

YVYTU, O SOPRO DA TERRA: COMO A LÍNGUA GUARANI MBYÁ SE FAZ TERRITÓRIO

YVYTU, THE BREATH OF THE EARTH: HOW GUARANI MBYÁ LANGUAGE BECOMES TERRITORY

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy 1

Resumo: Em cursos de extensão universitária na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2017 e 2018, o professor Verá Tupã, do povo Guarani Mbyá, relacionou saberes linguísticos a eventos presentes em narrativas e experiências na sua aldeia. Tal procedimento configura o que o filósofo argentino Rodolfo Kusch (2007) explica como saber que vem de dentro, presente nas línguas indígenas pela tendência a manifestar acontecimentos mais do que coisas. De modo semelhante, em recente publicação do mito fundador guarani, Yvyrupa, a terra uma só (2017), por Timóteo Verá Tupã Popygua, a recorrência da palavra-partícula “yvy” (terra) na nomeação do existente aponta para o valor cosmológico e político do território sem fronteiras. As aulas e o livro manifestam a “ontologia relacional” (ESCOBAR, 2014), considerando as intensas inter-relações dos seres e dos mundos, experimentadas a partir de um lugar. Como populações subalternizadas cujos territórios seguem ameaçados por projetos neocoloniais extrativistas, são afetadas tanto suas condições de existir, como o direito à expressão de sua cosmovisão (LENKERSDORF, 1998). Mesmo assim, os Guarani Mbyá (re)afirmam em suas práticas e criações a sacralidade da palavra e a terra enquanto bem comum.
Palavras-chave: Língua. Guarani Mbyá. Território. Ontologia relacional.

Abstract: In extension courses at the Federal University of Rio Grande do Sul in 2017 and 2018, teacher Verá Tupã, of the Guarani Mbyá people, made correlations between linguistic knowledges and events existing in the narratives and experiences in his village. This procedure configures what the Argentine philosopher Rodolfo Kusch (2007) explains as a knowledge that comes from within, one that is extant in indigenous languages by the tendency to manifest events more than things. Similarly, in a recent publication of the guarani myth of origin, Yvyrupa, a terra uma só (2017), by Timóteo Verá Tupã Popygua, the recurrence of the particle-word “yvy” (land) in the naming of the existing things points to the cosmological and political value of territory without borders. The classes and the book manifest a “relational ontology” (ESCOBAR, 2014), that considers the intense interrelations of beings and worlds, experienced from one place. As subalternized populations whose territories are threatened by neocolonial extractivist projects, both their conditions of existence and the right to express their worldview are affected (LENKERSDORF, 1998). Nonetheless, the Guarani Mbyá (re)affirm in their practices and creations the sacredness of the word and the land as a common good.

Key-words: Language. Guarani Mbyá. Territory. Relational ontology.

Introdução

“Quando olhamos detidamente o coração de uma flor, vemos nuvens, o sol, minerais, tempo, terra e o cosmos inteiro. Sem as nuvens não haveria chuva e sem a chuva não haveria flor”.

Thich Nhat Hanh

No prefácio da monumental obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), resultado da parceria de mais de três décadas entre o antropólogo francês Bruce Albert e o intelectual e xamã Davi Kopenawa, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro interpela a sociedade brasileira a levar a sério as palavras das minorias extranacionais “sobre o que é *estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente, *oikos* ou, para usarmos os conceitos yanomami, *hutukara* e *urihi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que ‘tem coração e respira’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.16, grifos do autor). Alguns povos, justamente os subalternizados pela ultramodernidade ocidental, instabilizam a centralidade arrogante do humano ao sustentar que esse mundo-casa que respira é lugar de reciprocidade e relações horizontais.

O presente artigo examina duas situações em que a cosmovisão do povo Guarani Mbyá¹ oferece resistência a elementos que têm afetado esse modo de estar no mundo. A primeira comenta o fundamento cosmológico presente em interações com o público da universidade em aulas de língua guarani. A segunda procede de recente publicação de versão do mito de origem, que permite reflexões sobre significados sagrados do território e das palavras manifestos em mecanismos da língua. Nesses exemplos, os saberes ancestrais autóctones oferecem resistência intelectual e cognitiva à catástrofe causada pelo Antropoceno², era geológica de instabilidade ecossistêmica marcada pelos efeitos deletérios da atividade humana, força física dominante no planeta.

“A aldeia é a universidade, ali tenho todo o alfabeto”

Em setembro de 2018, o professor Verá Tupã recebeu a visita de um grupo em sua casa, a aldeia *Yvy Poty* (Flor da Terra), localizada num município a cerca de 60 quilômetros de Porto Alegre. Era a última aula de um curso de língua e cultura guarani que ocorre semestralmente, desde 2017, na UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul.³ Sobre essa aldeia, em

1 Os Mbyá formam, junto com os Nhandeva e os Kaiová, os três grandes grupos de língua Guarani do tronco tupi e da família linguística Tupi-Guarani. São encontrados em todos os estados do sul e do sudeste (com exceção de Minas Gerais), identificados com o bioma Mata Atlântica, e também no Paraguai, na Argentina e no Uruguai. Estima-se uma população de 2000 Mbyá no estado do Rio Grande do Sul e de 30.000 na América do Sul. Fonte: ISA – Instituto Sócio-Ambiental. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em: 17 set. de 2020.

2 A Revista IHU On-Line do Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) tem colocado em debate esse tema através de entrevistas e artigos de pesquisadores de várias nacionalidades e diferentes áreas do conhecimento. Sugiro especialmente os artigos “Antropoceno, transumanismo e pós-humanismo”, “O antropoceno e os limites da Terra”, “Antropoceno: a força destruidora de uma espécie” e “O antropoceno é um alerta sobre as ações humanas no Planeta. Entrevista especial com Etienne Turpin”, entre outros, disponíveis em: <<https://bit.ly/35AQBoe>>, <<https://bit.ly/2s9MUsg>> e <<https://bit.ly/2ZXQzG2>>, respectivamente. Também destaque o artigo de Paulo Tavares, “In the forest ruins”, disponível em <<https://bit.ly/37KIGX1>>. Nele o autor desfaz o constructo teórico acerca da incivilidade e primitivismo da floresta e seus habitantes em face do design humano nas cidades: a floresta é entendida como um artefato cultural e um arquivo arqueológico que mostra não só o longo labor dos grupos nativos como a colaboração entre espécies e as forças do ambiente, todos atores no processo histórico de “cultivar” a floresta: “networked and collective process within which many forces and beings participate with varying degrees of agency in shaping and being shaped by the environments within which they coexist”. Acessos em: 20 dez. de 2019.

3 Como parte das atividades de extensão do Grupo Quem Conta um Conto, vêm sendo realizadas experiências dialógicas e colaborativas com o professor e a escola da aldeia, entre elas o oferecimento na UFRGS, desde 2017, de cursos de língua e cultura guarani, dos quais resultaram as experiências aqui consideradas. Para saber mais sobre as ações do grupo, consultar TETTAMANZY, A. L. L.; RIVOIRE, L. Vontade de beleza e ritual nas artes verbais

que residia há cerca de um ano, mais de uma vez declarou que, diferentemente da aldeia onde morava antes (em área degradada na periferia de Porto Alegre), ali ele se sentia no paraíso, porque tinha todas as letras do alfabeto para ensinar a escrita na escola. O relato que segue permite compreender um pouco desse sentimento que, aos poucos, vinha se delineando nas atividades de colaboração desenvolvidas.

Acompanhado dos visitantes, o mestre conduziu o percurso na trilha no mato nativo, onde dizia dos bichos e pássaros do entorno. Aliás, um dos trilheiros foi Pancho, urubu morador da comunidade, portador de subjetividade e agência nas interações que mostraram a não separação das esferas natural e social, tema que mais adiante será desenvolvido. Com o conhecido humor desse povo, o professor dizia que escutava uma onça (animal identificado com uma ancestral nos mitos de origem), o que gerava risos dos Guarani. Havia paradas em pontos onde estavam as intervenções na paisagem. Ao modo de estações de um museu vivo, o repertório espiritual e mítico foi apresentado através de grafismos e imagens em troncos de árvores, de escultura-banco em forma de cobra, de cortina viva de taquaras e de espécies de brinquedos (ponte de madeira entre desníveis do terreno, balanços com cordas ou galhos). Essa montagem lúdica e interativa indicou o caminho a seguir. Momento central da trilha, a apresentação do grupo de música e dança da aldeia ao redor de uma fogueira transmitiu saberes milenares sinestesticamente: se escutou, se cheirou, se sentiu na pele. As palavras e as narrativas, em conjunto com as demais cognições, propiciaram a partilha de um espaço-tempo em comum para os distintos grupos.

Figura 1. Pancho



Fonte: Acervo da autora

Figura 2. Xondaro (Guerreiro)



Fonte: Acervo da autora

Após a trilha, foram mostradas as roças de milho, melancia, feijão e amendoim, alimentos que mantêm o corpo e o espírito saudáveis. Para o lanche servido na escola, organizada para as trocas e diálogo com a comunidade, o professor havia preparado o mel em favos, colhido não muito longe dali, para ser comido com palmito também encontrado na aldeia. Enfeitavam as paredes coloridos desenhos dos alunos; em forma de círculo, representavam um calendário próprio, orientado pelas estações e seus cultivos. Diante do exposto, era palpável por que o professor dissera que nessa aldeia podia ensinar aos alunos todo o alfabeto: não lhe faltariam as letras, ou seja, ali podia ter a experiência sensível e material dos conteúdos e das palavras. Para escrever a palavra milho, os alunos podem antes acompanhar todo ciclo: preparo de semente, plantio, cultivo e colheita nos devidos tempos. Podem escutar sobre os cuidados com a semente nativa e participar de seu uso no ritual de nomeação das crianças. Com todas essas atividades propostas para interação com o grupo de visitantes, o professor propiciou a experiência do que significa estar no seu lugar como casa. Possivelmente por reconhecer a distinção conferida pelo capital simbólico e cultural associado às universidades, traduziu as culturas. Mostrou que, no seu paraíso, encontra o que precisa, ou seja, um mundo complexo e integrado em que tem disponíveis os conteúdos e meios de registro relevantes, as letras todas do alfabeto.

A situação recém-relatada pode ser entendida como uma reinvenção tanto do pensamento quanto do mundo ou mesmo das formas de ação política que o colombiano-americano Arturo Escobar (2014) reconhece na lógica de culturas baseadas no lugar. Não havendo a separação entre os mundos biofísico, humano e sobrenatural, estes constituem uma unidade socioeconômica que requer um estar e um agir ligados aos acidentes, aos animais, ao clima, em suma, ligados à totalidade do lugar com a superação da “ontologia dualista” da modernidade capitalista e liberal pelas ontologias relacionais, consideradas pluriversas nas suas tramas “humano-naturais” (ESCOBAR, 2014, p. 81), presentes mesmo na vigência do modelo transnacional de pós-extratativismo. O autor entende território como material e simbólico, biofísico e epistêmico e, mais que tudo, como um “processo de apropriação sociocultural da natureza e dos ecossistemas que cada grupo social efetiva desde sua ‘cosmovisão’ ou ‘ontologia’”⁴ (ESCOBAR, 2014, p. 91). Assim, chama de “re-existências” (ESCOBAR, 2014, p. 94) as maneiras encontradas por povos indígenas, camponeses e afrodescendentes para construir modos de vida sustentáveis baseados em suas visões de mundo e de cognição, em suas formas culturais de habitar o planeta e nas novas relações com a natureza e outros humanos. Como observado na aldeia dos Guarani, as conhecidas relações produtivistas e de posse dão lugar a relações sociais de reciprocidade de gente com gente, gente com bicho e destes com o ambiente, ou seja:

O território é concebido como algo mais do que uma base material para a reprodução da comunidade humana e suas práticas. Para poder captar esse algo mais, considerar as diferenças ontológicas é crucial. Quando se está falando da montanha como um ancestral ou como uma entidade sensível, se está referenciando uma relação social, não uma relação de sujeito e objeto.⁵ (ESCOBAR, 2014, p. 103)

Distintamente da concepção dualista da modernidade – cuja ontologia separa “nós” e “eles”, natureza e cultura –, na cosmovisão indígena, o espaço sustenta o projeto de vida, logo não se observa tal separação. Ou, nos termos da analogia proposta pelo professor, a aldeia oferece um alfabeto inteiro. A experiência do lugar, nesse caso, implica não só modos de vida alternativos, como a criação de projetos de sustentabilidade (a trilha e a recepção de grupos de visitantes na aldeia), mas também processos constantes de resistência – ou re-existência – pela retomada e legalização dos territórios tradicionais usurpados desde os impérios coloniais até

4 Tradução livre de “proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’”.

5 Tradução livre de “El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto”.

os estados nacionais que os sucederam. O professor guarani partilhou com os não indígenas uma forma de estar no mundo herdeira de técnicas sofisticadas de cultivo e manejo ambiental que permitem administrar os ciclos de fartura e escassez com base nos rituais e celebrações que conectam os mundos biofísico, humano e sobrenatural. Por isso a convivência com o urubu Pancho, a ritualização junto ao fogo, a escuta dos cantos e instrumentos tradicionais, o compartilhamento dos alimentos que possuem significados cosmológicos. Sendo a manutenção da língua e do *Nhandereko* (modo de vida) atos políticos, confronta as imposições monoculturais e homogeneizantes do Estado-nação com práticas criativas de autodeterminação existencial e educativa.

A experiência descrita acima, como explicado anteriormente, foi a última aula de língua e cultura guarani ministrada pelo professor Verá Tupã, no segundo semestre de 2018. No entanto, desde o começo dos cursos, um ano antes, a resistência ao modo de vida ocidental e suas ontologias binárias foi observada tanto na metodologia empregada como em mecanismos da língua. Numa aula ministrada nas dependências da universidade, para explicar o alfabeto, Verá Tupã trouxe objetos. Disse que fazia dessa maneira com as crianças guarani que alfabetiza na língua materna e que repetiria com os acadêmicos, porque estavam também descobrindo a língua a partir do básico. Colocou sobre a mesa uma pena de galinha (*uru*), uma pedra (*itá*), um vaso com terra (*yvy*) e uma espiga de milho (*avaxi*). No quadro, desenhou uma abelha junto a um favo de mel (*ey*) e uma casa de ritual (*Opy*), espaço central nas aldeias dos Guarani. Cada objeto era introduzido por uma história e alguns mostravam relações temporais: o milho tinha sido usado para o plantio, a pena era de uma galinha da aldeia, a pedra era o presente de uma criança e o vaso com terra tinha uma planta cultivada pelos alunos na escola da aldeia. O professor não escolheu apresentar um punhado de terra solta; optou por mostrar um vaso com planta, ou seja, o sentido da terra está em criar condições para que algo nela aconteça e as sementes germinem a vida. De modo análogo, para ilustrar o mel, não pensou num pote com conteúdo amarelo; no desenho, inseriu uma abelha junto de um favo de onde escorria o líquido. Nessas simples escolhas expressa a ontologia do sujeito pluriverso que compreende seu lugar como uma unidade socioeconômica de relações humano-naturais. A terra existe com a planta, esta foi cultivada pelas mãos humanas; o mel é produção da abelha, que alimenta vários outros seres além da sua própria sociedade.

Essa metodologia fundada no modo arraigado de estar no mundo pode ser lida também a partir das elaborações do filósofo argentino Rodolfo Kusch (2007) acerca de situações trazidas de seu trabalho de campo junto a grupos indígenas e camponeses no altiplano andino, em meados dos anos 50 e 60. A partir de fisionomias e práticas destoantes que lhe chamaram a atenção na cidade de Buenos Aires, se deslocou para o norte do país em busca do que veio a definir como um resíduo impregnante, a “América Profunda”, traduzida no signo do “fedor”, símbolo vivo que encontraria na sinestesia de cheiros e gostos: as bebidas de milho nas cantinas, as comidas de rua, as plantas nos rituais para a *Pacha* (Terra), os ritmos dos carnavais e festejos coletivos. Para equilibrar e reintegrar o humano nessas terras, Kusch (2007) sugere a absorção das coisas “limpas”, mas deterioradas do Ocidente, pelas coisas “sujas” da América e pelo que chamou de “estar no más” que, não sendo irracionalidade, inverte a proposta intelectual dos colonizadores: em vez da destruição do diferente e do de fora, a aceitação da metade obscura e monstruosa que seria administrada pela lógica de negação que fundamenta a sabedoria ritual. No texto “O pensamento indígena e popular americano”, de 1973, aprofunda suas interpretações do pensar e do saber do que chama de “nossa verdade sul-americana” (KUSCH, 2007, p. 171). O primeiro caso de sua estada na Bolívia, aborda a recusa de um ancião aymara em solucionar o problema da seca em suas terras com a compra de uma bomba hidráulica. Para dar conta desse ato que o intriga, traz reflexões de cronistas coloniais e de intelectuais sobre palavras em línguas originárias associadas a conhecer. O autor observa que as línguas indígenas tendem “a registrar antes acontecimentos que coisas, enquanto que as línguas europeias registram antes coisas que acontecimentos” (KUSCH, 2007, p. 279). Assim, ele compreende que o ocidental vive cercado de objetos e busca soluções que se encontram fora (como uma máquina), em técnicas que não domina, inclusive para problemas que ocorrem dentro de si, enquanto o americano busca soluções que conhece, como os rituais de sua cultura, que

desde sempre funcionam, posto que sabe sobre uma realidade que é “cheia de movimentos ou acontecimentos” (KUSCH, 2007, p. 282).

Essa explicação bem pode dar conta da forma escolhida pelo professor guarani para ensinar: parte de um saber próprio, que conhece seu mundo e o vê em movimento (o mel e a planta são registrados em seu acontecer) ou ainda provoca acontecimentos dentro de si (os objetos não eram aleatórios, tinham relação com o lugar, com situações de sala de aula ou mesmo com a vida cotidiana). À semelhança do mais velho aymara, quando Verá optou por desenhar a *Opy* para representar a vogal “o”, com isso, possivelmente, quis destacar para os não indígenas a sua relevância como lugar do ritual e sua atuação simbólica sobre as distintas esferas da realidade. Além de espaço de conversas, trocas, curas e celebrações, é na *Opy* que as crianças recebem nomes durante o ritual *Nhemongarai* (que coincide com a colheita do milho verdadeiro – *avaxi ete’í* - nos meses de janeiro e fevereiro). Os ritos são necessários, no sentido trazido por Kusch (2007), para enfrentar o nefasto, anular o monstruoso. Assim, a aldeia possui todo o alfabeto, porque tem permitido ao coletivo operar tanto nos planos da realidade empírica como na esfera do simbólico e, com isso, experimentar o viver com alegria e saúde, o bem viver.

Yvyrupa, o território como cosmovisão

Assim como recebem grupos em suas aldeias e interagem em diversos espaços sociais e educacionais, os povos indígenas, impulsionados pelo direito aos modos de vida e territórios, obtido com a Constituição de 1988, cada vez mais não só se fazem presentes em fóruns consultivos, acadêmicos e políticos, como projetam sua presença física e simbólica nos sistemas das artes e das culturas. Tomado pela urgência de contar sua versão da geografia e da cosmologia a fim de defender a terra que entende ser uma só e sem fronteiras, Timóteo Verá Tupã Popygua transformou em escrita o que primeiro escutou dos sábios anciãos e que depois leu (como a versão de León Cadogan sobre o mito fundador dos Guarani no Paraguai). O autor preserva no texto algo insistentemente afirmado na vasta bibliografia sobre esse povo: “É através do discurso Guarani sobre o fundamento da linguagem humana, *Ayu porã rapyta*, que podemos entender como amor e palavra nascem de uma mesma origem divina e se expandem para formar a língua, o pensamento e a sabedoria Guarani” (EKMAN, 2017, p. 67). Sendo fator de distinção para um Guarani falar bem, usar a “bela” linguagem, essa capacidade poética explica a metáfora criada pelo professor Verá Tupã para traduzir seu entendimento da vida boa e bonita na aldeia, com “todas as letras do alfabeto”.

É explicitamente um dever de memória e a defesa de um direito viver nos territórios “tradicionalmente ocupados”, como expressa o texto constitucional. Defender a Mata Atlântica é um mandato divino para os Guarani, de modo que a relação com o espaço é permanente. A espacialidade é evidenciada desde o início em *Yvyrupa, a terra uma só* (2017). Contudo, o acento profético e poético da versão em versos de Leon Cadogan (e também das versões de Kaká Werá Jecupé⁷) cede espaço para uma comunicabilidade maior na prosa de Timóteo.

Ainda não havia a primeira Terra, na noite originária e em meio ao vento originário, a luz do pai Nhamandu, que brota de seu coração, ilumina enquanto o Criador se desdobra para que nasçam, da chama e da neblina divinas, as belas palavras, *ayvu rapta*. Como é notório (e notável) nesse mito, antes de seres e coisas, nasce a linguagem, marcada pelos elementos fogo e neblina, algumas das energias que constituem o Universo. A seguir são criados o amor e o canto divino. Só então são gerados aqueles com quem o demiurgo “iria dividir essas três fontes divinas de sabedoria infinita” (POPYGUA, 2017, p.18). A proeminência da linguagem é evidente e, como se defende aqui, impregna a forma de caminhar e estar no mundo dos Guarani. Pelo escopo da abordagem e pela complexidade da narrativa, não se ensaia qualquer síntese do enredo. No entanto, serão destacados aspectos que remetem à espacialidade do mundo das

6 Tradução livre de “Ilena de movimientos o aconteceres”.

7 Antes de Timóteo publicar sua versão, no Brasil houve apenas duas versões escritas do mito pelo mesmo autor. São elas: JECUPÉ, Kaká Werá.Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2001; WERÀ, Kaká. O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

divindades e suas repercussões na territorialidade desse povo.

Na sequência, Nhamandu dá origem às divindades principais, que vão ser pais e mães de elementos do cosmos e depois das pessoas guarani, a quem legarão seus atributos: Kuaray, o Sol, pai dos espíritos, dos *nhee*; Jakaira, pai da neblina; Karai, pai das chamas; Tupã, pai do trovão, do vento e da brisa. Faz surgir a morada celeste com seis firmamentos, um para cada filho e para mais duas divindades, sustentados por cinco palmeiras azuis (árvore especialmente importante para a pessoa guarani), que estabelecem coordenadas associadas à sua posição e aos ciclos climáticos (associados aos ventos). A partir de um centro (*Yvy mbyte*, identificado com o Paraguai), vão surgindo os primeiros animais – a rastejar, a voar, a cavar o solo. O colibri, que acompanhou o desdobrar da noite originária, o tatu, a cobra, a cigarra vermelha, o gafanhoto azul, a coruja, todos autóctones desse continente e identificados com o imaginário e a vida dessa etnia. Com o delinear dos contornos das terras e das matas, os humanos originários são conduzidos por um percurso que segue traçado simultaneamente mítico e geopolítico, e todos os acidentes e seres dos ecossistemas são nomeados na língua originária. Do centro rumam para o oeste, onde encontram as montanhas, os salares e, por fim, o oceano; se afastam em direção ao sul e depois ao leste, em direção ao nascer do sol e à outra “beira da terra”, conhecendo plantas e desenvolvendo cultivos ensinados pelo Criador (erva mate, gabirola, araucárias, taquara, araçá, palmeiras, cipó, jaboticaba). Nomeiam os cursos de água doce – os rios Iguaçu, Paraná, Paraguai e Uruguai -, bem como lagoas e lagos. Um dos pontos marcados na caminhada espiritual pelo território ancestral são as águas sagradas subterrâneas, o aquífero Guarani - *Yrupa marae’y*, uma espécie de desdobramento do mito da “terra sem males” - *Yvy marae’y*, que explicaria esse caminhar dos Guarani pelo continente como a busca de um lugar de vida boa e bonita. Num sentido que é também político, ao:

[...] caminhar e dizer sua palavra ritualizada, os Mbyá fundam o seu mundo e podem ampliar constantemente seu território. Da mesma forma, a palavra (proferida e ritualizada) e o movimento (caminhar, partir para outro espaço) podem ser tomados como elementos culturais eficazes tanto na afirmação da identidade como de resistência às pressões interétnicas. (GARLET, 1997, p. 190)⁸

Esse é o elemento que mais assertivamente mostra a injunção histórica no texto do mito, posto que, dada a escassez de água doce, é sabida a relevância dos mananciais para os interesses do capitalismo contemporâneo. Assim como explica que Nhamandu criou a Terra para que todos possam nela viver, Timóteo explicita ao final de sua narrativa, ao modo de um testemunho, que “a luta pela Terra tinha um grande significado: garantir futuro para as crianças e afirmar a autodeterminação de nosso povo. E compreendi que essa luta não era apenas no Estado de São Paulo, mas em toda extensão de *Yrupa*, o território Guarani sem fronteiras” (POPYGUA, 2017, p. 56). Na geo-grafia do mito, o histórico se agrega ao sagrado para orientar a existência dos povos, como explica o linguista venezuelano José Quintero Weir:

Os chamados “mitos” não são apenas narrativas fantásticas produto do imaginário criativo dos povos, pois não se pode negar que tais narrativas possuem um invólucro que se apoia em determinações histórico-geográficas e sociais que possibilitam sua validação social e, dessa forma, sua persistência histórico-cultural como expressão do que as culturas assumem como sua essencialidade ou, melhor dizendo, como o que define e orienta sua existência. (WEIR, 2007, p. 3-4)⁹

⁸ Mais uma vez, trata-se de questão bastante complexa, que já se prestou a inúmeros debates que não se tem como inserir adequadamente neste texto. Apenas como ilustração, o uso da mobilidade tem sido empregado como justificativa das instituições jurídicas para contrapor-se à legitimidade nas reivindicações territoriais. Alguns estudos, como a de Ivori Garlet, apontam como explicações da mobilidade injunções do histórico no mítico, dado que os permanentes deslocamentos de grupos familiares nas aldeias no Brasil e também em outros países seriam formas de se “invisibilizar” perante as tentativas de controle dos Estados.

⁹ Tradução livre de “Los llamados “mitos” no constituyen únicamente narraciones fantásticas producto de la

Essa breve recuperação do traçado proposto por Timóteo Popygua foca na demonstração de dois argumentos básicos: é central na narrativa de origem o modo como o tempo mítico é posto em simetria com o tempo histórico. Neles predominam os enfrentamentos jurídicos e políticos pelo reconhecimento das terras, visando à demarcação das aldeias; igualmente é essencial a tríade palavra, amor e canto a partir dos elementos fogo e neblina. Tendo sido abordado esse duplo escopo do mito na narrativa, resta examinar, a partir de mecanismos linguísticos, alguns modos com que o discurso mítico se territorializa. O embasamento para as observações que seguem procede do trabalho do filósofo Carlos Lenkersdorf (1998) que, com a experiência de vinte anos junto ao povo Tojolabal (Chiapas/México), questionou a homogeneidade ocidental a ponto de sugerir aprender com as cosmovisões indígenas. Como método, não estava interessado no estudo das transformações internas da língua sem o contexto extralinguístico, ou seja, lhe interessavam as relações recíprocas entre língua e cultura. Mais que um meio de comunicação:

as línguas nomeiam o que veem e querem significar e, nesse sentido, chegamos à finalidade da linguística: o 'cosmos' nos fala ao nos mostrar aspectos desconhecidos de seu rosto. Nele descobriremos a verdade antes ignorada. As línguas nos fazem ver outras faces da realidade ou outros modos de captá-la¹⁰ (LENKERSDORF, 1998, p. 15).

A seguir, define que as línguas consistem em formas de nomear, de modo que abrem portas de entrada às cosmovisões enquanto perspectivas ou formas sociais de ver o mundo. Importante destacar que, no seu entendimento, a percepção do mundo não se dá apenas pelos cinco sentidos, mas também pela razão, pela imaginação e pela representação.

Sem o conhecimento necessário para dar conta das estruturas da língua guarani, serão citados exemplos de nomeação para chegar ao entendimento de que o território se revela à medida que produz e mantém uma língua. Cumpre começar com a observação de que, no caso do livro de Timóteo Popygua, os editores e o autor tiveram a sensibilidade de inserir um glossário ao final¹¹. Não por acaso, a palavra-partícula *yvy*, terra, é a que aparece mais vezes, derivando em várias outras, desde o título da obra, *Yvyrupa*, que define o território tradicionalmente ocupado pelos Guarani Mbyá, mas que também pode significar o planeta. Nesse caso, importante também destacar a explicação para a palavra *yvy*, terra: formada a partir de *yy*, água, porque a terra se forma a partir da água. No texto do mito, "Nos primórdios não havia nada,/ era um lugar sombrio./ Havia somente o oceano primitivo,/ lava" (POPYGUA, 2017, p. 13). Com isso se explica a anterioridade do aparecimento da água na criação do universo.

Tome-se novamente a proposição de Lenkersdorf (1998) de que a forma de nomear abre portas para a perspectiva social do grupo. A terra surge a partir da água, do mesmo modo que o curso de água é algo essencial para a vida guarani. A cosmovisão dos Guarani impregna a nomeação de modo a serem água e terra quase a mesma palavra ou, de modo poético, uma conter a outra tanto na morfologia física como na linguística. Vale dizer, as coisas que existem no mundo existem na língua e estão na língua porque foram percebidas, observadas ou representadas a partir do mundo. Um outro exemplo da cosmovisão que se revela está na palavra *yvytu*, composta de duas outras justapostas: *yvy* – terra e *tu* – sopro, resultando numa tradução da agência da terra, percebida como organismo vivo, que respira. O guarani sente de forma material o vento e, assim, transpõe para a língua a intersubjetividade com a terra e os demais

imaginación creadora de los pueblos, ya que no puede negarse que tales narraciones poseen una envoltura que se afina en determinaciones histórico-geográficas y sociales que hacen posible su validación social y, por esa vía, su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia".

10 Tradução livre de "las lenguas nombran lo que ven y quieren significar y en este sentido, llegamos a la finalidad de la lingüística: el cosmos nos 'habla' al mostrarnos aspectos desconocidos de su rostro. Por ello, descubriremos la verdad antes ignorada. Las lenguas nos hacen ver otras caras de la realidad u otras visiones de captarla".

11 As explicações sobre o significado das palavras mencionadas a seguir no texto procedem todas da obra de Timóteo Popygua, portanto, para efeito de fluidez de leitura, não serão repetidas as informações de edição a cada remissão de conteúdo.

elementos. Essa imagem, pelo potencial metafórico, nos termos ocidentais, pode ser entendida como poética e permite que se retomem os significados cosmológicos contidos no relato mítico, uma vez que, no início de tudo, enquanto Nhamandu se desdobrava na noite originária, era cercado pelo vento originário e, a partir “Da sabedoria de *Nhamandu*, da sua chama e da sua neblina divina, nascem as belas palavras, *ayu rapyta*. Ele é o dono da palavra” (POPYGUA, 2017, p. 17). Mais adiante, após Nhamandu ter distribuído a seus filhos, guardiões divinos, as fontes, estes também passam a transmitir seus legados. Jakaira, pai da neblina, entrega a seus filhos *mborai*, canto sagrado, “*ayu porã*, belas palavras, e *petygua*, cachimbo que recebe as emanções de *ayu porã*” (POPYGUA, 2017, p. 32). Dada a coerência do mito que reelabora e significa a vida, o ato de criar palavras está associado à neblina, uma emanção da terra que, como fica evidente mais uma vez, é um ser que respira, assim como, na acepção etimológica apresentada no glossário, o vento é a respiração da terra.

Angela Cavarero (2011) traz da filosofia e da linguística uma abordagem que ajuda a compreender os fundamentos da linguagem em outras cosmovisões. No Ocidente, o *logos* entendido como palavra e discurso se desvocalizou com privilégio ao sentido e menosprezo à realização acústica. Na religião grega, o entendimento acerca de deus se baseava na ideia de um “sopro e vapor saído das fendas da terra a fim de se transformar, por meio da voz rouca de Pitonisa, em palavra” (CAVARERO, 2011, p. 34). De modo semelhante, na tradição hebraica, embora haja valorização explícita da escritura, há uma “crucial resistência ao regime dos signos”, já que “é a esfera do som e do respiro vibrantes na palavra que está em relação mais próxima com a transcendência de Deus na comunicação originária” (CAVARERO, 2011, p. 37). Semelhante entendimento pode ser percebido quando, nos termos de Lenkersdorf, o Cosmos guarani falou e mostrou que as divindades se manifestam como canto e como palavra vocalizada, atributos que tornam a experiência humana símile à experiência dos seres celestiais. Um exemplo dessa partilha de atributos entre o mundo de cima e o mundo terreno se refere ao uso, pelos Guarani, do cachimbo, o *petyngua*, cuja fumaça – como a neblina sobre a terra – refaz o ato original do Criador ao vivificar a inspiração e, por consequência, as palavras dos Guarani.

E, para tanto, o cachimbo cerâmico usado pelo pajé configura-se na “ligação” existente entre as potências do sagrado (expressas pelo tataxima vindo do pito de barro e que “conecta” homens aos deuses). [...] A fumaça, a formadora do mundo, é aquela que constrói os corpos Mbyá. O cachimbo (re) produz a névoa primeva que Nhanderú produziu para fazer todas as coisas, para criar o mundo. Isso quer dizer que, ao fumar se está (re)fazendo a ação criadora de Nhanderú. Esse é um dos encontros e contatos que uma pessoa Mbyá estabelece com outro domínio do cosmos, o das divindades. Lembrando que para os Mbyá-Guarani o cosmos é indivisível, a pessoa está de certa forma sempre em contato com outros domínios e que o fumar o *petyngua* permite essa mobilidade, abre possibilidades para essa aproximação de qualquer Mbyá com as demais agências, socialidades e subjetividades constituidoras desse cosmos. (MARQUES, 2009, p. 34).

Para esse povo, a palavra é tão importante que *nhee* significa tanto palavra como alma ou, nos termos da antropóloga Elizabeth Pissolato, com base nos estudos de León Cadogan sobre o *Ayvu Rapyta* (1959), um princípio vital que é ao mesmo tempo condição de existência e manifestação de divindade na pessoa mbyá: “a ‘linguagem’, *ayvu*, aparece como obra primeira da divindade e fundamento da existência humana, esta, por sua vez, traduzida como capacidade de ‘dizer-se’ – pela palavra-alma que ganha vida na Terra” (PISSOLATO, 2007, p. 261). Como acréscimo à vasta literatura produzida sobre os Guarani, mais precisamente sobre a centralidade da palavra, a etnografia musical de Deise Montardo (2009) converge para a dimensão do ritual, prática xamânica em que a palavra se agrega ao canto e à dança como cura para a tristeza do mundo:

Ñe'e e *ayvu*, - os dois termos, dependendo do grupo [se Mbyá, Nhandeva ou Kaiowá], usados para falar da alma, da voz, da vida, da palavra – são apresentados por Cadogan como “linguagem humana”. Esta, no entanto, é aprendida através da audição (desde que os humanos estejam atentos) da voz dos pássaros, da corredeira, das árvores, das pedras: tudo que está vivo tem ñe'e. José Morales, um de meus informantes, afirma que tudo que aprendeu, fê-lo sozinho: andando no mato e ouvindo. (MONTARDO, 2009, p. 141).

Se, como se tem exposto até aqui, a centralidade da palavra é evidente desde o mito, e as divindades orientam a forma de caminhar e estar no mundo dos Guarani, cabe especular sobre essa ampliação nos atributos da linguagem para os não humanos e para a experiência para além da voz, como ensina Paul Zumthor: “A oralidade não se reduz à ação da voz. Expansão do corpo, embora não o esgote. A oralidade implica tudo o que, em nós, se endereça ao outro: seja um gesto mudo, um olhar” (1997, p. 203). O dinamismo concreto da voz, em combinação com os sons dos instrumentos e as coreografias, reafirma o bem viver, uma ação que se dirige aos outros na aspiração de tornarem-se divinos.

Figura 3. Dança



Fonte: Foto do livro *Os Guarani Mbyá*, de Verá Poty e Danilo Christidis.

Disponível em: https://www.facebook.com/OsGuaraniMbya/photos/?ref=page_internal&path=%2FOsGuaraniMbya%2Fphotos%2

Figura 4. Dança



Fonte: Foto do livro *Os Guarani Mbyá*, de Verá Poty e Danilo Christidis.

Disponível em: https://www.facebook.com/OsGuaraniMbya/photos/?ref=page_internal&path=%2FOSGuaraniMbya%2Fphotos%2

Considerações Finais

A crise gerada pela pandemia neste ano de 2020, causada por um vírus que todo o conhecimento científico acumulado pela humanidade ainda não sabe decifrar e conter, tem provocado exaustivos apelos para a transformação dos modos de exploração dos recursos energéticos e naturais. Os desequilíbrios ambiental e sanitário, possíveis causas para as mutações virais, alertam para a exaustão do planeta, fenômeno amplamente associado a formas predatórias do neoextrativismo e ao aumento exponencial das desigualdades sociais, de modo que os imperativos de produtividade tornam grupos e pessoas descartáveis, inaptos para o consumo e, no limite, para a própria existência.

Em tal situação de desvalia, ações e criações produzidas pelos Mbyá mostram-se operativos de pluriversidade e re-existência. Nos seus termos e com as habituais leveza e suavidade ao pisar no solo, experimentam o vínculo material e espiritual com a terra. Defendem o território interpretado simbolicamente pela língua em que se expressam; com isso, reafirmam o princípio de divindade junto a tudo o que está vivo e que possui espírito. Na sua forma de nomear está presente a apropriação sociocultural da natureza e seus ecossistemas, como explicou Escobar (2014). Trata-se, dito de outro modo, da reação à desterritorialização com a racionalidade ambiental da cosmovisão dos Mbyá, forma social que conduz a sentir e pensar o mundo como casa (LENKERSDORF, 1998).

Referências

CAVARERO, Adriana. **Vozes plurais:** filosofia da expressão vocal. Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2011.

EKMAN, Anita. "A tradução do espírito". In: POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **Vyryrupa, a terra uma só.** São Paulo: Hedra, 2017.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra.** Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá:** história e significação. Dissertação (Mestrado em História Iberoamericana) - Programa de Pós-Graduação em História/PUCRS, p.268, 1997.

KUSCH, Rodolfo. La negación en el pensamiento popular. **Obras Completas**. Rosario: Fundación A. Ross, 2007. v.2. p. 567-698.

LENKERSDORF, Carlos. **Cosmovisiones**. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

MARQUES, Roberta Porto. **Cachimbos Guarani**: uma interpretação etnoarqueológica. Monografia (Graduação em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 47, 2009.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do mbaraka**: música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **Yvyrupa, a terra uma só**. São Paulo: Hedra, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WEIR, José Ángel Quintero. **Lakuaipawa/Chiyi Barikaëg**: lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del lago de Maracaibo - Venezuela. Tese (Doutorado em Estudos Latinoamericanos) - Faculdade de Filosofia e Letras - Universidad Nacional Autónoma de México. Cidade do México, p.295, 2007.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Porchat, Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

Recebido em 23 de setembro de 2020.

Aceito em 28 de setembro de 2020.