificante quando estiver ereta, se sustentar em pé e estiver começando a caminhar. Tal momento coincide, também, com o período em que a criança começa a falar. As primeiras ações de caminhar e falar parecem definir o instante em que a pessoa pode começar a se desenvolver. Existe uma essencial ligação entre falar, ser animado e a verticalidade, formando o humano.

Para que o rito noturno ocorra, os pais do menino levam alimentos como o mel e a planta *guembe* para o interior da *opy* e os deixa em um local determinado. Os pais da menina levam *mbojape* (bolo de milho verde). Ao longo dessa noite, o *Karaí* canta e dança, recebe os conselhos

e é informado, pelos seres imortais, sobre a proveniência da porção vivificante que irá entrar na criança. Essa porção pode vir de *Karai Ru Hete* ou *Jakaira Ru Hete* ou *Tupã Ru Hete* ou, ainda e *Papa Tenonde Ru Hete*. Na manhã seguinte, os pais retornam para saber o nome da criança e todos comem os alimentos.

O nome da pessoa irá acompanhá-la durante toda sua vida, passando a ser parte integrante da natureza humana, como o "fluir do seu dizer" e como o *ery mo'ã a*, ou seja, aquilo que mantém o ser humano erguido (Cadogan, 1997: 302). Quando essas essências vivificantes se encarnam nos *Mbyá*, elas passam a ser denominadas *nhe'e*, e estão associadas à fala. A nova pessoa passa, assim, a ser vivificada por uma parcela do fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*). O sopro que sai da boca ou o fluir das palavras é a manifestação vital, que não morre. Portanto, a pessoa surge quando os seres imortais enviam a porção celeste (*nhe'e*) ao seu corpo.

A partir do momento em que a criança recebe a *nhe'e*, ela deve ouvir e seguir os conselhos dos *Karai*. Desse modo, esta pessoa passa a auxiliar na realização e no sucesso da caminhada coletiva em busca da Terra sem Mal. Além dos nomes significarem a presença de porções vivificantes nas pessoas, eles estabelecem qual função elas devem realizar na *opy* (casa de cantos), e na *tekoa* (aldeia). Portanto, os nomes traçam os destinos e detém as regras que orientam o comportamento. Cada nome tem suas especificidades e, relacionado com outros, compõe a harmonia de uma *tekoa*.

Portanto, a porção vivificante não tem somente poder de interferência no plano individual, mas, principalmente, no plano coletivo. A constituição e a organização social da *tekoa* dependem de todos que a compõem. O nome-porção vivificante pode revelar quem é capaz de ser o profeta-guia nas caminhadas em direção à Terra sem Mal, os sucessos nos casamentos, a permanência da pessoa na aldeia, etc. As características, impostas pelas porções vivificantes fazem as personalidades que conformam uma rede de reciprocidade e solidariedade. Em tal rede, cada *Mbyá* conhece o outro e deve respeitar as regras que valem para todos.

A sociocosmologia *Mbyá* considera que ao viver a condição humana, neste mundo, as pessoas poderiam vir a apresentar a *angue*, uma parte imperfeita, exclusiva dos *Mbyá*, pois nenhum outro animal a tem (Cadogan, 1997: 303). A *angue* surge como o produto das paixões, dos apetites e do imperfeito modo de viver. Enquanto a *nhe'e*, ou "palavra-alma", é de origem celeste e está ligada ao nome da pessoa, às rezas individuais, à palavra e à respiração, a *angue* aparece como uma sombra, uma porção terrestre, que tem uma conotação negativa, está ligada ao

temperamento individual e incontrolado, à alimentação imperfeita e ao corpo putrescível. A "palavra-porção vivificante" é dada pronta e manifesta a presença do imortal. Por sua vez, a porção terrena é construída a partir das imperfeições humanas. Este estrato terrestre que, como uma sombra, acompanha a porção vivificante, pode progredir na pessoa e escoltá-la durante toda sua vida neste mundo. Assim, progressivamente, a pessoa vai deixando de ser *Mbyá* e se transformando em outro ser.

Outro aspecto de grande relevância e ao qual a *Tava* está relacionada é o trânsito *Mbyá*, expressão de sua concepção de territorialidade. O trânsito - as marchas prosaicas e rituais - que se realiza em seu vasto território, também pode ser definido como uma forma de expressão e uma referência cultural, relacionada ao processo de transformação dos *Mbyá* em imortais, desejado por todos.

Focalizar a caminhada em busca da morada dos seres imortais, tanto no plano semântico, quanto no pragmático, possibilita identificar certos aspectos como o movimento, o fluxo, o aperfeiçoamento contínuo do corpo e a metamorfose em imortais. Esses aspectos estão intimamente relacionados com princípios do xamanismo do complexo sóciocosmológico dos *Tupi-guarani*, mencionado anteriormente. Os *Mbyá* desejam ser imortais. As dimensões da vida social *Mbyá*, que foram mencionadas nesta seção como referências culturais, se articulam com este propósito.

O destino ideal de qualquer pessoa *Mbyá*, homem ou mulher, é ser como um *Karáí*, ápice da perfeição humana nesta terra, que pode transcender a condição humana. Por conseguinte, é ao redor de um *Karáí* que se forma a unidade social que concretiza a peregrinação.

Como observa Viveiros de Castro (appud LITAIFF, 2009 :158), a cosmologia *Mbyá* situa o humano numa posição precária, instável, entre os deuses e os animais. Sua aspiração é aproximar-se dos seres imortais, evitando o perigo de tornar-se animal. Para tanto, ele deve superar a condição humana, por meio da ascese, de uma ética alimentar, da prática de cantar e dançar para os seres imortais e do caminhar. A busca pela morada dos seres imortais, através do caminhar, se infunde no discurso cotidiano, na história e geografia ordinárias traçadas pelos grupos em movimento.

Nesse contexto, a *Tava* surge como um lugar onde essas variadas dimensões da vida social, articuladas e voltadas para a superação da ambiguidade da condição humana, são evocadas nas narrativas dos mais velhos. Eles devem proferir suas palavras para os mais novos e para os

não-indígenas que, de alguma forma, poderiam dificultar sua presença nas ruínas e desarticular o bom modo de viver *Mbyá*. A *Tava*, com sua visibilidade imponente, necessita da fala *Mbyá* e de suas explicações sobre o mundo.

VII. Justificativa e Plano de Salvaguarda

A proposta de Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo como lugar de referência para os *Guarani* implica em reconhecê-los como narradores privilegiados de um evento marcante em suas vidas. Esse evento não se resume a um projeto missioneiro colonizador, no qual os *Mbyá* aparecem em uma posição secundária com relação aos jesuítas e à sociedade dos não-indígenas, mas, sim o da construção de uma ‘casa de pedra’ singular, voltada para a superação da condição humana. Os *Nhande Ru Miri* a fizeram precíval, com o objetivo de mostrar aos *juruá*, os não-indígenas, a importância da presença do povo *Guarani* no mundo.

Nesta terra imperfeita, eles se encontram ameaçados, impedidos de viverem plenamente, seguindo os preceitos transmitidos pelas belas palavras enviadas pelos *Nhande Ru*. A visibilidade das marcas dos antepassados nas ruínas relembra o grande propósito dos *Guarani*. Eles querem subverter o posicionamento secundário que lhes foi imposto com relação à leitura deste patrimônio cultural. E é por meio da política de salvaguarda dos bens culturais de natureza imaterial que estão apresentando sua visão sobre a *Tava* em São Miguel Arcanjo.

O reconhecimento do direito de narrarem sua história na *tava*, vai ao encontro de outras vitórias que os *Mbyá* obtiveram, lentamente, ao longo de anos. Eles conquistaram o direito de permanecerem no sítio histórico, ou melhor, na *Tava*, conseguiram a construção de uma casa de passagem e a possibilidade de venderem artesanato, bem como de realizarem reuniões e apresentações. Mas, querem consolidar sua presença e fazer ouvir sua voz. Só assim será possível tê-los respeitosamente junto a um patrimônio cultural da humanidade, atendendo ao princípio que emana da Constituição Federal Brasileira de 1988, que reconhece os grupos formadores da sociedade como sujeitos legítimos das políticas de preservação.

Assim, o Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo, contemplando os sentidos que lhe são atribuídos pelos *Guarani*, se justifica, tendo em vista a profunda relação desse bem cultural com

seu modo de estar no mundo, bem como com seu desejo de modificar o olhar dos visitantes sobre sua trajetória e seu direito a uma vida digna.

Temas importantes estão postos neste Registro, como o reconhecimento da identidade de um povo indígena, a transmissão de seus saberes, os esforços que realizam no sentido da mudança do modo como são vistos e considerados pelos não-indígenas e a garantia de direitos.

A história do contato dos *Guarani* com a sociedade envolvente, leva-os, hoje, a se posicionarem e demandarem do Estado brasileiro ações políticas que garantam sua sobrevivência física e cultural. Para a elaboração de um plano de salvaguarda associado ao Registro aqui proposto, definiram como elemento fundamental a adoção de sua perspectiva sobre a *Tava* no tratamento dispensado ao sítio de São Miguel Arcanjo, que assim deixará de ser o lugar de seu esquecimento, para tornar-se um lugar de pertencimento. Esse é o princípio que deverá nortear a gestão do Parque Histórico das Missões. A partir desse elemento fundamental, nas reuniões realizadas com os *Mbyá*, esses definiram as seguintes linhas de salvaguarda:

a. **Produção e reprodução cultural :**

- Construção de um espaço para a venda do artesanato e apresentação do coral *jerojy*. Desenvolver uma nova relação com os turistas requer uma melhoria das condições em que se dá a interação com eles;
- Manutenção e melhoria das instalações da casa de passagem situada no interior da *Tava* São Miguel Arcanjo, garantindo-lhes condições dignas de permanecerem próximos às ruínas;
- Disponibilização de um local, próximo à casa de passagem, para o plantio do milho tradicional, tão importante para a prática do bem-viver Guarani-Mbyá.

b. **Mobilização social :**

- Desenvolvimento de ações de mobilização social, tais como reuniões para o debate sobre as referências culturais *Guarani* com os mais velhos, oportunizando o compartilhamento dos saberes ;

c. **Gestão participativa e sustentabilidade :**

- Criação de um Comitê Gestor para discutir o plano de salvaguarda.

- Realização de oficinas de associativismo, como forma de capacitação dos *Mbyá* para criação de uma associação indígena ;
- **d. Difusão e valorização :**
 - Realização de novas oficinas de formação de cineastas indígenas ;
 - Realização de oficinas de formação de monitores guarani para receber turistas ;
 - Produção de material audiovisual sobre o coral *jerojy* ;
 - Produção de material educativo (livro/filme) sobre o bem cultural *Tava*, para as escolas dos *Mbyá* e as dos não-indígenas ;
 - Realização de oficinas de formação de pesquisadores indígenas, para que assumam a documentação de sua cultura ;
 - Constituição de um acervo de objetos, depoimentos sonoros e filmes, com vista à organização de um museu *guarani*.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 1992. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. In: *Anuário Antropológico/89*. RJ: Tempo Brasileiro.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. 1989. Nacion y etnias en Paraguay. In: *América Indígena*, ano XLIX, no 3.
- CADOGAN, León. 1949. La Lengua Mbyá-Guarani. In: *Boletín de Filología*, v. 40-41-42. Montevideu.
- _____. 1950. La Encarnación y la Concepción: la Muerte y Ressurección en la Poesia Sagrada “Esotérica” de los Jeguaká-va Tenondé Porä-Güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguai. In: *Revista do Museu Paulista*, v. IV, São Paulo: Nova Série.
- _____. 1959. Como interpretan los chiripá (ava guarani) a danza ritual. In: *Revista de Antropologia*, 6, pp 65-69.
- _____. 1960. En Torno a la Aculturación de los Mbyá-Guarani del Guairá. In: *América Indígena*, v. XX, n. 2.
- _____.1978. Los Mby'a. In: BASTOS, Augusto R. *Las culturas condenadas*. México: Siglo XXI.

- _____ . 1997. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guarani dela Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem Mal*, SP: Editora Brasiliense.
- FAUSTO, Carlos. 1999. Of enemies and pets: warfare and shamanism in amazonia. In: *American Ethnologist*, v. 26, no. 2, pp. 933-956, Arlington.
- FERNANDES, Florestan. 1952 (1970). *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, 2ª edição, Livraria Pioneira editora/EDUSP, São Paulo.
- GALLOIS, D. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. (tese de doutorado, USP).
- GUIMARÃES, S. 2001. Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana. Dissertação de mestrado. Dep. de
- GUIMARÃES, S. 2004. A marcha cerimonial Guarani-mbyá. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 02/03, p. 151-192.
- LADEIRA, Maria Inês . *Espaço Geográfico Guarani-Mbya - significado, constituição e uso*. 1. ed. São Paulo e Maringá: EDUSP e EDUEM, 2008. v. 1. 228p
- LADEIRA, Maria Inês . *O Caminhar sob a Luz: Território Mbya à beira do Oceano*. 1. ed. São Paulo: EDUNESP, 2007. v. 1. 200p
- LITAIFF, Aldo. 1999. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens mbyá.guarani du littoral du Brésil (Thèse de Ph.D.)*. Université de Montréal.
- _____ . 2004. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbyá-Guarani do litoral brasileiro. In: *Tellus*, ano 4, n.6, p.15-30.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1942. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: *Revista do Arquivo municipal LXXXVII*, SP.
- MARTINEZ, Noemí D. 1985. La migration mbya (guarani). In: *Dédalo*, 24.
- MAUSS, Marcel. 1975 [1902-1903]. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*, SP: EPU/EDUSP.
- MÉLIA, Bartomeu. 1990. A terra sem mal dos guarani. Economia e profecia. In: *Revista de antropologia*, vol. 33. SP: FFLCH-USP.
- _____ . 1992. *La lengua guaraní. Historia, sociedad y literatura*. Madrid: Ed. Mapfre.- - MONTEIRO, John M. 1998. Os guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela C. da. *História dos índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras.

- OVERING, J. 1981. Review article: amazonian anthropology. In: *Journal of Latin American Studies* 13 (1).
- RAMOS, A. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- PIERRI, D. 2013. O Perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbyá. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, USP.
- RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRIGUES, Aryon D. 1986. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. SP: Edic. Loyola.
- SAHLINS, M. 1998. *Ilhas de História*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- SCHADEN, E. 1982. A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: *Revista de Antropologia*, vol 25. SP: FFLCH-USP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1984/85. Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. In: *Revista de Antropologia*, vol. 27/28.
- _____ . 1986. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ . 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*, vol. 35. SP: USP.
- _____ . 1998. Tão humanos quanto animais. *Folha da São Paulo*, São Paulo, 16 ago, p. 10.