

# OS GUARANI MBYA NOS RITUAIS ARA PYAU (ANO NOVO): A FESTA DA ERVA-MATE

## THE GUARANI MBYA IN THE ARA PYAU RITUALS (NEW YEAR): THE YERBA MATE PARTY

Alzira Lobo de Arruda Campos **1**  
Álvaro Cardoso Gomes **2**  
Marília Gomes Ghizzi Godoy **3**

**Resumo:** As raízes étnicas dos Guarani Mbya compõem a memória comunitária desse povo, ritualmente recriada na festa de Consagração da Erva-Mate, durante a qual é celebrada uma concepção mítica do tempo, ordenado, segundo o calendário nativo, como a entrada do novo ano – o Ara Pyau. Por meio de narrativas indígenas sobre esse acontecimento é possível compreender o universo dos mitos guarani, em alguns de seus significados mais relevantes para o fortalecimento da tradição cultural histórica desse povo. A celebração da erva-mate significa o reforçamento da identidade ancestral Guarani, conferindo significado à vida cotidiana do grupo, por meio da revivência de alguns de seus traços imemoriais, só perceptíveis a partir de uma alteridade sociopolítica, resistente à ordem global.

**Palavras-chave:** Memória dos Guarani Mbya. Tempo Mítico. Rituais de Renovação e Celebração Identitárias. O Ara Pyau e a Festa de Consagração da Erva-Mate.

**Abstract:** The ethnical roots of the Guarani Mbya compose the communitarian memory of these people, ritually recreated in the Yerba Mate Consecration party, in which a mythical conception of time is celebrated, organized, according to the native calendar, as the new year entry – Ara Pyau. Through the indigenous narrations about this event, it becomes possible to comprehend the universe of the guarani myths, in some of their most relevant meanings for the strengthening of the historical and cultural tradition of these people. The celebration of the Yerba Mate is linked to the reinforcement of the guarani's ancient identity, granting meaning to the group's daily life, through the reviv of some of their immemorial traces, perceptible only through a sociopolitical alteration, resistant to the global order.

**Keywords:** Guarani Mbya's Memory. Mythical Time. Rituals of Renovation and Identity Celebration. The Ara Pyau and the party of Consecration of the yerba Mate.

---

Mestra e Doutora em História Social (USP/SP). Livre-docente em **1**  
Metodologia da História (UNESP/FRANCA). Professora Titular do Programa em  
Ciências Humanas (nível: Mestrado) da UNISA/SP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4945544723389636>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7264-9368>.  
E-mail: [loboarruda@hotmail.com](mailto:loboarruda@hotmail.com)

Doutor, Livre-docente e Titular em Literatura Portuguesa (USP). **2**  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6053435400430128>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-2354>. E-mail: [alcgomes@prof.unisa.br](mailto:alcgomes@prof.unisa.br)

Mestra em Antropologia Social (USP). Doutora em Psicologia Social **3**  
(PUC-SP). Docente do Programa em Ciências Humanas (nível: Mestrado) da  
UNISA/SP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2821377589447373>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9546-1683>. E-mail: [mgggodoy@yahoo.com.br](mailto:mgggodoy@yahoo.com.br)

## Introdução

Os conceitos atuais referentes à cidadania e aos direitos humanos inscrevem-se em conhecimentos científicos fragmentados, que se articulam no âmago de universos separados por fronteiras cada vez mais contraditórias. Conforme Stuart Hall, a pós-modernidade, ao engendrar mudanças nas ordens tradicionais, rompeu com os universos de estabilidade existencial e cultural, criando paradoxos globais, mas que devem ser enfrentados pela multiplicidade de povos e de culturas existentes.

O colapso resultante das mudanças estruturais e institucionais multiplicou as fragmentações no mundo globalizado, apoiadas pelo vetor do individualismo, o grande mito criado pelo capitalismo flamejante. Assim, ao mesmo tempo em que se visa ao homem como consumidor de produtos pré-definidos como essenciais à sua felicidade, usa-se o individualismo pós-industrial como o vetor de uma identidade transformada em “celebração móvel”, deixando, assim, de ser considerada como unificada, completa e segura (HALL, 2006, p. 13). Desse prisma, o conceito global de identidade confronta-se com povos cujas culturas étnico-culturais apresentam-se diversas e até antagônicas à cultura uniforme das sociedades ocidentais, cujos desejos e virtualidades se encerram na esfera de produção.

Pesquisas atuais sobre culturas alternativas têm insistido na crítica ao modelo imposto pela globalização, alinhando-se à uma “lógica mestiça”, que entende a resistência de grupos periféricos às sociedades capitalistas como uma revolta, mas, sobretudo, como a reformulação de etnoidentidades, fenômeno que implica a elaboração de novos elementos culturais, inscritos em uma lógica de adaptação e de mediação (POMPA, 2003, p. 22).

A investigação sobre as escolas Guarani Mbya, com o quadro docente integrado por membros da própria comunidade e com propostas pedagógicas que transmitem valores tradicionais por meio da escrita na língua própria do povo, constitui o tema deste artigo, com foco na cerimônia da erva-mate, uma das narrativas que integram o livro *Nhandereko nhemombe’u tenonderã: Histórias para contar e sonhar* 1. O exame dessa obra e de suas narrativas funciona como uma janela através da qual se descortina a paisagem extensa de uma das questões que se apresentam inarredáveis ao mundo contemporâneo, isto é, a preservação de identidades diferentes ao protótipo único, desejado pelo universo globalizado.

A etnoidentidade dos povos/grupos excluídos implica uma reflexão consequente e cuidadosa a respeito do universalismo, fundamentado em sistemas legais de direito internacional, e do relativismo cultural que projeta segmentos numerosos da humanidade para regiões periféricas do mundo, prescritas pelo capital imperante. Esse ambiente planetário vem se povoando, na atualidade, por interlocutores que se interessam em investigar as relações existentes entre o modelo unilinear, proposto pelo Vale do Silício, e as concepções do que são o homem e o universo nas sociedades tradicionais.

## Metodologia

O povo *Mbya*, como aconteceu com as centenas de povos nativos do Brasil, tornou-se objeto de um processo dramático de aculturação, a fim de atender aos objetivos dos capitalismo mercantil, industrial e financeiro, objetivos esses a ocasionar o esfacelamento e a degradação de seus valores ancestrais.

Na atualidade, os Guarani se reorganizam, afirmando-se como protagonistas de suas vidas, em luta para tornar os direitos conquistados no âmbito legal em elementos integrantes da realidade em que vivem. Nesse combate, os caracteres específicos da cultura índia apresentam-se como uma identidade bissêmica, isto é, tradicional e moderna ao mesmo tempo, concedendo um sentido plural à cultura *Mbya*, sentido esse já estudado por numerosos historiadores e antropólogos, tais como Keith Thomas (THOMAS, 1988) e Phillipe Descola (DESCOLA, 2016), em análises que unem umbilicalmente o homem ao meio ambiente, contrapondo-se a concepções ocidentais, que relegaram as etnoculturas a posições subalternas ao pensamento

1 O livro é composto por contos escritos na língua Guarani Mbya e traduzidos pelas autoras, nos limites e para os fins precípuos deste artigo. O título é completado pela frase “Histórias para contar e sonhar”, em língua portuguesa, língua que se apresenta também na “Apresentação” e “Introdução”.

científico dominante.

O modelo analítico utilizado por esses autores é, por princípio, interdisciplinar, colocando em rede conceitos oriundos da História e da Antropologia e considerando que a história das relações entre o homem e o meio em que vive compreende a percepção crítica de um campo que é concreto, mas vem acompanhado pelo território relativamente impalpável da ideologia. Na acepção clássica, a floresta e os seus habitantes são vistos como “coisas” a conquistar, fenômeno em que a cegueira e o horror integram-se a um sistema global de apreciação das paisagens naturais, a partir dos desejos de lucro (CORBIN, 1989, p. 19).

Os direitos das minorias étnicas, com raízes no povoamento americano, suscitaram um enfoque antropológico sobre as diferentes formas de vida e a emergência dos sistemas simbólicos da significação, resultando em ganhos indiscutíveis para a organização das declarações provenientes de acordos sobre questões fundamentais relacionadas ao tema (GEERTZ, 1999, p. 13). Em vertente similar, Stuart Hall convoca a comunidade científica a refletir sobre as tendências híbridas e interculturais que marcam as novas formas comunitárias da pós-modernidade (HALL, 2006, pp. 91-93).

A presente reflexão insere-se nas fronteiras dos argumentos supracitados e diz respeito ao ritual de “celebração da erva-mate”, pelos Guarani *Mbya*, segundo uma cosmovisão mística e temporal, que abrange conceitos de duração das circunstâncias existenciais vividas em tempos subjetivos ou simbólicos (LE GOFF, 1990). Trata-se de uma cerimônia mítica, baseada na oralidade e na etnopoética, que se expressa por meio de cantos e narrativas, vistos como fatores da identidade do povo Guarani *Mbya* para a transmissão de seus valores ancestrais, adequados ao processo violento de adaptação à sociedade “branca”<sup>2</sup>.

Nesse sentido, a cerimônia da erva-mate tem um caráter educativo acentuado, presente no livro *Nhandereko nhemombe’u tenonderã: Histórias para contar e sonhar*, escrito por educadores Guarani, vindo a constituir o foco desta análise, que se utiliza, como os demais setores das chamadas “ciências humanas”, da tradição oral, isto é, de tudo aquilo que foi transmitido pela boca e pela memória e que se consubstanciou na forma escrita da língua *Mbya*, nas narrativas transmitidas por informantes privilegiados.

Os dados culturais registrados no *Nhandereko nhemombe’u tenonderã* demonstram que a história das sociedades iletradas é sempre regressiva e destinada à confrontação com épocas recentes. Nas sociedades indígenas, cujos saberes são repassados oralmente, de geração para geração, as narrativas constituem uma forma de transmissão de conhecimentos muito frequente, uma vez que, ao relatar histórias de vida inseridas nos acontecimentos que marcaram a história do povo, transmitem suas visões de mundo, baseadas em uma cosmologia específica, juntamente com estratégias de sobrevivência perante potências invisíveis, que comandam os destinos humanos.

Tendo-se em conta que a rede de relações nas comunidades indígenas é pautada pela oralidade, impõe-se a valorização dessa técnica de transmissão de saberes, vendo as narrativas como fontes de conhecimento e de entretenimento, como uma exigência para a consciência identitária índia, que tem na memória um de seus elementos indissociáveis. Desse prisma, o contador de histórias é uma figura fundamental, na medida em que transmite as vivências e experiências do povo a que pertence, demonstrando, nas aventuras das personagens das histórias, as memórias coletivas do grupo, no tempo prolongado, mas sempre renovado, dos mitos. Em geral, os narradores pertencem à classe etária dos anciãos e demonstram o seu compromisso com a transmissão dos acontecimentos primordiais do grupo em sua ação de contar, revivendo de forma mágica e envolvente a plateia. Macedo e Albuquerque lembram que a atenção dos ouvintes, durante a narração de um mito, é mantida pela riqueza de detalhes e pelo contexto misterioso em que a ação se desenvolve.

De modo singular, a narrativa é acompanhada por entonações de voz, gestos, expressões faciais, que encantam os ouvintes, garantindo o respeito que merecem da comunidade, expandindo e aprofundando o seu conhecimento sobre elementos culturais relevantes de suas

<sup>2</sup> O termo é usado na acepção a ele dada por Halperin Donghi (DONGHI, 1972), segundo a qual o sentido de “branco”, na América Latina, não é racial, mas sociológico, servindo para designar os estamentos/classes que detêm o poder.

vidas individuais ou passadas na coletividade das aldeias (MACEDO e ALBUQUERQUE, 2013). Como a investigação científica e os movimentos indigenistas contemporâneos concluíram, o acesso do indígena à escrita é um de seus direitos, posição que vem sendo defendida especialmente pela política das escolas indígenas.

Sobre essa questão, vale notar que a oralidade não é incompatível com a escrita, que, embora seja uma técnica ocidental, tem-se inserido positivamente no acervo cultural indígena, auxiliando a fixação das narrativas e a transmissão de valores culturais. A questão da educação escolar indígena implica o tema inarredável dos laços existentes entre a transmissão de conhecimentos em uma sociedade face a face, historicamente oral, e a escrita imposta a essa mesma sociedade pela colonização.

Não obstante, embora haja grande número de estudiosos que se dedicam à investigação referente às escolas indígenas, raramente a equação “oralidade & escrita” figura como o eixo das pesquisas efetuadas. E quando isso ocorre, a ênfase dos estudos é conferida à escrita e não à oralidade. Testa faz desse assunto o eixo central de um estudo que desenvolve a partir de uma convivência de sete anos com os Guarani *Mbya*, moradores de diferentes aldeias das regiões sul e sudeste. Durante sua pesquisa de campo, a autora colecionou e textualizou relatos que lhe permitiram “repensar a oralidade e a escrita como aspectos importantes num conjunto mais amplo de processos de produção, aquisição e transmissão de conhecimento”, vindo a ampliar os conceitos sobre educação para além da escola. Nesse caminho, procura ver como os saberes se apresentam na vida dos Guarani *Mbya*, que não estão “necessariamente ligados à educação escolar”.

As conclusões da autora sobre “as (im)possíveis relações entre educação escolar e outros processos de produção, aquisição e transmissão de conhecimento desenvolvidos pelos Guarani *Mbya*” (TESTA, 2008) contêm uma crítica clara sobre a presença da escola na sociedade índia. Trata-se de uma posição que, de modo paradoxal e às avessas, reproduz a concepção eurocentrada de que a aquisição de elementos culturais de sociedades “desenvolvidas” por povos “primitivos” exige o descarte de seus valores tradicionais. A História ilumina essa questão, informando que, em pouco tempo, os burgueses conquistadores da modernidade deram-se conta da resiliência dos povos que conquistaram: a conversão ao cristianismo não impediu que os milhões de ameríndios, africanos e asiáticos conquistados pelo Trono e pelo Altar continuassem a paganizar e a manter as suas instituições tradicionais. Nessa linha, parece lícito supor que os Guarani, ao adotarem um valor ocidental, como a escrita ou a escola, fazem com que a oralidade e a escrita permaneçam solidárias e não em oposição, integrando-se às estratégias e técnicas usadas em seu cotidiano.

Com esse ponto de vista, estudamos as narrativas indígenas, acoplando duas categorias: o relato de uma festa, referente à vida nas aldeias, colorida e multiforme em suas simbolizações da realidade material e espiritual em que vivem os *Mbya*, e histórias recolhidas pelos próprios indígenas em um livro utilizado como material didático. Ambas as categorias imbricam-se na tradição oral, na rede estabelecida entre linguagem, cultura e identidade. Trata-se de um desafio que requereu uma rigorosa preparação teórica, metodológica e pessoal, facilitada pelos anos de convívio entre as autoras e os Guarani *Mbya*, propiciando as inquirições junto aos narradores, à comunidade e às suas lideranças.

A força de contar histórias, dramatizada em festejos, como a *Ara Pyau* aqui estudada, ou em contos em língua tupi, produzidos pelos indígenas, faz-se permanente através dos séculos, trazendo a memória do passado ao presente, “como um dos pilares para que as tradições não se percam, para que os grupos se reconheçam e se deem a conhecer”, configurando um processo político de autodeterminação e autoidentificação (SOUZA, SILVA & SPOTTI, 2013). O interesse por narrativas indígenas aparece desde os primeiros anos em que os colonizadores entraram em contato com os povos que habitavam o território brasileiro, registrando o que observavam e o que lhes era contado pelos nativos. Esses relatos permitem que se avalie o sentido ideológico que norteou a divulgação da fala dos ameríndios pelos europeus. Nos últimos tempos, esse interesse se desenvolveu, na medida em que os conceitos de diversidade cultural repercutiram na etnohistória e em outras áreas do conhecimento, ocasionando um fluxo constante de trabalhos sobre a oralidade, empenhados em registrar os saberes transmi-

tidos por tradições orais.

Esse movimento produziu acervos diversos, colecionando imagens, vídeos, fonotecas, CD-roms, além de livros e de revistas, que funcionam como bancos de dados inestimáveis para os estudiosos, como fontes de informações e de entretenimento para as comunidades índias e o público em geral (GUTJAHR, 2008, p. 7). Os objetivos desse amplo esforço de registrar imagens e palavras relativas ao mundo indígena subordinam-se, muitas vezes, a interesses acadêmicos e a políticas de valorização de sua cultura tradicional. Assim, as investigações acadêmicas desdobram-se em ações de salvaguarda a formas de expressão e demais valores ancestrais dos povos estudados, tendo em vista o “empoderamento” e o princípio de “lugar de fala” dos atores sociais (GUTJAHR, 2008, p. 8).

A temática do pensamento cósmico indígena é sistematicamente recuperada por meio de histórias contadas no ambiente das aldeias, durante as festas ou as vigílias do cotidiano. Por meio desses elementos, é possível interpretar os enigmas referentes ao inconsciente coletivo de uma sociedade marcada pela oralidade, decodificando signos de uma linguagem simbólica ancestral. Uma forma de não perder o rumo nesse universo, é segurar-se na Antropologia, Etnologia e História, disciplinas que ajudam a entender as tradições orais no contexto da arte de elaborar narrativas, no momento em isso ocorre.

Não se espere, como Darnton observa para os camponeses europeus, encontrar nesses relatos comentários sociais diretos ou alegorias metafísicas, mas um estilo cultural capaz de comunicar um *ethos* e uma visão de mundo particulares (DARNTON, 1986, pp. 21-33), transmitidos para os índios muito antes da existência de escolas indígenas e do advento da escrita.

A oralidade comporta pausas dramáticas, olhares maliciosos, o uso de gestos para criar cenas e o emprego de sons para pontuar as ações, que não cabem nas versões escritas das histórias, por mais exatas que sejam. Assim, embora tenhamos um livro escrito por índios, não podemos ter certeza de que o texto corresponda às versões não escritas que existiram desde os primórdios da existência dos Guarani *Mbya*. É provável que os contos tenham sofrido transformações profundas antes de chegarem à época atual, registrados em livro e servindo como material didático em uso nas escolas indígenas de São Paulo. Mas, segundo todas as evidências, a essência encontra-se neles preservada.

### **Etnoidentidade e resistência cultural dos Guarani *Mbya***

Os *Mbya* constituem um dos três subgrupos que integram os Guarani falantes no Brasil, juntamente com os *Ñandeva*, vivendo na terra indígena Ribeirão Silveira e com os *Kaiowá*, localizados no Mato Grosso do Sul. Segundo uma classificação proposta por Schaden, em 1940, “a divisão em três subgrupos se justifica por diferenças, sobretudo linguísticas, mas, também, por peculiaridades na cultura material e não material” (CHAMORRO, 2011, p. 26).

De forma mais ampla, “Guarani” designa diversas etnias falantes de línguas da família linguística tupi-guarani, subgrupo guarani, que as fontes históricas usavam para se referir a grupos “guaranizados”, no Paraguai, pelos missionários ou pelos próprios indígenas. Com o tempo, cronistas e colonizadores passaram a atribuir o termo “guarani” aos índios integrados na sociedade colonial, usando-o como sinônimo de naturais da terra bons e cristianizados, os “índios mansos”, em oposição aos “selvagens”.

Antes dessa simplificação designativa, os grupos indígenas recebiam nomes variados, de acordo com o local ou região que habitavam: Guarani, Guarambare, Tobatim, Guaira, Cário, Itatim, Carijó, Paraná, Tape, Uruguai, além de outros. A prevalência do termo “guarani” sobre os demais resultou, provavelmente, do fato de a língua por ele designada ter sido adotada como oficial pelas missões, desde 1573. Como consequência, houve um forte investimento na consolidação e desenvolvimento dessa língua por parte dos colonizadores.

Essa estratégia de dominação acabou por contribuir para a diluição de elementos específicos de vários grupos Guarani, no decorrer da história, porém, como nem todos mantiveram os contatos com os colonizadores, eles acabaram por ressurgir nos séculos XIX e XX, *sob novas designações*: *Tarumá*, *Ka’agua* (*Caingua*), *Cayuáz*, *Apapokúva*, *Aputiré*, *Baticólas* ou *Baaberá*, *Chiripá*, etc. (CHAMORRO, 2011, pp. 25-26). Franz Muller, por sua vez, indicou a cestaria particular de cada um dos três grupos propostos por Schaden como um elemento de distinção

entre eles. Portanto, apesar de os citados grupos se afirmarem como identidades próprias, eles se utilizam de “guarani” como estratégia de luta. Nesse sentido, fala-se em “Povo Guarani, Grande Povo” para expressar as etnias de cinco países: “Mbya” (Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai), Nhandeva (Argentina, Brasil e Paraguai), Kaiowa ou Paí-Tavyterã (Brasil e Paraguai), Guarajo, Sirionó e Chiriguano (Bolívia) (CHAMORRO, 2011, p. 26).

As aldeias Mbya, por nós estudadas, recebem o apoio das prefeituras e de outras instituições para os seus projetos de autossustentação econômica, educação diferenciada em escolas bilíngues e formação de agentes de saúde indígenas, embora subsistam problemas graves em diversos setores das comunidades. A Aldeia Indígena do Rio Silveira, situada na divisa dos municípios de Bertoga e São Sebastião, abriga 500 índios que vivem em contato com a natureza, mantendo a sua cultura viva, por meio de técnicas e estratégias destinadas a prover a subsistência material e espiritual da comunidade, entre as quais se notam programas turísticos e festivais, que apresentam elementos de sua etnoidentidade aos visitantes.

A reflexão sobre a cerimônia Ka’a’i apresenta-se como um elemento a mais para o debate sobre o movimento de resistência cultural dos Mbya, tornado possível por pesquisas etnográficas conduzidas nas comunidades Mbya, situadas na Mata Atlântica e no litoral do Estado de São Paulo. Nos contatos com os moradores dessas aldeias, identificamos essa cerimônia como um traço importante da sociabilidade guarani, com o caráter operatório de um movimento de resistência cultural, que cultiva memórias e saberes originários de uma ancestralidade mítica. A expressão *nhandereko* (“nosso modo de ser”) é central no campo educativo, abrangendo performances coletivas enraizados na tradição, que explicitam, no cotidiano das festas nas aldeias, a comunicação realizada com as divindades.

O caráter simbólico das cerimônias, realizadas representam ao mesmo tempo, a autoafirmação étnica e a continuidade histórica dos Guarani, que se opõem dialeticamente à cultura inclusiva dos “civilizados”, os jurua. A etnoidentidade ocupa o lugar privilegiado para o entendimento da interação social que se processa, durante a Ka’a’i, ao mobilizar fronteiras seletivas e integrar o Guarani a um sistema complexo de relações, no seio do qual a sua existência biológica e social depende de marcas distintivas.

A etnoidentidade dos Guarani Mbya é observada como um epifenômeno da história da aculturação histórica que os atingiu, mas, fundamentalmente, como um produto da luta por direitos dos índios para poderem viver a diversidade cultural própria, como uma estratégia de contraponto a políticas tradicionais, interessadas no aniquilamento de culturas alternativas. Há problemas relativos à sistematização das descrições sobre a religião praticada pelos grupos Guarani que existem no Brasil atual, uma vez que os estudiosos detectam uma grande variabilidade na doutrina e no ritual, entre as aldeias e mesmo no âmbito de uma mesma comunidade, entre os seus representantes ou sacerdotes.

As divergências e contradições entre as aldeias e subgrupos “são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna praticamente impossível apresentar as religiões tribais em formulações ‘dogmáticas’ ou peremptórias”, tendo em vista o caráter individualista da religião Guarani, que faz com que o papel da vivência religiosa individual seja extraordinário, apesar da relevância social das cerimônias religiosas na existência comunitária. O indivíduo pode, em qualquer circunstância, relacionar-se com o sobrenatural e com divindades ou espíritos protetores, dos quais recebe orientação, conselhos e revelações, o que significa que “cada qual tem as suas experiências religiosas próprias, de acordo com o caráter e os pendores místicos de sua personalidade” (SCHADEN, 1974, pp. 106-107).

Nessas circunstâncias, sobre o fundo doutrinário comum, incorpora-se, no decorrer dos anos, a concepção própria a cada guarani, formando sistemas interpretativos próprios e adotando inovações que representam as experiências pessoais de cada membro da comunidade. Enquanto se observam “fixidez e uniformidade notáveis no conjunto das doutrinas secretas, privativas dos sacerdotes”, as manifestações religiosas públicas sujeitam-se a grande variação. Nesse sentido, a pluralidade de crenças deve ser entendida em termos de incongruências resultantes de contatos com o cristianismo e da fusão de doutrinas subgrupais diversas, como consequência das migrações, que reuniram em uma aldeia famílias de subgrupos distintos (SCHADEN, 1974, pp. 106-107).

Sobre a interpretação acima, Pompa nota que os trabalhos de Schaden relativos aos Guarani incluem-se na investigação etnológica do período de 1950-1960, centrados na problemática de “aculturação” e “mudança cultural”, dependente de fatores internos e externos. Em seus trabalhos sobre os Nandeva, Mbüa e Kaiowá, Schaden detectou formas variáveis de representar a Terra sem Mal, motivo que o levou a sublinhar a necessidade de se dar maior atenção à especificidade de cada grupo, uma vez que “a pesquisa antropológica sobre os ‘movimentos tupi-guarani’ não parece ter prestado muita atenção, a não ser nos últimos anos, a essa sugestão” (POMPA, 2003, pp. 108-109). Dessa óptica, a consagração da erva-mate é praticada de acordo com situações histórico-sociais vividas pelas diferentes aldeias Guarani Mbya, englobando, por princípio, uma instância secreta, em que os xamãs realizam rituais propiciatórios, dos quais detêm a linguagem cifrada de comunicação privilegiada com os deuses, e uma instância pública, variável segundo escolhas pessoais dos membros das aldeias, que se manifestam de modo sensível na indumentária, paramentos, cantos e música que acompanham a cerimônia.

Nas aldeias do litoral paulista, a festa da erva-mate constitui um dos elementos identitários religiosos mais efetivos, operando como um fator estruturante da vida espiritual de seus moradores. A linguagem xamânica, usada na festividade, informa a respeito da utilização de signos, como parcelas de um metassistema bissêmico, cuja lógica organiza e confere novos significados aos elementos tradicionais. Assim como é observado por Schaden a respeito das representações da Terra sem Mal pelos subgrupos guarani por ele estudados, a cerimônia da erva-mate apresenta mudanças e acréscimos peculiares de aldeia em aldeia, provenientes das circunstâncias dos contatos interétnicos às quais as comunidades estiveram sujeitas.

As variações de um subgrupo a outro são comuns ao acervo de crenças e narrativas, cantos profanos e elementos diversos que atestam, conjuntamente, a unidade e o seu enquadramento nas tradições folclóricas que formam o patrimônio da família Tupi-Guarani. Em decorrência de contatos interétnicos, o folclore revela-se uma estrutura de permeabilidade cultural relativamente grande, embora seja possível falar, talvez, em maior independência do corpus mítico, que se apresenta muito mais fortemente imbricado no contexto cultural, em especial no que se relaciona às cerimônias. Não obstante, parece certo que, juntamente com os aspectos folclóricos, que passam de um grupo a outro, aos poucos se incorporam “realidades mais sutis”, capazes de contribuir para o surgimento de uma nova concepção de vida (SCHADEN, 1974, p. 153).

As cerimônias religiosas desenvolvem-se em um clima misterioso e festivo ao mesmo tempo, revelando as realidades mais sutis, observadas por Schaden. A arte musical, como uma das atividades mais caras aos Guarani, compõe a arquitetura complexa das festas de consagração. A pobreza de instrumentos musicais – em geral, simples marcadores de ritmo – da cultura tradicional engloba o chocalho de cuia e o bastão (*mbaraká* e *takuápu*, respectivamente) usados em todas as cerimônias religiosas. Nos três subgrupos da tribo, os homens marcam o compasso das danças religiosas e rezas com o *mbaraká*, ao passo que as mulheres os acompanham com o *takuápu*. As pequenas flautas de taquara, provida de cinco furos na parte superior e dois na inferior, são usadas como diversão individual pelos *Mbya*. O *mimby*, um tipo de flauta-assobio, é dos poucos objetos que muitos homens levam sempre consigo, servindo para apaziguar espíritos enfurecidos e invocar uma divindade protetora, quando o indivíduo se encontra em situação de perigo. A aculturação referente à música foi registrada por Schaden em quase todas as aldeias, com moços tocando músicas paraguaias e cantando “guarânias” e músicas recentes de carnaval (SCHADEN, 1974, pp. 151-152).

Nas aldeias, a posse de um violão é motivo de grande orgulho e ele é o instrumento por excelência usado na Festa da Erva-Mate, como pudemos constatar no prolongado trabalho de campo junto às aldeias Guarani *Mbya* do Estado de São Paulo (*Tenonde Porã*, *Krukutu*, *Guyrapaju*, *Tekoa Pyau*, em São Paulo; Ribeirão Silveira, em São Sebastião; Boa Vista do Sertão do Prumirim, em Ubatuba). Nesses locais, as comemorações funcionam como um antídoto contra o esquecimento das formas de saber, do *arandu porã*, o belo saber. O mito, na linguagem narrativa, transmite-se por meio de formas ritualizadas de desempenho-atuação-representação, que funcionam como marcas materiais da existência de inter-relações de gêneros, idades e

estilos de vida, nos contextos de uma dada comunidade (BORGES, 2001, p. 180).

Os relatos têm por foco a tradição e o sujeito-autor se identifica como um mitonarrador, responsável pela atualização de valores tradicionais (BORGES, 2001, p. 182). Os textos retratam a memória étnica, inserindo-a no repertório mitopoético, como um arquivo cultural, artístico e requintado, inscrito nas “belas palavras”, refletindo o fato de o pensamento ocidental ter incorporado, há mais de um século, o estudo do mito por meio de uma perspectiva que discrepa radicalmente da adotada pelo pensamento predecessor, que o via como invenção ficcional, como uma “fábula”. As ciências humanas, na atualidade, aceitam a acepção de mito das sociedades arcaicas como uma história verdadeira e inestimável em valor pelo caráter sagrado, exemplar e significativo que encerra. Especialmente para historiadores, etnólogos e sociólogos, o mito se conceitua como um relato de tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar (ELIADE, 1972, pp. 7-8).

As manifestações religiosas dos Mbya correspondem a sistemas de representação, que buscam explicar como a sociedade pensa a si própria e o mundo que a rodeia. As expressões simbólicas e culturais guaranis remetem a valores coletivos, como símbolos de identidade étnica, que fornecem coesão e sentido de vida a uma comunidade, colocando-a em contraste com outra, segundo as suas necessidades. Nesse âmbito, as narrativas, na qualidade de manifestação de demandas sociais, apareceriam como o corolário da sociedade sem classes e sem Estado.

A abordagem metodológica dos Guarani *Mbya* adota a expressão de “sociedade multicultural” no sentido de integração de diferentes grupos culturais, posição altamente controversa na atual teoria antropológica (MARTUCELLI, 1996, pp. 18-32), segundo a qual o individualismo e a fragmentação do homem dão nascimento a novas identidades, que devem ser olhadas como celebrações móveis, e não como fixas ou permanentes (HALL, 2006, pp. 12-13). A etnoidentidade, um conceito que se originou na década de 1950, conferiu maior pertinência à natureza de povos não ocidentais, afastando noções ideologicamente demarcadas pelo eurocentrismo e afirmando que o estudo de grupos étnicos consiste em examinar “as modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 17).

Após ter emergido conceitualmente, etnicidade passou a ser definida relativamente à raça e à nação, retomando a ideia de grupo étnico, utilizada tradicionalmente em sociologia e antropologia. Com a decadência do significado conceitual de raça, fortaleceu-se a concepção de identidade cultural, fazendo com que etnicidade seja vista como a relação de um grupo com a sua cultura (SANTOS, 2010, p. 34), funcionando como um vetor central para o entendimento dos mecanismos de interação aptos a mobilizar seletivamente “fronteiras” coletivas de uma dada sociedade. A etnoidentidade Guarani *Mbya* decorre do espaço e da memória sobre os valores ancestrais, transmitidos por relatos que acompanham o cotidiano indígena.

O modelo interdisciplinar aqui adotado liga em rede conceitos sobre identidade, diversidade cultural, alteridade e pluriétnicidade, no perspectivismo indígena, procurando contribuir para o conhecimento do povo Guarani. O olhar sobre o outro e a descrição da alteridade só se tornou conseqüente com a criação da antropologia, um campo do saber destinado a conferir sentido à identidade humana, tarefa que deu lugar privilegiado à literatura e ao imaginário, em especial pelo emprego da etnografia para o entendimento das culturas por meio dos valores internos a elas, condenando as práticas clássicas de estudar povos a partir de equivalências neles encontradas com práticas, palavras e ideias ocidentais. A partir desse pressuposto, a etnografia não se limita à tradução de termos, mas é definida pela tentativa de transposição de sentido, que procura compreender o significado das palavras do ponto de vista da axiologia (sistema de valores) dos povos que as empregam (PETRONIO, 2018).

Esta reflexão procura entender as histórias contadas por indígenas como uma tentativa de transpor valores da sociedade tradicional às contingências de uma cultura de mestiçagem em que vivem as populações nativas do Brasil atual, e não apenas como uma tradução de termos da língua *Mbya* para a portuguesa. A transposição de sentido é uma das estratégias usadas para a adequação da análise literária às narrativas guarani, com o foco no conceito da multidimensionalidade do real, e com o estudo de partes que não se integram em uma unida-

de (“mareografia”), em uma das linhas avançadas da antropologia contemporânea – como a seguida por Marylin Strathern (PETRONIO, 2018).

É desse prisma que se analisam as narrativas seguintes, com um modelo que considera o mito como um “magma de significância” e como constituidor da “razão imaginária que sustenta a sociedade” (BORGES, 1998, p. 9).

### ***Nhandereko nhemombe’u tenonderã: histórias para contar e sonhar (práticas e histórico da Festa da Erva-Mate nas vozes dos Guarani Mbya)***

O estudo da literatura Guarani *Mbya*, oral por princípio, porém vertida para a forma escrita, exige o uso de epistemas provindos da análise literária, trazendo uma questão inarredável, uma vez que tais epistemas aparecem como circunstanciais ao serem aplicados a sociedades tradicionais. No que diz respeito aos índios brasileiros, as fronteiras entre ficção e realidade apresentam-se inconsequentes e inoperantes para a compreensão de relatos originários de mitos, que transcorrem no tempo sem início e sem fim – o “grande tempo”. Outras categorias analíticas, como as eruditas e populares, não se aplicam a sociedades não estratificadas em classe.

Essa questão tem sido enfrentada com êxito por estudiosos que trabalham com o conceito de “fala instituinte” das narrativas não ocidentais (BORGES, 1998, p. 81), como ocorre com a mitodologia durandiana, que propõe a abordagem do mito como um elemento “latente ou manifesto em toda a narrativa, não circunscrito ao tempo e ao espaço, mas preso à sabedoria de culturas imemoriais e sempre presente na extensão visionária” (TURCHI, 2003, p. 39), como uma expressão legítima da condição humana. Na sociedade Guarani *Mbya*, o mito permanece vivo, uma vez que confere significação e valor à existência humana. A compreensão dos mitos dos quais se originam os contos insertos na obra *Nhandereko nhemombe’u tenonderã* leva ao conhecimento melhor de uma categoria contemporânea dos povos indígenas, e não apenas à elucidação de uma etapa do pensamento humano, como se considerou no passado ou em significados familiares que perduram no presente.

A partir da religião, vista como a base da cultura e da resistência indígenas, a produção etnológica incluiu categorias analíticas dicotômicas e morais (sagrado versus profano; vida ordinária versus vida extraordinária; mente versus corpo; masculino versus feminino, que expressam “o fascínio do racionalismo ocidental pelo caráter metafísico do pensamento indígena, pela retórica e pela poética da linguagem esotérica”, o que “contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva” (CICCARONE, 2004, p. 82). Tal fenômeno é avaliado criticamente: a autoridade dessa tradição concedeu ênfase às experiências extraordinárias, criando “a imagem de uma coletividade sem sujeitos”, na qual os territórios da interação e as experiências permanecem desarticulados e os líderes espirituais e políticos figuram como porta-vozes credenciados “de uma coletividade homogênea, sem tensões e pluralidades”.

Esses efeitos, chamados de ocultação, foram percebidos por estudos mais recentes que vêm apontando, entre outros, “a ideologização da categoria nativa da Terra sem Males e o esvaziamento dos significados afirmativos políticos e sociais das migrações”. Porém, apesar dos questionamentos sobre os laços entre as oposições constitutivas do racionalismo ocidental e a produção etnográfica, “as dicotomias parecem persistentes, veiculando interesses de pesquisa, estabelecendo padrões de gosto, valores e sentimentos, enfim, direcionando nossos estudos” (CICCARONE, 2004, p. 83). Nesse âmbito, discursos e práticas são conectados pelos Guarani, com estilo próprio, em uma rede interativa que se aproveita de espaços intersticiais para permitir que o povo viva, com “naturalidade”, em mundos diferentes, no qual os mitos imiscuem-se no cotidiano. Assim, a investigação sobre os mundos ordinário e extraordinário implica pontos de conexão, a fim de verificar como uma determinada cultura organiza suas experiências. Esses pontos se tornam mais explícitos quando o lugar da fala é concedido aos atores sociais, momento em que o grupo dispensa intermediários e passa a discorrer sobre as suas experiências na esfera mágico-material das aldeias indígenas. Conceber a vida social como um drama permite alcançar o significado das ligações entre a magia e a vida comum nos

grupos indígenas, mostrando os obstáculos que se apresentam aos viandantes, no caminho da perfeição (CICCARONE, 2004, p. 83).

Com essas observações tomadas como primordiais, passamos a examinar o livro propriamente dito, cujo título, expresso como quase todo o seu conteúdo, na língua Guarani *Mbya*, apresenta uma expressão da própria cultura ancestral desse povo, contida no termo *nhandereko* (nossos costumes). *Nhemombe'u*, por sua vez, refere-se ao verbo *mombe'u* (contar/contamos), acenando para o vocábulo *tenonderã*, que representa o que vai à frente — o futuro, portanto. A nomeação da obra apresenta-se claramente comprometida com a visão ideológica de autorrepresentação de valores étnicos coletivos. A adição da frase “histórias para contar e sonhar”, em português, força o sentido cultural das histórias, mas, na intenção dos autores, deve servir para demonstrar o bilinguismo do povo, em decorrência do processo de colonização violento a que foram submetidos os índios brasileiros.

Tal processo implicou adaptações sucessivas à identidade dos colonizadores, mas essa operação ocorreu sem abrir mão da cultura tradicional, tornada vívida e presente nas narrativas sobre o cotidiano, imerso em magia e na transmissão de estratégias de sobrevivência. A presença no título da denominação Guarani *Mbya* propõe uma expressão da própria cultura através do termo *nhandereko*. A análise dos contos permite ver, com clareza, o imaginário mítico inserto em temáticas que falam do tempo para a realização de trabalhos ligados à subsistência material e espiritual da comunidade, à vida na Casa de Rezas, aos costumes ancestrais e à sua transmissão futura e, por fim, às práticas que são ensinadas às crianças (EDUCADORES GUARANI, 2007, pp. 9-10).

*Nhandereko nhemombe'u tenonderã: histórias para contar e sonhar* é um livro resultante de uma iniciativa pública municipal, e que funciona como um elemento fundamental da proposta pedagógica da escola de educação infantil CECI (Centro de Educação e Cultura Indígena), situada na cidade de São Paulo. Com o apoio de antropólogos, lideranças e educadores indígenas, o livro recolheu relatos orais considerados como material significativo sobre a cultura tradicional guarani, vertidos para a forma escrita (*mbopara*). As intenções dos coordenadores ficam esclarecidas logo na página inicial:

É com muito orgulho que nós, Coordenadores Educacionais dos CECIs Jaraguá, *Krukutu* e *Tenonde Porã*, do Município de São Paulo, vimos apresentar este material didático produzido e elaborado pelos educadores dos CECIs e tendo como protagonistas os grandes conhecedores da nossa cultura milenar: são os nossos *Xeramoĩ* (pajés) e os mais velhos, que nos guiam para que possamos continuar valorizando e fortalecendo cada vez mais a nossa identidade de sermos os verdadeiros Guarani Mbya, Povo Originário desta Terra (EDUCADORES INDÍGENAS, 2007, p. 11)<sup>3</sup>.

Palavras que se prolongam no propósito geral exposto na “Introdução”: trata-se de um livro escrito “em língua Guarani, por educadores Guarani, para crianças Guarani” (EDUCADORES INDÍGENAS, 2007, p. 7).

O livro tem, como temática central, a divulgação do conhecimento (*mbo'e*), do qual os autores se concebem como mediadores, de acordo com o termo *nhembo'ea*, que pode ser também traduzido por “professor”. Nessa linha, a obra inclui um sentido pedagógico, tributário da oralidade e dos discursos proferidos pelos xamãs na Casa de Rezas.

A capa do livro apresenta a figura de dois índios trabalhando, munidos de uma foice e uma enxada, em uma lavoura situada no seio da mata. Uma palmeira compõe o desenho, de

3 O Decreto nº 44.389/04 (18/2/04) estabelece diretrizes relativas à Política Estadual de Atenção aos Povos Indígenas e cria o Conselho Estadual dos Povos Indígenas e o Comitê Intersetorial de Assuntos Indígenas (Decreto Estadual nº 48.532/04, de 9/3/04). Por meio de um parecer, fica autorizado o funcionamento dos Centros de Educação Infantil Indígena (CEII), vinculados aos CECIs (Parecer CME n.º 30/04, de 4/11/04; Projeto Pedagógico CECI Krukutu, 2011).

autoria não individualizada. As histórias para “contar e sonhar”, em perspectiva ampla, objetivam transmitir valores relativos à etnoidentidade Guarani *Mbya*. A ilustração deixa entrever o imaginário mítico subentendido na temática sobre o trabalho na mata (*ka’a*) e o plantio realizado na mesma área (*ma’ety*), a designar a interação entre o homem e a natureza como um conceito coeso e lógico. Trata-se de uma ilustração que se inclui, como os demais elementos figurativos ou narrativos da obra, nos mitos cosmogônicos, confirmando o prestígio mágico das “origens”, tendo em vista que toda narrativa pressupõe a cosmogonia, prolongando-a para circunstâncias e tempos sempre presentificados: é o Tempo Forte ou o Grande Tempo, sem começo nem fim. Numerosos contos esboçam os momentos basilares da criação do mundo, relatando, em sequência, as relações entre o homem e o universo. As narrativas são dependentes dos mitos cosmogônicos, existindo neles sempre um começo, que deve ser reintegrado ao momento em que todos os elementos do universo foram criados, o que significa voltar atrás até que se consiga recuperar o Tempo original, forte, sagrado, operação exigida para “assegurar a renovação total do Cosmo, da vida e da sociedade”, tarefa cumprida essencialmente pela reatualização do “começo absoluto” – da Criação do Mundo. Um estado recente da vida pressupõe, como regra, um estado precedente. A partir da totalidade inicial é que se desenrolam as modificações posteriores.

O mistério da criação é envolvido no mito da origem, explicando que uma coisa vive por ter sido criada, em razão de um poder que se manifestou no universo, de modo claro: “a origem de uma coisa corresponde à criação dessa coisa”, servindo de exemplo para todos os tipos de “criações” (ELIADE, 1972, pp. 37-39). É o que notamos nas “histórias para pensar e sonhar”, cuja essência repousa na experiência material e espiritual da destruição de um mundo, sujeito historicamente a intervenções devastadoras dos brancos. Os enredos das histórias são marcados por apocalipses e pelas ameaças constantes ao renascimento do *Nhandereko katu*.

O “Índice” de *Nhandereko nhemombe’u tenonderã: histórias para contar e sonhar* apresenta as narrativas reunidas em quatro subgrupos. “Nosso tempo”, com quatro contos, expressa atividades de sobrevivência do povo, desenvolvidas no âmbito do saber tradicional, baseado em fases lunares, tais como, o plantio, a caça e o Ano Novo ligado ao renascimento da natureza. “Nossa religiosidade”, em sete contos, refere-se ao universo mágico, retratando os rituais do batismo e da erva mate como emblemáticos da sociabilidade e lançando luzes sobre a origem mítica do homem. “Nossos costumes”, com doze relatos, reúne aventuras em que as personagens, geralmente na forma de animais, enfrentam obstáculos e a sua possível superação, como uma alegoria da vida guarani, adotando elementos do *mbo’e*. “Nossas práticas”, com 19 relatos, discorre sobre aspectos gerais da vida guarani, mostrando a colaboração estreita dos homens com o seu *habitat* natural.

As narrativas, em seus temas e rituais, situam-se como ferramentas que reforçam a identidade dos Guarani *Mbya*<sup>4</sup>, como discursos fundadores, em papéis e desempenhos significativos, no campo simbólico que tem sido ocupado por uma produção instigante de um novo humanismo, provocado pelo reconhecimento de “humanidades”, cujo pluralismo abarca a cultura humana por inteiro, em seus múltiplos significados. Ao desfocar a visão do etnocentrismo europeu, tem-se em conta que a mitodologia exige vias diferentes para estender a possibilidade de avançar na explicação dos textos, dentre as quais a mitocrítica e a mitanálise de relatos singulares figuram como uma das estratégias mais utilizadas no presente (TURCHI, 2003, p. 39). No papel de um dos capítulos mais significativos da cultura literária brasileira, embora paradoxalmente pouco conhecido, a coleção de narrativas, com o foco na Festa do Chá, é considerada um veículo eficaz para o conhecimento da identidade Guarani, fundamentado nas ideias que norteiam a investigação literária nas sociedades de tradição oral, em sua identidade ancestral, posta em confronto com a identidade do não índio, em suas adaptações e conflitos. Os antropólogos indicam que o “pensamento selvagem” se estrutura e se renova na prepara-

4 A grafia Mbüá tem sido preterida por Mbya, uma vez que autores diversos manifestaram a sua preferência por um vocábulo escrito com o menor número de símbolos gráficos, o que os levou a substituírem a sexta vogal ü pelo y. Não obstante, esses autores respeitam a grafia tradicional nas citações presentes em seus textos, como está adotado neste texto. Cf. in: LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007, pp. 20-21.

ção, realização e memória das festas.

A exigência da ordem fundamenta o termo “primitivo” na medida em que está na base de todo pensamento, “pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem mais estranhas” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 31). As coisas sagradas devem estar sempre em seu lugar e os rituais não devem deixar escapar nenhum ser, objeto ou aspecto, a fim de lhe assegurar um lugar dentro de uma classe. Desse ponto de vista, a festa da erva-mate é particularmente reveladora da identidade Guarani *Mbya*. Na experiência sensível da festa, o presente é explicado como a consequência de um evento passado, cujos efeitos permaneceram no tempo. Desse modo, ocorre a legitimação e a garantia da permanência de um sistema social, com suas proibições e permissões, compensando-se os homens pelas perdas que tiveram por erros pregressos cometidos, que são corrigidos no presente, oferecendo uma visão estabilizada e regularizada da natureza e da vida comunitária (LÉVI-STRAUSS, 1970, pp. 31-32).

A cerimônia da erva-mate faz parte dos festejos que celebram o *Ara Pyau* (Tempo Novo), indicando os alimentos que devem ser benzidos, mediante rituais de purificação e renovação, quando as plantas são colhidas e batizadas, em conjunto com as pessoas. Com a pressão exercida pelos religiosos, no passado histórico essas cerimônias eram violentamente reprimidas, como fatos diabólicos, levando os indígenas a abrir mão delas, o que não ocasionou o seu esquecimento, pois perduraram como dados fundamentais de seu cotidiano mágico religioso. A preocupação com os desvios diferenciais que impregnaram a atividade indígena, sob a pressão evangelizadora e política multissecular aos poderes do Estado e da Igreja explicam que as instituições dos autóctones americanos, embora levadas no fluxo da temporalidade, tenham se mantido à distância constante da contingência histórica, conseguindo “navegar, se assim se pode dizer, numa corrente de inteligibilidade” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 97). De fato, a ideia do tempo, para os Guarani *Mbya*, está relacionada à passagem cíclica da natureza, e, ao mesmo tempo, com a caminhada realizada pelos povos guarani, com as suas mudanças físicas e espirituais.

Portanto, a temporalidade guarani não conta apenas a passagem da natureza, mas também os eventos que ocorrem nas aldeias e o tempo da relação com os deuses e os espíritos, marcando os períodos de renovação. Nessa cronologia, as lideranças espirituais entram em contato com as moradas celestiais utilizando a *Tataxina* (fumaça sagrada) do *petyngúá* (cachimbo), e as pessoas devem se preparar para viver como os deuses e seus ancestrais. Há várias categorias de tempo: *Ara pyau* – tempo novo (primavera-verão), *Ara yma* – tempo velho (outono-inverno), e *Ara mbyté* – tempo intermediário (inverno). Por isso, o *petyngúá* é utilizado para benzer os alimentos e batizá-los, para que recebam seus espíritos protetores. As pessoas também são batizadas durante o *Ara Pyau*, ocasião em que os *Nhe’e* (espíritos protetores) fazem sua passagem para a terra.

O *Nhemogaraí* consiste em fazer uma consagração dos alimentos e das sementes, antes da plantação e após a colheita. Em muitos casos, esse momento é aproveitado para batizar também as crianças, que ainda não têm o seu nome na língua guarani. Para tanto, ocorre um grande cerimonial, com a presença de indígenas que transportam individualmente os seus alimentos e sementes.

O milho é festejado entre janeiro e fevereiro, enquanto que a cerimônia da erva-mate ocorre antes da “chegada da primavera, no litoral de São Paulo, assim como em outras partes do Brasil”, quando os *Mbya* festejam a erva-mate, a filha do deus Sol, *Ñanderu*, planta sagrada para esse povo indígena (MILANEZ, 2010). A ideia corriqueira de que nas sociedades primitivas todos os acontecimentos são totais e que as preocupações de toda natureza são ao mesmo tempo religiosas, adquire especial relevância para os Guarani, entre os quais a religião apresenta uma importância extraordinária.

A tal ponto, que as atividades todas assumem o caráter de um pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural, figurando como motivo para rezas e danças rituais. O ciclo econômico anual configura uma época de vida religiosa, que acompanha as diversas atividades de subsistência, como no caso da consagração de alimentos (SCHADEN, 1974, p. 38). As datas comemorativas, como a do “Ano Novo”, transmitem a ideia de um ciclo,

de uma duração temporal que possui um início e um fim e que exige, no momento da passagem de um ciclo para outro, uma série de rituais visando à renovação do mundo, segundo o qual o renascimento de plantas e animais pressupõe a sincronia entre o nascimento deles e do universo, ocorrido nos “Tempos do Sonho” (ELIADE, 1972, pp. 44-45). Tempos lembrados no decorrer do livro e que figuram no acréscimo dos vocábulos portugueses em seu título.

Na categoria de estruturantes, todas as narrativas revelam a origem da condição humana, das plantas e dos animais, da morte, das instituições e das regras de conduta dos homens, indicando que o básico de tudo não se decidiu na Criação do Mundo, mas após, em momentos determinados da idade mítica. Na acepção de Eliade, trata-se “sempre de um Tempo mítico, embora não seja mais o ‘primeiro’, aquele que se pode chamar de Tempo ‘cosmogônico’”. O essencial não se liga mais a uma ontologia sobre as condições em que o mundo real passou a existir, mas à história, “simultaneamente divina e humana” (ELIADE, 1972, p. 98). O mundo surgiu em consequência de um ato divino, conferindo às coisas e seres do universo uma história mítica, sobre a qual todos podem falar, do Sol às Águas, às plantas e aos animais. Pelas falas coletadas nas narrativas, os objetos se tornam reais e significativos, deixando de ser desconhecidos e tomando parte no mesmo mundo do homem (ELIADE, 1972, p. 125).

Os temas tratados pelo *Nhandereko nhemombe’u tenonderã* traduzem as ideias constantes da cosmologia *Mbya*, entre as quais o mito a respeito da origem divina do homem e da Terra aparece como matriz conceitual. A terra é representada como um ente ideal (*yvyju*), ou como terra sagrada (*yvy mara e’y*). O mito se refere a uma divindade primeira, que gera a si mesma, o que é explicado por meio de uma associação entre a origem da vida (*jachuka*), representada pela matéria líquida (*yy agua*), da qual se originam todas as coisas e seres do universo, entre as quais figuram as divindades e os ancestrais (CADOGAN, 1997). O tempo é evidentemente o tempo mítico, o grande tempo, sem começo nem fim. Ele se configura como marcado pela escuridão originária, desdobrando-se em espaços delimitados miticamente (*oguerojera*). Nessa narrativa, *Nhande Ru Papa Tenonde* cria a si mesmo, iluminado pela claridade do seu próprio coração e com a sabedoria inerente a sua divindade (BORGES, 1998; CLASTRES, H., 1978; CLASTRES, P., 1988/1990; CADOGAN, 1997).

Dessa imagem, derivam os humanos verdadeiros, os deuses e a humanidade terrena, sob o poder dos verdadeiros pais das almas (*Nhande Ru Ete*, “os verdadeiros pais”, e *Mba’e Porã*, “os belos, as divindades”). A expansão universal de *Nhamandu* encontra-se na origem do movimento e da vida, fundamentando as dicotomias entre o sagrado e profano, a terra e o céu (BORGES, 1998; CADOGAN, 1997). Dicotomias que não se apresentam antitéticas, como na cultura ocidental, mas, pelo contrário, integram-se plenamente em concepções solidárias, que jogam com as semelhanças e não com as diferenças, tendo por base o princípio de reciprocidade, visto como essencial para o norteamento das qualidades humanas e das práticas coletivas, processo nomeado pelo termo *mboraiupa*, que designa o estado da Terra em equilíbrio (LITAIFF, 2004, p. 22).

A noção fundadora de sacralidade e da terra regida pelos deuses opõe-se àquela que vê o mundo como o lugar dos humanos, das cópias imperfeitas dos deuses – um lugar da infelicidade (BORGES, 2002). Como vertentes desse conceito, destacam-se as ideias sobre a Terra Sem Mal, desdobradas nos deslocamentos em busca desse ideal e nas circunstâncias atuais de busca. O messianismo milenarista ocidental, fundamentado nos mil anos de duração da caminhada dos cristãos à procura do encontro da Jerusalém Terrestre com a Celeste, tem sido utilizado como uma analogia explicativa do objetivo indígena em chegar à Terra Sem Mal. Trata-se de uma analogia razoável, mas é necessário notar que os “mil anos” das sociedades de raízes judaico-cristãs não correspondem ao infinito do Grande Tempo dos indígenas.

*Mutatis mutandis*, o encontro da terra perfeita pelos ocidentais aproxima-se do ideal de vivência religiosa dos Guarani *Mbya*, com uma diferença crucial: para os não índios, o misticismo foi substituído por ideias políticas sobre a liberdade, a igualdade, a fraternidade e, especialmente, pelo fim da exploração do homem pelo homem; para os índios, o passado é presentificado por força do mito. As palavras e os gestos rituais dos antigos permanecem como estratégias reais e simbólicas necessárias para o convívio divino, no cotidiano e nas celebrações religiosas (BRANDÃO, 1990; MELIÀ, 1990; CLASTRES, H. 1978; CLASTRES, P., 1988/1990).

Para a cultura ocidental, a instituição do tempo imaginário como tempo representativo do re-presentar social tende a ser a negação da temporalidade como alteridade-alteração, restando indiferente que o tempo se defina como cíclico, linear e infinito ou na categoria enigmática, suspensa na ilusão da transcendência. Tudo ocorre como se o tempo de fazer social devesse ser sempre imaginariamente reabsorvido por um eterno retorno do mesmo, como se tudo o que faz a sociedade devesse ser recoberto por uma criação imaginária, que ocultasse a sua identidade, negando-se a si própria (CASTORIADIS, 1982, p. 250).

Para os indígenas, ao contrário, não é a ocultação, mas a verdade sobre a sua identidade, que deve ser encontrada nas narrativas míticas. Quatro divindades compõem o panteão mágico-religioso dos Guaraní *Mbya*: *Nhamandu* e sua esposa *Jaxuka*, deuses do sol; *Tupã Ru Ete* e sua esposa *Para*, deuses da água, do trovão e dos raios; *Karai Ru Ete* e sua esposa *Kerexu*, deuses do fogo e donos do ruído e do crepitar das chamas; e, por fim, *Jakaíra* e sua esposa *Ysapy*, deuses da neblina, designados como deuses da primavera (CADOGAN, 1997; LITAIFF, 2004, pp. 22-23).

A partir dessa matriz mítica, com seus pressupostos variados, os indígenas devem recriar o estilo de vida próprio, a fim de reverter a incompletude da condição humana, na era *teko axy* (“era da imperfeição”). Dessa forma, os pensamentos e a vida social organizam-se como movimentos constantes, orientados por um tempo/espaço mítico. Nesse sentido, é possível acreditar que as narrativas “Festa do Batismo”, “Cerimônia da Erva-Mate”, “Nossos avós”, “Ouvimos *mborai’i*”, “Nossos avós, os antepassados”, “Antigamente” e “O Cachimbo” remetem ao convívio e à comunicação sagrada, acima descritos.

A concepção da natureza, encarada conforme o perspectivismo ameríndio de que o homem e o meio natural convivem coesamente, está onipresente nos textos seguintes, que expressam essa visão cósmica: “O macaco e o cavalo”, “A anta e a tartaruga”, “O Macaco” e “A onça e o tamanduá”. Há que notar, ademais, os contos que enfocam os plantios e os roçados, particularmente do milho e da confecção de produtos dele derivados: “A pamonha”, “O beiju” e “A farinha de milho”. Essa temática abrange conhecimentos ancestrais sobre técnicas e matérias-primas utilizadas na confecção de artesanatos, unindo-se ao “fazer” cosmogônico.

O conhecimento da origem mítica, por meio de relatos, pode ser compreendido pelo estudo da cerimônia da erva-mate (*ka’a’i*), constante de uma das narrativas da obra *Nhandereko nhemombe’u tenonderã*:

Titulo do conto: *Ka’a’i*

*Ka’a’i* ma oĩ tekoa py, ara pyau re, ha’e va’e ma “agosto” re kuerei oĩ. Peteĩ ara re ma avakue *ka’a’i* rogue’i oupi’i gua’y’i kuery pe, guyvy kuery pe, ha’e gui ojeupe. Ha’e rire amboae ara py ma kunhangue’i *ka’a* ku’ikue’i ogueraa xamoña py y’akua ra’ykue’i py omboyru va’ekue: kunhangue ma ha’eve omoĩ’i aguã oxy pe, omemby pe, okypy’y pe, guyke pe, ha’e gui ojeupe. *Ka’a’i* py voi ma ha’eve kyingue’i omboery’i aguã. *Ka’a’i* py kyingue hery’i va’erã ndaeta vaipai, mbaeta ykarai py hery’i ae okuapy rire. Amongue mita’ĩ ma xapy’a rei rã ixy kuery omboery. Ha’e rire teĩ omboery uka ju, 1 ano he’ỹ re rire, ha’e ramingua pe ma xamoĩ kuery ijayvu – Kyrĩ hete rire xapy’a re’i rã xembotavy’rã raka’e – he’i. *Ka’a’i* py voi ma nhande kuery oporai, ojeroky ko’ẽ rei. Amongue ramo guaiguĩgue’i ojapo uka kunhataingue pe kaguijy. *Ka’a’i* avakue oupi va’ekue’i ae ju ma kunhangue’i ojoxo angu’a py, hy’akua’i pẽgue’i py omboyru aguã. *Ka’a’i* ma mokoĩ gue omoxã, agosto re, ha’e gui “março” re, ara yma oupitya re, yro’ya ijypy re (LIMA, 2007, p. 26).

Em versão para o Português, vejamos como se apresentam as concepções indígenas sobre a cerimônia da erva-mate:

Título do conto: *A Cerimônia da Erva-Mate*<sup>5</sup>

Durante o *Ara Pyau* (Ano Novo) em todo mês de agosto, acontece a cerimônia da erva-mate. Um dia os homens colhem as folhas da erva mate para ofertarem a seus filhos, a seus irmãos mais novos e a si mesmos. No dia seguinte, as mulheres trazem para o *Xeromõe* (chefe líder religioso) as folhas moídas da erva mate no interior das cabacinhas. Para elas, é certo oferecê-las à mãe, às filhas, às irmãs, aos irmãos e a si mesmas. Na cerimônia pode certamente ocorrer de a criança receber seu nome (ser batizada). Não são muitas as crianças que recebem o nome nesta cerimônia, porque isto é parte do ritual do batismo, quando ocorre a sua nomeação. Algum bebê, talvez, possa ser batizado pelas mães. Mas se for mandado a batizar com menos de um ano, o *Xeromõe* (líder religioso) diz que se a criança for muito pequena poderá se enganar na nomeação. Também no *ka'a'i* todos nós cantamos e dançamos até de manhã. Algumas vezes as mulheres mais velhas mandam as mocinhas fazer *kaguijy* (bebida feita de canjica de milho fermentada). Na cerimônia da erva mate são os homens que levantam as folhas ressecadas (no altar), as mulheres socam no pilão os pedacinhos (das folhas secas) e os colocam nas cabacinhas. A cerimônia da erva mate ocorre duas vezes, em agosto e em março, no início do frio e chegando o ano velho (*ara yma*).

Como se nota, a narrativa contém um indicativo de valor, expresso na palavra *anhente* que significa a qualidade de real, verdadeiro, implicando a verdade. O evento e o acontecimento ritual seguem em direção da recriação mítica do mundo e da origem dos seres humanos, por meio da nomeação, do batismo e das belas palavras proferidas pelos líderes religiosos. O encontro religioso segue pela noite adentro, com o canto e a dança.

As unidades de ações e de valores transmitidos pela coletividade, reunida na Casa de Rezas, têm a duração de dois dias, ocupados com festividades específicas, do anoitecer ao amanhecer (com o início às 17 horas e o término por volta das 6H00 da manhã seguinte). Em sequência, transcorre uma representação fundamentada na palavra *divina*, designada como *ayvu, nhe'e*, que expressa a voz, a fala e a língua. Tais termos referem-se à porção divina da alma, a alma-palavra e a palavra-alma. *Nhe'e* designa o espírito que os deuses enviam para que se encarne nas criaturas prestes a nascer (CADOGAN, 1997, p. 203). Por meio do nome (*ery*), tem origem a alma, que se constrói na vida como um fluxo e uma realidade do ser. De consonância com Melià, entenda-se que “para o Guarani, a palavra é tudo e tudo para ele é palavra” (MELIÀ, 1989, p. 306).

Poesia e música confluem nos rituais, criando a linguagem divina, poética e musical que marca a presença humana nos encontros da Casa de Rezas. O desempenho de unidade de criação de um todo é identificado como um caminho sobrenatural e sagrado, que contém as *ayvu porã* (“belas palavras”), em sua dimensão profética de atingir a comunicação com os deuses, configurando um convívio desejável, considerado como norteador das ações humanas. O convencimento é misticamente planejado, revelando fatos sobre a origem e a fundação do mito, além da sabedoria divina (GODOY & CAMPOS, 2015; 2017).

A cerimônia *ka'a'i* é reiteradamente descrita pelos *Mbya*, em termos de seu conhecimento teórico e de seu desempenho nas aldeias, de acordo com as dimensões expressivas da mobilização dos membros e líderes da comunidade, em ocasiões marcadas por rituais peculiares, que caminham da coleta das folhas e galhos da erva-mate, à ereção de uma fogueira nas proximidades da Casa de Rezas, em local designado para a realização do ritual, operação que ocorre por volta das 12H00 (horário considerado sagrado pela intensidade dos raios solares, *kuaray mbyte pe*), e na qual os galhos são ligeiramente queimados (*sapecar: -ape, -mbo pe*)

5 Tradução realizada pelas autoras.

(DOOLEY, 1982, p. 305). Segue-se a consagração dos feixes no *amba*, durante toda a noite, ocasião em que os fiéis envolvem os feixes, em um ambiente densamente enfumaçado, em ação representativa de devoção e purificação, que exige que os rezadores usem exaustivamente o cachimbo. A sacralidade dessa operação faz com que os fiéis peçam (*oporandu*) força (*mbarai-te*) e coragem (*py'a guasseu*), encaminhando suas preces aos parentes mortos, representados pelos feixes.

No dia seguinte, ao meio-dia, as mulheres colocam as folhas da erva mate, já enfumaçadas e consagradas, nas cuias (*yakua y'a*, que são porungas cortadas verticalmente), depois de serem socadas (*ojoxo*) no pilão (*angu'a*). A seguir, as várias cabaças são postas na prateleira alojada à frente do *amba*. À noite, repete-se o ritual anterior, com o benzimento (*venze*) das cabaças, executado no clima perene de invocações religiosas. As narrativas informam que, algumas vezes, poderão ser realizados conjuntamente um batismo de criança e a confecção do *kaguyju* (bebida sagrada de canjica fermentada).

As duas épocas expressivas da temporalidade, *Ara Pyau* (Ano Novo) e *Ara Yma* (Ano Antigo), balizam o universo temporal das coletividades, organizando um calendário de acontecimentos e experiências que, para os não índios, significaria a concepção indígena do ciclo anual.

O Centro de Trabalho Indigenista, em atuação na Comunidade Guarani do Ribeirão Silveira, produziu um DVD sobre a Festa da Erva-Mate, que contém um material precioso sobre a cultura *Mbya*, relativo aos habitantes da terra indígena Ribeirão Silveira, em Bertioga, no litoral paulista.

A Festa da Erva-Mate, um dos elementos principais da cultura *Mbya*, pode ser estudada por meio das imagens e falas, acompanhadas por legendas em português, que registram membros da comunidade que discorrem em sua língua natal sobre os aspectos materiais e espirituais das celebrações que acompanham a produção do chá mate, por toda a coletividade. A primeira fala é emitida por uma mulher xamã, que fuma um cachimbo, em meio a uma densa fumaça: “No início contam que tinha uma primeira terra, que era onde *Nhanderu* morava. Esta terra terminaria em fogo e água” (DVD *KA'A'I*, 2014). A narrativa continua, com os preparativos de *Nhanderu* para abandonar a terra e partir em direção a sua morada, tendo feito, antes, desabrochar uma filha a fim de auxiliá-lo. O caminho seguido por ele, a filha que gerara e a Lua, já existente, é marcado por relações conflituosas entre as acompanhantes, o que levou a filha a se recusar a prosseguir na jornada. *Nhanderu*, por três vezes, tentou dissuadi-la dessa opção, recebendo sempre negativas. Essa desobediência fez com que *Nhanderu* descesse à terra, preparando uma área para ser cultivada, fato que desperta a curiosidade da filha sobre a planta que ocuparia o terreno preparado e a leva a se decidir por retomar a jornada. Mas o pai, ignorando essa nova decisão, faz uma planta brotar na cabeça da filha, transformando-a na árvore da erva-mate. A partir desse relato, outros indígenas tomam a palavra, descrevendo o cerimonial concernente à festa, em todas as suas etapas: plantio, colheita, preparo dos feixes e cerimonial religioso, efetuado no pátio central da aldeia e na Casa de Rezas. As imagens permitem deduzir que a área de plantio da erva-mate confunde-se com a Mata Atlântica e que a colheita e o preparo dos galhos é uma tarefa prioritariamente dos homens. O preparo da erva colhida inicia-se no interior da Casa de Rezas, quando os galhos são expostos parcialmente às chamas de uma fogueira, acendida no chão. Toda a comunidade, incluindo as crianças, participa desse evento, mantendo as atitudes circunspectas exigidas pelo caráter religioso da cerimônia, que é acompanhada por cânticos e música instrumental, com a utilização de violões (DVD *KA'A'I*, 2014).

A descrição acima é corroborada pela literatura especializada, que registra a consagração dos feixes no altar (*amba*) como um dos eventos centrais da festa *Ara Pyau*, que tem como líder o Xamã, encarregado de enfumaçar as folhas de erva-mate por meio de um cachimbo cerimonial, ação entremeada com preces que ele dirige aos deuses. Essa cena vem sendo registrada ao longo da história do Brasil, identificando a utilização do *petyngué* (cachimbo), nos cerimoniais xamânicos e na existência regular, como um dos elementos centrais da cultura Guarani. A *tatachina* (“fumaça”) que se desprende do cachimbo é considerada como um elemento sagrado, proveniente da crença de que foi por seu intermédio que *Nhanderu* criou o universo. A fumaça funciona como um elemento protetor das pessoas e da comunidade, por

sua capacidade de afastar os maus espíritos e de inspirar e fortalecer o homem para tomar os caminhos corretos para a sua realização material e espiritual (BALLIVIÁN & PALAZUELOS, 2014, p. 127).

Desde o século XVI, os cronistas já se referiam à crença dos Guarani nas faculdades curativas da fumaça do tabaco, razão pela qual as fumigações de “mana” eram comuns em seus rituais. Entre as virtudes reconhecidas do tabaco estava a de avivar e conservar a inteligência, além de manter os seus usuários saudáveis e alegres. Os Guarani, de forma análoga aos Tupinambá, acreditavam “na força potencial contida no corpo dos feiticeiros, os quais estavam tão convencidos disso que julgavam poder dar morte ao inimigo cuspendo-lhe no rosto”. Os acessórios de que o feiticeiro se utilizava em suas práticas consistiam em um maracá e uma cabaça pintada ou esculpida, no formato de uma cabeça humana, que tinha a função de revelar o futuro ao feiticeiro. Este caía em transe após ter aspirado o fumo que saía dos orifícios feitos na cabaça (MÉTRAUX, 1979, pp. 72-74).

A centralidade dos compromissos indígenas, projetados na cultura dos *Juruá*<sup>6</sup>, adquire valor próprio para marcar a identidade do grupo. Dessa forma, o calendário ocidental vigente nas escolas, principalmente no CECI (Centro de Educação e Cultura Indígena), tem que se ajustar ao universo simbólico tradicional. Na elaboração das propostas pedagógicas, coloca-se ênfase na realização do ritual, a fim de definir a oposição, o contraste e a respeitabilidade que devem nortear o ensino/aprendizagem.

A natureza intercultural e híbrida das propostas do CECI externa-se claramente no projeto pedagógico, gerando estruturas, objetos e práticas originais das diferentes situações vivenciadas pela coletividade. O discurso de educadores indígenas, seguindo as orientações curriculares da Secretaria Municipal de Educação, do ano de 2012, é enfático ao valorizar a escola no meio comunitário como expressão de uma filosofia de vida intrínseca ao grupo. Esses educadores consideram que o CECI constitui um prolongamento da *opy* (Casa de Rezaz), o que explica o cuidado que têm na abordagem de seus alunos, pois levam em conta as relações intrínsecas da educação com a esfera sagrada tradicional.

A esse respeito, a identidade não significa apenas um despertar de singularidades que funcionam como caráter distintivo, opondo o “eu” ao “outro”, mas como a negação do exterior, afirmando-se pela singularidade que só em si mesma pode existir, o que vem a significar que o “outro” deve ser definitivamente excluído como uma ameaça à sobrevivência do “eu” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 19).

O tempo e o espaço inseridos na concepção mítica *Ara Pyau* podem ser mais bem compreendidos no conto *Ara Pyau*, integrante do livro:

Título: Ara Pyau

“Setembro” gui ma ara pyau ijypy, Tupã kuery omboguejy overaa. Ijypy ma ara pyau jave yvyra rogue okuipa, ipoty va'erã ipoty'ái ju ma. Ha'e gui Tupã ojokuai guaraxy'ai. Ha'e gui mboapy jaxya gui ijaju guavira hu'ĩ. Yma ikuai va'e kuery ndo'ui, ojapyxaka tupã ruete re. Ha'e ramo tupã kuery ojepovera vy ma ou yvytu. Ha'e va'e yvytu reve ma ou guyrá'í kuery. Ha'e va'e yvytu rupi ma ou piru-piru'í, xijovy mirĩ 'í, tuguai jetapa, xingaxu xĩ, tapẽ ha'e gui ogueru xivi. Ha'e vy ko yvy vai re oeja ovy nguu ete amba re. Ha'e gui guyrá'í ojerojy'í ramo nhande kuery oupi'í, tupã kuery oipeju yvy vai. Ha'e gui ma ipyaupa ma, opa mba'e nhande kuery rembiaporã'í voi ipyaupa: takua, takua rembo ipyaupa ma. Ha'e gui yvyra ipoty jave ma ei'í ipyau, ijypy ma gua'y rembi'ura'ĩ rive'í omoĩ. Ha'e rire nherumi mirĩ 'í, ha'e va'e ipoty jave ma nhaneramoĩ aipoe'í: – Aỹ ma ha'eve ma yvyra regua re pepena aguã. Ha'e va'e gui ma nhaneramoĩ kuery omombe'u ma ei'í nhamoxã aguã. Ei'í nhamoxã, avaxi para'í gui ma mbojape'í jajapo. Ha'e va'e ei'í

<sup>6</sup> O termo *Juruá* significa literalmente “boca com cabelo”, em referência à barba e ao bigode dos europeus conquistadores.

ma nhamoxã kyringue'i avakue'i hery'i nhaendu'i aguã, avaxi para'i gui ma ojapo mbojape'i kunhangue'i rery'i nhaendu'i aguã (BRANCO e LIMA, 2007, p. 19).

Tradução: O Ano Novo <sup>7</sup>

Inicia-se em setembro. Todos os Tupãs fazem descer relâmpagos. No início as folhas das árvores se desmancham. O que serão flores, floresce. Então Tupã manda pássaros. Depois de três luas amadurecem as gabiobas pretas. Antigamente, todos os que viviam não comiam e se concentravam no verdadeiro Pai Tupã. Depois que todos os Tupãs enviavam raios vinham os ventos. Diante disso, com os ventos vinham os pássaros. Então, nessa terra ruim deixam o altar de seu pai. Enquanto os pássaros dançam, nós todos nos levantamos. E tudo fica novo novamente e em todos os lugares surgem os materiais para nossos trabalhos: taquara, broto de taquara. Então, das flores das árvores surge o mel novo. No início simplesmente colocavam comida para os filhos. Depois que a flor *nherumi miri'i* surgiu, os nossos rezadores (avós) dizem: Agora é certo retirar o que provém das árvores. Diante do que foi falado, nossos antepassados falavam para fazermos a cerimônia de consagração do mel. Fazíamos pãozinho de milho *para'i* (um tipo tradicional) quando fazíamos a cerimônia do mel. Para o que foi falado, nós amarrávamos o mel, as crianças, e para ouvirmos o nome dos meninos, eles faziam pão de milho *para'i*, e das meninas, para ouvirmos os seus nomes.

O texto transcrito emprega frequentemente as conjunções *a'e rami ramo*, *a'e rami rire*, *a'e rami vy*, nas quais *a'e rami* indica um trecho antecedente (DOOLEY, 1982, p. 164), além das expressões: *há'e va'e* (o que foi falado), *há'e gui* (depois disso), *há'e rire* (depois disso), *há'e vy* (prosseguindo aquilo). Esses termos concedem um ritmo mítico próprio à narrativa, ao discorrer sobre a realidade simbólica, apontada por Alexandre Alves Schneider, na "apresentação" do livro, como uma ferramenta apropriada à transmissão cultural (SCHNEIDER, 2007, p. 5).

A história representada na obra traduz, sob forma literária, uma experiência transmitida oralmente, dando origem à relação interna entre o passado e o futuro, o hoje e o amanhã. As narrativas, em seus registros escritos, exprimem a apropriação da oralidade pela escrita, a fim de valorizar e reforçar a identidade cultural *Mbya*. Os conhecimentos, como categorias próprias da cultura *Mbya*, expressam-se como saberes que não podem ser retratados pela óptica racional do discurso à moda ocidental.

A estrutura dos contos apresenta-se muito próxima da oralidade, em que predomina a parataxe, coordenação, que é menos complexa que a hipotaxe, subordinação sintática, e por isso se apresenta muito frequente no discurso das crianças, por exemplo, aproximando-se do estilo das narrativas bíblicas, sugerindo que essas histórias são vestígios de um tempo em que o homem tinha uma visão mais simples dos fenômenos. São indícios disso, nos contos, o paralelismo dos diálogos; a repetição de certas expressões como "e disse", "e falou" que não são apenas marcas da oralidade, mas marcas de um encadeamento igualitário entre o homem e o universo, enfatizando similaridades e diferenças entre o "eu" e o "outro", em relação com a capacidade humana de conviver com o diferente. Por exemplo, em um dos contos, a anta e a tartaruga são ridicularizadas pelos outros animais porque são de espécies diferentes e tentam viver juntas. Atingem a plenitude quando se tornam humanos e a partir daí montam uma aldeia.

<sup>7</sup> Tradução realizada pelas autoras.

Trata-se de um mito da criação, mas mostra também a capacidade humana para conviver com certa diferença e de se irmanar nos sentimentos, vindo a constituir, por isso, uma sociedade gregária mais complexa (como a aldeia), frente à incapacidade dos animais de ir além do convívio gregário que visa somente à sobrevivência de modo mais básico, de proteção do grupo contra os que são de outras espécies.

“A anta e a tartaruga” é uma narrativa que se registrou na forma escrita a fim de compor o material didático usado pela escola indígena. O enredo desenvolve-se por intermédio de um diálogo entre a natureza e a cultura, pelo qual os animais expressam o *nhandereko*. A distância e os limites da vida animal em relação à vida humana se revelam, no decurso das ações das personagens, como um conhecimento expressivo do xamanismo. O conto se estrutura miticamente, reunindo experiências diversas das figuras centrais, em um roteiro que tem o objetivo claro de educar as novas gerações no caminho da solidariedade, da coesão do grupo e da aceitação do diferente. O tempo mítico apresenta-se com o “era uma vez” tradicional dos contos de fadas, expressão que situa a narrativa no Tempo Forte do mito. Nessa era, encontraram-se no mato uma anta fêmea e uma tartaruga macho, que haviam perdido as suas mães, quando eram ainda muito pequenas. Para que pudessem resistir a essa adversidade, elas ficaram juntas, cuidando uma da outra até se tornarem adultas, demonstrando que foi a sua colaboração que assegurou a própria sobrevivência. O caminho percorrido pelos filhotes órfãos é rico em circunstâncias dramáticas e cômicas, durante as quais eles convivem com outros animais, até se descobrirem como humanos, em um processo de transformação explicado pelo estabelecimento de vínculos sagrados com os deuses, na ocasião em que foram nomeados. Na condição de homem e mulher, a tartaruga e a anta puderam se casar e constituir família (LIMA, 2007, p. 49).

Tal como no exemplo acima, as histórias contadas pelos Guarani compreendem um processo de comunicação pelo qual o narrador expressa a existência de uma sabedoria ancestral, baseado em representações imaginárias do passado. Ao narrar o vivido, confere-se um sentido ao tempo. Note-se que a produção da escrita e a instituição da escola, como indicadores de um sistema político hierarquizado, contrapõem-se aos conteúdos dos relatos e aos narradores, para os quais o conhecimento não se impõe como um desejo de aquisição, mas como uma representação que une o mito historicizado à história mitificada (CICCARONE, 2001, p. 160).

As representações contidas nas narrativas informam sobre a formação de um tempo consubstancial ao próprio modo de ser da sociedade e de concepção do mundo. Esse tempo apoia-se em uma cosmologia e se impõe por ser significativo, mas também por configurar um tempo da significação (CASTORIADES, 1982). Compreende-se, assim, o imaginário instituinte que, entre os *Mbya*, regulamenta o tempo sagrado regido pelas divindades e representativo da sociedade, dos rituais e dos homens. Esse tempo integralizador conjuga-se com o tempo profano ou histórico, expressivo do tempo instituinte e dos tempos instituídos (BORGES, 2002, pp. 115-116). Desse ponto de vista, as narrativas baseiam-se na oposição e na complementação entre o tempo cosmológico e o tempo histórico. Nesse processo, tanto o tempo subjetivo ou fenomenológico, quanto o tempo objetivo ou cosmológico encontram-se sobredeterminados pelo tempo sagrado *Mbya*, como uma de suas expressões mais relevantes.

*Ara Pyau*, sendo uma representação sagrada, indica um tempo cíclico que interage com o tempo cósmico, significando o tempo da vida. A autorrepresentação e o desejo de retorno ou ultrapassagem da Terra Sem Mal ocorrem de forma a exigir a força e o empenho dos homens, que se consubstanciam em rituais, como a festa da erva mate.

O tempo do ser constitui também um tempo identitário, que se impõe como alteridade (BORGES, 2002). Ele não se repete como um tempo circular, a se repetir indefinidamente, como um mesmo eterno, como propõe Eliade (BORGES, 2002, p. 117). Pelo contrário, caracteriza-se como tempo de renovação, um tempo que, ao se repetir, transforma-se, retorna e avança, diferenciando-se e se fazendo outro: um tempo que se faz passagem, retorno e ultrapassagem (BORGES, 2002). O ritual *ka'a'i*, como expressão da renovação da natureza (*aguyje, nhemo kandire*), define-se como unidade tempo-espacial, que coloca os homens no seu exercício espiritual, em reafirmação da identidade indígena ante o branco, ante o “mundo do *Juruá*”.

Dessa forma, a memória coletiva é não somente uma conquista, mas também um ins-

trumento e um objeto de poder. São as sociedades, cujas memórias são sobretudo orais, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender a luta pelo domínio da recordação e da tradição, como manifestações da memória. A memória comemoração origina-se no mundo da escrita com uma formação inovadora de símbolos e imagens instituídos por acontecimentos memoráveis e por documentos monumentais. Aparece implícita nessa teoria a ligação da escrita com um sistema político altamente hierarquizado, munido da função de integrar e controlar politicamente os indivíduos.

Halbwachs (1990) foi pioneiro em imbricar o estudo da memória coletiva com os quadros sociais, construindo uma teoria de inspiração durkheimiana, que apresenta a memória como um processo cuja natureza é a de presentificar as lembranças, reforçando a coesão social e os laços de solidariedade dos diferentes grupos. A tradição apresenta-se por meio da própria dinâmica histórica, instituindo a memória étnica, num processo que pode ser entendido como uma operação entre o passado interpretado e o presente interpretante. Nessa equação, conceitos e ações se transmitem e a herança é legitimada como portadora de sentidos, como uma autorrepresentação das coisas reais (CICCARONE, 2001, pp. 154-155). Nesse âmbito, as narrativas escritas envolvem não apenas a reconstrução do passado, mas implicam escolha, recriação, seleção e censura ligadas ao presente.

Na reflexão aqui proposta, a história é concebida segundo parâmetros próprios e a memória se coloca como uma alternativa crítica dos sentimentos e da autoconsciência evocados na cultura Guarani *Mbya*. Assim, a celebração da erva mate permite dar presença ao passado, recriando-se a história na forma de uma tradição, no sentido de unir as gerações mais novas às mais velhas, conferindo significado às suas vidas, passadas em comunidade.

## Considerações Finais

Esta reflexão busca abrir um espaço de discussão sobre o “lugar de fala” indígena, tomando por eixo empírico as formas de expressão de sua cultura tradicional e discutindo as relações entre oralidade e escrita. Na atualidade, as formas de manifestações culturais dos *Mbya* não podem ser compreendidas como expressões exóticas de uma visão essencialista sobre o seu universo de representações. O mundo vinculado transnacionalmente, atravessado pela cultura global e ligado à ciência e às escritas contemporâneas, é construído sobre as diversidades culturais indígenas, as quais enfrentam o desafio de dialogar com seus próprios saberes oriundos de uma tradição oral. A força dos relatos contidos no livro aqui analisado repousa na demonstração de um sentido de alteridade e de oposição que a cultura guarani vem apresentando desde os contatos iniciais com os *Juruá*. Oposição, aliás, que tem sido enaltecida desde que os primeiros cientistas entraram em contato com a cultura Guarani.

A preservação da língua e a escrita de um livro em sua língua original aparecem como contrapartidas expressivas da apropriação da noção ocidental da memória pelos indígenas. O caráter de historicidade adquire força constitutiva na ênfase com que a cerimônia *ka'a'i* vem sendo entendida, como marco do tempo mítico. O caráter subversivo impregna o processo de reinventar a tradição, ao se ouvir uma declaração frequente dos líderes religiosos segundo a qual não possuem Natal ou Ano Novo, mas sim e sempre o *Ara Pyau*, festa que perpetua os seus saberes, por meio das histórias conservadas na memória ancestral da comunidade.

As concepções do tempo e da renovação da natureza traduzem a existência de um povo para o qual a memória étnica funciona como um fator de legitimação do sentimento de ser e se sentir *Mbya*. O xamanismo, as memórias sagradas e os saberes míticos expressam, através da oralidade tradicional, um antigo movimento de resistência cultural, enraizado na comunicação com as divindades, que remete a uma estratégia de autoafirmação étnica complexa e dependente de marcas distintivas.

## Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. “Fragmentos do discurso sobre a cultura no Brasil”. In:

NUSSBAUMER, Gisele Marchiori, Teorias & políticas da cultura: visões multidisciplinares. Salvador: EDUFA, 2007.

BALLIVIÁN, J. M. P. & PALAZUELOS, A. C. P. de (orgs.). **Moradia Indígena e seus entornos**. Territórios Indígenas, São Leopoldo, RS: Editora Oikos Ltda., 2014.

BORGES, L. C. **“Fala Instituinte do Discurso Mítico Guarani Mbya”**. Tese de Doutorado. Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP/IEL, Campinas, 1998.

\_\_\_\_\_. Oralidade e autoria em narrativas míticas Guarani Mbya. **Revista ANPOLL**, nº 10, jan./jun., 2001, pp. 179-204.

\_\_\_\_\_. Os Guarani Mbya e a Categoria tempo. **Revista Tellus**. V. 2, nº 2. Campo Grande – MS, 2002, pp. 105-122.

BRANCO, C. F. da S. e LIMA, R. V. de. Nhandereko nhemombe’u tenonderã: **Histórias para contar e sonhar**. Educadores Guarani, Secretaria Municipal de Educação, São Paulo, 2007.

BRANDÃO, C. R.. **Os Guarani: índios do Sul**. Religião, resistência e adaptação. Estudos Avançados. São Paulo: USP, vol. 4, nº 10, 1990 (setembro, dezembro), pp. 53-90.

BRASIL. Resolução 61/178. NAÇÕES UNIDAS. **Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008. UNIC/ Rio/ 023. 107ª Sessão Plenária. 13 de setembro de 2007.

BRASIL. **Constituição Federal do Brasil**. Brasília, 1988. Disponível em: [http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988\\_06.06.2013/art\\_215\\_.shtm](http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_06.06.2013/art_215_.shtm) Acesso em: 12 dez. 2014.

CADOGAN, L. Ayvu Rapyta. **Textos míticos de los Mbya Guarani del Guaíra**. Editora: CEADUC/ CEPAG, 1997.

CASTORIADES, C. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1982.

CHAMARRO, G. **Aspectos Fundamentais da Religião Guarani**. In: Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul (Volume 3). Religiões e Religiosidades: Rio Grande do Sul, 2011.

CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: **Migração, Xamanismo e Mulheres Guarani Mbya**. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Guarani Mbya. **Revista de Indias**, 2004, vol. LXIV, n.º 230, pp. 81-96.

CLASTRES, H. Terra Sem Mal: **o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. **A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papyrus, 1990.

CORBIN, A. **O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DARNTON, R. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DESCOLA, P. **Outras Naturezas, outras Culturas, trad.** Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

**DECRETOS N.ºs 44.389/04 de 18/2/04 e nº 48.532/04, de 9/3/04.** Diário Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo, 2004.

DOLLEY, R. A. Vocabulário do Guarani. **Summer Institute of Linguistics.** Brasília/DF, 1982.

DONGHI, T. H. **Historia Contemporânea de América Latina**, 3ª Ed. El Libro de Bolsillo. Alianza Editorial: Madrid, 1972.

DVD KA'A'I O RITUAL DA ERVA MATE. Documentário produzido pelos participantes das oficinas de formação audiovisual do Ponto de Cultura **"Mbya Arandu Porã"**, sediado na Terra Indígena Guarani Ribeirão Silveira, Bertioga, SP. Centro de Trabalho Indigenista, 2014.

EDUCADORES INDÍGENAS. Nhandereko nhemombe'u tenonderã: **Histórias para contar e so-nhar.** Educadores Guarani, Secretaria Municipal de Educação, São Paulo, 2007.

ELIADE, M. **Mito e Realidade.** Editora Perspectiva: São Paulo, 1972.

GEERTZ, C. **Os usos da diversidade.** Horizontes Antropológicos. UFRGS, Porto Alegre, 1999, pp. 13-34.

GODOY, M. G. G. & CAMPOS, A. L. de A. **Renovação da Casa de Reza** (opy) em aldeias Guarani Mbya: imaginário e xamanismo. Congresso Internacional do CRI2i. Porto Alegre: Congresso Internacional do CRI2i. V. 1, 2015, pp. 344-367.

\_\_\_\_\_. **Imaginário e representações míticas:** as belas palavras (ayvu porã) dos cantos divinos (mborai) Guarani Mbya. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, nº 2, jul./dez 2017, pp. 167-185.

GUTJAHR, E. **Entre tradições orais e registros da oralidade indígena.** Dissertação de Mestrado defendida no programa de Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2008.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** Traduzido do original francês: La Mémoire Collective (2ª ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro, 11ª edição, Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz:** território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LE GOFF, J. **História e memória.** Tradução: Bernardo Leitão, 5ª ed., Campinas – São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

LITAIFF, A. Os filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus.** Campo Grande. Ano 4, nº 6, abril 2004, pp. 15-30.

LIMA, G. J. P. de. In: EDUCADORES INDÍGENAS. **Nhandereko nhemombe'ú tenonderã**: Histórias para contar e sonhar. Secretaria Municipal de Educação, São Paulo, 2007.

MACEDO, A. S.; ALBUQUERQUE, F. E. **Práticas de Oralidade: narrativas orais Krahô no contexto escolar**. Anais do SILEL, Volume 3, Número 1, Uberlândia: EDUFU, 2013, pp. 1-12.

MARTUCELLI, D. As contradições políticas do multiculturalismo. **Revista Brasileira de Educação**. Maio/Junho/Julho/Agosto, nº 2, 1996, pp. 18-33.

MELIÀ, B. "A experiência religiosa guarani". In: MELIÀ, B. et alli – **O rosto índio de Deus – Coleção Ecologia e Libertação**. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. "A terra sem mal dos Guarani – economia e profecia". São Paulo, FFLCH/USP. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo: Editora da USP, vol. 33, 1990, pp. 33-46.

METRAUX, A. **A Religião dos Tupinambás** – Brasileira, v. 267, São Paulo: Editora da USP, 1979.

MILANEZ, F. **Ritual: batismo da erva-mate**. Festa para Filha do Sol. São Paulo: Terra Magazine, 2010.

PETRONIO, R. A Ciência da Cultura. **Antropologia**. Caderno Aliás, E1. Jornal O Estado de São Paulo, 16/12/2018.

POMPA, C. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART J. **Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

SANTOS, M. de O. A Noção de Identidade e seu Uso nos Estudos Migratórios. REUMHU. **Revista Interdisciplinar da mobilidade**. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. 2010, pp. 27-43.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHNEIDER, A. A. "Apresentação" In: **Nhandereko nhemombe'ú tenonderã**: Histórias para contar e sonhar. Educadores Guarani, Secretaria Municipal de Educação, São Paulo, 2007.

SOUZA, C. M. de; SILVA, M. G. dos S. P. e & SPOTTI, C. V. N. **A força de contar histórias**. Tradição oral indígena e história oral em Roraima. Tempos Históricos, Volume 17, 2º Semestre de 2013, pp. 213 -232.

TESTA, A. Q. **Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 34, n.2, pp. 291-307, maio/ago, 2008.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TURCHI, M. Z. **Literatura e Antropologia do Imaginário**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003.