

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Teresa Cristina Silveira

"Mbya retxãi Opy tekoaxy mongy'a oa"
A manutenção da saúde Guarani-Mbya na Casa de Reza.

São Carlos
2011

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Teresa Cristina Silveira

"Mbya retxãi Opy tekoaxy mongy'a oa"
A manutenção da saúde Guarani-Mbya na Casa de Reza.

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós Graduação em Antropologia Social
para a obtenção do título de mestre em
Antropologia Social.

Orientação: Prof^ª. Dr^ª. Marina D.
Cardoso

São Carlos
2011



antropologia social



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Teresa Cristina Silveira

28/06/2011

Profa. Dra. Marina Denise Cardoso
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" / UNESP

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Via Washington Luís, Km. 235, São Carlos, SP. 13565-905 cx. Postal 676
Tel. 16-3351-8371 ppgas@power.ufscar.br

Para minha filha Ana Sophia.

Resumo

A presente etnografia propõe uma reflexão sobre o significado da concepção de “manutenção da saúde” entre os Guarani-Mbya da Terra Indígena Ribeirão Silveira, localizada no litoral paulista. A partir da apresentação da noção nativa de corporalidade, que se constitui por meio das práticas diárias de sua fabricação e dos rituais realizados na *Opy* (Casa de Reza), contribuindo, desta forma, para a compreensão nativa sobre a noção de Pessoa.

Palavras-chave: Guarani-Mbya, manutenção da saúde, xamanismo.

Abstract

This ethnography proposes a reflection on the meaning of the concept of “health maintenance” among the Guarani-Mbya people who live in the Indigenous Land Ribeirão Silveira, located at the coastal region of the state of São Paulo. From the presentation of the native notion of embodiment, which is constituted through everyday practices of its manufacture and the rituals performed in *Opy* (cerimonial House) this work wants to show how the native people understands the Person notion.

Key-words: Guarani-Mbya, health maintenance, shamanism.



Nhemo Mbaraete - Marly Ywa mirim

Foto Contra-Capa: altar Guarani durante cerimônia da erva mate.
Foto: Marly Ywa Mirim¹.

¹ Imagem pertencente ao acervo de fotos da Exposição Arandu Porã- Sabedoria sensível. Captação de imagem e percepção da indígena Guarani-Mbya Marly Ywa Mirim.

*“Ai poke xondaro ‘i
ai poke xondaria ‘i
eipe ‘a na
nderoka rōkê*

*Aexa awã
Aexa awã*

*Nhanderu mirî
Nhanderu amba”*

**“Pedimos licença, pequenos guardiões
Pedimos licença, pequenas guardiãs
Abram o portal de seu divino terreiro
Abram o portal de seu divino terreiro**

**Queremos ver
Queremos ver**

**Nossos ancestrais
O altar de Nosso Pai Primeiro”**

(canto Guarani-Mbya – grupo Kyringue Arandu miri)

Agradecimentos

Agradeço aos amigos da Terra Indígena Ribeirão Silveira: a querida amiga Cris, Papá e Miri por me acolherem durante a pesquisa, pelas reflexões, ensinamentos e amizade. A *xaryi* Doralice Fernandes e *xeramõi* Djidjecó por todos os dias agradáveis; ao *xeramõi* Serginho, sua esposa Maria e seus filhos por serem sempre tão receptivos e atenciosos. Agradeço ao Adolfo Vera Mirim, Maria Pará, e familiares, Jurema, Juliana, Marcos e criançada; Ermenegildo e parentes, Toninho e o núcleo porteira. Aos jovens dos corais Mensageiros e *Kyringue Arandu Miri*. Agradeço aos amigos da Tenonde Porã: Lisio Lima, Cleonice e crianças, ao *xeramõi* Elias e familiares, Dona Rosalina, ao ex-cacique Timóteo Popyguá e esposa, ao Olívio Jakupe pelas conversas, a Djerá, Taíde e aos jovens indígenas. A todas crianças Guarani pela alegria de serem como são.

Aos meus pais e irmãos que sempre respeitarem minhas decisões. Ao João, meu companheiro.

A Marina D. Cardoso, orientadora, cuja forma doce de ser e maneira de ensinar contribuiu muito para o meu crescimento pessoal, sua forma de transparecer sua ética é inspiradora e admirável. Agradeço principalmente por sua paciência durante todo o processo de elaboração da pesquisa, desde o começo quando não havia um “problema” definido, aos períodos de minha ausência até a entrega do presente trabalho.

Agradeço ao Edmundo Peggion por aceitar participar de minha banca de qualificação, pela orientação precisa e pela forma suave que conduz as palavras. E, ao professor Paulo Santilli pela generosa participação de minha banca de defesa. Agradeço também a todos professores do PPGAS/UFSCar, em especial a Piero Leirner, pela compreensão.

A Valéria Macedo pelos encontros na aldeia e também por me ajudar com dados e informações importantes. A Adriana Calabi e Nadja Marin pela companhia agradável e por compartilharem comigo dados e informações ao longo do campo.

A Cintia Dacoragio, Adriano Mergulhão, Rafael Nino, Dennis Panayotis, Newton Moraes de Paula, Ricardo Del Bel, Oduvaldo Palmieri, Bruno Schultze, Felipe Milanez e André Porto; a todos agradeço a vivência na aldeia e também pelo apoio.

Aos amigos queridos que compartilharam momentos tão peculiares ao longo do mestrado, cada um a seu modo muito particular de ser, contribuíram para deixá-lo mais agradável e engraçado. Agradeço cada palavra trocada e cada momento presente com minha querida amiga Tatiana Massaro, que acompanhou cada etapa desta pesquisa, contribuindo, ajudando e dividindo todos os momentos comigo, sempre de forma tão generosa, atenciosa e dedicada. A Adriana F. Busso, amiga querida, que compartilha, ensina e cuida, esteve presente em todos os momentos difíceis desta jornada e Amanda Marqui, amizade construída ao longo de tantas risadas e trocas de dados e informações.

As amigas de turma que juntas formam um lindo jardim: Alexandra Almeida, Camila Firmino, Christiane Tragante, Érica Hatugai, Juliana Coelho, Lara Stahlberg, Mariana Martinez, Natalia Sganzella, Thais Montovanelli, Thaisa Yamaue, Yara Ngomane e aos queridos amigos Victor Fischer da Silva (Vaca) e Messias Basques.

E também aos amigos: Carina Souza Elias, Gabriela Gomes, Roberta Carvalho, Patrícia Matsuda, Miyuki Murakami, Meire Lanza, amigas queridas agradeço pela cumplicidade e vivência; Thiago Manfrini pelas conversas sempre desafiadoras; a querida amiga de luz Marta Kawamura por sua força estelar e Dinha da Silva pela alegria, Sônia Pinheiro, minha prima Tati Cross e ao amigo Guilherme Dantas Noberto e a tantos outros que não sou capaz de lembrar.

E por fim, agradeço a Deus e a todos os seres divinos por todos estes encontros, aprendizados e trocas.

Sumário

Índice de Fotos.....	3
Nota sobre a grafia Guarani	4
Introdução	6
O trabalho de campo e a metodologia da pesquisa.....	8
A Terra Indígena Ribeirão Silveira.....	12
Capítulo 1. Corpo e Pessoa Guarani-Mbya.....	27
<i>Nhãnebotujxa rã</i> - A concepção de um novo ser humano.....	28
O sistema sensível e o <i>nhe'ẽ</i>.....	34
Os cuidados com o corpo.....	37
<i>Jekoaku</i> – Resguardo.....	40
As restrições alimentares.....	42
Capítulo 2. O corpo fortalecido na Casa de Reza.....	46
<i>Ara'ĩ reko Mbya</i> – O céu Guarani-Mbya.....	48
<i>Tekoa a'edjavi Opyi</i> – O Sol ilumina todas as moradas sagradas.....	51
<i>Mava'e Karaikuery</i> – Quem são os <i>karai</i>	56
<i>Karai Imbaraete Ipyaguaxu e seu vyraidja</i> – A força espiritual do <i>karai</i> <i>e seu vyraidja</i>	59
<i>Mba'eaxydja</i> – A Doença.....	61
<i>Yytata</i> - O espírito queimador de <i>nhe'ẽ</i>	67
<i>Omonogue</i> - Aqueles que morreram	68
<i>Jereko vai</i> (morte), <i>Mboguejy</i> (enterro) e <i>Odjepotá</i> (transformação e a perda da humanidade).....	70
Capítulo 3. Corpo e Ritual	77
<i>Ka'a Nhemoxã Opyre Nhe'e kuery Omoatyrõ Aguã Tekoaxy'i Kuery</i> - A manutenção da saúde indígena na cerimônia de nomeação da erva mate.....	81
<i>Xondaro Jeroky</i> – A dança Xondaro	84
<i>Jeroky</i> – Danças.....	86

<i>Nhe'ẽ porã nhembodjere jeroky –</i>	
A dança do círculo de chamar espírito bom.....	89
<i>Djapütxaka – Concentrações.....</i>	91
<i>Djepopixy – Massagear.....</i>	93
<i>A terapia com pety (tabaco) e tataxi (fumaça).....</i>	97
<i>Avaxi nhemongarai – A cerimônia de nomeação do milho.....</i>	102
Considerações Finais.....	107
Referência Bibliográfica.....	109
Anexo.....	112

Índice de Fotos

Foto Contra Capa: Altar Guarani durante cerimônia de nomeação da erva mate.....	VII
Foto 01: Vista Lateral da <i>Opy</i> (Casa de Reza)- Núcleo Central.....	51
Foto 02: Vista interna da <i>Opy</i> e do <i>amba</i> (altar).....	52
Foto 03: <i>Amba</i> (altar).....	53
Foto 04: Detalhes do altar.....	54
Foto 05: Karai Djedjocó, no <i>avaxi nhemongarai</i> (cerimônia de nomeação do milho).....	56
Foto 06: Kunhã Karai Doralice durante o <i>avaxi nhemongarai</i>	56
Foto 07: Coleta coletiva das folhas de erva mate (aldeia Tenonde Porá	81
Foto 08: Secagem e disposição dos ramos de erva mate na <i>Opy</i>	81
Foto 09: A dança <i>xondaro</i>	84
Foto 10: <i>Jeroky</i> (danças).....	86
Foto 11: Dança do círculo para chamar espírito bom.....	89
Foto 12: Dança do círculo para chamar espírito bom (seqüência).....	90
Foto 13: Preenchimento dos cachimbos em volta da fogueira pelas <i>kunha karai</i>	91
Foto 14: Círculo de <i>xondaro</i> para dar força ao <i>kara</i>	92
Foto 15: Djepopixy (massagem) – aldeia Tenonde Porá.....	93
Foto 16: Vista das auxiliares durante o <i>djepopixy</i> – aldeia Tenonde Porã.....	94
Foto 17: Retirada das folhas secas para serem piladas.....	97
Foto 18: Pilação das folhas secas para serem rezadas.....	97
Foto 19 e 20: Separação e distribuição da erva pilada.....	98
Foto 21: <i>Xeramõi</i> Sérgio da Macena durante a cerimônia da erva-mate. Fila de mulheres e seus potes com a erva para ser rezada.....	99
Foto 22 e 23: Reza sobre a erva-mate.....	100
Foto 24: Preparação do altar para o início da nomeação das crianças.....	102
Foto 25: Fila de pais com seus filhos no colo, durante a nomeação.....	102

Nota sobre a grafia guarani.

O objetivo deste trabalho não é contrapor ou discutir os sistemas ortográficos propostos por especialistas ou por outros autores, tais como Cadogan, Schaden, Montoya, Meliá, Mello e outros; ou criar novas regras. A grafia apresentada e empregada neste trabalho surgiu juntamente com os Guarani-Mbya, que em sua maioria tiveram participação em projetos de “educação indígena” e conhecimento em regras ortográficas aplicadas ao idioma guarani. Na grafia das palavras em guarani, utilizo uma grafia bem próxima da usada pelos Guarani alfabetizados e de forma mais simplificada conforme me foi sugerido, mesmo que isto tenha levado à desconsideração de algumas regras importantes da linguística. Também utilizo as convenções apresentadas no dicionário Mbya-Português de Robert Dooley (2006). Entretanto, vale ressaltar que, considerando e valorizando o fato de tratar-se de uma língua essencialmente oral, seguem algumas informações sobre a pronúncia das palavras guarani e, sinteticamente, da grafia usada:

- Os vocábulos guarani são em geral oxítonos. Neste sentido, é consenso acentuar somente as palavras em que a sílaba tônica não é a última e que se constituem em exceções;
- Além do acento agudo (´), usado nas palavras não oxítonas e nas justapostas em substituição do hífen, utiliza-se o til (~), que indica a nasalização da sílaba ou do vocábulo. O apóstrofo (‘) como indicativo de oclusão global foi dispensado, a não ser excepcionalmente, pois no guarani falado, seu uso seria muito amplo, dada a pronúncia de termos que sugere oclusões com frequência.
- No alfabeto, as vogais: **a, e, i, o, u** são pronunciadas como em português, podendo ocorrer nasalização, estando marcada normalmente na última vogal que leva nasalização. Quando a vogal precede as consoantes nasais sendo nasalizadas sem que tal fato seja marcado, como é o caso de *ombo´e* e pronuncia-se *õmboé*. O mesmo ocorre para as vogais que seguem as consoantes nasais (*mamo* pronuncia-se *mãmõ*).
- **e** e **o** são pronunciadas de maneira mais aberta, como nas palavras *café* e *nó*.
- As consoantes: **p, t, m, n, x** têm sempre o valor da consoante inicial do português em “*para, tu, mês, não, tchau*” como exemplos.

- **k** pronuncia-se como *qu* ou *c* em *querer, calar*.
- **r** som fraco como o som de *r* entre duas vogais como em *agora*.
- **j** aproxima-se do som do *d* na pronúncia carioca da palavra *dia*.
- **v** pronuncia-se como *v* em *vela* antes de *e* e *i* (exemplos: *overa, vixi*) e como *w* antes das demais vogais (exemplos: *yvy, yvoty*).

- **mb, nd, nh, ng** pronuncia-se como as mesmas letras grafadas em português nas palavras *lombada, andando, ninho, longo*.
- **gw, kw** pronuncia-se como nas palavras *água, quase*.
- **g** pronuncia-se como *g* em *manga*.

Introdução

O objetivo da presente etnografia é, a partir das considerações nativas sobre a noção de corporalidade, refletir sobre a compreensão que os Guarani-Mbya da Terra Indígena Ribeirão Silveira tem sobre a saúde e sua manutenção. Procuraremos mostrar que ambos se constituem por meio das práticas dos rituais realizados na Casa de Reza (*Opy*) e corroboram, desta forma, para a compreensão da noção de Pessoa² Guarani-Mbya.

Para os Guarani-Mbya o corpo humano é algo construído e cultivado podendo ser transformado a partir de condutas específicas da pessoa durante a sua vida. Desde o seu nascimento até a fase adulta, surgem diversas possibilidades de transformações corpóreas (positivas ou negativas) relacionadas às práticas sociais diárias e das relações de afinidade estabelecidas através do contato direto ou indireto com outros seres e pessoas. Se, no decorrer dessas práticas sociais, tais como o caminhar sozinho e desorientado pela mata, através da ingestão indevida de algum alimento ou se comportar de maneira indevida então, pode ocorrer a quebra de algum tabu, contágio ou consubstancialização – se não houver um tratamento adequado -, a pessoa corre o risco de desenvolver alguma forma de doença, podendo até decair em alguma transformação anímica. De maneira inversa, se a pessoa mantém a disciplina em sua conduta diária buscando desenvolver e aprimorar seu estado devocional, dedicando-se à concentração, à reza, aos cantos e danças, surge a possibilidade de transformação de seu corpo em uma forma que supera este plano de existência.

O corpo de acordo com as concepções guarani-mbya e, tal como será abordado no presente trabalho, é delineado a partir de sua fabricação e de sua manutenção inseridos na prática ritual diária na Casa de Reza (*Opy*) e, portanto, inscrito no universo religioso guarani - o qual através do canto *oporai* (reza) e das palavras sagradas efetivam a comunicação com os *nhe'ẽrukuery* (os deuses protetores, pais dos espíritos), através das rezas que ocorrem

² A construção da noção de pessoa tem sido demonstrada por Mauss (1950:211) ao afirmar que “não existe sociedade no mundo que não conheça a expressão eu/mim, e que jamais houve ser humano que tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um só tempo espiritual e corporal”. Para ele, a noção de pessoa representa uma série de formas que esse conceito revestiu na vida dos homens em sociedade, segundo seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e mentalidades. Para Seeger, Viveiros de Castro e Da Mata (1979:13) a noção de pessoa juntamente com uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e da cosmologia destas sociedades.

diariamente e cerimônias que marcam o calendário indígena.

Além das rezas diárias, as cerimônias que marcam o calendário indígena normalmente acontecem durante o período chamado pelos Guarani por *arapyau* – o tempo novo. O *arapyau* é um período que abrange a primavera e o verão. Durante este período os Guarani realizam a *aguyjevete* (saudação), cerimônia em que a aldeia recepciona seus parentes distantes afim destes participarem dos rituais religiosos internos. Tradicionalmente, é durante esta época do ano em que as confraternizações com as lideranças e parentes de outras aldeias ocorrem.

Neste período do calendário indígena é época também de celebrar o nascimento através dos distintos *nhemongarai* ou rituais de nominação que acontecem durante o *arapyau*, tais como: o batizado da erva mate (ka´a *nhemongarai*), cerimônia que marca o fim do tempo velho e início do tempo novo e é realizado no fim do mês de agosto e início de setembro marcando a celebração da vida. Ocorre ainda o batizado do milho (*avaxi nhemongarai*), cerimônia importante no calendário indígena, o qual é compreendido como o tempo de se receber e nomear as novas vidas que comporão esta terra. Este último acontece no mês de janeiro, podendo ser estendido até o mês de março. Além destes rituais, os quais serão abordados no presente trabalho, há também em aldeias Guarani, o batizado do mel (*ei nhemongarai*), o qual pouco tem sido realizado na Terra Indígena Ribeirão Silveira devido à falta de mel. Em outras aldeias, entretanto, como as do Sul do país, há também o batizado do amendoim. Este período do calendário indígena é marcado como o tempo de fortalecer o corpo e a voz; e pedir aos deuses proteção e aprendizado na *Opy* (Casa de Rezas) além de participar dos *oporaí* (cantos-rezas) diários e suas concentrações (*djapiütxaka*).

Através do trabalho de campo percebi que além dos cuidados e práticas realizadas durante o *arapyau* – o tempo novo, uma série de condutas diárias compõe os cuidados com o corpo realizados durante o inverno. Este período, o qual compreende a época que os Guarani chamam de *y´roi mbyte* – o tempo velho, abrange o outono e o inverno. Para eles este é um período do ano em que o resguardo e os cuidados em andar (*guata*) pela mata pedem mais zelo, constituindo-se em um período de maior concentração e prudência com o que se faz, com o ir e vir da cidade, o andar por trilhas em meio à mata ou viajar por entre aldeias, além do cuidado com o relacionar-se com outros seres. As cerimônias e rezas que ocorrem durante o *y´roi mbyte* (o tempo velho) são mais centradas na família, ocorrem na *Opy* (Casa de Reza) e podem também ocorrer na casa do *xeramõi* (avô) conforme o que me foi explicado durante minha permanência em campo. Não somente acompanhei os acontecimentos naquele período como também participei e acompanhei quase que diariamente as rezas realizadas pelo

xeramõi Samuel dos Santos Djidjecó e pela *taryi* (avó) Doralice Guarani Fernandes em sua casa ou na *Opy* (Casa de Reza). Além de acompanhar rezas em outras Casas de Reza na mesma Terra Indígena, como as realizadas pelo *xeramõi* (avô) Sérgio Kuaray da Macena e sua esposa Maria Tatá. Ao longo da estada em campo foram realizados diversos trabalhos de cura (*nhomoguerá*) e acompanhei também alguns procedimentos medicinais junto aos *xeramõi* (avô) e suas esposas, as *kunhã karai* (xamã feminina).

A partir do campo é possível compreender o xamanismo Guarani-Mbya e, através dele, refletir brevemente sobre a figura do Karai (xamã) cujo papel é o de intermediar e neutralizar as relações de aliança, afinidade e de predação ou guerra com outros seres possibilitando os múltiplos diálogos, além de possuir grande conhecimento dos remédios da mata e dos possíveis tratamentos medicinais para combater os males do corpo; é possível compreender quais tipos de seres e doenças ameaçam a vida e a saúde dos Mbya. Além da proteção e cura dos ataques dos inimigos humanos e extra-humanos é função dele transmitir aos parentes humanos os ensinamentos divinos através do exemplo de boa conduta e simplicidade para que possam fortalecer seus corpos e seus *nhe'ës* (palavra-alma-nome) que se constituem a partir da presença diária na Casa de Reza. A partir da descrição de como eles lidam com as técnicas corporais e sua performance durante os rituais e cerimônias é possível refletir sobre as concepções que envolvem a noção Guarani de saúde e sua manutenção. Nesta dissertação busco explicitar através dos dados obtidos em campo esta concepção, por meio da descrição das práticas nativas referentes aos cuidados com o corpo.

O trabalho de campo e a metodologia da pesquisa.

Nesta pesquisa, o trabalho de campo foi realizado em momentos distintos. A primeira vez que estive na Terra Indígena Ribeirão Silveira foi em janeiro de 2007 a convite de uma amiga de graduação para conhecer uma aldeia Guarani. Nesta ocasião fui convidada a assistir uma cerimônia de nomeação (*nhemongarai*) e também conhecer a Terra Indígena. Pouco sabia sobre os Guarani naquele momento.

Naquele período, minha amiga e seu marido Carlos Papá moravam no meio da floresta. Seguindo a estrada principal que adentra a aldeia até o núcleo central sob liderança do *xeramõi* (“avô”, também usado para designar os velhos sábios ou xamãs) Samuel dos Santos Djidjecó, seguindo de lá por uma trilha, subindo morro e adentrando um pouco mais a serra, chegávamos a cabaninha, bem na encosta da serra, próximo a uma bica d’água e de

alguns plantios. Havia uma fogueira no chão, algumas panelas e algumas redes estendidas, um suporte de madeira, onde eram colocados alguns alimentos (café, arroz, feijão, frutas, etc) e poucos utensílios domésticos. Não havia água encanada, banheiro, ou luz. Diferente das outras famílias, que moram nas casas feitas pelo projeto Pró-Lar Moradias Indígenas (falarei no próximo item), meus amigos há pouco tempo haviam construído aquela casa.

Por ser a primeira vez fiquei pouco na aldeia. Acompanhei o *nhemongarai* (cerimônia de nomeação) e permaneci pelos dois dias que se seguiram obtendo informações e explicações sobre a cerimônia que assistira.

Passei, então, a visitá-los outras vezes voltando à aldeia em alguns finais de semana, feriados, ou mesmo durante minhas férias. Além da aldeia no litoral conheci também as outras aldeias Tenonde Porã e Krukutu (em Parelheiros/SP), nas quais tive permissão e fui convidada a participar de algumas rezas (*oporai*), dentre elas o ritual da erva mate (*ka'á nhemongorai*) e alguns festejos indígenas como os jogos indígenas e encontro de familiares. Em algumas dessas visitas fiquei hospedada na casa do ex-assistente de cacique Lísio Kuaray Rupeju Miri Lima e de sua esposa Cleonice Pará, filha do *xeramõi* (avô) Elias Kuaray Miri.

Se por um lado, nessas visitas, fui apresentada por uma amiga aos dirigentes da Terra Indígena Ribeirão Silveira, nas outras aldeias, bastava somente explicar que estive lá para escrever algum trabalho acadêmico - pois na época eu era graduanda na Universidade Estadual Paulista (UNESP) e cursava algumas disciplinas via intercâmbio na Universidade de São Paulo (USP) - que as conversas, embora com bastante formalidade, sempre se davam com muita atenção, contendo sempre uma mensagem para os *juruás* (não índios). Para os guaranis, *juruás* são como desconhecedores da cultura Guarani.

Com as diversas idas às aldeias naquele ano passei a conhecer algumas famílias e seus parentes que se encontravam em outras aldeias. Isso me possibilitava conhecer de forma mais ampliada, além de e/ou levar recados aos parentes distantes, trazer notícias e participar das rezas na *Opy* (Casa de Reza). Embora aquele não fosse o meu papel de fato o de transmitir e levar recados, tal tarefa possibilitava-me ter breves conversas com os moradores da Terra Indígena. Com o tempo a minha presença deixou de ser estranha e surgiu interesse dos indígenas para que eu colaborasse com a comunidade, auxiliando-lhes em outras tarefas às quais eram a mim atribuídas, como a escrita de projetos. Foi com o estabelecimento desta função que minha presença começou a fazer sentido para a maioria das pessoas com quem eu estava mantendo contato. Havia recebido um nome (*Keretxu*) no primeiro *nhemongarai* que eu assisti, e talvez por isso participei por diversas vezes das rezas na *Opy* (Casa de Reza) e os

laços de amizade foram constituindo-se.

Após ingressar no Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de São Carlos em 2008 estive na aldeia em março do mesmo ano e permaneci lá por três dias. Retornei, novamente, ao final do mês de junho e no início de agosto daquele ano durante o início do período denominado *y'roi mbyte* – o tempo velho Guarani, conforme mencionado. Mudanças importantes aconteceram neste período, meus anfitriões haviam se mudado para área central da Terra Indígena junto a seus parentes, pois haviam tido um filho em dezembro de 2007. Devido a isso passaram a morar ao lado da casa do *xeramõi* (avô) Samuel Djidjecó e sua esposa *Kunhã Karáí* (termo que designa mulher xamã) Doralice ou *taryi* (avó), de quem meu anfitrião, Carlos Papá, é filho.

Retornei a aldeia em janeiro de 2009 e permaneci por lá aproximadamente por um mês. Participei no *avaxi nhemongarai* (cerimônia de nomeação do milho) daquele ano e também acompanhei alguns acontecimentos internos, tais como: o acompanhamento dos rituais realizados na *Opy* (batizados, ensaios de corais, rezas diárias, trabalhos de cura), a comemoração pela homologação das terras indígenas, reuniões realizadas pela comunidade e funerais. Assim que cheguei à aldeia, notei que o *xeramõi* (avô) e sua esposa não moravam mais na mesma casa, haviam se mudado para outra, na mesma área central da Terra Indígena, após um parente próximo ter falecido recentemente. A mudança na aldeia com a morte de um parente próximo, morador da casa do *xeramõi* (avô) alterou os ânimos da família naquela área habitacional, pois os cuidados em caminhar pelas trilhas da mata, com as crianças, eram tomados a todo o momento. Apesar do fato ter gerado certa angústia aos parentes próximos o cotidiano da Terra Indígena como um todo, parecia disfarçar qualquer impressão a respeito.

Após este período retornei durante o carnaval daquele ano, pois havia sido convidada a participar das reuniões da comunidade junto à liderança (cacique) para desenvolver alguns projetos culturais. Com a autorização de permanecer na aldeia por um período indeterminado retornei da aldeia somente em abril quando soube, durante este período que estava grávida de oito semanas. Permaneci em campo até completar trinta e duas semanas de gestação. Durante este período fui à aldeia várias vezes. Em média costumava ficar até quinze dias, com saídas esporádicas para a realização do pré-natal. Nesse momento também optei por hospedar-me em uma casa na praia, próxima a aldeia, ao lado, em Guaratuba (sentido Bertioga), evitando, assim, um trajeto mais longo: o ir e vir entre a aldeia e a cidade de São Paulo.

Ao longo da gestação, enquanto estive presente na aldeia, fui submetida aos cuidados relativos ao corpo, a alimentação e a todos os procedimentos terapêuticos Guarani que

envolvem a saúde e o bem-estar a mim e ao *mintãim* (feto). Desde que fora notificada pelo xeramõi (avô) que por meio de um sonho, um *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) acompanhava-me e cuja forma vista em sonho era a de um passarinho, as conversas, os cuidados e explicações junto às mulheres, a compreensão sobre o caminhar sozinha pela mata em meu ir e vir da aldeia, os cuidados com minhas atividades e alimentação, as rezas na *Opy* giraram em torno do *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) que trazia comigo. A permissão para eu participar diariamente das rezas e com isso, buscar junto a meus interlocutores compreender a importância do canto sagrado, das danças rituais e da manutenção da saúde indígena e de sua preservação como forma de permanência de seu bem estar foram decisivos na escolha da temática do presente trabalho.

Em meio a tudo isso, o meu olhar de pesquisadora, os questionamentos que giravam em torno da saúde indígena e das imbricações que formam a compreensão Guarani-Mbya em torno da saúde, da doença, da vida e da morte vinham à tona. Assim, a partir das vivências, do dia-a-dia de uma aldeia, de histórias de vidas coletadas, da vivência dos problemas cotidianos e de sua realidade, das alegrias e brincadeiras, de sua intensa religiosidade, de seus mitos e da maneira que eles vêem o mundo, surgiu, a mim, a possibilidade de refletir sobre o modo como os guarani compreendem a saúde (*retxãï*), que se manifesta através das práticas diárias do estado devocional (*xe'é ababodjevia*) ou estado contemplativo de amor (*djeroiaté*) a *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) e que orientam a forma pela qual a saúde (*retxãï*) e sua manutenção são constituídas na Casa de Reza.

Assim, se para os Guarani-Mbya a luta para sobrevivência neste mundo é constante e consiste em não sucumbir à decadência inerente as coisas mundanas, eles devem viver sempre com cautela e estarem atentos para qualquer tipo de contaminação. Participar das rezas e fortalecer o corpo e o espírito é manifestação de seu lado divino. Contudo, a existência humana com toda a sua imperfeição e todo o sofrimento é considerada uma grande provação dos deuses, e como tal é vivida, cada um a seu modo, mas sempre com alegria dentro da Casa de Reza e muita prudência em seu caminhar.

A presente etnografia busca retratar o pensamento Guarani que envolve a noção de corporalidade, bem como as imbricações nativas que envolvem o tema de saúde, comparando-os, quando necessário, a outros grupos indígenas e seus aspectos contemporâneos, assim como dialogar com as diversas etnografias que versam sobre este povo. Contudo, vale salientar que a etnografia Guarani é imensa, dos clássicos (CADOGAN 1959, SCHADEN 1974, NIMUENDAJU [1914]1987, METRAUX 1927, HELENE CLASTRES 1978 e

PIERRE CLASTRES [1973]1995) aos autores mais recentes, que têm buscado nas últimas duas décadas do século XX atualizações para as análises fundamentais das diversas temáticas antropológicas que envolvem este povo, tais como o estudo do xamanismo e cosmologia, sendo referência o trabalho de Ladeira (1992), Cicarone (2001) e Montardo (2002); as conexões entre a organização social e cosmologia também começam a serem exploradas nos trabalhos (artigos e teses) de Pereira (2004), Pissolato (2003), Mello (2002), por exemplo. Além destes, os trabalhos sobre criança e infância Guarani, tais como os trabalhos de Larricq (1993), Ferreira (2002) e Santana de Oliveira (2004) tantos outros que possivelmente estejam também em campo, buscando novas explicações e dados.

Diante da vasta bibliografia encontrada, a abordagem do problema e a estratégia metodológica foram construídas a partir da trajetória do aprendizado etnográfico. A partir da permanência em campo meus interlocutores foram essencialmente importantes para o direcionamento total da abordagem da presente pesquisa, que é a compreensão da saúde e sua manutenção. Apesar desta longa aproximação (desde janeiro de 2007) a busca pela compreensão e aprendizado da língua Guarani é algo que ainda continuo explorando, visto que além de aproximar-me mais de meus anfitriões e interlocutores é, também, bastante divertido para algumas famílias.

Após o nascimento de minha filha, Ana Sophia, em novembro de 2009, não me distanciei da convivência com os Guarani, que é algo contínuo e presente para nós. Ainda em meio às correções e finalização da presente etnografia, no entanto, voltei a campo para finalizar os projetos³ iniciados em anos anteriores e realizar os últimos ajustes e correções que envolvem o presente trabalho sob acompanhamento de meus interlocutores.

A Terra Indígena Ribeirão Silveira.

A Terra Indígena Ribeirão Silveira⁴, localiza-se na encosta da Serra do Mar, seguindo pela Rodovia BR101 – a Rio Santos, na divisa dos municípios de Bertioga - a cerca de 30 km de seu centro, onde finaliza a baixada santista, e São Sebastião - a cerca de 60 km de seu

³ Durante o ano de 2010 foi realizado no Memorial da América Latina (SP), Unesp/Rio Claro e Unesp/Marília a exposição fotográfica “*Arandu Porã – Sabedoria Sensível Guarani-Mbya*”. Esta exposição foi um trabalho em parceria com a Associação Comunitária Indígena Guarani Tjerú Mirim BA’E Kuaa’i e Proac (Programa de Ação Cultural) junto à Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo. O projeto teve como objetivo promover uma oficina fotográfica para captação e tratamento de fotografias digitais realizadas pelos jovens indígenas (cerca de doze) que compõe um dos corais da Terra Indígena, o coral do grupo Mensageiros.

⁴ Ver em anexo croqui digitalizado elaborado por Osni Silva Silveira com base em meus dados de campo.

centro, onde se inicia o litoral norte paulista.

Entre os dois municípios (Bertioga e São Sebastião) fica o distrito de Boracéia – área de forte concentração imobiliária na região. Ao longo dos cinco quilômetros de praia, as casas e estabelecimentos comerciais se distribuem por parte de toda faixa posterior a Rio-Santos, com exceção de alguns quiosques dispostos no lado da praia. Na outra porção da praia, já pertencente ao município de São Sebastião, no km 198 da rodovia (a cerca de 2 km no sentido norte de Boracéia para quem vem de Bertioga), situa-se a Avenida Guarani, cujo acesso faz ligação entre a entrada da Terra Indígena e a Rodovia, local onde os indígenas costumam vender seus artesanatos, palmito Jussara e plantas ornamentais.

As ruas próximas e perpendiculares a Avenida Guarani são conhecidas pelos moradores de Boracéia como “bairro velho”, pois é lá que se situa a primeira escola de ensino fundamental, a Igreja Católica e a Batista do distrito. É ali também que se localiza o ponto final do ônibus circular que faz ligação entre os municípios (Bertioga e São Sebastião) e próximo dali localiza-se o primeiro mercado da região (Albatroz). Além de casas de veraneio, há também um bar onde a venda de bebida alcoólica é proibida para os indígenas e junto ao bar, há um mercadinho.

Ao seguirmos em direção a entrada da Terra Indígena Ribeirão Silveira deparamos com uma placa da FUNAI indicando ser proibida a entrada de pessoas não autorizadas. Seguindo pela estrada (de terra) que adentra nas terras indígenas, alguns metros mais à frente, encontra-se a sede da FUNAI⁵ em frente ao posto de saúde e do outro lado da via um campo de futebol. Seguindo por uma trilha ao lado do Posto da FUNAI tem um viveiro de mudas ornamentais. Um pouco mais adiante, na mesma calçada dos postos (da FUNAI e de saúde), fora construído um banheiro público com seis compartimentos e tanques de lavar roupas.

A Terra Indígena (TI) Ribeirão Silveira possui uma área de 948 alqueires⁶ com uma densa vegetação de Mata Atlântica, cuja fauna e flora são exuberantes. Localizada entre as cabeceiras do Rio Silveira, Rio Pedra Alta e Rio Vermelho (no município de São Sebastião), a estrada que adentra em terras indígenas é a mesma pela qual passam caminhões da Sabesp

⁵ O posto indígena da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) foi criado no ano da demarcação da Terra, em 1987. Ele não foi construído nas margens do Rio Silveira, local onde ficava a aldeia, mas no limite sul da demarcação indígena, em Boracéia. Ali, foi construída uma estrada pelo grupo Peralta, o qual possuía uma rede de supermercados na Baixada Santista e pretendia implantar um projeto agropecuário, voltado à produção de hortaliças e criação de búfalos nas terras que adquiriram em Boracéia. Além disso, o grupo Peralta planejava construir na praia da Juréia um loteamento, o qual abrangia a construção de aproximadamente cinco mil casas de veraneio próximo às Terras Indígenas. Com a construção da estrada, os moradores que habitavam próximo ao Rio Silveira foram mudando-se para as proximidades do posto, estando mais próximos da rodovia BR-101. (MENDONÇA, 2009:44-76).

⁶ Em julho de 2008 foram reconhecidos pelo Ministério da Justiça novos limites da Terra Indígena, passando de 850 alqueires para 948 alqueires. .

(Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo) para fazer manutenção nas bombas de captação de água para a região, por isso a estrada aberta pela companhia de água percorre a área indígena, interligando os aldeamentos menores ou núcleos familiares que a compõe, possibilitando acesso para a entrada e saída de veículos da aldeia. Embora a estrada não dê acesso a todas as casas, pois algumas são mais isoladas em meio à mata, ela possibilita o acesso à luz elétrica pelos moradores da aldeia. A estrada facilita também o acesso mais rápido para a venda de artesanato indígena, (produzido na aldeia) na rodovia ou para a venda dentro da aldeia, quando são expostos nas paredes das casas para a venda aos carros que visitam a TI em busca de lazer em algumas das cachoeiras, ou em visita a algum morador em busca de algum serviço, como venda de mudas de plantas e palmitos. Embora a entrada não seja permitida é comum avistarmos visitantes dentro da Terra Indígena, além, também, da entrada de vendedores ambulantes com bicicletas vendendo doces, pães ou CD's de músicas e de filmes.

A TI Ribeirão Silveira é dividida em cinco aldeamentos menores ou núcleos familiares (conforme são chamados em português pelos indígenas e não indígenas), cada um desses aldeamentos interiores à Terra Indígena recebe o nome em Guarani de *tekoa*, dada a dimensão de possíveis significados este termo também pode referir-se ao lugar onde se vive, ou seja, em aldeias. No entanto, “*teko*” é compreendido como vida ou modo como se vive. Esta tradução abrange a idéia de que não se vive sozinho ou, da maneira como me foi exemplificado, cada um pode viver a sua maneira, efetivar sua forma própria de viver, podendo variar entre aquele que vive na cidade, na aldeia, que demandam características próprias de sua alimentação, de suas casas, de sua língua. O modo de ser de cada um define uma forma de seu “*teko*”.

Ainda que entre os Guarani se entenda o modo de ser que cada um vive, há uma relação estabelecida sob uma perspectiva ecológica que é o que caracteriza o *tekoa*, pois ele determina a qualidade de ser *porã* (bom, belo, próximo a beleza da criação de Nhanderu) e isso remete a locais apropriados para se estabelecer ou efetivar a comunicação com os deuses, pois carece de condições necessárias para se formar um *tekoa*, ou seja, próximo à natureza. Neste sentido, Ladeira (2001:136) salienta a presença dos *pindo ete ï* que são as palmeiras que demarcam a criação da terra por Nhanderu e sustentam a base dos céus Guarani, fundamentais para se firmar um *tekoa*. Outra maneira que é possível avistar um *tekoa* é por meio dos sonhos, os quais motivam os deslocamentos para novas aldeias.

Segundo a literatura etnológica os aldeamentos Guarani foram caracterizados como

aqueles que por meio do parentesco é o lugar onde a estruturação da vida social é definida e a família extensa ⁷ é compreendida como unidade social básica de produção econômica-religiosa e política (SCHADEN, [1954]1962:742-80). Entretanto, nos estudos contemporâneos notamos uma inquietação e questionamento em relação à definição de família extensa. Pissolato (2006) faz um mapeamento das produções etnológicas recentes que tratam deste povo destacando aqueles que estabelecem um vínculo entre a mobilidade e religião, dando ênfase ao profetismo (a busca pela Terra Sem Mal) como central para o entendimento do termo *tekoa*, em que a mobilidade é tomado como chave de uma sociabilidade que opera como um modelo sistêmico de organização. Pissolato questiona a característica dada por família extensa (centrada na liderança de um homem ou casal com capacidades xamânicas) ou do grupo de parentes que passa a ser compreendido como sendo uma “unidade” do todo, no qual em cada unidade seria possível perceber a forma pelo qual os princípios fundamentais de parentesco que funcionam dentro de um modelo ainda maior de reciprocidade. A autora considera que a mobilidade presente no modo de ser Guarani é entendida como a alavanca para sua sociabilidade e defende que a estrutura aberta do parentesco Guarani não corresponde a qualquer dimensão coletiva ou de grupo considerada anteriormente como família extensa, mas ao movimento das pessoas desses coletivos como sendo local para ser compreendido como autonomia pessoal e a dimensão multilocal que caracteriza o *socius mbya* (*ibidem*:145-162). Assim, ao definir a multilocalidade através das perspectivas e dinâmicas local e supralocal, segundo a etnóloga, ao fazer um recorte no plano local, como uma unidade, nem sempre um grupo corresponde a uma família extensa ou paralela, pois casas próximas (de não parentes) estabelecem uma convivência de partilha e divisão comum e ideal entre parentes. E, no âmbito da perspectiva multilocal, o plano da unidade local é desativado, passando a estabelecer a possibilidade entre outras, da vivência do parentesco.

Para Macedo (2009:71), a criação e manutenção de um *tekoa* dependem de alianças e conflitos no âmbito desse coletivo e em relação a outras agências visíveis e invisíveis (brancos, outros povos indígenas, donos espirituais, mortos, ancestrais divinos etc.), que

⁷ Uma família extensa guarani é composta pela associação de várias famílias nucleares. Uma família nuclear é aquela composta por uma mulher e um homem que vive na mesma casa de forma marital e seus filhos. Também é considerada uma família nuclear uma mãe ou um pai (solteiros ou separados) com seus filhos. (MELLO, 2006:68). O uso do termo “família extensa” pode variar conforme a escola teórica que a utiliza. Para Clastres (1974:38) o termo família extensa define um grupo composto por um homem, sua mulher – ou suas mulheres, se ele é polígino - seus filhos com as esposas, se a residência pós-marital é patrilocal, suas filhas solteiras e os filhos de seus filhos”; ou se ao contrário, a “regra para residência for matrilocal, um homem vive cercado por suas filhas com os maridos, seus filhos solteiros, e os filhos de suas filhas”.

influenciam a estadia ou partida de pessoas e agrupamentos.

Portanto, em cada um dos núcleos habitacionais ou aldeamentos da Terra Indígena Ribeirão Silveira é possível identificar subgrupos familiares que em sua maioria se organizam em torno da liderança ou casal, sob relação de parentesco, mas que dado a dimensão da multilocalidade, constitui uma família nuclear em torno de diversos aldeamentos menores, podendo ocorrer variações e mudanças na estrutura. A seguir descreveremos como se constituem cada núcleo familiar ou aldeamento.

O primeiro aldeamento e o maior deles é chamado Porteira e tem como primeiras construções o Posto da FUNASA⁸ e da FUNAI; é nele que ao longo da estrada principal que corta a aldeia de Norte a Sul estão dispostas 19 casas. Seguindo a estrada principal por aproximadamente um quilômetro à frente chegamos à Escola⁹ onde se inicia o aldeamento Central e também uma via lateral à direita (sentido leste), que nos levará aos aldeamentos Rio Pequeno e Rio Silveira.

O aldeamento ou núcleo Porteira é marcado pela descendência e respectivos cônjuges de Ana Júlia, casada com Bento Samuel dos Santos – ex-cacique Tupi da aldeia Bananal e pai de Bento Samuel dos Santos, o Djidjecó, morador do Núcleo Central e principal líder espiritual da aldeia; além de ser também irmão de mais quatro irmãos residentes no Núcleo Porteira. Na primeira parte deste núcleo habitacional moram estes quatro irmãos e alguns de seus filhos casados. Dois dos filhos de Bento Samuel e Ana Júlia casaram-se com dois irmãos da família Macena, vindos do Paraná e ainda neste núcleo vivem outros três sobrinhos dessa família, sendo que um deles é casado com uma neta de Bento e Ana Júlia. Os casais de irmãos tanto de Bento Samuel e dos irmãos Macena tiveram muitos filhos, de forma que a presença dessas duas famílias é notável no núcleo Porteira. Em relação aos trabalhos realizados e cargos na aldeia é que tanto os irmãos Macena como alguns de seus filhos e sobrinhos têm grau mais elevado de escolaridade em relação aos outros moradores da Terra Indígena, sendo possível pensar que está característica juntamente com a associação de uma boa relação de afinidade com outras famílias de lideranças colaboraram para que houvesse predominância entre os Macena na ocupação de cargos *Juruá* (não indígena) na aldeia, como é o caso dos cargos na escola, na Funasa, empregos nas prefeituras da região e também em ocupações de

⁸ Fundação Nacional de Saúde - órgão do governo federal responsável pela saúde indígena.

⁹ A escola indígena é considerada pelos Guarani do Silveira e de outras aldeias como a escola melhor estruturada do litoral, pois ela é a única entre todas as outras aldeias que abarca o ensino fundamental e também o ensino médio. São duas escolas atuando em um mesmo local, a Escola *Txeru Mba'e'ku-i* é estadual e as aulas são ministradas por professores indígenas e não-indígenas. A Escola *Nhembo' e' á Porá* é municipal e as aulas são ministradas por professores indígenas que lecionam o Guarani para crianças da 1ª a 4ª série.

cargos que demandam maior interlocução com os *jurua's* como é o caso de projetos, encontros políticos e apresentações culturais na cidade. Além desses, os grupos que compõe suas respectivas famílias extensas também trabalham no interior de seus pátios com artesanato para a venda na pista e também a venda de plantas ornamentais.

Atualmente a viúva Ana Júlia reside junto a seu filho Eusébio Samuel dos Santos (mais conhecido como Pibá) desde que o mesmo teve um derrame, cerca de cinco anos atrás para dar-lhe o atendimento necessário, além da atual esposa de Pibá e a presença do irmão dela. Uma das três ex-esposas de Eusébio, o Pibá, é Deustina Evaristo (Ara Miri), filha de Ancieto Francisco Evaristo, ex-morador de Itariri que residiu no Silveira na década de 1960 e bastante conhecido nesta TI.; atualmente ela é casada com Ricardo Fernando, que passou a morar no núcleo Porteira desde que se casou com ela, antes, no entanto, ele morava no núcleo Cachoeira onde ocupava o papel de liderança. Eles moram próximo a casa de Eusébio Samuel e próximo também dos irmãos de Deustina, um deles é Ageu Francisco Evaristo. Sua esposa, Cleonice Almeida Evaristo (alguns de seus parentes residiam em aldeias no litoral sul, em Piaçaguera e Aldeinha), mas recentemente passaram a morar com ela no núcleo Porteira, juntamente com um irmão, uma irmã e mais recentemente seu pai. As casas dos irmãos de Deustina e Ageu, com as casas dos filhos desta e dos consangüíneos da esposa daquele, podem ser consideradas um subconjunto pela maior proximidade das atividades cotidianas.

Um outro subconjunto familiar conhecido no núcleo Porteira é o de também vizinhos de Ana Júlia, que é habitado por sua filha Maria Samuel dos Santos, irmã de Samuel Djidjecó e alguns filhos desta. Mais ao lado esquerdo da casa de Ana Júlia, mora sua filha Aparecida Samuel dos Santos (conhecida por Cida ou Kunhã Yratadju), ela é casada com Antônio Macena (Karai Guyra e popularmente conhecido como Toninho), ele é o diretor da escola indígena e figura central em outro subgrupo de casas do núcleo Porteira. Nas proximidades da casa de Cida e Toninho moram também seus filhos e filhas casados e/ou separados; assim como também moram o filho de Cida de seu primeiro casamento, quando casada com José Lima (ex-morador da aldeia das Cobras/PR, mas que mora na Barragem) e atualmente é casada com um sobrinho de Toninho.

Para quem dá continuidade na estrada que corta a TI Ribeirão Silveira, sentido interior da T.I, a última casa que faz parte do conjunto de casas do núcleo Porteira, mora Miriam Samuel dos Santos, filha de Ana Júlia e ex-esposa de Sérgio Macena (Karai Tataendy), o qual é morador do Núcleo Rio Pequeno, onde reside com seus filhos e atual esposa. Junto com Miriam moram seus filhos, filhas e netos. Pode-se considerar este aldeamento composto por

quatro casas relacionadas ao mesmo subgrupo familiar, composto por filhos e filhas de Ana Júlia e Bento e seus respectivos netos e cônjuges. No outro lado do aldeamento do núcleo Porteira, seguindo mais a frente de quem adentra a Terra Indígena é possível avistar outro subgrupo mais heterogêneo, composto por cinco netos de Ana Júlia e a *Opy* (Casa de Reza) do *xeramõi* (avô) Antoninho, cuja presença maior é a dos moradores deste núcleo. Ele é sogro de um neto de Ana Júlia e Bento Samuel e não ocupa papel de liderança com parentela.

O aldeamento Rio Pequeno se inicia próximo a Escola Indígena e segue por uma estrada de terra por aproximadamente duzentos metros. Ele é composto por cinco casas, um viveiro de mudas de palmito e plantas ornamentais, uma padaria coletiva¹⁰ e uma *Opy* (Casa de Reza). Esta *Opy* pertence a Sérgio Macena (Karai Tataendy) que foi casado com Miriam Samuel dos Santos e atualmente é casado com Maria (Ara Poty). Maria teve com Sérgio três filhos, que residem com o casal na mesma casa. Com Miriam, Sérgio Macena teve quatro filhos, alguns casados e já com filhos residem com ela. Ao lado da casa de Sérgio foram construídas três casas paralelas, onde em uma delas mora uma filha do primeiro casamento, Lilian Poty, que é casada e tem uma filha (Giseli) do atual casamento e um filho do casamento anterior. Este subgrupo familiar se reúne nos pátios de suas casas para trabalharem com artesanato e com a venda de mudas de plantas ornamentais e outras espécies. Além de Sérgio ser liderança nas questões que envolvem a saúde na aldeia e fora dela, ele é representante no litoral, além de participar em atividades culturais juntamente com seus irmãos do núcleo Porteira.

Mais a frente, do outro lado de quem segue sentido núcleo Rio Silveira, tem como seus pertencentes os moradores mais antigos da Terra Indígena, tendo um deles falecido em 2009 por problemas de saúde e relacionado ao alcoolismo. Fidélis dos Santos (Vera), neto de Pedro do Rio Grande, o qual era considerado um dos moradores mais antigos e conhecidos pela luta pela demarcação da Terra Indígena.¹¹ Outra moradora antiga da Terra Indígena e ainda residente no núcleo Rio Pequeno é a ex-esposa de Fidélis, a Margarida dos Santos (Para Poty) filha de Teresa (ex-esposa de Samuel Djidjecó, do núcleo Central) e João do Itariri e tiveram dois filhos (Vera Luis e Célio Alencar) com Nelson, sendo uma de suas filhas a atual esposa de Sérgio Macena. Maria é ex-esposa de João da Silva, *xeramõi* da aldeia Paraty Miri, no Rio de Janeiro. Com ela e com Sérgio mora um filho de seu ex-casamento. O núcleo Rio

¹⁰ A Padaria foi construída no segundo semestre de 2008 e não funcionou de forma sistemática. A sala é usada como sala para reunião ou acesso a um computador.

¹¹ Para detalhes sobre a história da trajetória de luta pela terra na aldeia Ribeirão Silveira pesquisar MACEDO (2009).

Pequeno é constituído pelos filhos e netos de Margarida, com seus respectivos cônjuges, distribuídos em mais duas casas a frente. As casas se estendem pela mata dando continuidade e se confundindo com o núcleo Rio Silveira, onde os laços de parentesco os vinculam.

O aldeamento ou Núcleo Rio Silveira é constituído por dez habitações, um banheiro público, uma cozinha comunitária e outra *Opy*. Este núcleo recebeu este nome por localizar-se o mais próximo do antigo aldeamento Guarani, cerca de duas horas de caminhada por trilhas até desembocar no Rio Silveira. Ele é constituído por filhos, netos, cônjuges do casal Gregório Fernandes e Catarina. Gregório veio da Argentina, de onde também morava os pais de sua esposa Catarina, que faleceu no Silveira no final de 2007. Um de seus filhos é Albino e Cecília e moram na Terra Indígena Ribeirão Silveira, ela é casada com Adão Mariano (Karai Miri), conhecido *xeramõi* (avô) na Terra Indígena e moram juntos com um filho, um neto e uma sobrinha. Moram também próximos a eles seus outros três filhos e respectivos filhos e cônjuges. No entanto, outra filha de Gregório e Catarina é Juliana Fernandes (Pará) que é casada com o atual cacique da Terra Indígena, o Adolfo Timóteo (Vera Mirim). As outras casas próximas a de Adolfo no núcleo Rio Silveira é composta por filhos e netos de Catarina e Gregório e eles ocupam cargos na escola indígena, em projetos culturais, além de se reunirem para produzir e vender artesanato na pista e no plantio de banana e palmito. Adolfo é ainda o presidente do Instituto Teko Arandu – Memória Viva Guarani e do Conselho dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo, passou a ocupar novamente o cargo de cacique em 2009.

Prosseguindo da escola em diante, na estrada principal, se chega ao aldeamento Central composto por sete moradias, uma *Opy* (Casa de Reza), um poço de piscicultura, um banheiro público, um campo de futebol menor e dois telefones públicos. Junto a algumas casas é possível encontrar repartimentos anexados ou próximos às residências onde são armazenados os materiais para confecção de artesanatos, as ferramentas para o roçado ou mesmo para andar no mato e também nos arredores de algumas casas é possível avistar algum galinheiro.

Durante a minha estada em campo, este núcleo passou por diversas modificações, como a mudança de parentes entre as casas que compõe o núcleo ou mesmo a mudança temporária para outras Terras Indígenas, tornando-se o menor de todos os outros núcleos, porém, sempre caracterizado como o mais movimentado por pessoas que transitam pela Terra Indígena de um lado a outro. É no núcleo Central que reside o primeiro filho de Bento Samuel, o Bento Samuel dos Santos (mais conhecido como Djidjecó) cujo prestígio o faz o líder espiritual com maior reconhecimento entre os moradores da Terra Indígena, juntamente

com sua esposa Doralice Fernandes Guarani, uma kunhã tatá (xamã) e que são casados desde meados da década de 1980. Como Samuel não tem filhos, são os descendentes de Doralice e seus afins que constituem o contingente populacional desse núcleo, com exceção de Marcos Samuel dos Santos (filho de Pibá, irmão de Djidjecó que mora no núcleo Porteira) e Clarissa Samuel dos Santos (filha de Ermenegildo, irmão de Samuel e residente no núcleo Cachoeira) que é casada com um neto de Doralice, mas que ao longo do meu período em campo também se mudou para outra aldeia.

Samuel (Djidjecó) conta que nasceu em Água do Bento, região considerada pertencente aos novos limites da Terra Indígena. Segundo relata Macedo (2006), passou por outras aldeias até permanecer por um período juntamente com seu pai que era cacique no Rio Bananal, onde residiu com seus irmãos e lá foram criados. Mudou-se para Itariri e foi onde conheceu sua primeira esposa que morreu durante o parto, vindo seu único filho morrer no dia seguinte. Na década de 70 ele morou alternando entre Bananal, Silveira, juntamente com seu amigo José Fernandes, *xeramõi* no Jaraguá. Foi quando conheceu sua segunda esposa Teresa Luísa da Silva (Araí), com quem viveu por dez anos juntamente com suas três filhas, frutos de seu ex-casamento com o conhecido *xeramõi* João do Itariri. A mais velha dessas três filhas é Margarida que foi casada com Fidélis, filho do falecido ex-cacique Gumercindo e moradora do núcleo Rio Pequeno, conforme já foi mencionado. Na década de 80, após um episódio de divergência com o seu irmão Pibá, período no qual chegava ao fim seu relacionamento com Teresa, Djidjecó passou cerca de um ano na aldeia Barragem, morando junto com o *xeramõi* e amigo José Fernandes (atual líder espiritual no Jaraguá). Segundo conta Djidjecó este foi um período difícil, pois ele passava por muitos problemas com o alcoolismo. Foi durante o período que passou a morar junto ao líder espiritual José Fernandes que fazia tratamento para curar seu alcoolismo e devido sua passagem pelo Jaraguá tentou apresentar outra esposa, mas depois de algumas tentativas frustradas ele conheceu Doralice, que é prima de Rosa, filha de sua tia materna e esposa de José Fernandes. Já casado com Doralice, Djidjecó resolveu mudar-se para o Bananal, mudando-se para o Silveira depois de um ano, período em que o cargo de cacique na aldeia havia sido alternado e estava dividido entre Pibá e Hilário Nunes, isso na década de meados de 80 (MACEDO, 2006:96-100).

Doralice nasceu em Palmeirinha (PR), mas foi criada pela avó em Canoinha (PR), passando parte da sua juventude na aldeia Duque de Caxias (na aldeia Itajaí/SC) onde se casou pela primeira vez. Posteriormente, com o término do relacionamento, foi para a aldeia Rio das Cobras (Pinhal/PR), onde ela permaneceu por seis anos e onde conheceu o Mário

Fernandes (Karai Tataendy) pai de três dos seus filhos, Clementina (Ara Miri), Paulina (Ara) e Carlos (Papá Poty). Devido a problemas conjugais, ela resolveu mudar-se novamente e acompanhar o grupo que seguia em direção a São Paulo, passando a residir na aldeia de Mboi Mirim onde resultou em um novo casamento e no nascimento de sua filha Lúcia (Ara), mas por um breve período, pois com a morte de seu marido, ela mudara-se novamente para aldeia Barragem, onde se casou com Júlio, que a abandonou grávida de Dinarte (Tupã). Período difícil, ela foi morar por um tempo no Bananal e depois na aldeia Serrinha, próximas do Silveira, retornando para Barragem quando conheceu Djidjecó e mudaram-se para o Silveira onde permaneceram até meados de 2009, pois com o agravamento da saúde de Doralice eles resolveram passar um período de tratamento em Santa Catarina, voltando em meados de 2010 para a TI Silveira e em seguida para o Jaraguá.

Os filhos de Doralice, seus cônjuges e netos moram juntamente com Doralice em casas separadas ou próximas ao núcleo Central da Terra Indígena. Durante minha permanência em campo, chegara de Santa Catarina sua filha Paulina com seu atual marido e seus filhos, moravam em uma casa ao lado a de Doralice e Djidjecó. Além de Paulina, mora outro filho de Doralice, Carlos Papá e sua esposa Cristine Takua e seu filho Bruno Miri Dju Avaxi. Carlos Papá é cineasta, trabalha na produção de vídeos e de projetos culturais e coordena o Espaço Cultural, uma Casa de Cultura localizada no núcleo Central. Cristine (Takua) sua esposa é professora na escola da aldeia e trabalha com a divulgação cultural da cultura Guarani, tratando de temas que envolvem a filosofia ecológica através de workshops e palestras apresentadas em diversas cidades, além da produção de artesanato. Outro filho que morava junto no Núcleo Central era Dinarte (Tupã) que se mudou em 2008 para o núcleo Porteira e também a filha Lúcia (Ara) que é casada com o sobrinho de Samuel Djidjecó, com o Mauro, que é vice-cacique da TI e filhos. Em meados de 2008 eles também mudaram se para o núcleo Porteira. A outra filha de Doralice, Clementina, morou com Doralice durante o ano de 2009, juntamente com o marido e filhos, mas até no fim de 2009 voltou para o Jaraguá. Os filhos de Doralice a auxiliam com as tarefas domésticas, todos compartilham na confecção e venda de artesanato

Outro subgrupo familiar que mora no núcleo Central é Marcos Samuel dos Santos, filho de Pibá, que é irmão de Djidjecó e é casado com Jurema (Keretxu) Natalício, com quem tem quatro filhos que residem com eles no núcleo central. Outra filha de Jurema reside junto a eles, Juliana (Para) da Silva, filha de seu primeiro casamento e com ela mora, sua filha do primeiro casamento, mais o atual marido Marcos Veríssimo Tataendy e a filha deles. Marcos

Samuel dos Santos é ex-presidente da Associação Indígena Tjerú Mirim BA'E Kuaa'í e sua esposa Jurema ajuda na organização de encontros familiares. Todos deste subgrupo familiar trabalham na confecção de artesanato e venda de plantas ornamentais na pista.

Ainda na estrada principal, logo mais adiante, se inicia o aldeamento ou Núcleo Cachoeira, com quatro moradias que seguem enfileiradas pela estrada principal e uma *Opy* (Casa de Reza). Este primeiro subgrupo é composto por filhos, cônjuges e netos de Ermenegildo Samuel dos Santos (Karai Miri) e Ezilda dos Santos (Keretxu). Ermenegildo é irmão de Djidjecó e Ezilda é filha da *xaryi* Ana Rosa e enteada do *xeramõi* Higino, que reside com sua família na continuidade deste núcleo familiar. Este subgrupo familiar trabalha com a confecção de artesanato que é exposto na parede de sua casa, além da venda de artesanato, palmito e plantas ornamentais na pista.

Para quem segue margeando a estrada, aproximadamente, por mais um quilometro a frente onde há uma porteira com guarita¹² em desuso, na qual bem próximo a ela, seguindo uma trilha em direção a mata, localiza-se uma a casa de Vando dos Santos (Karai) e Glória Samuel dos Santos. Vando é irmão de pai e mãe de Ezilda. Glória é filha de Pibá com a falecida Maria dos Santos, com quem tem cinco filhos. Bem próximo a casa deles, mora seu filho Renato dos Santos (Miri) e sua esposa Íris Tibe (Ara Miri), com seus filhos. O núcleo Cachoeira prossegue um pouco mais à frente de quem segue a estrada principal virando a direita antes de chegar nesta guarita. Para quem segue, logo é possível avistar um grande viveiro de mudas de palmito Jussara e plantas ornamentais. Mais à frente, por uma trilha em meio à mata, é possível avistar mais onze casas distribuídas no entorno de outra *Opy* (Casa de Reza), próxima a ela outro banheiro público e também trilhas que levam a Cachoeira das Antas. Está *Opy* (Casa de Reza) pertence a Higino de Castro (Xape'í) e sua esposa Ana Rosa dos Santos, que moram com os netos, filhos de sua filha Sandra e seu marido Alexandre. Este agrupamento familiar trabalha com a confecção de artesanato e também com a venda de palmito.

A Terra Indígena Ribeirão Silveira é formada aproximadamente por 60 famílias distribuídas em cinco núcleos familiares, totalizando um contingente de 300 pessoas¹³. A

¹² A porteira com guarita demarcava o limite de terras indígenas na área norte da aldeia. Esta porteira foi construída pelo grupo Peralta, em meados de 1987. Com a ampliação das Terras Indígenas em 2008, a guarita passou a fazer parte da área indígena, assim como a fazenda Água do Bento, pertencente ao ex-grupo Peralta.

¹³ A população da Terra Indígena oscila conforme a chegada e partida de indivíduos e famílias de aldeias Guarani do Sul e Sudeste. Segundo dados apresentados pelo chefe de posto da FUNAI, Marcio Alvim, em (dezembro) 2007 foi registrado 384 pessoas (destas 18 haviam nascido na TI; 140 eram menores de dez anos, 89 entre 11 a 19 anos; 95 dos 20 a 39 anos e 42 acima de 40 anos). No entanto, no início de 2008 os dados apresentam uma baixa populacional, pois cerca de 50 pessoas haviam se mudado para Santa Catarina. Outros

configuração de diversas aldeias em uma TI ou diversos núcleos familiares em aldeias faz da Terra Indígena Ribeirão Silveira um complexo ainda maior, pois é nessa trama de adensamentos que se distinguem coletivos de parentes e/ou co-residentes distribuídos nos núcleos e pelos quais circulam pessoas, bens e saberes entre as aldeias. Desta maneira, os núcleos familiares ou aldeamentos compõem uma rede social estruturada por relações de parentesco e reciprocidade, os quais replicam dinâmicas e trocas de diversas ordens. Cada núcleo familiar tem um capitão responsável correspondente ou *acatyngua* (liderança) para orientar e falar pelo grupo em determinados contextos. No entanto, para a FUNAI e outros órgãos institucionais a configuração política da TI está centrada no cacique (*ruvixa*) a quem os outros líderes dos núcleos estão subordinados, com exceção dos líderes espirituais, os quais trataremos mais detalhadamente. Assim, a aproximação geográfica dos núcleos como o desenho institucional unificado da Terra Indígena corresponde apenas a uma dinâmica singular em relação à rede mais ampla de aldeias guarani no Sul e Sudeste; pois maximizam-se alianças e também conflitos entre o coletivo e seus indivíduos na TI, que são compreendidos como uma *única* comunidade em diversos projetos e políticas de *juruá* (não-indígena).

Entre algumas dessas iniciativas *juruá* (não-indígenas) uma delas está diretamente ligada à configuração dos núcleos familiares, trata-se do projeto Pró-Lar Moradias Indígenas realizado em 2002, em parceria com a FUNAI, FUNASA e a prefeitura de São Sebastião. Este projeto objetivou substituir as casas tradicionais indígenas (de pau-a-pique com cobertura de palha ou folha de palmito, cipó imbé, sapé, etc) ou ainda as casas de madeira e telhas modelo “Eternit”, por casas construídas pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado (CDHU). Foram construídas ao todo 59 casas, em dois tamanhos: 47m² e 57m², com paredes arredondadas feitas com madeira tratada, alvenaria, banheiro, chão de cimento e cobertura de sapé, apesar de ser consenso entre os moradores à inadequação deste modelo de casa devido à sua vulnerabilidade ao tempo, principalmente ao vento e à chuva. Os moradores afirmam que “molha mais dentro do que fora”. Com a substituição do chão de terra por chão acimentado, este contribui para que as casas construídas pelo projeto agravem o problema sanitário, pois os guaranis costumam fazer fogo no chão para o preparo dos alimentos, da água para preparar a erva-mate (*ka´a*) ou o café, assim como para cuspir o

dados apresentados, tais como a primeira estimativa populacional da aldeia apresentada por Francisquini registrou vinte pessoas em 1977. No relatório de identificação da Terra Indígena de 1983, os dados apresentados indicavam uma população de 30 pessoas. E no laudo de 1984 registram-se 47 indivíduos. Outros dados apresentados também pelo chefe da FUNAI mostram que em 1999 havia cerca de 260 pessoas e em 2002 esse número era de 264 pessoas (MENDONÇA, 2009: 78).

pigarro no chão enquanto fumam o *petyngua* (cachimbo) e muitas vezes, estendem cobertores no chão para deitarem-se ou abrigar alguma visita.

As casas de alvenaria também tem implicações na dinâmica de mobilidade e residência do grupo, pois, diferentes das casas de alvenaria, as casas tradicionais ou de sapé (ou pau-a-pique) costumam durar o suficiente para se estar em algum lugar determinado por algum tempo, ou, no caso daquelas estadias que se prolongam por tempos indeterminados ou por anos, as casas precisam ser refeitas ou reformadas de tempos em tempos, como é o caso da *Opy* do Núcleo Central da TI. Embora pouco comum atualmente ainda é possível avistar uma casa tradicional sendo construída: tão logo ela surge, tão logo ela se desfaz.

Assim, na medida em que as pessoas partem da TI mas as casas ficam, o projeto Pró-Lar Moradias Indígenas impôs um importante determinante geográfico para os indivíduos e para a definição desses núcleos, que podem não espelhar necessariamente, mais um agrupamento de parentes e afins. Desta maneira, por exemplo, quando a *taryi* (avó) Doralice Fernandes Guarani decidiu ir para Santa Catarina realizar um tratamento espiritual, em 2009, a sua casa no núcleo central ficou vazia, sendo posteriormente ocupada por um parente que anexou junto à casa do projeto Pró-Lar Moradia Indígena, outra casa recém construída, que por sinal, após um curto período, já havia sido desfeita. Quando alguém resolve mudar-se para outra aldeia rapidamente a casa é ocupada por algum parente vindo de outra aldeia ou de outros núcleos familiares da TI, ou por algum vizinho que tenha algum vínculo de parentesco. Desta forma, um núcleo pode ser caracterizado por ter mais de um adensamento ou um adensamento pode abarcar trechos de dois núcleos, como é o caso do Núcleo Central e o Núcleo Porteira, Núcleo Porteira e Núcleo Rio Pequeno, que se constituem por parentes da mesma família extensa. Mas, comumente pessoas que ocupam uma casa têm algum vínculo consanguíneo ou de afinidade com moradores das casas próximas.

Entre aqueles que moram no mesmo núcleo, na mesma residência ou em casas vizinhas é comum reunirem-se na área da casa ou estenderem cobertores no chão próximo a casa para realizarem atividades cotidianas juntos, como é o caso da confecção de cestos e artesanatos¹⁴ para a venda na rodovia, ou para preparar o *pety* (tabaco) para fumar no *petyngua* (cachimbo), aquecer a água para o mate (*ka'a*) ou café. Vizinhos também podem conciliar algumas atividades juntos, como carpir um terreno grande, ir juntos pescar, ou mesmo combinar idas ao comércio de Boracéia.

¹⁴ Dentre os artesanatos confeccionados, estão: arco e flecha, chocalho (*mbaraka miri*), colares de pontas de caapi, pulseiras de miçangas, brincos de pena em formato de flor, animais esculpidos na madeira (anta, coruja, onça, tatu).

Os trabalhos coletivos tais como fazer um roçado, ajudar a construir uma casa (*o'ó*) ou reformar as *Opy* são comuns. Normalmente em construções maiores, como uma *Opy Guaxu* (Casa de Reza; o termo *Guaxu* significa a idéia de grande), parentes e vizinhos próximos e até de outros núcleos participam de afazeres como buscar na mata palha de cipó imbé, ou sapé, preparar o barro, a madeira, etc. Outras atividades coletivas, tais como preparar o almoço para algum encontro entre parentes, *nhemongarai* (batizado) e eventuais festejos (a semana do índio em Bertiooga, encontro de saúde indígena, ensaio de corais, etc) mobiliza moradores de todos os núcleos.

Além destas atividades mencionadas, na aldeia é comum ocorrer encontros para festas (forró) cada vez mais freqüentes entre os Guarani, assim como churrasco entre familiares, festas de aniversários com bolo e refrigerante, além do futebol que concentra os times presentes na aldeia. Os campeonatos entre aldeias e com visitas de pessoas residentes na região acontecem com freqüência, bem como as festas acima mencionadas. A convergência entre pessoas está presente também na escola, no posto de saúde mas o lugar de maior convergência é a *Opy* (Casa de Reza).

É na *Opy* (Casa de Reza) que se concentram os maiores focos de adensamento e difusão do saber guarani, pois é lá que se efetiva de maneira mais incisiva a experiência coletiva de interlocução com os *nhanderukuery*¹⁵-as divindades supremas– operando como centro difusores e catalisador de relações com os diferentes planos celestiais, nas sessões de cura, durante os *oporaí* (cantos-rezas), nas *djapütaká* (concentrações), nos *opÿre djere roike* (rituais cotidianos), nas *jeroky* (danças) e modalidades discursivas. Abordaremos mais detalhadamente sobre os rituais realizados na *Opy* (Casa de Reza) ao longo dos capítulos.

Uma das singularidades presentes na TI Ribeirão Silveira é a alta incidência de moradores pertencentes aos subgrupos *Mbya* e *Nhandeva*. Embora seja desconhecido entre eles que essa expressão está associada a um subgrupo específico e seu dialeto, os Guaranis do Silveira denominam aqueles que vieram do Sul (*Mbya*) como *Xiripa* e os que vivem no estado de São Paulo são chamados e se autodenominam por *Tupi* ou *Tupi-Guarani*¹⁶. Estes são descendentes de diversos agrupamentos *Nhandeva* que vieram do Mato Grosso do Sul e do

¹⁵ *Nhanderukuery* é o plural de *Nhanderu* - nosso pai: *Nhande* (pronomes possessivos) nosso; *Ru* – pai. *Nhanderu* é o termo genérico usado para se referir aos deuses responsáveis pela criação e o cuidado deste mundo. Normalmente a comunicação com os *nhanderukuery* é realizada por sonho, ou por um xamã que tenha a qualidade de “ver”.

¹⁶ Reconheço que há diversidade étnica dentro da Terra Indígena Ribeirão Silveira, sendo constituída pelos subgrupos *Nhandeva* e *Mbya* e parto das definições apresentadas por meus interlocutores, no entanto, assumi a dos Guarani-*Mbya* por estar mais diretamente me relacionando com eles durante o meu trabalho de campo. Alguns trabalhos etnográficos contemporâneos tratam mais especificamente sobre o debate em torno da identidade *Tupi-Guarani*. Para maiores detalhes ver Mainardi (2010).

Paraguai para São Paulo, desde o século XIX até as primeiras décadas do século XX, formando aldeias de Bananal e Itariri (litoral sul), e parte deles habitando a aldeia de Araribá (no Centro Oeste Paulista) ou se estabelecendo em áreas menores ou provisórias na Serra do Mar e adjacências (MENDONÇA, 2009:79).

No caso dos Tupis, pertencentes ao Silveira, estes vieram das aldeias Piaçaguera (aldeia formada nos anos 80 por famílias que saíram do Bananal, região de Peruíbe/SP) e Itariri (Registro/SP). A maioria dos tupis presente na TI são filhos da viúva de Bento Samuel dos Santos, cacique no Bananal assassinado em 1984. Os Guarani-mbya presentes na aldeia são em sua maioria vindos de aldeias do Paraná, mas que antes viveram em Sapukaia, e também em Biguaçu (Santa Catarina).

A respeito da grande incidência de Tupi e Guarani, bem como pessoas com essa dupla descendência, o fluxo de pessoas na TI que participam dos serviços xamânicos, dos movimentos políticos e culturais voltados e/ou promovidos pelos *juruas* (não-indígenas) e outras ordens de intercâmbio é intenso. Estes conectam aldeias de maioria *mbya* nas regiões Sul e Sudeste do país e neste sentido, as relações de parentesco entre os dois subgrupos é mais comum e aceitável entre todos atualmente. O que me foi relatado sobre o índice de *jekupe* (mestiçagem) na aldeia, é muito baixo, quase inexistente e normalmente estes deixam a aldeia, passando a viver próximo a ela. Mas, em relação às trocas existentes entre descendentes de *Nhandeva* (Tupi) ou Guarani (*Mbya*) na TI é comum, visto que nos núcleos habitacionais a incidência de ambos subgrupos é presente e potencializada pelo casamento.

O dialeto *mbya* é amplamente predominante nas relações cotidianas do Silveira, mas muitos Tupi afirmam usarem termos específicos entre familiares em suas casas. Além de algumas diferenças da língua, os indígenas de ambos subgrupos apontam diferenças culturais, como a tendência dos Tupi serem mais bravos e guerreiros, do que os *mbya*, que são caracterizados por serem “mansos por natureza”. Além dessas distinções, os Tupi afirmam-se mais limpos e organizados, afirmando também que as casas Guarani são mais sujas e bagunçadas. Outra característica distintiva são os rituais. Afirmam que o *avaxi nhemongarai* (cerimônia de nominação do milho) normalmente é realizado pelos Tupi, como é o caso do *xeramõi* Djidjeco (xamã do Núcleo Central) que realiza o batizado, mas não sabe realizar o *ka'a nhemongarai* (batizado da erva-mate), tradicional entre os Guarani. E, no caso, esta cerimônia é normalmente realizado pelos Mbya com forte participação dos Tupis. No entanto, vale ressaltar que utilizamos como dados de análises as duas cerimônias rituais mencionadas. Por haver um intercâmbio e mútuo respeito entre Tupis e Guarani-Mbya do Silveira as

distinções estarão presentes no texto sempre que necessárias. Utilizarei o termo os Guarani como termo genérico aos dois povos por tratar-se da relação comum e de bom trato entre ambos e mais especificamente utilizarei Tupi-Guarani ou Guarani-Mbya quando me referir especificamente a cada subgrupo em si.

Capítulo I

Corpo e Pessoa Guarani-Mbya.

O objetivo deste capítulo é apresentar uma reflexão, conforme os dados obtidos em campo, sobre a construção cotidiana da corporalidade e de como os Guarani-Mbya compreendem a si mesmos. Neste capítulo discorrerei das concepções nativas referentes às noções que envolvem a fabricação e a manutenção diária do corpo humano.

Os estudos antropológicos que envolvem a concepção nativa sobre o corpo e a diversidade de sua fabricação nos apontam para a compreensão das representações sociais, dos sistemas de concepções e das práticas de diversos povos. Em alguns casos, como o Guarani-Mbya – os quais são considerados pela literatura etnológica como grupos de alto contato com a sociedade envolvente - estas representações e os cuidados direcionados para a manutenção do corpo e da saúde, tornam-se mais compreensíveis e aparecem com maior evidência somente a partir do trabalho de campo, conforme os dados apresentados a seguir, no presente capítulo.

O corpo tem sido identificado e explorado como ponto central e sistematizado nas pesquisas etnográficas. Desde que Marcel Mauss (1950) apresentou um estudo sobre esta temática, intitulado “As técnicas corporais”, buscando compreender “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (*ibidem*, 1950: 211), tornou-se possível fazer um levantamento sobre as técnicas tradicionais e eficazes que envolvem uma determinada sociedade e nos permite consolidar certas especificidades de determinada cultura. Foi a partir da análise apresentada por Mauss que o direcionamento para a compreensão que envolve tais práticas possibilitou a observação de como elas articulam-se junto ao indivíduo, também, pela educação, pela sociedade que o envolve e pelo papel que ele ocupa em sua sociedade. O corpo repleto de símbolos é o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do homem onde são inscritas as tradições da sociedade (*ibidem*). Neste sentido, as práticas corporais, os cuidados com que dada sociedade tem com seu corpo, a forma pela qual são construídos e transformados, traduzem com clareza a maneira como certos elementos culturais são apreendidos pelos indivíduos dentro de sua comunidade.

Em estudos apresentados sobre as relações que envolvem a sociedade e o corpo, Mary Douglas (1973) demonstra como os fenômenos sociais e naturais possuem uma única dinâmica, a qual envolve a preocupação imediata com o corpo e a maneira com que as

atitudes de controle do corpo se relacionam com as atitudes de controle social. Neste caso, a autora analisa os ritos desenvolvidos para a purificação e limpeza do corpo e os tabus que o protegem contra a poluição.

Mary Douglas (1973) categorizou o corpo da seguinte maneira: como corpo físico; como corpo social e o inter-relacionamento contínuo entre ambos, onde “o corpo social determina a maneira de se perceber o corpo físico” (*ibidem*: 65). Neste sentido, as categorias sociais reconhecem e modificam a experiência física do corpo sustentando uma visão cultural particular da sociedade e determinando certos padrões de comportamento. Segundo a autora, como resultado desta interação, o corpo torna-se uma condição de expressão altamente restrita e controlada pela sociedade. Ainda segundo ela, o corpo (e seus excrementos) é considerado como símbolo natural usado como um mapa cognitivo para representar os tipos de relações (espaciais, sociais, naturais e sobrenaturais). As construções sobre o corpo são usadas, desta forma, para sustentar algumas visões particularizadas da sociedade e de suas relações sociais.

Nas sociedades ameríndias a noção de corpo está intimamente ligada a noção de pessoa, construída socialmente e adequada à cosmologia do grupo.

Para Seeger, Viveiros de Castro e Da Mata (1987) a construção da corporalidade é um “idioma simbólico” que sinaliza códigos sociais e sobrenaturais e que “privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias” (1987:12). O corpo é uma matriz de símbolos na qual “a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (1987:20-24). Desta maneira, o corpo físico não é a totalidade da pessoa, mas é o *locus* privilegiado como ponto de convergência da dualidade entre indivíduo e sociedade. Existe, pois uma continuidade entre o que é físico e o que é social. É a “penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletivo, social e natural” (1987:24). Portanto, a compreensão acerca do corpo, como é apresentada no pensamento Guarani-Mbya, remete ao contexto ameríndio de percepção do corpo humano.

***Nhãnebotujxa rã* - A concepção de um novo ser humano.**

É comum ouvir entre os Guarani-Mbya do Silveira que um *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) está por tomar assento ou está para nascer em um corpo, e este virá para alegrar a todos nesta terra. Segundo as explicações que obtive, a concepção de um novo ser não significa que este

ser virá a ser um ser humano, pois durante a gestação há uma série de cuidados que a mãe deve ter para que o feto desenvolva-se naturalmente e não corra nenhum risco de contaminação. No momento de sua concepção, quando os deuses resolvem presentear aquela família, em especial a mãe e o universo com um novo ser, inicia-se um longo processo que dará origem à nova pessoa que, enviada pelos deuses protetores, passa a habitar no *memby* (útero) de sua mãe.

A pessoa Guarani que se desenvolve dentro do *memby* (útero) da mãe é formada a partir de uma série de combinações, entre as quais a carne (*xo'ó*), os ossos e/ou esqueleto e o sangue (*tugya*) constituem o corpo (*xedjavi*) em sua forma substancialmente imperfeita.

Uma pessoa humana constitui-se a partir da combinação de sua forma imperfeita com sua substância vital, o *nheẽ* (palavra-alma-nome) oriundo dos planos cósmicos superiores a este e, substancialmente, perfeitos e indestrutíveis.

No entanto, a “alma” Guarani é formada, no mínimo, pela combinação de três *nhe'ẽ rupy*, ou almas celestiais. Estes *nhe'ẽs* (palavra-alma-nome) se concentram junto ao corpo da mãe, eles posicionam-se um sobre o topo de sua cabeça (*inhakã*) e é caracterizado pela sabedoria (*arandu*) enviada por *Nhanderu* e que assentará no bebê que irá nascer (*imemby'í*); o *outro* *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) se posiciona na altura dos ombros (*txeatchi'y*) da mãe e é responsável pela proteção e pela fala destinada ao feto e a terceira, cuja percepção de sua existência se dá no sono, enquanto se está dormindo, através dos sonhos (*ra'ú*) e é o informante responsável pela intuição indígena e visões recebidas e orientadas através dos planos celestiais. Esta relação entre o corpo físico e o corpo celeste é o que os Guarani denominam por *Oreyvara rete*, o corpo por inteiro.

No entanto, por meio de comparações entre diversos grupos tupis-guaranis, diversos autores apontam o caso guarani como aquele que apresentaria uma elaboração dual da constituição da pessoa. Na literatura antropológica a percepção do ser humano ou a alma humana como sendo constituída por várias partes de origem distintas é característico no pensamento ameríndio, tais como em Lagrou (1991), Vilaça (1992), Viveiros de Castro (1986, 1992). A literatura Guarani também registra esta multiplicidade: Nimuendaju ([1914]1987) ao analisar as noções entre os apapokúva destaca duas partes principais da alma humana: *ayvucué*, a parte divina; e *acyigua*, a parte “animal”. Cadogan (1992:81) define a alma composta por duas partes: *Ne'eng* e *Tekó achy kué* ou *Tupichua*, ou seja, a primeira, a palavra alma enviada pelos deuses, a segunda, produto das imperfeições, está relacionada à animalidade, à idéia de “alma animal”. As análises feitas por Schaden ([1954]1962) colhidas

entre os Nhandeva na década de 1940, sobre o mesmo assunto, demonstram esta percepção do dualismo espiritual guarani, marcando, desta forma, os pólos de animalidade e da divindade como modos de superação da própria condição humana.

Segundo estes autores, a teoria da alma Guarani estaria fundamentada em dois aspectos radicalmente distintos: uma alma divina, que se liga e anima a pessoa enquanto ela permanecer como vivente e que quando a pessoa morre retorna para a condição divina que a originou (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:512-7). A outra é o *aã* - a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e a carne e que se manifesta através da sombra do corpo. O *aã* (sombra) ou *ãngue* (sombra da noite) é a representação visível manifestada pelo corpo, da presença e equilíbrio com o *nheẽ* (palavra-alma-nome), proveniente da relação existente entre o plano divino e o plano material. A idéia apresentada para a compreensão de *aã* (sombra) é de forma altamente corruptível, pois designa a idéia de estado perecível, podendo contaminar-se facilmente através de fluídos, substâncias e do contato com outros seres.

Entre os Guarani-Mbya do Silveira a compreensão acerca de uma teoria da alma distingue-se, contudo, da apresentada entre os Nhandeva (SCHADEN, [1914]1986:33) de que haveria uma alma animal que habitaria o corpo desde seu nascimento. Para os Guarani-Mbya esta relação de animalidade ocorre somente no processo da morte, quando o corpo permanece nesta terra imperfeita e o que a anima, o *nheẽ* (palavra-alma-nome) segue para a morada sagrada dos deuses. Com a morte, *aã* (sombra) pode transformar-se em espectro e é compreendido por *in ãgüie*, que designa a idéia “o que já foi sombra um dia”, do qual falaremos mais adiante.

No entanto, o processo de constituição de uma pessoa enviada pelos deuses a partir de sua concepção durante a relação sexual (*djapytyvdju*)¹⁷ é mais delicado. A conduta dos pais, em especial a da mãe, é determinante, para *Nhanderu* (Deus, Nosso Pai), ao se escolher qual *nheẽ* (palavra-alma-nome) será enviado para esta terra. Segundo os Guarani-Mbya as mulheres que agem cotidianamente de maneira contrária aos preceitos divinos, que são adúlteras durante a gestação, por exemplo, estão mais dispostas a receber os *nheẽ* (palavra-alma-nome) mais antigos, acostumados com as imperfeições deste mundo. As mulheres que não seguem os cuidados durante a gestação e posteriores ao nascimento do bebê dificilmente conquistarão a confiança do *nheẽ* (palavra-alma-nome). É preciso inspirar muita confiança

¹⁷ O termo *djapytyvdju* tradicionalmente é usado entre os mais velhos da TI Ribeirão Silveira e significa relação sexual e é utilizado somente entre o casal. No entanto, conversando com os mais novos, este termo é usado para desejar “boa noite”. Os jovens costumam usar um linguajar mais “vulgar” para falar sobre sexo ou relações sexuais.

aos *nhe'erukuery* (pais das almas nomes) para merecer receber um *nheẽ* que jamais tenha vindo nesta terra, pois eles são muito sensíveis e podem ser contaminados por imperfeições ao presenciarem alguma ação humana que são reprováveis ao mundo de onde são oriundos. Quando um *nheẽ* novo vem a este mundo ele precisa receber muito cuidado da mãe, pois são muito suscetíveis a não querer ficar e voltar para junto de *Nhanderu*. Ocasionalmente se eles são enviados e presenciarem algum comportamento errado, se isto ocorre, a criança morre ou se não morre, apresenta seqüelas irreversíveis após seu nascimento, contribuindo também para o desenvolvimento de seu comportamento, de como se relaciona com as pessoas, podendo se tornar uma pessoa agressiva, menos sociável e de difícil trato.

A relação entre o corpo da mãe e o corpo do feto em desenvolvimento possui vínculos literalmente particulares e íntimos. Nesta relação, os Guarani-Mbya associam a produção do feto como o próprio florescer de uma semente germinada e em crescimento o qual compreende toda e qualquer presença externa de sensações exteriores, das quais a mãe é a condutora das relações humanas ou extra-humanas realizadas, mas que devem ser evitadas. O sistema reprodutor feminino é a evidência clara e mais conclusiva da interconexão entre os dois corpos, o *locus* de ocorrência deste transformismo e das relações que se estabelecem durante o período gestacional.

No entanto, o órgão central no aparelho reprodutor feminino é denominado por *memby rery rapyta'ĩ*, o qual designa a idéia como “aparelho reprodutor como um todo” caracteriza todo o sistema de reprodução (útero, trompas e ovário). O termo mais próximo de útero é o termo *memby*, que é mais amplo que isso. É o local onde o *mintãim* (feto, bebê) é gestado e é também o órgão central por onde ocorrem os processos fisiológicos envolvidos na produção de novos corpos, inclusive o armazenamento do leite espiritual. É o *memby* (útero) da mulher que recebe o leite (*txekambÿ*) que já vem com o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) do *mintãim* (feto) do outro mundo.

Os fluídos corpóreos, tais quais o sangue (*tugÿa*), a saliva (*txerendyry*), o sêmem (*txerayra'ĩ*) e as secreções corpóreas relacionam-se diretamente na produção do corpo do bebê por seu aspecto de consubstanciação, os quais durante o ato sexual (*djapytyvdju*), juntamente com o sêmem ao ser introduzido no corpo da mulher pelo pai, é o responsável em alimentar o *mintãim* (feto) e também contribuir para o crescimento dos ossos do feto e seu desenvolvimento. A mãe precisa seguir os cuidados necessários para uma boa gestação. Caso tenha alguma relação sexual durante este período, pode assustar o *nhe'ẽ* em desenvolvimento e enfraquecer seu crescimento. Ao nascer, entretanto, há uma distinção no desenvolvimento

dos ossos, que passam especialmente a alimentar-se de leite materno e isto corresponderá na formação do *txekangüe*, ou uma forma distinta de osso humano, diferente do osso em desenvolvimento dentro do *memby* (útero) da mãe.

Durante a concepção da pessoa a essência vital é enviada juntamente com o leite materno que não é fruto das funções fisiológicas do corpo humano. Ele ficará armazenado no *memby* (útero) da mãe e é fundamental para a existência e permanência de *nheẽ* (palavra-alma-nome) neste mundo. Se por acaso a mulher lactante tiver baixa produção, não podendo alimentar devidamente seu filho, este deve ser alimentado pela mãe materna ou por uma tia materna; caso não seja possível, a pessoa está vulnerável a contaminações, enfraquecimento e, principalmente, por sua sobrevivência estar ameaçada e sua existência comprometida. O leite materno desenvolve-se junto com o feto, é uma dádiva que os *nheẽrukuery* (os pais das almas nomes) enviam para a mãe cujo propósito é auxiliá-la em manter o *nheẽ* (palavra-alma-nome) de seu bebê neste mundo. A sua importância extrapola a dimensão fisiológica e nutricional para o corpo; está diretamente ligada a formação da pessoa no sentido espiritual. Dizem os Guarani-Mbya que tanto a disposição do leite materno como o desenvolvimento e bem estar do feto em desenvolvimento dependem do estado positivo e da energia vital da mãe, sendo estes fundamentais para a criança nascer sadia.

Entretanto, vale ressaltar que o exemplo Guarani-Mbya destoa da maioria das percepções ameríndias já estudadas, distanciando-se da noção de “colaboração seminal” na constituição do bebê, presentes em outros sistemas cosmológicos, tal como a produção do corpo no contexto amazônico, no qual é relacionado através da composição entre o sêmem do pai e o sangue da mãe, por meio de muitas e/ou distintas relações sexuais, como pensam os Wari (VILAÇA, 1992:52) e os Katukina (LIMA, 2000), por exemplo. Para estes povos, o sêmem é o alimento do bebê durante a gestação, porém o corpo é constituído do sangue da mãe. Para os Guarani-mbya não é necessário repetidas ou distintas relações sexuais para formar o feto. O sêmem acumula-se no ventre feminino e, misturado ao sangue, dá forma a um novo corpo. No caso da realização de várias relações sexuais distintas poderia gerar gêmeos, risco indistinto se fossem dois irmãos, pois teoricamente teriam o mesmo sêmem. Entretanto, vale ressaltar que a gêmealidade¹⁸ para os Guarani-Mbya designa um estado de anomalia social fundido no processo da formação da pessoa. O nascimento de gêmeos indica

¹⁸ A presença de duplas de irmãos gêmeos é freqüente nos mitos, presentes na obra de Cadogan (1959), Schaden ([1914]1986), Clastres (1984), entre outros. Os gêmeos são figuras de grande importância cosmológica. A gêmealidade designa a idéia da ocorrência da manifestação de duas essências antagônicas postas em relação e que designam ou semelhança na aparência física e oposição na conduta diária; ou iguais na forma e diferentes na essência. (MELLO, 2006).

uma ameaça para a mulher, para a família e para a comunidade. A produção de dois corpos para um único *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) resulta em uma disfunção cosmológica, podendo trazer conseqüências catastróficas para o mundo dos humanos.

Da concepção ao nascimento, há uma série de cuidados que os pais devem prestar ao corpo em desenvolvimento no *memby* (útero) da mãe. Durante este processo o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) precisa ser seduzido por seus pais para querer ficar e acostumar-se neste mundo. O processo de sedução e interação da mãe com o feto que se desenvolve inicia-se logo no início da gestação, feito por meio de diversas condutas rituais diárias, através dos tabus alimentares e do *jekoaku* (resguardo) realizado pelos pais e outros parentes.

Especialmente durante o período gestacional e durante o seu resguardo, as pessoas que compartilham as mesmas substâncias são solidariamente abstinentes. Nos casos dos cuidados com a saúde no cotidiano, fora o período da gestação e de seu resguardo, podem ou não adotar a mesma dieta alimentar. Quando os Guarani-Mbya estabelecem uma dieta alimentar específica, nem sempre necessariamente toda a família deve seguir, podendo restringir-se somente ao enfermo, mas muitas vezes por ser a mulher quem prepara os alimentos, ao perceber ou ser orientada a evitar certo alimento para o marido, por exemplo, a carne vermelha ou a de caça, ela por si mesma decide evitar o mesmo alimento para toda a família. Quando algum familiar apresenta a necessidade de algum tratamento que exija uma dieta alimentar específica, embora o caso seja isolado a tal parente, o fato em si, preocupa e alerta os parentes próximos, que adotam, muitas vezes, cuidados em relação a isso ou aderem alguma dieta alimentar durante o acompanhamento do tratamento.

O período do *jekoaku* (resguardo) é concebido como algo obrigatório entre os pais e parentes próximos de uma mesma família nuclear. Na relação entre marido e mulher, apesar de não serem consangüíneos, devem adotar o *jekoaku* na preocupação de não transmitirem nenhuma doença aos filhos, em especial ao recém nascido. No entanto, caso apenas uma das partes esteja com alguma enfermidade não muito grave a alimentação segue normalmente. Mas, em situações de crise (como a presença de muitas crianças doentes, ou os mais velhos) todos na família são prudentes em suas escolhas alimentares e de conduta.

No entanto, para os Guarani-Mbya, conforme já mencionado, a menção dada ao corpo é também atribuída à sua concepção de imperfeição (*yvy*), no qual o termo compreendido por *tekoaxy* é bastante usado e compreende um conjunto de significados mais ou menos ligados à doença (*mba'eaxy*), ou às imperfeições do corpo. No entanto, *tekoaxy* pode ser compreendido também como existência difícil, segundo observações feitas por Cadogan (1992:172). Sentido

que engloba o modo de vida imperfeito da vida do homem na Terra. Assim, a manifestação dolorosa no corpo designa o seu próprio modo imperfeito de existir, enquanto matéria.

Neste sentido, o homem – o ser presente em corpo - ou seja, formado de carne, osso e sangue, não é mais que um reflexo inferior determinado pelo mundo divino e a palavra-alma-nome. A formação do corpo neste mundo imperfeito faz de seu corpo imperfeito (*tekoaxy*) também. O que constitui a unidade vital de seu ser é a palavra-alma-nome (*nhe'ẽ*). Reconhecida também como consciência, vida, origem, identidade e linguagem; o *nhe'ẽ* encontra-se assentado no centro de seu ser e é o que explica sua presença existencial neste mundo.

Desta maneira, o corpo existe somente como matéria imperfeita - sem qualidades, somente com substâncias - enquanto corpo humano. O que determina sua potencialidade é a alma.

Vinculada a fala, o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) se assenta no corpo do feto, somente no momento que este vem a luz, manifestando-se através do choro (*odjae'ó*). O *nhe'ẽ* é muito suscetível a não querer ficar e precisa de cuidados até o momento que a criança consegue estabelecer as primeiras palavras e quando a criança já está mais durinha, podendo firmar-se no lugar onde estiver, período que determina a permanência e o assentamento do *nhe'ẽ* no corpo. Por isso, o corpo necessita de cuidados especiais durante a gestação, nas relações sociais estabelecidas pelos pais (resguardo) e de sua alimentação. A mãe é a responsável em cuidar daquele corpo que receberá sua essência vital, ou pessoa.

O *nhe'ẽ* vem do mundo celeste, ele é enviado por *Nhanderu ete* (Nosso Pai verdadeiro). Sua fonte é da mais pura de todas as essências, é divina; é sagrada. Segundo os Guarani, a essência de *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) é identificada como *porã* – ou seja, a pureza verdadeira, criação de *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro). Ao entrar em contato com o corpo neste mundo imperfeito sua contaminação deve ser prevenida, por isso os cuidados com o bem estar da alma, do alegrar-se e de mostrar-lhe somente as criações de *Nhanderu* nesta Terra como os alimentos verdadeiros.

O sistema sensível e o *nhe'ẽ*.

A relação do corpo com sua essência vital está intimamente vinculado ao desenvolvimento do sistema sensível, ou seja, as percepções. Saber falar bem (*idjayvu porã*) e saber ouvir bem (*oendu porã*) são atributos importantes na formação e na noção da pessoa

Guarani-Mbya, pois é por meio do sistema sensível que eles recebem de *Nhanderu* as orientações para viver na Terra. É pela audição e a locução que os *Mbya* manifestam o conhecimento recebido e a sabedoria transmitida na *Opy* (Casa de Reza).

Da mesma maneira que os velhos sábios, toda criança que nasce tem a potencialidade de alcançar e desenvolver sua força provinda dos deuses. Se *Nhanderu* enviou a alma nome, perfeita a esta Terra imperfeita e em um corpo imperfeito, significa que todo Ser que atribui uma consciência própria exerce uma tarefa particular nos caminhos trilhados nesta Terra. Cada um tem o seu próprio caminho a seguir.

Não cumprir com uma boa conduta e não encaminhar *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) para que siga no sentido de sua plenitude, o *agüyje* (a perfeição e boa conduta existencial), é fazer com que o *nhe'ẽ* perca-se na imperfeição humana e não retorne para o paraíso celeste. Explicações compreendidas após um *oporaí* (reza, sobretudo no *oporaí* são realizadas diversas curas) na *Opy* (Casa de Reza), onde os *xeramõi* (avô) presentes alertavam sobre a conduta daqueles que seguiam no caminho errado (*va'í* - feio, errado, mal), eles alertavam para o comprometimento com as palavras de *Nhanderu* (nosso Pai) e suas orientações, pois aqueles que escolhiam o caminho duvidoso corriam riscos de adoecerem e deixarem seu estado humano. Conversando com a *xaryi* Doralice, a *kunhã karai* (xamã) do núcleo central e minha madrinha de nomeação, ela me explicou que “normalmente os jovens de hoje em dia, iludem-se com o mundo dos *Juruá* (não indígenas), esquecendo de sua identidade *Mbya* e perdendo-se em meio aos pecados dessa Terra. É por isso, segundo ela, que muitas desordens ocorrem na aldeia. É por isso também, que alguns dos *xeramõi* - os velhos sábios da aldeia ou avô - encontram-se fracos ou doentes, pois se a presença na *Opy* (Casa de Reza) for fraca, o universo *Mbya* desmorona e tudo se perde”.

Normalmente escutamos na *Opy* (Casa de Reza) os ecos sagrados cantados pelo *xeramoi* (avô) Samuel dos Santos, o *Djidjeco*, cuja sabedoria recebida pelos deuses e pelo conhecimento aprendido em meio à floresta, chama a todos para se fortalecerem: “*Nhandeyva Ropyre! Djadjerodjy, Djadjeroky! Nhanderamõi mborai oupi ramo. Nhanderu ete pe, Nhandexy ete Djadjerodjy*”. Segundo as traduções e auxílio na compreensão das palavras ainda não compreendidas, isto significa: “*Nosso corpo se eleva na nossa Casa de Reza. Vamos reverenciar e dançar os cantos de nosso sábio. Vamos reverenciar ao nosso Pai verdadeiro e a nossa Mãe verdadeira*”.

São palavras, frases como estas, que estão presentes em todos os momentos da *Opy* (Casa de Reza). Não há tristeza para aqueles que acreditam na proteção e fortalecimento do corpo imperfeito. Saber ouvir e saber falar é uma virtude de todos aqueles que abrem o coração (*pia*), negando as imperfeições desse mundo, e caminham em direção a *Nhanderu*.

No entanto, as categorias que formam a concepção de corpo são relacionadas também ao desenvolvimento do sistema sensível, compreendido como visão (*ma'ë porã* – a bela visão) e a respiração. As explicações que obtive sobre tais percepções compreendem a visão que *transcende* a matéria e está intimamente conectada ao seres que povoam a floresta. Pois, a floresta - segundo as experiências vivenciadas com os *Mbya* enquanto estive na aldeia - é compreendida não somente como um imenso regulador do clima no mundo e um fantástico jardim de plantas e animais. Além de rico reservatório de madeira e de matéria prima para sua subsistência ela é a conexão direta com *Nhanderu ete*, com as formas perfeitas e deixadas por ele neste mundo e todos os seres que nela vivem. É de lá que provém as mais belas visões transmitidas e passadas no cotidiano. A floresta (*ka'aguy*) é o habitat natural de uma enorme força e energia espiritual que se mantêm intactas até os nossos dias. Cada pulsação de vida que há nela gera no “homem imperfeito” um efeito profundamente terapêutico, de cura. Antecipa uma grande felicidade que poderá vir nesse novo tempo se a consciência (*nhe'ẽ*) puder se expandir e sobrepujar a sua destrutividade.

Desta forma, aquele que alcança a visão dos ensinamentos transmitidos pela Floresta (*ka'aguy - mata*) e que são também apreendidas e ensinadas pelos sábios *xeramõi* (avô) através das belas palavras, ao compreenderem tais lições conseguem controlar a respiração, que na influência direta ao coração, consegue controlar as sensações destrutivas do corpo e da alma, sensações como a raiva (*poxy*), ciúme (*akätey*), medo e que são tão maléficas como as doenças. Neste sentido, o coração enquanto órgão sensível pode acumular muitas doenças, dores e mesmo fraquezas que podem ser neutralizadas através da respiração, que é a forma pela qual os Guarani controlam suas ações, instintos e também seus pensamentos. Não há quem não diga que em um momento difícil saiu a caminhar e pitar com seu *petyngua* (cachimbo) para acalmar aquela sensação ruim no peito, refletir consigo e pedir força aos deuses. Vivenciei diversas vezes esta experiência e também fui aconselhada em momentos difíceis a caminhar e silenciar a mente, silenciar o corpo para desta forma, receber esclarecimentos de *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) e dos deuses. Experienciei, na casa de meus anfitriões, dias de um profundo silêncio geral em decorrência de algum problema na aldeia, ou particulares à família, ou por alguma cura realizada na floresta ou na cachoeira (*yakã*), em trabalhos específicos para limpeza dos pensamentos e purificação do corpo.

Portanto, a compreensão acerca da construção da pessoa *Mbya* pode ser pensada não somente como um instrumento de organização da experiência social, mas como construção coletiva que dá significado ao que é vivido, transmitido e construído através da construção do

corpo. Desta maneira, conforme observa Lévi- Strauss (1970: 98-133) “o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”.

Os cuidados com o corpo.

Para os Guarani-Mbya o corpo feminino que comporta o feto, o qual dará origem à divina *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) requer cuidados especiais, tanto para aquele que nascerá, quanto para os familiares próximos durante este período. Para eles o evento da gestação, assim como o momento do parto e dos cuidados posteriores, são relativamente importantes.

Entre os Guarani-Mbya, o nascimento de crianças concebidas com defeitos físicos evidentes ou do nascimento de gêmeos é interpretado como resultado de más conjunções com potências extra-humanas, conforme já mencionamos. O abandono ou mesmo o infanticídio entre os Guarani é relatado por Cadogan (1959) e Schaden (1974). Atualmente, segundo explicações recebidas de meus anfitriões, casos de infanticídio e abandono são descartados e desconhecidos entre as aldeias, quando por alguma razão a mãe não quer ficar com o bebê, tendo algum defeito físico ou não este é adotado por algum parente consanguíneo, mesmo morando em outra aldeia.

Ainda em relação aos defeitos físicos ou alguma problema de saúde sério, por exemplo, em visita à aldeia *Tenonde Porã* (Parelheiros/SP), encontrei um único caso de uma menina (de quatro anos, no máximo) que apresentava sinais de deficiência mental. Ao questionar sobre os procedimentos tomados naquele caso, minha anfitriã me explicou que a menina desde que veio a luz passara por diversas rezas e que nada adiantara. Atualmente ela tomava medicamentos fornecidos pelo posto de saúde da FUNASA e que foi adotada pelos parentes na aldeia, pois a mãe a havia deixado logo após seu nascimento e ela passou a viver junto com os parentes naquela Terra Indígena. Na aldeia Ribeirão Silveira, entretanto, nenhum caso me foi relatado. Contudo, os Guarani me explicaram que, apesar destes casos não terem acontecido lá, eles sabiam que em outras aldeias, tal como em Ubatuba, haveria um caso similar ao relatado, em que a mãe, havia deixado seu filho com alguns problemas de saúde para os parentes naquela aldeia cuidarem.

Particularmente no caso relatado por minha anfitriã da aldeia Barragem, apesar da

menina ser medicada pelo posto de saúde da FUNASA, o caso em si, o de saúde mental é interpretado pelos Guarani como uma potência máxima de desumanidade, que também pode ser designada pelo termo usado “*mba’ e poxy*”, o qual falaremos mais detalhadamente no capítulo dois. Este termo designa a idéia de um “ser anti-social”, aquele que não segue os padrões de sociabilidade natural entre os *Mbya* e que, dominados por outros seres, modifica-se na sua própria condição de matéria imperfeita. No entanto, no caso da menina mencionada, para eles é indiferente o estado físico da criança que nasce, pois todos recebem um banho (*jau*) com água morna dentro de casa à hora em que nascem. Normalmente, o banho é dado pela mãe, ou por aquela quem ajudou no parto, uma *Kunhã Tatá* (mulher fogo) ou parteira (*mitã rexaa*). O primeiro banho após o nascimento é o que dá início para os *Mbya* à sua nova condição humana e inicia-se, a partir daí, um período de resguardo (*jekoaku*).

No caso de minha anfitriã na aldeia Ribeirão Silveira (S.Sebastião/SP), Takuá, foi privada de ter seu filho (Mirí Dju Avaxi) na aldeia, pois a parteira (*mitã rexaa*) e avó Doralice Fernandes Guarani encontrava-se muito doente, podendo, desta forma transmitir algo ruim para o bebê. No caso, se tivesse tido seu filho na aldeia, Takuá me explicou que normalmente o parto é realizado dentro de sua própria residência por seus parentes e pela parteira (*mitã rexaa*). Durante o parto, o *xeramõi* (avô) evoca cantos sagrados para auxiliar no andamento do nascimento. Os parentes próximos permanecem todos em vigília em suas residências, todos aguardando o momento do nascimento.

Conforme foi me exemplificado por gestos, Carlos Papá Potỹ – meu anfitrião na aldeia Rio Silveira – explicou-me os procedimentos realizados em seus cinco filhos. Segundo suas explicações, normalmente o parto é realizado por uma *Kunhã Karái* ou mesmo por um *xeramõi* (avô). Normalmente a mulher é segurada pelas costas, como se estivesse “amarrada” pelos braços do marido, permanecendo de cócoras, para não cair ou mesmo para não se deitar. Desta maneira, o feto não correria o risco de “subir” na mãe, causando-lhe uma espécie de sufocamento ou a morte. Permanecendo nesta posição, a mulher contribui para que o feto “desça” e seja protegido por cobertores e panos, antes de seguir para o banho. Após a saída da placenta (*membuerer’u*), o cordão umbilical (*poru’ã*) é cortado com uma pequena taquara (*takua’i*). Esta deve ser tirada do mato no clarear do dia, o qual antecede ao nascimento da criança. Os *Mbya* não usam faca para realizar o corte do cordão umbilical, da mesma forma que evitam objetos metálicos e cortantes no período pós-nascimento.

A placenta, entretanto, é compreendida como outro ser, que protege aquele feto dentro do corpo da mulher; porém, por não ser constituído de vida (*nhe’ẽ*) durante o nascimento, ela

deve ser enterrada. Após o nascimento e o banho dado na criança, a taquara e a placenta são enterradas no interior da casa ou no pátio desta. No entanto, Manuela Carneiro da Cunha (1978:101-103) observa entre os Krahò que a placenta durante a gestação serve como alimento para o feto e após o nascimento ela deve ser enterrada em um buraco fora da casa, forrado com folhas secas e pedras duras e devidamente recoberto, devendo a mãe urinar no mesmo local até que cesse todo o sangue resultante do nascimento. Eduardo Viveiros de Castro (2002:442-443) observa entre que segundo a tradição Ye'kuana a distinção entre placenta e corpo pode ser colocada pela oposição de seus movimentos no espaço e no tempo: o crescimento e desenvolvimento do corpo só é possível a partir do momento em que a placenta enterrada apodrece. Segundo Viveiros de Castro, a placenta parece ser concebida como uma espécie de anti e ante cadáver, ou seja, a placenta prefigura a oposição e a antecipação do par corpo/cadáver, pois a placenta admitida como “o meu outro lado” é a condição que torna possível o início da vida por um lado, e manifesta, por outro a morte.

Ainda sobre os cuidados com o corpo durante a gestação, me foi explicado que a mãe e o pai não devem usar colar de contas (*mbo'ý*), devido ao risco da criança poder ter complicações durante o parto, ocorrendo o enforcamento do feto pelo cordão umbilical. Takuá me alertou seriamente durante o período da minha gestação, para eu não esquecer de abandonar o uso de colares. Segundo seu relato, por não ter obedecido tal precaução o nascimento de *Miri Dju*, filho de minha anfitriã, foi bastante complicado, pois o bebê estava sufocado com o cordão umbilical e quase não sobreviveria ao nascer.

Assim que nasce a criança deve ser amamentada (*mokambu*) pela mãe, conforme o seu desejo pelo peito. A criança fica permanentemente em casa sob os cuidados, principalmente da mãe. Em caso de precisar se ausentar por um instante, ou devido à necessidade de banhar-se, a criança fica sob os cuidados do pai, mas assim que a mãe está disponível, ela torna a cuidar da criança.

Vale ressaltar que os estudos apresentados nas etnografias sul-americanas demonstraram que os cuidados pós nascimento são particularmente marcados pela ambivalência do ser que vem à luz - cujo momento é o de inspeção cuidadosa, e o feto é objeto de muito cuidado. Entre estes cuidados específicos foi demonstrado que é dado o tratamento para assumir a sua forma humana, que no caso dos Piro (GOW, 1997: 48), por exemplo, não seria garantida pelo mero nascimento de pais humanos. Em outros estudos etnográficos, notamos similares análises. Entre os Guayaki (CLASTRES, 1995:15), por exemplo, e os Arawete (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:442), o corpo do recém-nascido deve modelar-se

nas mãos dos adultos do núcleo familiar, para assim, assumir a forma humana. No caso dos Katukina (LIMA, 2000:63-64) os cuidados apresentados giram em torno das restrições alimentares dos familiares, com a interdição de diversos tipos de carnes, principalmente a de caça. A proibição entre os Katukina se estende do período da gestação até o momento do pós-nascimento com a queda do umbigo do bebê. No caso dos Piro, o recém nascido é inspecionado na hora de seu nascimento. O foco central de preocupação no momento do nascimento é se sua identidade é humana ou não. Para os Piro, no entanto, muitos fetos podem vir a serem formados como animais, tais como jabotis, peixes, etc (GOW, 1997:48).

Entre os Guarani, além do período de nascimento, no período pós-parto também são tomados alguns cuidados. Este período também conhecido por resguardo (*jekoaku* – “guardar-se” em Guarani) envolve uma série de privações que falaremos a seguir.

***Jekoaku* – Resguardo.**

O termo *jekoaku* também é usado quando a pessoa apresenta algum problema de saúde, ou durante o período de menstruação (*jaxureveko*), ou mesmo durante o período da furação dos lábios inferiores (*tembekua*), os quais serão tratados posteriormente e mais especificamente. O termo *tembekua*, entre os Mbya determina o entendimento pelo período no qual a pessoa, ou o enfermo, passa por algum aprendizado – falaremos adiante.

No *jekoaku* do pós-nascimento, o sentido dado pelos Mbya é designado pelo cuidado ao estado “quente” do corpo da pessoa. O *jekoaku* (resguardo) da mãe Mbya exige que ela e o bebê permaneçam 40 dias em casa não podendo mexer ou beber água fria, tomar banho na cachoeira ou mesmo pegar alguma friagem. Entretanto, algumas mães na aldeia com seus filhos no colo, me relataram que o ideal é permanecer até três meses de isolamento, sendo as visitas restritas somente para os parentes que convivam na mesma família nuclear. Só é permitida sua presença na *Opy* (Casa de Reza), mas sempre bem protegida com agasalhos, cobertores e acompanhada. A proibição de se ter contato com líquido frio dá-se principalmente devido o corpo da mulher ter passado por um processo de “abertura dos poros” (dilatação) e o cuidado está na precaução de não permitir que os espíritos da água (*yy*) ou da cachoeira (*yakã*) tomem parte do corpo feminino ou do corpo da criança, causando dores (*axy*) ou mesmo sangramento, pois o corpo feminino é “quente” e precisa durante o período do *jekoaku*, restabelecer-se.

Durante a fase do resguardo, o casal deve evitar ter relações sexuais, por pelo menos

um mês. No entanto, ouvi explicações que dependendo do estado da mãe, após o nascimento da criança, a abstinência deve ser seguida por até três meses. No entanto, o pai da criança deve evitar qualquer tipo de relações sexuais extraconjugais durante o resguardo do casal. As explicações obtidas sobre o caso de relações extraconjugais foram variadas, podendo ocorrer desde o afastamento do *nhe'ẽ* da criança que não reconhece o pai até a morte da criança. Em todos os casos, as explicações são sempre de prejuízo à criança.

No entanto, além da interdição sexual, o período de resguardo envolve outras práticas, desde restrições alimentares até as atividades realizadas pela família. Tanto o pai, quanto a mãe devem evitar qualquer esforço físico durante este período. Não é permitido sair pelo mato em busca de pau, nem cortá-lo, não podendo usar qualquer objeto cortante, pois prejudicaria a cicatrização do umbigo da criança. Qualquer esforço deste âmbito é seguramente sentido pela criança que se torna fraca e doente, segundo os Mbya.

Nas relações familiares, se algum parente próximo estiver doente, o casal deve mudar-se, mesmo que para a casa de um parente próximo ou outra casa, pois o contato direto com algum enfermo na família causaria danos à saúde da criança.

A mulher durante este período fica isenta de cozinhar, mexer com fogo e das tarefas domésticas. Tais tarefas são transmitidas ao marido, ou para sua mãe ou sogra, pois o cuidado especial da mulher é para com o bebê. Ninguém na família fica pegando ou se aproximando muito do bebê. Normalmente o deixam somente com a mãe para que aos poucos ele se adapte e permaneça neste mundo. As explicações que recebi foi que durante o período de resguardo o homem fica proibido de sair de casa por três meses. Embora isso não aconteça totalmente na prática, pois os homens precisam muitas vezes deslocar-se nas reuniões da comunidade (*aty guaxu*), ou mesmo irem às proximidades da aldeia, é orientado que o pai não deva se ausentar por muito tempo, principalmente nos primeiros dias após o nascimento da criança. Tal medida, como foi mencionada anteriormente parece relacionar-se diretamente com o extravio de *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) do recém nascido. Este período é bastante delicado, pois no caso do pai, se ele ausenta-se por muito tempo, faz com que o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) sinta sua falta em casa, podendo ir assim, atrás do pai e perder-se pelo caminho. Por isso, os Guarani explicam que quando se tem criança pequena em casa, e precisa-se ir à mata, é necessário deixar as trilhas percorridas marcadas com galhos quebrados, ou outros objetos de orientação ao *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) da criança.

No entanto, quando o pai ausenta-se para alguma atividade é costume a mãe cantar para a criança ou mesmo contar-lhe uma história. Conversar com a criança, explicando-lhe

tudo. Assim, segundo explicação de Takuá, “a criança já vai entendendo desde pequenininha”. Observei diversas vezes, com a presença do pai ou não, que a mãe conversa sistematicamente com seu filho ao longo das atividades domésticas. Segundo ela, a criança mesmo pequena pode não falar, mas seu *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) compreende tudo.

Desta forma, a impressão que tenho é que ao tematizarem todos os cuidados com o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) da criança, é como se desde seus primeiros dias, a criança fosse mantida sob orientação constante dos passos que deve tomar. Nota-se também que durante o nascimento de um bebê os parentes próximos mantêm-se cautelosos em relação às visitas ou ao pegá-lo no colo, conforme orientações recebidas. Desta forma, a preservação do estado do *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) nesta fase de seu surgimento na Terra, mostra-se como uma orientação seguida por todos *mbya*. Se o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) orienta a pessoa a caminhar ou viver, ao contentamento do bem estar, a saúde, este é também, o orientar para sua própria conservação. Este contentamento é o que podemos compreender pelo “viver com o corpo” (*guete reve*) e cujo sentido, segundo os Mbya, “*guete reve*” é o “afirmar-se” ao estar na terra, assumindo um modo de vida ou o *habitus* próprio de seus parentes. Isto implica, diretamente, a adoção dos hábitos alimentares e também das formas corporais. Neste sentido, as formas corporais compreendidas pela utilização do termo “*guete reve*”, designa a capacidade dos *mbya* de manterem-se sob a forma do corpo humano, não se perdendo de seu *nhe'ẽ*, ou mesmo, passando de sua forma humana para outra extra-humana, formas monstruosas da floresta ou formas animais (*ojepotá*).

Um cuidado específico dado à criança quando esta começa a engatinhar pela casa ou pelo pátio desta é amarrar uma tornozeleira de contas (*mbo'y*) para ajudá-la a afirmar o corpo e a caminhar. Outro procedimento tomado é colocar estacas de madeira enfileiradas no pátio da casa, para que desta forma ela possa exercitar e firmar seus passos. Para não sair perdida e inquieta pelos cantos, é comum que os *mbya* guardem parte do umbigo (*ipurú'ã*), pendurando no pescoço da criança em um patuá. Observei que muitas crianças usam tal colar (patuá). Segundo as explicações recebidas este é um procedimento para a criança se acalmar, pois se no período de afirmar-se no corpo ela manifesta-se estar inquieta, é por que está à procura do seu umbigo(*ipurú'ã*).

Presente no resguardo, o tabu alimentar e as restrições que envolvem os cuidados com a saúde e do alimentar-se bem, também envolvem a compreensão a cerca dos cuidados com o corpo nas práticas Guarani, que mencionaremos a seguir.

As restrições alimentares.

Entre os Guarani-Mbya outro ponto a ser observado são as restrições alimentares. A preocupação central apresentada pelos Mbya durante o período do resguardo é a possibilidade do risco da conjunção animal durante a *couvade*. Presente também entre outros povos ameríndios tais como os Katukina (LIMA, 2000), os Wari (VILAÇA, 2002), entre outros. As restrições alimentares do homem e da mulher determinam a proteção à criança recém-nascida.

Normalmente entre os Mbya o hábito de comer carne (*xo'ó*) foi pouco presenciado. Poucas foram às vezes que observei homens voltando das matas com alguma caça, ou mesmo comendo carne (*xo'ó*) em um dia comum. Mesmo que a prática de comer carne vermelha dependa de quanto os indígenas recebam dos artesanatos vendidos para comprarem no mercado alguma carne para se comer, a sua efetiva não realização é notável e o mais comum é o consumo de carne de galinha ou frango (*uru*). A única vez que presenciei o consumo elevado de carne foi durante uma festa de aniversário do *xeramõi* (avô) Bento Samuel dos Santos (*Djidjecó*), onde uma quantidade de carne razoável estava disponível no fogo assando, para todos da comunidade se servirem, caso sentissem vontade. Fora este episódio em especial, raramente os *Mbya* consome carne, sobretudo a vermelha, que é pouco consumida e é principalmente evitada quando se têm crianças em casa. A única carne que é mais consumida é o frango (*uru*), podendo ou não ser consumida durante o resguardo, dependendo do caso. Os peixes bons (*pira porã*) ou aqueles considerados como enviados por *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) nesta terra, tais como os “*nhundyá*” (bagre, peixe com barba); os “*pirarai*” (peixes com dente); os “*pikyí*” (lambari); “*pirati*” (peixes brancos) e as carpas também são evitadas. Embora tenha ouvido de algumas famílias que os peixes enviados por *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) são permitidos, pois sua carne não contém sangue, o consumo também é pouco.

Algumas das explicações que obtive sobre o não consumo de carnes foram das mais variadas: desde o peso relativo à alimentação e a dificuldade ao exercer as atividades diárias, ou a preguiça que se dá após comer muita carne, peso na cabeça (*inhakã*), dificuldade nos movimentos (o corpo fica “pesado” - *popy*). Ouvi também sobre o adoecer do corpo (*ete Mba'eaxy*) e mesmo a transformação deste. Em alguns casos, como se o corpo torna-se “*guaxu*” (grande – no sentido de um animal grande). Contudo, o elemento conferido em especial ao consumo de carne, envolve em todas as explicações, um elemento em especial: o sangue (*tugya*).

O consumo de carne de caça só é permitido após dois ou três meses após o nascimento da criança. Porém, foi-me relatado que dependendo dos cuidados e necessidades em relação à saúde da criança, é necessário evitar de seu consumo pelo período de até um ano. Normalmente, antes de consumir a carne, seja ela vinda da caça, pesca ou do comércio, deve-se defumá-la com a fumaça (*tataxi*) do *petygua* (cachimbo) antes de seu preparo. No entanto, vale ressaltar, que não defumam somente a carne antes do preparo. Os Guarani têm o hábito de defumar qualquer objeto em situação de risco ou mesmo a própria casa. Normalmente as defumações acontecem com o objetivo de afastar qualquer tipo de doença, de mau-espírito ou risco à saúde.

O contágio por sangue foi apontado como tema clássico da conjunção com animal e perda da condição humana entre outros grupos amazônicos, conforme apontamos anteriormente. No caso Mbya, o contágio se expressa no perigo de adquirir doenças contraídas no contato direto ou indireto com o sangue da mulher.

O perigo de contágio indireto por sangue pela cozinha é um aspecto muito enfatizado nas aldeias onde visitei. Minha anfitriã Cleonice Pará (Parelheiros/SP) me explicou que enquanto o sangramento permanecer, a mulher não deve cozinhar para o seu marido. Segundo ela, somente mulheres da família, ou seja, suas filhas podem se alimentar de seus preparos. Os meninos ou homens não podem alimentar-se. As explicações que obtive em São Sebastião, na aldeia Ribeirão Silveira, é que durante o período do ciclo menstrual a mulher fica isenta de qualquer tarefa doméstica, devendo o homem ficar como responsável. Inclusive, segundo as tradições Mbya, o casal deveria dormir separadamente, mas atualmente isso não acontece com tanta frequência.

Não é permitida a ingestão de sangue através das mais variáveis formas, ou seja, através do consumo de *xó'o* (carne), do sexo e indiretamente pela cozinha, conforme relatado. No caso da menina que está no período de resguardo fica reclusa por até um mês, devido à menstruação (*jaxureveko*) e alguns cuidados são tomados. O consumo de carne é proibido para toda a família e a filha fica privada dos afazeres domésticos. Este é um momento de praticar outras atividades, como o fazer artesanatos dentro ou no pátio das casas, costurar ou tecer (práticas pouco difundidas atualmente). Segundo o que me relataram, durante a primeira menstruação da menina, é realizado um corte no cabelo desta, o deixando mais curto e seguindo os traços do rosto, com franja e corte na altura do queixo. Este rito é considerado por marcar a maturidade biológica e conseqüentemente, a possibilidade de casamento.

A menina em sua primeira menstruação fica em casa, aos cuidados da mãe. Devem

evitar olhar para o mato (*ka'aguy*) para não correrem o risco de ver algum “espírito maligno habitante da floresta” (*ojepota*) na forma de rapaz bonito que lhe possa seduzir ou encantar. No entanto, o maior perigo relatado pelos Mbya é claramente a sedução por espírito animal se freqüentarem lugares como o rio e a mata, podendo ela abandonar sua casa e assim ir morar com outro ser na mata.

No caso dos jovens alguns cuidados também devem ser salientados. Os rapazes também correm risco na transição para a fase adulta, pois assim como as meninas eles passam por mudanças corporais, como no caso da alteração da voz. Estando a voz ou a garganta ligados à expressão de *nhe'ẽ*, durante o “*ne'ẽnguxu*” termo que indica a mudança de voz na puberdade, é o modo designado pelos *mbya* de estarem mais susceptíveis ao contato direto com o *ojepota* (ser de encantamento anímico). Durante este período ficam proibidos de comerem *xo'õ* (carne), alimentos com sal e de beber leite. Apesar do consumo de leite de vaca ser muito restrito, não é aconselhado em nenhuma fase fazerem uso deste alimento, mesmo industrializado. Este cuidado se dá devido o contato com a substância animal. Contudo, durante o *ne'ẽnguxu*, meninos ficam restritos também a andarem pelas matas ou pelo rio, devido o risco que correm de serem seduzidos pelo animal alma das queixadas e copularem com estas, resultando na transformação do corpo humano em animal.

Este é um período de cuidado também com o *tembekua*, a furação labial inferior masculina. Apesar dos Guarani explanarem o seu desuso atualmente, eles salientam que o *tembekua* é o período de reclusão masculina, cujo rito determina a passagem à fase adulta. É um período no qual o jovem encontra-se consigo próprio, treina em si mesmo a resistência do corpo, a resistência à dor. Por permanecer um período de reclusão que se estende até sete meses, o jovem fica impossibilitado de conversar, de alimentar-se rapidamente, de comer carnes e sentir-se agitado. É um período que é desenvolvido a serenidade e a paciência com seu próprio corpo, período de cicatrização e de amadurecimento.

No entanto, vale ressaltar, que a questão da conjunção com animal me parece muito mais complexa, mas não disponho de dados suficientes para tratá-la de maneira sistemática. Se a sedução por animal é a forma típica dos relatos de transformação, por outro lado, o tema do *ojepota* por consumir carne mal cozida de alguma caça e do consumo de espécies animais, nunca me foi relatado algum caso de alguém que tenha sido vítima de *ojepota* pelo consumo indevido de carne, mas o cuidado em relação à transformação humana é sempre salientado, conforme apresentaremos por meio de algumas descrições no próximo capítulo.

Capítulo II

O corpo fortalecido na *Opy*.

Neste capítulo apresentarei uma reflexão que envolve a cosmologia Guarani-Mbya e a saúde indígena que tem no xamanismo seu mecanismo acionador. O sistema xamânico¹⁹ Guarani-Mbya apresenta várias características que são comuns para vários grupos ameríndios. Entre essas características está o universo xamânico que é pensado como sendo composto por vários níveis e planos cósmicos, nos quais uma força originária e comum a todos os seres interliga-os a estes planos e a todos os ciclos de produção e reprodução que relacionam a esfera da vida entre todos os seres.

Neste sentido, são nestes sistemas que um princípio geral de força unifica o universo interligando todos os ciclos de produção e reprodução, vida e morte, saúde e doença, concepção, crescimento e decomposição (CHAMORRO, 1998). É esta energia que confere ao xamã o poder de estabelecer uma relação que envolve a comunicação com os diversos planos e lhe dá o papel de mediador entre os mundos.

No caso Guarani-Mbya esta comunicação com os diversos planos corresponde a extensão dos próprios saberes e poderes para o benefício da saúde e do bem estar. Tais conhecimentos são obtidos dos deuses para se compreender aquilo que pode causar algum dano a saúde (as doenças ou mal estar que ameaçam a própria condição de existência) ou para obter os ensinamentos de Nhanderu para a sua manutenção – que trataremos no próximo capítulo. A produção da pessoa engloba a relação estabelecida com os eixos cosmológicos “vertical” e “horizontal”, ou seja, os saberes e poderes que as divindades enviam do “alto” (*yvate*) - plano vertical - e que estendem-se na Terra, aos humanos que por ela andam – plano horizontal. Esta atividade se estende a todas as práticas diárias, é do plano vertical que os Guarani-Mbya compreendem e recebem as orientações que organizam e se estendem ao plano horizontal.

Entretanto, é importante ressaltar que a produção da pessoa Guarani-Mbya distingue-se, contudo, das dos Tupinambás que se trata da captura, execução e devoração cerimonial

¹⁹ Nestes sistemas xamânicos, os quais são pensados por apresentarem uma “qualidade perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:115), tratam especificamente da concepção comum a muitos povos, que o “mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (*ibidem*). Neste sentido, a qualidade apresentada tem “pressupostos e conseqüências irreduzíveis ao conceito de relativismo e para alcançá-la, a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias” (*ibidem*). Segundo Viveiros de Castro (1996), “a sobrenatureza é uma variável necessária à equação de equilíbrio cósmico nestas formas de pensamento. Natureza e sobrenatureza não se opõem, ao contrário, estão no mesmo pólo”.

dos inimigos (Métraux, 1928; Fernandes, 1949; H. Clastres, 1972) ou a dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986), cuja cosmologia tem um lugar central ao canibalismo póstumo, onde as divindades celestes (*os Mai*) devoram as almas dos mortos chegados ao céu, como prelúdio à metamorfose destas em seres imortais, semelhantes aos seus devoradores (Viveiros de Castro, 1986, 2008). Trata-se, no entanto, da produção da pessoa a partir desta “verticalidade” como orientação para a vida – plano horizontal. Os Mbya estabelecem esta relação a partir da produção de sabedoria e que envolve sempre uma atitude humana em particular para a fala²⁰. Não só no trato diário mas no *tratamento* das pessoas a fala ao ser colocada em prática envolve também saberes-poderes mais específicos sobre determinada situação em questão, que envolve a produção de saúde entre os Mbya. A bela fala (*nhe’ê porá*) ou a fala sagrada são palavras que são enviadas pelos deuses e pronunciadas pelos *karai* com este conhecimento. Somente um *karai* com muita força e sabedoria tem poder para fazer a intermediação entre as possíveis esferas e mundos que são ensinadas durante a reza. Discursar usando a poesia que se diz a língua dos deuses corresponde ao mais alto grau de elaboração da fala entre os Mbya.

Utilizo o termo nativo *karai* para designar a idéia de xamã, podendo variar em *kunhã karai*, para referir-se à mulher xamã, e conforme ao que será demonstrado no texto, pode transcorrer algumas variações. Ao compreendermos por onde caminham os *karaikuery* (xamãs no plural), onde aplicam e de onde obtém seus poderes, partimos de algumas reflexões de como os Guaraní concebem o universo e os seres que nele habitam.

No caso Guaraní o sistema xamânico apresenta potencialidades de transformações dos corpos onde a corporalidade dos seres é algo transmutável. Esta potencialidade confere ao *karai* visões perspectivas de diferentes formas sobre a realidade ou em domínios diferentes do universo. O *karai* é dotado de poder para fazer vôos entre-mundos, compreender através de sua sensibilidade a fala e comunicação com outros seres e interpretar as distintas formas de comunicações existentes na floresta e dos espíritos²¹. Neste sentido, é através dos sonhos e visões como parte de uma prática do “fazer” xamânico, da busca de fortalecimento através da dança, do canto e da reza; que são práticas provenientes da boa conduta exercidas pelos

²⁰ A fala é a condição social mais fundamental entre os Mbya. Saber falar é a condição de boa conduta entre parentes e que deve se estender para todos os humanos (mbya). Saber falar não é uma prática que se limita somente a *Opy* (Casas de Reza), é uma prática que envolve aquele que aconselha, pergunta e que escuta, é a atitude esperada de todos, pois a fala branda, presente nas relações de todos na aldeia é fundamental para não alimentar o sentimento de raiva ou qualquer mal estar entre eles.

²¹ Sobre a noção de perspectivismo ver VIVEIROS DE CASTRO (1986, 1992, 2002, entre outras obras do autor), LIMA, (2005), entre outros. Embora o presente trabalho mencione o perspectivismo entre os ameríndios, não é objetivo tratá-lo especificamente e unicamente neste trabalho, sendo deixado para trabalhos futuros.

xamãs e da busca pela sabedoria recebida diariamente através do fortalecimento do corpo na *Opy* (Casa de Reza) – local cujo marco é o de estabelecer estas relações e efetivar as práticas terapêuticas - é possível caminhar entre mundos, compreender a existência dolorosa dessa vida, além de receber as orientações sobre o transcorrer da prática para a saúde indígena, pois ao transitarem entre distintos planos cósmicos, lhes são conferidos poderes curativos, além de compreensão e proteção de si mesmos e também de outros seres.

O transformismo ou a potencialidade de transformação do corpo, no qual a perda da condição humana é uma possibilidade, é algo presente no cotidiano indígena e também nas práticas de tratamento para a manutenção da saúde indígena, pois ao compreenderem e identificarem a multiplicidade de seres que corroboram para o transformismo, cabe ao *karai* intermediar as relações entre humanos e outros seres, evitando, assim perder seus parentes humanos, salvando-os da consubstancialização e, conseqüentemente, da transformação de outros seres.

Ara ï reko Mbya – O céu Guarani-Mbya

Muitos são os céus que compõe as percepções dos Guarani-Mbya em seu cotidiano. Orientados pelos planos superiores, os *karai* (xamãs) atribuem sua sabedoria espiritual (*arandu porã*) aos *nhanderukuery*, os deuses protetores dos humanos e a todas esferas que compõe seu *cosmos*. Para eles o *cosmos* é composto por cinco planos cósmicos sobrepostos em algo como uma espiral (senoidal) na qual as linhas se tocam nos pontos extremos, unindo-as. Estes planos são habitados por seres ou espíritos mais perfeitos aos que vivem nesta terra. As outras esferas cósmicas são indestrutíveis ou eternas, não sofrem da ação da força destrutiva que o tempo exerce aqui. “*Nos outros céus, o tempo é outro*”, costumam dizer.

Para os Guarani a concepção destrutiva do tempo em reação a nossa existência material designa um tempo de exercício deixado por *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) para o aprendizado do *nhe ã* (palavra-alma-nome) nesta terra. Eles dizem que a visão sobre esse “tempo” nesta terra não é o mesmo da visão que o espírito tem quando viaja ou visualiza os outros planos e se comunica com os outros deuses. Neste sentido, a maioria dos seres criados pelos *nhanderukuery* (os deuses protetores dos humanos) para viver na terra imperfeita existe em suas formas “perfeitas” nos outros mundos. O risco de contaminação com os seres destrutíveis que vivem nesta terra é iminente, por isso o transformismo de seus corpos é um artifício empregado pelos *karai* para realizar suas viagens pelos diferentes

mundos através da transformação de sua forma em aves, ou outros animais da mata. Nestas viagens eles mudam a forma de seus corpos, o qual, a partir da transformação recebe o nome de *mbaeru*.²²

O conhecimento sobre estes mundos não é privilégio de qualquer xamã. Dizem os Guarani-Mbya que nem todo xamã consegue ultrapassar as duas camadas de céus acima do nosso plano e que para conhecer a todos céus e planos superiores, o *karai* precisa ter muita força e sabedoria. A compreensão acerca destes planos é o resultado de uma complexa junção de informações obtidas em momentos distintos em campo.

O primeiro plano corresponde a *yvy vai*, a terra imperfeita ou este mundo. Nele temos as representações de águas (*yy*) e os continentes, que foram deixados por *Nhamandu* (Deus Solar) e são pensadas como *tekoas*, as moradas ou lugares para se viver. Estas *tekoas* podem ser pensadas como pedaços de terras, são quase como a idéia de ilhas, por terem em seu entorno muita água. Estas *tekoas*, contudo, são os caminhos feitos pelos *nhanderukuery*, (os deuses protetores) em sua caminhada ou passagens durante as viagens no período da criação do mundo. *Yvy vai* é o único plano no *cosmos* Guarani que é destrutível. Ele abriga as espécies que confundem a percepção do humano, são cópias de seres de outros planos, ou ilusões que encantam que são chamados por *ra'angá*.

O plano de *yvy vai* (a terra imperfeita) é compreendido pelos Guarani-Mbya como o plano das provações divinas. É o próprio desafio à sabedoria (*arandu*) de todos os seres que aqui vivem e transitam por outros planos, pois a ameaça de contaminação e ao perecimento na condição de existência humana é constante. Este plano é o local onde se concretiza a existência terrena e imperfeita, é aonde ocorrem as transformações anímicas do ser e de sua forma mais decadente e perecível. Segundo os mitos cosmogônicos, descritos na literatura etnológica²³ sobre os Guarani, este mundo foi abortado em sua primeira tentativa de criação, devido a um incesto praticado e por isso ele ficou fadado à destruição.

No entanto, para os *Mbya*, o céu que é visto aqui da terra pelos *Juruá* (não indígena) é o da esfera dos planetas e refere-se à Via Láctea. Conforme os relatos que obtive com a *xaryi* (avó) Doralice, este céu é denominado por eles como “*tapi'i rape*” - o caminho da anta. A anta é o animal mais cobiçado na caça Guarani, pois é o animal que faz as caminhadas e

²² Segundo Viveiros de Castro a noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais – um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” proposto pelas ontologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:117).

²³ Sobre os mitos de criação e destruição do mundo, dilúvio, queimadas e incesto obtidos na Terra Indígena Ribeirão Silveira, ver Ladeira (2007).

trilhas mais longas. Este animal também simboliza a beleza. Neste céu há também a representação de um zodíaco próprio envolvendo constelações que são signos icônicos de animais cobiçados (ou não) e também expressos através da arte de esculpir.

Seguindo a descrição de Doralice sobre o céu “caminho da anta” em cujo traçado senoidal, no sentido de leste a oeste, temos os seguintes astros Guarani: *jekexo* (as Três Marias); *kaguare* (tamanduá); *eixu* (abelha); no centro a *kurutxu* (estrela Cruzeiro do Sul); seguindo a oeste a *tapi’i* (anta); *Guyra nhandu* (Pássaro aranha ou ema); *nhandu* (aranha); *jakare* (jacaré) e *monde* (armadilha). É através deste céu que os *Juruá* conseguem avistar o brilho dos astros: *Kuaray* (o Sol); *Djaxy* (a Lua) e *Djaxy tatá* (a estrela cadente), embora eles vivam em planos superiores ao nosso.

Acima desse céu “*tapi’i rape*” ou caminho da anta, há outro plano chamado de *yvy dju*, o qual é habitado pelos deuses que compõe o panteão Guarani. Entretanto, para Ladeira (2007:121-132) este céu é chamado de *yva pau* (espaço entre o céu e a terra) e designa as três moradas de *Kuaray* (Sol) que são *nhanderenondére* ou nascente; *mbyte* ou zênite e *nhandekupére* ou poente. Nele habitam as famílias dos deuses protetores (ou *nhanderukuery*) que mais enviam os *nhe’ẽ* (palavra-alma-nomes) para esta terra. Dizem os Guarani que em *yvy dju* moram as formas imortais e imperecíveis dos seres que existem nesta terra, são de lá que descem para ajudar os *karai* durante os *oporaí* (canto-rezas) e durante os *nhemongarai* (cerimônias de nomeação). E é deste plano que vem os *nhe’ẽ* mais antigos e que já viajaram por todo o universo e alguns já estiveram em *yvy vai* (a terra imperfeita). Alguns velhos sábios referem-se à *yvy dju* como a própria *yvy Mara ey* – a Terra Sem Mal. “É neste plano que as almas dos bichos, das plantas e dos deuses comunicam-se, nada é destruído lá” (explicações na fala de Sérgio da Macena²⁴ sobre a morada dos deuses).

Entre os planos de *tapi’i rape* (o caminho das antas) e *yvy dju* localiza-se uma esfera mais escura e considerada como inferior. Este plano ou esfera ronda *yvy vai* (a terra imperfeita). Os Guarani-Mbya chamam este plano ou esfera de *anhã yvy* – o mundo de *anhã*. Em alguns momentos a impressão é de que este não é um plano cósmico, por se tratar de um mundo habitado por *anhã* (sombra, coisa ruim) e todos os outros seres destrutíveis e reprováveis na concepção Guarani. Entretanto, alguns velhos relatam que se trata de uma criação de *Nhamandu* (Deus Solar) e por isso é também um plano cósmico. No entanto, os seres que habitam *anhã yvy* (o mundo de *anhã*) são ligados às energias destrutivas do

²⁴ Sérgio da Macena é xeramõi (avô) Guarani-Mbya, morador do núcleo Rio Pequeno, na aldeia Ribeirão Silveira. Sérgio da Macena nasceu no Paraná e logo após seu nascimento passou a morar na Barragem (Parelheiros/SP) e depois no Bananal, é considerado um dos moradores mais antigos da Terra Indígena.

universo, contaminam outros planos com o germe do perecimento, da dor, do sofrimento, da doença. Há uma variação ao que eles compreendem por esses seres e são conhecidos como: *anhã* (a tradução mais apropriada para o sentido do termo é diabo, coisa ruim), *aa* (sombra), *ãngue* (sombra da noite) ou *in ãgue* (aquele que já foi sombra), *Mba´exydja* (o ser doença), *yytata* (o espírito que queima) e também é de lá que se origina o espírito maligno do *djapotá* (espírito de encantamento anímico), entre outros. Trataremos a respeito da concepção nativa de alguns destes seres neste capítulo.

Acima de *yvy dju* está *yvy porã*. Este plano é habitado pelos deuses *Kuaray* (Sol), *Djatxi* (Lua) e seus parentes, entre eles também mora *Djakaira* (o brilho/ a luz do fogo). Esses deuses são considerados os principais *nhanderukuery* (deuses protetores dos humanos), pois são considerados os heróis civilizadores deste plano e os responsáveis pelos envios dos *nhe´ẽ* (palavra-alma-nome) para esta terra. Esses seres foram colocados neste plano superior por seus pais e avós, para que eles possam zelar pelos planos abaixo e que abrigam seus filhos e parentes ou *rikeykurin* (irmãos menores). *Kuaray* e *Djatxi* transitam de um lado para o outro neste céu, são os responsáveis pela luz do dia e brilho da noite e pelo infinito processo de recriar-se em suas fases (MELLO, 2006:261).

O plano superior a *yvy porã* é *pytun reta*, o céu infinito. Este céu é impensável para um *Juruá* (não indígena) e mesmo um *karai* com muita força, ou como dizem, os *karaikuery* não conseguem alcançar este lado do mundo. Somente os mais velhos dizem ter conhecimento deste mundo e que é lá que moram os avós do universo. É deste plano que *Nhamandu* (Deus Solar) observa a todos seus filhos e testam os homens desta terra (MELLO, 2006:261).

Tekoa a´edjavi Opyi – o Sol ilumina todas as moradas sagradas.



Foto 01 – (esq) Vista Lateral da Opy – Núcleo Central. Foto: Teresa.



Foto 02 - (direita) Vista interna da Opy Guaxu e do *amba* (altar). Foto: Rafael Nino.

A construção de uma *Opy* (Casa de Reza) ocorre normalmente, segundo os relatos Guarani, a partir de um sonho ou uma visão que o *xeramõi* (avô) recebe dos deuses oriundos do *cosmos* indígena para construí-la. A *Opy* (Casa de Reza) é construída sob a orientação do *nhanderukuery* (os deus protetores ou guias) de um *karai*, que lhe mostram em sua viagem astral o local preciso para montar o seu *tekoã* (morada; neste caso, morada sagrada). Para os Mbya uma *Opy* é o próprio templo sagrado, é nela que se destina o contato direto com as divindades que compõem sua cosmologia. É na *Opy* que se destina os estudos e práticas dos rituais indígenas e é onde ocorre tratamento das doenças e atendimento da *retxã* (saúde) deste povo. “*Não existe saúde sem uma Casa de Reza construída e não existe Opy sem xeramõi (avô)*” (segundo Carlos Papá). É na *Opy* que ocorre a congregação de toda a comunidade, é nela onde são realizadas as reuniões coletivas, as rezas diárias (*oporai*) e cerimônias que marcam o calendário indígena (como os *nhemongarai* ou cerimônias de nomeação e/ou batismos) e orientam a vida deste povo. É na Casa de Reza que se constitui a esperança e se constrói o objetivo de “*Nhande yva ropyre*” (Nós podemos transcender) comum nas falas dos *xeramõi* (avôs), ou quando se referem a “*Nhandeyva Ropyre Djadjerodjy Djadjeroky, Djadjer´oi Para rovai*²⁵” que significa a própria idéia de elevação do corpo em sentido ao além do oceano, presente nos cantos e rezas do *xeramõi* (avôs, velhos sábios).

Voltada para o Sol nascente, a *Opy* (Casa de Reza) é uma construção retangular de

²⁵ Tradução: “Nosso corpo se eleva na nossa casa de reza e vamos para além do oceano ver o altar de Nosso Pai Celestial”.

pau-a-pique, cuja porta de entrada localiza-se a oeste. No lado interior da Casa de Reza, disposto a leste, fica o *amba* - a tradução mais comum usada é altar e corresponde ao local onde são distribuídos todos os objetos que fazem conexão com os ancestrais divinos - em cujo centro destaca-se a *kuruxu*, a madeira em formato de cruz e também o *apyka*, o recipiente em forma de canoa onde se costuma colocar água e ervas que compõe as cerimônias realizadas na *Opy*.

A representação acerca do significado do altar remete a cosmologia indígena e aos mitos de criação e destruição do mundo, os quais a canoa (*apyka*) representa a chegada dos deuses neste mundo para orientar a construção e transformação desta terra, após o dilúvio²⁶. A cruz (*kuruxu*) é a representação da própria constelação do céu indígena, fica no centro do mundo e é o ponto fixo e materializado de cuja orientação provinda dos sonhos e própria dos deuses de onde a Casa de Reza deve ser construída, embora, a cruz remeta também, no caso dos Tupi-Guarani, a própria lembrança de resistência e colonização dos portugueses, segundo as diversas informações obtidas.



Foto 03: (à esquerda) *amba* (altar). Foto: Rafael Nino.

²⁶ Trechos sobre a criação e destruição do mundo são apresentados em diversos autores: Cadogan (1959), Nimuendaju (1914[1987]), Bartolomé (1977), Schaden (1974), Ladeira (2007).



Foto 04: detalhes do altar. Foto: Teresa

É no *amba* (altar) ou próximo dele ficam dispostos os instrumentos musicais tais como o *mbaraka* (violão), *mbaraka miri* (chocalho), *takua pu* (bastão de ritmo feito de taquara), *rave* (rabeça); além da indumentária do *xeramõi* (avô), tais como o *jeguaka* (cocar) e os *mbo'ý* (colares), a *yvyraidja* - varinha do dirigente espiritual e o *popygua*, ou a varinha maior dos *xondaro* (guerreiros).

Em toda extensão lateral são dispostos bancos de madeira (sem encosto) e mais ao fundo outros bancos, quase fechando um círculo. Nos bancos da frente, normalmente localizam-se os músicos participantes das cerimônias e também cacique, lideranças espirituais e alguns parentes, em sua maioria os homens. Aproximadamente no centro do terreiro da Casa de Reza é feito um fogo (*tatá*) pela *taryi* (avó) ou *Kunhã Karai*, ou *Kunhã Tatá* (mulher do fogo) ou por outras mulheres da família do *xeramõi* (avô), onde é aquecida água que irá abastecer as cuias de *ka'a*, a erva mate. Quando não tem *ka'a*, prepara-se café. É onde fica disposto também um balde com água fria, um ou mais canecos e é também, onde são cortados e preparado o *petyn* (tabaco) que é colocado nos *petyngua* (cachimbos de nó de pinho) dos *karai* durante as cerimônias. É em volta da fogueira que normalmente ficam as *kunhã karai* (xamãs) e também alguns *karai* (xamã).

Seguindo a fogueira para o fundo da Casa de Reza, à direita, são estendidos cobertores no chão batido e localizam-se as mulheres mais velhas e também as mães com crianças de colo ou algumas crianças maiores. Esta área também é reservada para alguém que precise se deitar para descansar durante a cerimônia ou para ser atendido nos tratamentos de cura.

Na Terra Indígena Ribeirão Silveira há uma diversificação na composição dos altares

dos subgrupos presentes na aldeia. O descrito acima é genuinamente caracterizado como um altar Tupi-Guarani, sendo que há *Opy* (Casa de Reza) genuinamente Guarani-*Mbya*, cuja diferença caracteriza-se pela falta da *kuruxu* (madeira em formato de cruz) e da presença, principalmente, de espigas de *avaxi ete* (milho verdadeiro), além dos outros objetos já citados. Explicaram-me os Guarani do Silveira que esta diferença consiste devido a especificidade dos trabalhos realizados na *Opy* (Casa de Reza), sendo que normalmente o batizado de nomeação (*avaxi nhemongarai*) é comumente realizado pelos Tupi-Guarani, enquanto que os Guarani-*Mbya* além deste, costumam realizar também o *ka'a nhemongarai* (batizado da erva-mate), diferentes dos Tupi-Guarani que não rezam na cerimônia da erva-mate. Além das cerimônias mencionadas é comum toda a aldeia se juntar para participar dos *oporaí*, os cantos-rezas, realizados cotidianamente. Dentro da composição de todos os trabalhos feitos na *Opy*, há uma multiplicidade de *jeroky* (dança), *djapiütxaka* (concentrações), as sessões de *jepopixy* (“*jepixy*” significa massagear, “*po*” significa com as mãos, curas (*nhomoguera*), os quais descreveremos ao longo do próximo capítulo.

Na TI existe uma *Opy* (Casa de Reza) em cada núcleo habitacional, e em duas delas, o *xeramõí*, a habita. No Núcleo Central, além da *Opy* (Casa de Reza) onde habita o *xeramõí* (avô) Bento Samuel dos Santos, o Djidjeoco, há também uma outra *Opy* (Casa de Reza) maior, onde são realizados normalmente os *nhemongarai* (batizados) e também é onde ocorrem os grandes encontros entre familiares e onde alguns visitantes pernoitam.

A concentração de atendimentos na *Opy* (Casa de Reza) é constante, praticamente diário e isso se estende à prática durante todo o dia, não havendo restrições de horário. A Casa de Reza é genuinamente uma casa de atendimento espiritual, espaço para a manutenção da saúde e de orientação divina para o encaminhamento da ordem social Guarani.

Mava´e Karaikuery – Quem são os karai.



Foto 05: Karai Bento Samuel dos Santos Djidjecó, no avaxi nhemongarai,(jan/2009). Foto: Teresa.



Foto 06: Kunhã karai Doralice (jan/2009). Foto: André Porto.

Os Guarani costumam denominar por *karai* aquele que é possuidor da sabedoria referente aos remédios do mato (*poã guaxu*) e tem a compreensão sobre as doenças espirituais. *Karai* designa a idéia do termo xamã, no sentido genérico, é a forma masculina e singular enquanto *kunhã karai* é o termo feminino usado. O *karai* Guarani apresenta várias características semelhantes com xamãs de outras culturas, entre elas está a característica dele ser o intermediador em estabelecer comunicação com outros planos ou outras substâncias e possuir as faculdades de controle e limitação dessa comunicação (LANGDON, 1996: 27-29).

Dizem os Guarani-Mbya que para ser um xamã com força é necessário possuir *piaguaxu*, ou seja, “este termo designa uma faculdade inata que determina as características

de personalidade e sensibilidade distintas e o nível de poder de cada *karai*". O seu significado é: *pia* que corresponde a coração; e *guaxu*, que designa a idéia de grande, nobre. Esta característica não é humana, nem terrena; ela é conferida aos *karaikuery* (xamã no plural), mas que designa a idéia de deuses protetores dos humanos (*nhanderukuery*), pois quem possui o sentimento nobre de um Deus, agindo conforme os ensinamentos divinos, é respeitado como um próprio Deus (MELLO, 2006:178). Aquele ou aquela que possui *piaguaxu* é considerado alguém significativamente diferente e muito procurado e notável por todos. Quem recebe essa dádiva apresentará perante a dor, à ira e o medo, o mesmo comportamento, sem alterar sua pessoa. Outra característica de quem possui o *piaguaxu* é somente praticar o bem. Caminhar no bom caminho (*oguata porã*) e só fazer o bem, até para quem lhe pratique o mal. Esta é a característica de um xamã forte, dizem. No entanto, conforme relato do *karai* Sérgio da Macena:

“o estado pleno de *Nhanderu mborae’u* (o amor a Deus, a contemplação e/ou estado devocional) para cada xeramõi (avô), para os mais conservadores de nossa cultura, da vida que levamos sabe que é muito importante para a gente. Então, se Ele tem amor de todos que ele que gerou a gente, todo mundo sabe que ele gerou a gente, para estar aqui hoje, que estamos na imersão dele. Ele gerou a terra, que não é só para Guarani, é para todo mundo conviver. Nhamandu (Deus) deu tudo para a gente, deu a natureza, deu o sol, à noite para a gente descansar, deu o passarinho para a gente ouvir como o maestro do dia, que são os pássaros; que você escuta todo dia cantando. Se você falar em Nhanderu (nosso Pai) o que ele faz para a gente hoje, você nem imagina. Temos a manta de Nhandexy (nossa Mãe) que é mãe de Nhanderu Tupã, ela cobre a gente toda noite e o sol que continua brilhando. Esse é a representação de Nhanderu mborae’u (o amor de Deus) que vemos, mas que é infinito. Só com o coração puro”. Nhanderu mborae’u que podemos alcançar seu ensinamento e entender as coisas, fortalecer o espírito na Opy e aumentar o nosso *piaguaxu* (fê)”.

No entanto, a condição de ser ou de tornar-se um *karai*, que é muitas vezes recebido através do nome, durante o ritual de nomeação, ainda quando se é recém-nascido; entretanto, isso não confere o poder de ser literalmente um xamã e de possuir *piaguaxu*. Como costumam dizer, “*você pode receber um nome tradicionalmente de xamã, mas não possuir a característica de um, tentar durante toda a vida e nada acontecer. E, às vezes você pode ter piaguaxu (força, fé) e jamais chegar a ser um karai, é por isso que pra mim tem que ser simples, e é isso que eu ensino pros meus filhos. Você pode ter dinheiro, ter de tudo por que Nhanderu (nosso Pai verdadeiro) te deu, mas para chegar perto Dele, você tem que ter a simplicidade no seu coração*” (fala de Sérgio da Macena).

Nem todos aqueles cuja nomeação lhe confere a qualidade de um xamã irá desenvolver sua potencialidade. Há pessoas que passarão a vida toda sem desenvolver a

sabedoria xamânica. A recusa das potencialidades de um nome ocorre devido a uma série de fatores, que em sua maioria estão ligadas às escolhas pessoais de cada um. Em alguns casos, um nome pode ser muito pesado para aquele que o recebe e somente um *karai* com muita sensibilidade pode analisar a necessidade da troca do nome. Nestes casos, quando o nome está errado a pessoa adocece ou passa parte da infância com diversos problemas de saúde, devendo os pais procurar o quanto antes algum sábio *xeramõi* (avô) que mude o nome da criança. Segundo explicações dadas por Sérgio da Macena, no caso de pessoas que nascem com um determinado nome, que não designa necessariamente uma característica xamânica, e mesmo assim, por livre vontade ela passe a se dedicar à busca deste conhecimento, ela receberá ao longo de sua vida um acréscimo no nome devido o seu esforço para tal, como exemplo, ela pode receber o nome Kuaray, Tupã, ou ser denominado pelo *xeramõi* (avô) o reconhecimento de que é também um *karai* (xamã). Para isso somente um *karai* com muita força e poder e sob a força recebida de seus *nhe êrukuery* (deuses pais dos espíritos de nominação, ou guias) para orientá-lo durante o ritual.

No entanto, o processo de iniciação xamânica começa, em sua maioria, logo na infância. Isso se deve ao fato das crianças estarem em um estágio de transição espiritual de um mundo ao outro e ainda portarem a nobreza dos deuses em seus corações, por isso são auxiliares fundamentais cuja presença é necessária nos rituais realizados. Entretanto, existem casos em que se recebe o nome de iniciado, mas não se trabalha para o desenvolvimento espiritual, vindo, posteriormente, somente na fase adulta retornar para a busca do autoconhecimento de seu papel perante a história da origem do seu nome. Nestes casos, é comum que o processo de aprendizagem xamânica ao longo de sua vida seja desencadeado por algum evento que cause “sofrimento” extremo.

É bastante comum aos *xeramõi* (avôs) referirem-se as histórias de vida que levam a compreender o processo de iniciação xamânica como um exercício relacionado com algum sofrimento e à força para “agüentá-lo” em seu cotidiano. O aprendizado é um processo longo, pode levar a vida toda, e os eventos que surgem na “caminhada de cada um” são testes para confrontar o medo de cada *karai*. Neste sentido, dizem os Guarani que a “força para agüentar” as etapas próprias do aprendizado xamânico é a condição natural de fortalecimento de um *karai* com força. Similar a outros grupos indígenas, como exemplo, para os Kaxinawa (LAGROU, 1991: 35-40) o aprendiz tem que “agüentar” e “ter o coração forte”, caso contrário ele adoecerá, podendo até morrer, pois a morte é a consequência de um coração com medo. No caso dos Kaxinawa, a iniciação xamânica também pressupõe visões através dos

sonhos e viagens astrais como forma de alcançar a sabedoria e aprendizado xamânico.

Contudo, vale ressaltar aqui que existe uma hierarquia presente na potencialidade xamânica de cada *karai*, ou seja, ao longo de sua vida cada *karai* recebe de *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) habilidades das quais são reconhecidas através de nomes que somam poder e prestígio perante toda comunidade. Se por um lado o nome recebido durante a cerimônia de nomeação determina sua potencialidade, a de ser xamã, artesão, curador, etc. É ao longo da vida e de sua conduta que cada *karai* desenvolve práticas que lhe conferem outros nomes, tais como: *karai oporaiva* – cantador ou aquele que recebe mensagens ou cântigos; *karai nhe'ẽoikó* ou *nhomoguerá* – aquele que realiza as curas; *kunhã karai mitã rexaá* – xamã parteira. Há uma variação nos nomes de um *karai* conforme a sabedoria desenvolvida e praticada dentro da comunidade ao longo de sua vida e da conduta que ele escolhe seguir.

Karai Imbaraete Ipyaguaxu e seu Yvyraidjá – a força espiritual do *karai* e seu *yvyraidjá*.

Conforme já foi mencionado, os *karai* (xamãs) são humanos cuja característica é a de estabelecer uma intensa relação de sociabilidade com outros seres. Estas relações são constituídas por reciprocidades positivas, negativas ou por antagonismos extremos entre uma ampla diversidade de seres. Existem uma diversidade entre as relações estabelecidas ao longo das experiências vivenciadas por um *karai*. A mais comum entre elas é a relação de parentesco estabelecida com os deuses parentes que vivem em outros planos cósmicos e que se apresentam durante os rituais de nomeação (*nhemongarai*), por exemplo. A partir dessa relação de comunicação desenvolvida com os deuses protetores dos humanos, os *nhanderukuery*, podem presentear os humanos ao longo de seu aprendizado xamânico com outras relações de aliança e reciprocidade, como é o caso dos *yvyraidja*, – seres possuidores de dons e que contribuem para a força espiritual e para o aprendizado dos *karai*. Neste sentido, através do poder de cada *nhanderukuery* (os deuses protetores), podem conferir aos *karai* um determinado tipo de poder específico (como realizar parto, cantar, etc) ou ser conferido a ele seres auxiliares, ou os *yvyraidja*. Eles são compreendidos como seres não humanos, mas que se apresentam através do corpo de algum animal ou planta e que auxiliam o *karai* em sua batalha espiritual. Entre alguns destes animais, os mais comuns, estão: a onça (*xivi*), a coruja (*urukure'a*), papagaio (*parakau*), tucano (*tukã*) e uma imensa variedade de aves (*jayru* – diversas espécies); das plantas, há uma variedade de seres em forma de plantas que se apresentam para o curador quando este caminha pela mata e estabelece contato com o

seu guia protetor, na busca da cura para alguma doença. A relação estabelecida com o *yvyraidja* é como um *nhe'ẽ* que todos os humanos e outros seres possuem, contudo, ele possui uma racionalidade independente, ou em alguns casos, um tipo de corpo diferente, que se apresenta e auxilia o *karai* em suas visões no aprimoramento do seu fazer xamânico (MELLO, 2006:177-188).

No desenrolar da vida espiritual de um *karai*, ele atinge o ponto alto de seu desenvolvimento e de suas potencialidades quando recebe a força de seus *yvyraidja* (seres auxiliares). A manifestação de um *yvyraidja* acontece de diversas maneiras ou conforme dizem, pode se apresentar para o *karai* com diversos corpos. Ele acompanha o *karai* em todos os momentos de sua vida, como se fosse um guia cujas observações e conselhos orientam o *karai* em suas escolhas e condutas seguidas. É durante o sonho e durante as concentrações que a sua manifestação é mais presente, pois ele manifesta-se interagindo durante os rituais, auxiliando o *karai* para perceber as doenças, para realizar as curas ou mesmo dando-lhe a força para vencer as relações antagônicas estabelecidas, como é o caso da presença indesejável de *Mba'exydja* (o ser doença), *yytata* (o espírito que queima) ou o espírito maligno do *djapotá* (encantamento anímico), que trataremos nos próximos sub-itens.

Dizem os Guarani que quando se é criança e não ocorre à comunicação com seu *iru* “amigo íntimo” auxiliar ou *yvyraidja*, a relação estabelecida pode demorar muito tempo para acontecer, podendo ele só se apresentar na fase adulta de um *karai*. O mais comum é ele aparecer para as crianças que já apresentam *piaguaxu* (força espiritual, fé) e que desde jovem já iniciaram o saber xamânico, pois a pureza e sensibilidade das crianças são fundamentais para estabelecerem a comunicação com estes seres, que estarão conectados pela mesma força e cujos destinos estarão sempre cruzados. Mas isso só ocorre quando o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) da criança já está assentado, que as faculdades xamânicas ocorrerão naturalmente; entretanto, caso contrário se o *yvyraidja* (seres auxiliares) estabelecer contato e o jovem não estiver plenamente preparado, pode ocorrer uma inversão e a pessoa passará a apresentar limitações do corpo e do espírito de seu animal auxiliar, podendo tornar-se agressivo, com pouca habilidade e ter dificuldades com a linguagem (*ibidem*).

Normalmente, já na fase de adulto, o *yvyraidja* (seres auxiliares) é invisível ao próprio *karai*; outras vezes ele é o próprio *karai* e pertence a um dos *nhe'ẽ* que compõe a sua pessoa. Algumas explicações obtidas referem-se ao animal auxiliar como um espírito que usa o corpo de animal, e que há animais em “carne e osso” que são reconhecidos pelos Guarani-Mbya como “xamãs-animais” de outro tipo de povo, que são reconhecidos em forma de animais,

mas que estabelecem comunicação com os *karai*. Estes animais também possuem *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) e *yvyraidja* (seres auxiliares), como os xamãs-humanos. No entanto, um *yvyraidja* (ser auxiliar) é sempre o protetor, aquele que observa e apóia o *karai* durante o processo de cura na Casa de Reza, ou em seu próprio caminhar, diante dos perigos da mata, dando ao *karai* os privilégios de quem tem a visão e a audição aguçadas e, assim, compreendem e enxerga as doenças e males do corpo e espírito com maior sabedoria para serem tratadas durante o ritual (*ibidem*).

***Mba'eaxydja* – Doença.**

“Há muito tempo atrás, no começo²⁷, a terra não era essa. Era um outro mundo onde todas as coisas tinham vida e se comunicavam. Até os cachorros eram como a gente. Um dia, esse mundo se queimou e acabou em um grande fogo. Então, com o fim desse mundo, *Nhanderu* resolveu partir. Nesse tempo existia *Mba'eaxydja*²⁸ - o ser doença. *Nhanderu* queria levar embora todo mundo, mas ele não podia. Assim, *Mba'eaxydja* ficou no mundo imperfeito, no mundo das dores. Como ele queria ter ido junto com *Nhanderu*, ele ficou muito chateado.

- “Não entendo por que você vai me deixar aqui, com a missão de espalhar as doenças, reclamou”.

Então quando *Nhanderu* partiu, ele deixou esse ser invisível. Por isso que hoje nós não conseguimos vê-lo. Esse ser hoje cuida das cachoeiras e dos rios. Ele é o *Yakã Ryapydja*²⁹ – o ser “dono- das- águas”. Por isso que não podemos abusar do rio e ficar indo nas cachoeiras. Nem as crianças podem ficar nos rios, por que existe o dono desses lugares.

Assim, se *Mba'eaxydja* apontar o dedo para uma pessoa, ela vai sofrer muito. Se ele tocar a pessoa, ela morre. Se olhar só de longe, então a pessoa vai sentir uma dor mais leve. Mas se ele se aproximar, não há chance para a pessoa.

No entanto, *Nhanderu* falou:

- “Quem acreditar em mim não será atingido. *Mba'eaxydja* não conseguirá atingir facilmente aqueles que acreditarem em mim”.

É por isso que às vezes a gente fica doente e mesmo assim consegue se curar.

(mito narrado pela *kunhã karai* Doralice Fernandes Guarani)³⁰.

²⁷ Para os Guarani, o começo do mundo, ou o início do mundo ou princípio do mundo é determinado por *Yvy Apy*. Este termo implica em tempo (origem) e lugar (origem). É o lugar, por excelência, onde existem as boas coisas dos tempos primordiais, onde *Nhanderu* iniciou a construção do mundo. *Apy* significa ponta. *Yvy apy* significa a extemidade do mundo, que se encontra na beira do oceano (LADEIRA, 2007:85).

²⁸ *Mba'exy* significa dor, coisa dor. Sendo que “*exa xy*” determina o estado invisível, aquilo que não se vê. *Dja* significa, literalmente, o dono. Neste caso, o termo *Mba'eaxydja* designa aquele que é dono em sua essência da doença, em outras palavras, é a doença em forma de entidade ou um espírito.

²⁹ *Yakã* significa água. *Ryapy* significa neblina, parte úmida. *E dja* (dono). Este é o ser-doença que mora encostado nas cachoeiras, entre a água e as pedras, onde com a umidade é possível avistar uma pequena névoa ou neblina ao amanhecer. Durante o trabalho de tradução na aldeia, este termo foi traduzido como “dono das águas”, embora sob um olhar mais cuidadoso, ele venha a expressar também o ser cujo habitat natural está entre os limites da água e pedras, presente na umidade que compõe a neblina.

³⁰ Este mito foi narrado durante a gravação do vídeo “Téko Rexã – Saúde Guarani Mbya 2009” que acompanhei a tradução feita por Carlos Fernandes Guarani (Papa Poty Mirim) em setembro de 2009 e

Para os Guarani-Mbya *Mba'eaxydja* (a doença) é um espírito da natureza, cuja categoria é definida cada qual conforme a referência direta a seu habitat, podendo essas categorias serem compreendidas como “forças negativas da natureza” Bartolomé (1991:115). Para os Guarani do Silveira, estas “forças” são geralmente referidas pelo termo “*dja*” – donos e são oriundas de um dos planos que compõe a noção de cosmos *Mbya*. Podendo variar conforme o ambiente de onde se manifestam.

As definições destas subjetividades, de acordo com as elucidações de meu anfitrião, são descritas de forma genérica, tais como “*ka'aguydja*” (*ka'aguy*: mata; *dja*: dono); “*itadja*” (dono da pedra); *yakã dja* (dono da água/ cachoeira), “*yvyradja*” (*yvyra*: árvore; *dja* dono, *tatá dja* (dono do fogo – normalmente referem-se ao da reza), podendo ocorrer a variação com o sentido de *yvyranhe'ẽ* - a alma da árvore; assim como todos outros lugares têm seu dono. Segundo meus anfitriões, mesmo quando as pessoas caminham pela mata sozinhas, enganam-se ao pensar que são as únicas detentoras de espírito ou alma, é preciso ter cuidado ao ir para os lugares, pois em todos eles há algum dono, uma alma ou espírito que mesmo que a sua visão não lhe permita ver, ou a sua sensibilidade sentir, eles estão lá. É preciso saber compreender a dimensão que extrapola a percepção materialista que se tem das coisas, por isso que saber ouvir, saber falar e o por que e por onde se caminha é fundamental para a auto-preservação da saúde e da relação estabelecida com os outros seres. Quando alguém caminha pela mata, sem direção, está vulnerável a encontrar seres inimagináveis e que podem não gostar da sua presença lá, neste caso, é bastante aconselhável marcar o caminho com galhos de árvores quebrados, ou defumar o caminho com a fumaça do *petyn* (tabaco) e pedir autorização.

Ao entrar na floresta, há nela uma ampla diversidade da manifestação de vida, desde a pequena formiga (*tay*) que pode chegar com seu grupo e levar todo seu alimento e fazê-lo correr, como uma cobra (*mboai*) que pode não gostar da sua presença e lhe atacar; um espírito é mais sutil, pois ele pode penetrar no seu corpo e deixar lá um *mbaaxydja* ser-doença para prejudicá-lo. Em ambos os casos, é o espírito do animal ou espírito do lugar que não está contente com a sua presença. Se caminhar sozinho, desorientado, pode encontrar ainda um espírito que lhe confunda os sentidos e faça com que você se engane com o caminho que está trilhando e venha a se perder.

A variação dos “espíritos da natureza” presentes no discurso Guarani-Mbya é amplo e

complexo e eu não detenho todos os nomes nativos. A compreensão que obtive desses espíritos é que entre os pontos elementares da natureza, tais como o fogo (*tatá*), a água (*yy*), o ar (*yvytu* – vento) e a terra (*yvy*) cada um destes compõem uma vasta e ampla diversidade de espíritos para cada elementar, seres presentes no cotidiano e no discurso nativo sobre a variação de doenças que penetram no corpo para causar danos. Ao se caminhar na mata (*kaáguy*), por exemplo, é possível sentir e reconhecer os diferentes seres elementares.

Cadogan (1959:103-105) descreve uma lista de “duendes”, os quais o autor se refere como “*yvy re itáva rei va´e* - los habitantes ociosos de la tierra” e inclui: espíritos donos como *iñakanguaja* (“dono de los barreros” – locais específicos onde animais vão em busca de sal que flutua a superfície); *jopou iñakanguaja* (duende que foi originariamente um homem virtuoso que havia alcançado o estado “*aguyje*” (plenitude) e estava próximo a alcançar a ascensão para o paraíso; *Guachu ja ete* (o verdadeiro dono dos veados); *guachu já ete mba´eve re ey ñanemoangeko va ey* (aquele que nos chateia sem motivo); *yākayvy´dja* (dono dos barrancos precipitados nas entenas dos rios); *piragui* (ser anfíbio, comparável a sereia); *kurapi* (seres imortais habitantes de grandes cavernas) e *avapoapy* (espécie de monstro antropófago), além de *mbogua* ou *angue* que o autor define como “a alma animal” que permanece na Terra depois de morrer o ser humano e que trataremos neste capítulo.

Os cuidados geralmente atribuídos para se caminhar na mata, ir para a cachoeira, ou mesmo para a cidade, são comuns entre os Guarani-Mbya, especialmente quando se passa por lugares onde o risco de ser atacado é constante. O mesmo cuidado e zelo é dado à relação estabelecida com o mar (*para guaxu*, ou só *para*). Mas deste, desconhecem seus “*dja*” (donos), por isso o temem tanto - relatou-me Marcos, jovem Guarani do coral indígena.

O processo de instalação de *Mba´eaxydja* (a doença) no corpo pode ser causado por meios naturais ou por meio de feitiçaria, mas em ambos, são provenientes da ação intencional. Dos meios naturais, atribuem o fato de não terem pedido licença para passar em algum lugar, cujo “*dja*” pode não gostar de sua presença em seu habitat. Ou, o que é mais comum, é por meio da feitiçaria, introduzindo coisas (pedra, espinhos, insetos, entre outros) em suas vítimas, podendo acontecer com qualquer um, desde que aquele que lhe mande não simpatize com você. A relação estabelecida com *mba´eaxydja* (o ser doença) é sempre reconhecida como algo problemático, pois ao atribuírem uma relação de aliança e reciprocidade, geralmente, é a pedido de um pajé³¹ que objetiva por alguma razão particular enviar feitiços

³¹ O termo pajé usado de maneira comum entre os Mbya na designação do curador e dirigente de reza, está sempre sujeito à crítica daqueles que o associam à figura do “mau xamã”, ou seja, aquele que pode ser *ipaje va´e*, “feitiçeiro” (DOOLEY, 2006). Durante minha estada em campo observei que o termo mais comum usado

para alguém. Os *karaiquery* (xamãs), em geral, atribuem a relação com estes seres de potencialidade ruim como seres inimigos.

De todas as formas de manifestação de *Mba'eaxydja* (doença), seja em seu lugar de natureza, ou por feitiçaria, sua natureza é ruim. Eles chamam estas manifestações e atribuem sua natureza ao estado de *anhã* – ruim; aquilo que embora não tenha uma forma e não seja visto, é por essência ruim e diabólico.

A invisibilidade em sua produção, como a sua materialização quando instalada no corpo da vítima, são aspectos comuns tratados pelos subgrupos Guarani, podendo ser tratados com remédios do mato (*poã porã*), ou com a reza do *karai*, dependendo do caso.

Segundo Taocira, uma *kunhã karai* (xamã) da aldeia Itaoca:

[...] “Uma vez fiz uma visita a uma aldeia, em Água Grande, a mulher do cacique estava impossibilitada de andar. Ela estava daquele jeito por que havia sido atingida por *Mba'eaxydja* (doença).

Quando eu cheguei, ela não saiu de dentro de casa, os filhos dela que me receberam. A mãe dela estava lá, a Pirecita. Como cheguei tarde, ela pediu aos filhos para ajeitarem a cama para mim. Eu tinha levado meu *petyngua* (cachimbo). Aí, na metade da noite, ela começou a passar mal. Ela falou: “Minha mãe, você podia fazer um trabalho para me curar”. Mas como a mãe dela não tinha experiência nisso, falou: “Você devia acordar a sua cunhada”. Como eu estava ouvindo, me levantei e fiz o trabalho espiritual de cura. Falei que de manhã eu ia providenciar um remédio, e que mesmo naquele estado ela ia se levantar de novo. Então eu fui e cozinhei uma planta, que quando a gente passa nas pernas faz acelerar os batimentos. Eu fiz esse remédio e fiz ela tomar. Além disso, tirei a casca do *yary* (cedro), que todo mundo conhece, preparei e lavei suas pernas com isso [...]”³²(Taocira, durante o encontro de saúde indígena em Itaoca/SP).

Contam os Guarani que quando *Mba'eaxydja* (doença) os atacam, os sintomas podem ser percebidos rapidamente, pois a transformação no corpo, como inchaço, *ijái* (febre), ardor na pele, *axy* (dor), *iskārary* (dor de cabeça), *te'ó'ã* (epilepsia), cansaço, *hyeraxy* (dor de barriga), tosse, infestação de vermes, entre muitas outras são comuns.

No entanto, as variações que decorre a abrangência da compreensão por *Mba'eaxy* (doença) são determinadas também por uma variedade de processos, dos quais, inclui-se aquela que mais incomoda e é freqüente entre os Guarani: as *juruaxy* (doença de não

para se referir a pajé ou a xamã é *karai*, conforme apresentamos neste capítulo, outro termo nativo bastante usado durante as cerimônias é *xeramōi* que significa literalmente avô, ou homem ancião, sábio. Embora o uso deste termo seja mais difundido entre eles no uso diário dentro de suas casas ou na Casa de Reza; os Guarani reconhecem os termos citados pajé e xamã dado pelos não indígenas e por outros indígenas. Reconhecem a amplitude do uso destes termos entre outros povos.

³² Taociara é *kunhã karai* da aldeia de Itaoca, em Mongaguá/SP, este relato foi retirado do vídeo Téko Rexai – Saúde Guarani Mbya 2009” organizado por Adriana Calabi e Nadja Marin.

indígena), cujo variação de sintomas é amplo.

Na aldeia Silveira é recorrente a distinção entre *juruaxy* (doença não indígena) e *Mba'eaxydja*, principalmente no âmbito que determina o diagnóstico. Conforme o relato do *xeramõi* João da Silva³³:

“Uma vez, na minha aldeia, aconteceu um caso de *mba'eaxydja* com a minha bisneta. Sem eu saber, levaram ela para o hospital. [...] Eu não sabia, não estava sabendo de nada. Então a *xaryi* (avó) foi no hospital e viu que sua neta estava meio sem vida. E o médico perguntou “O *xeramõi* está na aldeia ?”

- “Sim, ele está” - ela respondeu.

E o médico disse: “Então volte lá e peça para o *xeramõi* rezar e tentar resolver do jeito dele”.

E eu não estava sabendo de nada. Então a *xaryi* (avó) chegou lá em casa desesperada dizendo assim: “Minha neta não está bem. Eu vim porque a situação é grave”.

Para os Guarani, *Mba'eaxydja* (doença) é de origem espiritual e somente um *xeramõi* (avô) com força pode enxergá-la e dar início ao tratamento com trabalho de cura. Normalmente, o *xeramõi* (avô) é o primeiro a ser avisado de qualquer alteração no corpo da vítima e rapidamente, inicia o tratamento espiritual. Somente quando o *xeramõi* (avô) percebe que se trata de algum caso de *juruaxy* (doença não indígena) a vítima é encaminhada para o posto de saúde ou dependendo do caso, para algum hospital da região.

Os maiores agenciadores de doenças, segundo os Guarani, é a má conduta do indivíduo. Seja daquele que detém o conhecimento ancestral de como manipular estas “forças” ou daquele que anda sem uma direção certa e fica vulnerável para as ações dos donos dos lugares. A má intenção é a maior causadora de doenças entre os Guarani-Mbya do Silveira. É o pensamento, a antipatia que adoce as relações podendo causar danos tanto para quem envia como para quem experimenta e também para os parentes próximos.

Notável entre os relatos Guarani sobre os casos que envolvem *Mba'eaxydja* (doença) é a relação delicada que se tem com o outro. Dos casos ouvidos muitos se destacavam pelo fato de uma gradativa antipatia que se estende desde o não conseguir deixar de se importar com o jeito do outro viver, até aquela que se faz efetivamente algo com o propósito de ferir outra pessoa.

Na literatura ameríndia, Cadogan (1959:107) apresenta críticas a uma suposta variação entre “medicina mística” indígena observada por ele e deixados em registros na época da colonização pelo Padre. F. Müller (revista *Anthropos*, Band XXX, 1935 *apud idem*), com registros datados de 1935 e intitulada como “medicina racional”. Cadogan (*ibidem*) observa

³³ Relato retirado do vídeo Téko Rexai – Saúde Guarani Mbya 2009” organizado por Adriana Calabi e Nadja Marin.

que primeira está associada aos processos aflitivos causados pela feitiçaria e recorrentes a “medicina mágica indígena” e a segunda, está relacionada às infrações dos códigos de conduta, ou seja, ao modo imperfeito do agir dos humanos que resultaria nas “enfermidades comuns”, tais como o preparo errado dos alimentos, a má alimentação, vinculados ao mau comportamento, relacionados a higiene e modos de ser, sob uma comparação que visa estabelecer um modelo único da biomedicina. Entretanto, vale ressaltar que a maneira pela qual a medicina Guarani-Mbya é praticada apresenta-se como um dos grandes agentes de solidariedade entre os membros deste grupo. Estas práticas cotidianas estão ligadas a uma maneira muito viva e enraizada de se compreender a vida, a morte e seu lugar no mundo, por exemplo.

Neste sentido, por meio de estudos que envolvem a compreensão sobre a saúde, é possível compreender a doença como um processo de elaboração sociocultural cuja construção e negociação de seus significados se dão num mundo de sistemas médicos plurais e de forças políticas desiguais, no qual se procura propor uma abordagem analítica em que o biológico esteja articulado ao cultural, concedendo a doença como um processo experiencial, no qual seus significados são construídos através de episódios socioculturais e como um evento biológico apenas num segundo momento; diferente ao que Cadogan (1959) observa em Ayvu Rapyta (LANGDON, 1994).

Cadogan (1959) observa que o modelo de saúde apresentado pelos Guarani distingue-se ao apresentado pelo modelo biomédico, pois se trata de prejuízo à saúde e ao bem estar do indivíduo causado pela própria conduta, ou seja, pela maneira como a pessoa orienta-se ao longo de sua vida, é o que também resultaria a transformação em *angue* (espectro ou espírito do morto) no final de sua passagem nesta Terra.

O que fica bem claro é que a atitude de alguém nunca é um agir isolado. Não se distingue, entre os Guarani-Mbya, a atitude do sujeito com aquilo que ele possa ter encontrado pelo caminho, conferindo ao processo da doença um caráter individual, as quais são sempre determinadas por certas causas e suas formas de atuação. A invisibilidade não se referiria somente a um ato concreto de emissão de objetos no corpo de sua vítima, o próprio modo de atuação da pessoa é o que acomete a doença e também a sua invisibilidade.

Se há na prática uma distinção possível entre as manifestações mais ou menos graves de doenças e do reconhecimento consensual de causas e de seus possíveis tratamentos aos casos mais rotineiros de *Mba'eaxydja* (doença), os processos pessoais são ou devem ser considerados em sua particularidade. Se, entre os Guarani-Mbya há um consenso nos casos de

doenças semelhante em que houve em muitas vítimas; de outro, a manifestação de alguma doença dá aberturas para interpretações sobre o que estivera acontecendo, abrangendo um vasto leque de interpretações e significados. Assim, a doença de alguém está sempre vinculada aos eventos particulares da vida desta pessoa, sendo, desta forma, motivo para especulações por parte de quem vive junto ou próximo e ao uso experimental de vários saberes e poderes que buscam a cura.

E, isto não se resume somente ao caso dos xamãs que atendem em um campo amplo de saberes e poderes curativos, mas abrange uma trama que envolve e engloba a “ciência da floresta”, ou os remédios do mato (*poã porã*), o saber ver (*oexa*) e benzer (*vëdje*) as enfermidades, como também a presença constante e as especificidades dos Juruá (não indígenas), ou a presença de evangélicos que levam suas orações como modo profilático e até mesmo a presença de curandeiros populares na aldeia. Em todas as variações, há sempre uma incerteza sobre o que pode estar acontecendo com uma pessoa e não estaria ausente a avaliação sobre sua conduta. Desta forma, tentar através da prática terapêutica conhecer aquilo que está além de nossa visão é, para os Guarani-Mbya, conhecer um pouco sobre a si mesmo e ao que se faz.

Yytata - O espírito queimador de *nhe'ẽ*.

Para os Guarani-Mbya o termo *okutxae* determina a condição daquele que bebe e sofre de alcoolismo ou com a presença de *yytata*, o espírito queimador de *nhe'ẽ*. O álcool, embora esteja ainda presente na vida dos Guarani-Mbya da aldeia Ribeirão Silveira, é considerado por todos um risco que causa muita preocupação entre os familiares. Entretanto, poucos foram os indígenas que presenciei embriagados e caídos pela estrada que corta a aldeia de um canto a outro. Porém, muitos foram os relatos que obtive sobre a presença do álcool na vida das pessoas e de sua superação.

O *xeramõi* (avô) Sérgio Kuaray da Macena me relatou a sua própria experiência:

“Quando eu conseguia ter alguma coisa na minha mente, eu entrava na *Opy* (Casa de Reza) para pedir a cura e foi Tupã que me ajudou. Meu pai não bebia, minha mãe não bebia, como foi que isso pode acontecer comigo. Se fosse assim, era para eu não beber. Eu era o maior alcoolismo aqui da vila, todo mundo me conhecia aqui na vila, os juruá (não indígenas), todos sabiam. As pessoas que me veem hoje, até agradecem, pois não acreditam e me perguntam que remédio eu tomei, para eles parar também. A única coisa que pode te curar para sempre, que eu digo é a força de Deus, de *Nhanderu*. Hoje temos

bastante problema de bebida na aldeia, daí um vai lá no *xeramõi* e pede para mim curar, mas quando você vê ele já tá bebendo novamente. O *xeramõi* faz a cura, mas a cura desse maldito [o espírito da bebida] é difícil. É Tupã que cura. Foi ele que me curou. Eu tava caído ali na rua, e quando senti vi uma luz, era de Tupã, era uma moça que sentou comigo junto com o estrondo que eu ouvi, que era Tupã, ele é um relâmpago, dava cada estouro. Daí eu ouvi essa mulher toda de branco que falou “*escuta meu irmão você não pode viver assim, a sua vida é outra coisa, mas você tá entregue nessa vida; eu vou te curar e vai ser a primeira e a última vez; se você não acreditar você vai ver o que vai acontecer com você*”. Parece que eu vi a coisa viva, fiquei sentado e nem choveu nesse dia, foi só o relâmpago e daí eu acordei”.

Sérgio da Macena, o *xeramõi* do núcleo Rio Pequeno me contou que aqueles que o conheceram quando ele chegou na Terra Indígena, a cerca de vinte anos atrás, poucos conseguiriam imaginá-lo atualmente, em ver como ele está bem com a sua vida encaminhada somente para a vida espiritual. Segundo seu relato, ele vivia caído pelas ruas do litoral e da terra indígena, tirava algum palmito da mata para conseguir um trocado e embriagar-se. Ele explica que o espírito *yytata* é um ser desta terra que corrompe os sentidos e a razão do indivíduo, o encantando e o levando ao estado de destruição de seu próprio *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome). Segundo ele, “*yytata é um espírito de muita força, pois consegue levar a família toda junto com ele, acaba com tudo que a gente tem. Eu mesmo bebia junto da Maria [esposa], nos perdíamos por dentro da mata e esquecíamos que tínhamos até filhos para criar. Chegamos a passar muita fome. O Guarani quer comprar algo que vê na cidade, se sente possuído por aquilo e ao não conseguir foge para a bebida, que o chama. Muitas vezes você vê jovens se perdendo na bebida por fraqueza, por falta de reza mesmo, ele vai lá e bebe para perder a timidez, para se sentir feliz e muitas outras coisas*”, relata.

Muitas curas (*nhomoguera*) são realizadas na *Opy* (Casa de Reza), podem durar dias, mas segundo observações feitas pelos Guarani, “*este espírito é deste plano da terra, ele é perverso, maldoso e é a própria pessoa que tem que buscar a força dentro de si para afastá-lo*” (relato de Sérgio Kuaray da Macena). *Yytata*, o espírito queimador de *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) é um exemplo de espírito perecível para a alma, residente neste plano das imperfeições, relatam.

Omonogue – aqueles que morreram.

Além dos “donos dos lugares”, anteriormente mencionados, os quais aparecem em uma categoria coletiva cada qual pela referência direta a seu habitat, ainda é mencionado, entre os Guarani-Mbya, o *omonogue* - espíritos de pessoas que já morreram (ou *omano va'ekue* – *manos*: morrer; *va'e*: os que; *kue*: coletivo) e ficam rondando a aldeia à noite.

Estes espíritos, segundo o que me foi relatado, são aqueles que após a morte tornam a voltar para a aldeia, podendo passar a morar em lugares determinados na mata onde já estiveram antes ou ficarem perambulando pela noite. Os *omonogue* costumam também atormentar o sonho de adultos e de crianças. Nos casos que ouvi relatos, uma família inteira tivera que se mudar de casa, abandonando-a, pois o *omonogue* não aceitara a presença da família naquele lugar e a criança passou a ficar doente. Ainda, quando um parente próximo morre, o mais comum é que os parentes se mudem de casa, ou mesmo de aldeia para, neste caso, afastar-se da ex-sombra (*angue*) do falecido.

Não há uma definição precisa sobre o que faz *angue* (ex-sombra), mas em todos os casos, os adultos devem se cuidar e também da família para que o ex-parente não retorne para lhe causar algum mal ou mesmo a morte. Entretanto, os espíritos dos mortos só incomodam se vem ficar junto dos parentes vivos devido a algum apego excessivo. Com exceção deste fato, um parente recém falecido não é considerado agenciador de doenças. Para afastar qualquer mal que os *angue* possam causar, é comum ocorrer a defumação na cabeça das crianças, uma medida profilática de proteção e afastamento destes seres. Entretanto, ao passar pela experiência de perda recente de um parente próximo, é recomendável se desfazer dos bens materiais, possíveis fotografias do morto e até mudar-se de casa, queimando todas as lembranças materiais do falecido, para que ele não queira ficar. Ver o parente falecido em sonho (*exara'u*) ou em vigília um parente recentemente morto não é algo bom, nem ficar pensando, chorando, lembrando do parente neste período. No entanto, a partir do momento que são esquecidos, *omano v a'ekue* (aqueles que já morreram) tornam-se enfraquecidos em sua potência para produzir doenças.

Eles são diferentes dos *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) que foi enviado por Nhanderu para morar nesta terra. Quando *nhe'ẽ* chega a esta terra, é possível ver sua sombra, mas *nhe'ẽ* vem da morada sagrada e é para lá que ele deve retornar ao seguir as orientações de *aguyje* (plenitude) e os preceitos de *Nhanderu*. Na literatura etnológica sobre os Guarani como aqueles que apresentaria maiores elaborações e acabamentos da forma dual da alma, onde uma é de origem celeste e a outra é animal, destinada a degeneração na terra. Neste caso, o que me foi relatado é que o *omonogue* é a manifestação da alma viciada nesta terra, nas imperfeições

encontradas aqui. Ela não consegue mais voltar e por isso se perde neste mundo, com saudade daqueles que aqui moram. Neste caso, acostumado com as imperfeições desta terra e por não seguir todos os cuidados necessários, sua alma pode virar espectro que fica perambulando pela mata ou pela aldeia, sem caminho, sem orientação, sem força, podendo ser carregado pelo vento, atormentando a todos.

Jereko vai (morte), ***Mboguejy*** (enterro) e ***Odjepota*** (transformação e a perda da humanidade).

Para os Guarani-Mbya a trajetória do vivente termina com a separação através da morte, de seu *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome), que se eleva ao lugar originário de onde teria vindo para nascer, deixando neste mundo o corpo por inteiro (*oreyvara rete*), que fica na terra³⁴. A forma como é feita referência a está separação é justamente o que “fica nesta terra” e “o que vai para junto de Nhanderu” na decomposição da pessoa.

Não há entre os Mbya uma divinização ou objeto de desejo que envolveria a questão da morte. Não se quer morrer, nem se diviniza a pessoa que morre. De maneira completamente silenciosa a morte e os desdobramentos que envolvem a dor da perda, é sentida em silêncio, um silêncio doído entre parentes que recebem o corpo que fica.

Nem toda morte é igual em sua essência, estar morto (*jejuka*) pode envolver condições distintas de morte, por exemplo, há quem morre por que o tempo já chegou; a quem morre por perder-se neste mundo e entregar-se por completo à tristeza; há mortes que acontecem devido às doenças deste mundo cheio delas, o mundo doentio em que vivemos; há mortes acidentais, através de brigas ou acidentes. Todas as formas de se deixar o corpo neste mundo são sentidas através de um choro calado e de um silêncio doído. Todas as formas de morte são tratadas com profundo respeito por aqueles que ficam. Em todas as formas mencionadas o corpo é velado e enterrado, conforme os dados de campo apresentados.

A primeira vez em que estive em campo, durante o primeiro *nhemongarai* (cerimônia de nomeação) que assisti na Terra Indígena Ribeirão Silveira, a cerimônia foi interrompida por alguns minutos para ser avisado que havia chegado um corpo do morto (*e'õgue*) e que

³⁴ A relação que os Guarani-Mbya tem com a terra é algo curioso. Explicaram-me que não é permitido deixar as crianças sozinhas sem uma vigia quando brincam com terra, ou pelo quintal. Deve-se ter muito cuidado para não se ingerir terra, pois ela também tem um “dja”(dono), é aquele que se alimenta do corpo em sua decomposição, podendo possuir-se do corpinho das crianças, causando-lhes muita dor e mal estar.

este seria velado em outra *Opy* (Casa de Reza) de outro núcleo familiar, a do núcleo Rio Pequeno, de quem o falecido era parente próximo. Tradicionalmente o corpo é enrolado em uma rede (*kya*) e levado, posteriormente, amarrado em um tronco de árvore até o cemitério indígena, que fica para quem segue pela Terra Indígena sentido Núcleo Rio Silveira, para o sentido da trilha que leva ao rio de mesmo nome, a muitas horas de caminhada dali, em meio a floresta. Neste caso em específico, o corpo viera de outra aldeia no litoral, pois o falecido havia sido morto em uma briga, por motivos de alcoolismo – algo pouco comum entre os Guarani-Mbya, segundo explicações que obtive tempos depois. Tradicionalmente se algum indígena morre em uma aldeia diferente, o corpo deverá ser sepultado na mesma terra em que este veio a falecer; neste caso em específico, por ter sido de uma morte acidental e bruta, os Guaranis da outra aldeia se negaram em ficar com o corpo e houve o transporte do mesmo para a aldeia de onde o falecido vivia.

O corpo foi velado durante dois dias seguidos, contando a madrugada do *nhemongarai*, ele havia sido trazido em um caixão comum aos *juruás* (não indígenas) e deixado na *Opy* referida. Por ter sido um caso isolado de morte devido a um conflito físico, os Guaranis do Silveira também resistiram em levar o corpo, pois se tratava do espírito *Yytata* – o espírito queimador de *nhe´* e de agressão física, algo incomum e que precisava de atenção especial. O corpo permaneceu na *Opy* sendo velado até que o *xeramõi* sentisse que era hora de enterrar. Foi-me relatado que neste caso, ocorre a defumação do cadáver, do local, das pessoas que participam do velório e é feita muita reza para encaminhamento do corpo e da alma. Reza-se o tempo necessário para se encaminhar o corpo para o sepultamento, ou seja, reza-se durante o dia e durante a noite, o corpo fica sob vigília e cuidados com muita defumação com *pety*n (tabaco) e muita reza. Foi notificado de que os indígenas precisavam levar o corpo até o cemitério no meio da mata e recorreram a ajuda dos *juruás* (não indígenas) que estavam presentes naquele *nhemongarai*. O corpo já entrava em processo de decomposição, o cheiro era muito forte. Alguns objetos pessoais do falecido, tais como *petynguá* (cachimbo), colares, pertences foram depositados junto ao corpo dentro do caixão. Quando o *xeramõi* Sérgio Kuaray da Macena e sua esposa Maria (Ara Poty), juntamente com alguns guardiões (*xondaroi*) e parentes de outros núcleos anunciaram que o corpo seria enterrado, foi realizado um mutirão para carregar o caixão, que amarrado e preso com cordas em um tronco de árvore saiu em cortejo pela trilha da floresta. Os parentes próximos e *xeramõi* seguiram na frente, enquanto os *xondaros* (guardiões) faziam um revezamento junto a outros Guarani-mbya e *juruás* (não indígenas) presentes para se levar até o local do sepultamento. Em fila, todos

seguiram o cortejo, lentamente e em silêncio. Havia um sentimento de dor, um sentimento comum a todos e manifestado pela atenção ao caminhar pela mata e pelo silêncio. Subindo e descendo morro, seguindo a trilha que levam os indígenas ao sentido do Rio Silveira, atravessando escoamentos naturais de água que desce pela serra, entre subidas e descidas, atravessando pequenos trechos com água e muita lama, o corpo foi cortejado até o cemitério. Um lugar amplo, próximo a antiga área onde era a aldeia, uma área aberta em meio a muitas árvores e tomada pela vegetação local, o caixão foi deixado no chão, enquanto alguns *xondaros* (guardiões) ajudavam a prepara a cova de sepultamento e enquanto os *xeramõi* e esposas pitavam seu *petyngué* (cachimbo) e defumavam os caminhos, a área como um todo com a *tataxi* (fumaça do cachimbo). Fizaram uma cova rasa, com espaço suficiente para cobrir o caixão. Durante todo o tempo de preparação havia defumação e depois reza. O cortejo foi iniciado durante o dia, com a presença do sol ardente do meio-dia, e o sepultamento ocorreu por volta das dezessete horas, com todos voltando para suas casas. Durante três dias seguidos é realizado rezas na *Opy* como continuidade ao sepultamento e encaminhamento do espírito daquele que morreu. Há também cuidados com as crianças, mulheres grávidas, pessoas doentes e com tudo o que se faz diariamente. Normalmente é queimado todos os pertences deixados pelo falecido, nada que lembre aquele que se foi é deixado. É comum os parentes da mesma casa mudarem-se após a morte de alguém da família. Neste caso, retira-se o necessário para a mudança e o restante é queimado. Não falam no morto, nem ficam chorando muito a saudade, mesmo que se sinta.

Durante minha estada em campo algumas mortes ocorreram na Terra Indígena Silveira. Em todos os casos os quais obtive os relatos e explicações sobre as mortes, percebi que eram de causas distintas, conforme mencionado acima. Observei também a mudança dos parentes de núcleos distintos para outras aldeias ou para outras casas na mesma TI. Os Guarani-Mbya não costumam lembrar daquele que morre, tratar da morte é algo delicado, difícil quando alguém morre recentemente. A morte pode envolver questões centrais para o entendimento que eles têm com o encaminhamento daquele que segue para a morada sagrada e do corpo quem fica, da possível permanência do falecido deixar sua ex-sombra nesta terra ou do corpo ser tomado por forças monstruosas e que podem fazer com que se perda a condição humana, conforme abordaremos. Entretanto, a questão que envolve a morte é ainda mais complexa, pois é passando por ela que pode se chegar ou alcançar a morada sagrada (*yvy marã e'í* – a Terra Sem Males).

Embora durante os *oporaí* (rezas) é possível ouvir os sermões transmitidos sobre

alcançar *yvy marã e'í* (Terra Sem Males) durante os cantos feitos pelos *karai* (xamãs), ouvi poucas vezes referência e relatos diretos sobre como alcançar o outro lado, ou *yvy marã e'í* (A Terra Sem Males) sem passar pela experiência da morte, podendo deixar o corpo e seguir para a morada sagrada de *Nhanderu*. Atualmente, para os Guarani-Mbya está é uma experiência ainda lembrada, havendo ainda hoje somente “um *xeramõĩ* (avô) que dizem que irá alcançar o outro lado, pois ele segue os cuidados com a alimentação dos antigos e tem o comportamento voltado para quem segue o *aguyje* (plenitude)”, conforme os relatos que obtive de meus anfitriões. Em geral comenta-se esta passagem como algo que só seria possível aos “antigos”, que tinham uma alimentação balanceada e apropriada, aqueles que só “comiam comida de guarani, deixada por *Nhanderu*”, e isso resulta em uma alimentação livre de sal e de açúcar, de alimentos industrializados e dos refrigerantes; e grande dedicação para a reza e para o canto como formas de obtenção de sabedoria e poderes de *Nhanderu*. Vale observar que ao ser pensado que somente os “antigos” seriam capazes de alcançar este destino não afasta dos mais novos a consciência sobre o que é necessário para fazê-lo. Os “antigos” tal como são referidos nas explicações dadas sobre aqueles que alcançaram *yvy Marã e'ý* (a Terra Sem Males) são sempre lembrados como aqueles presentes no tempo mítico, aqueles que imortalizaram-se no fim da primeira terra³⁵ e são sempre referidos como alguém que até pouco tempo, algum parente viveu para ver e contar aos parentes as histórias. Assim, ao se ouvir sobre a maneira pela qual é possível se alcançar *yvy Marã e'ý*, o trato com o corpo e os cuidados com a alimentação, com o comportamento em geral, as condutas necessárias para se alcançá-lo, para os Guarani-Mbya contemporâneos, a questão em foco é o limite do que se é possível hoje e o que é quase impossível em sua realidade, o que se coloca em questão central é o *piaguaxu* (fé, força) presente e manifestada na reza durante as cerimônias realizadas dentro da *Opy* (Casa de Reza), questões importantes que envolvem a resistência e o permanecer firmes nesta terra.

Na literatura etnológica Nimuendaju ([1914]1987) e Schaden ([1945]1989) tratam do tema da morte retornando para a abordagem da cataclismologia que ocupa aspectos importantes na abordagem destes autores e que envolvem as migrações de grupos Guaranis em geral. Em sua etnografia, Nimuendaju aponta algumas diferenças que os Guarani teriam ao tratar da morte, segundo o autor, o relato de uma expectativa tranqüila daqueles que aguardariam com serenidade quanto o destino póstumo da alma (NIMUENDAJU, 1987:35-37). Para Schaden, em seu livro *Aspectos Fundamentais da cultura guarani* ([1954]1962:176) é possível pensar na superação psíquica da morte, no qual a destruição da

³⁵ Ver Cadogan (1959), Ladeira (1992), Schaden ([1945]1989), entre outros.

terra e a noção de redenção seriam aqui os aspectos fundamentais da manifestação religiosa dos grupos estudados, tendo como base as influências jesuíticas da época. Schaden apresenta uma ambivalência em relação à morte em seu livro, na qual oscilaria desde o medo instintivo e muito humano da morte e o que reconheceria o autor como “desejo profundamente religioso de morrer” (*ibidem*:133).

Helène Clastre (1978:89-96), todavia, desenvolveu com profundidade em sua análise sobre o profetismo tupi-guarani, em que aqueles que alcançaram plenamente a condição imortal fazem-no sem morrer. A superação da condição mortal da pessoa envolve uma dimensão temporal pensado nos termos da sucessão, ou seja, só é possível alcançar a imortalidade abandonando a condição atual de humanidade; a abolição da morte nesta reconquista do que é próprio à divindade (a imortalidade). Segundo a autora, tanto o aspecto da abolição da morte na via da divinização guarani quanto para a dimensão temporal implicada na passagem à condição divina da pessoa, resultaria da passagem da condição entre a existência finita que é a dos humanos na *yvy mba'emequa* (a terra má, ou esta terra) e a vida eterna desfrutada pelos divinos na *yvy Mara e'y* (Terra Sem Males), na qual não existe ruptura. Segundo Clastres, para os Mbyas era possível passar de uma a outra sem solução de continuidade; ou, como dizem os Mbyas “sem se passar pela prova da morte”, definida pela idéia do termo nativo *oñemokandire*.

Se por um lado a imortalidade é pensada entre os Guarani-Mbya, em outras cosmologias tupi-guaranis em que a morte é um operador chave da passagem a uma condição de sobre-humanidade que se quer alcançar, como é o caso dos Tupinambá (VIVEIROS DE CASTRO e MANUELA CARNEIRO DA CUNHA, 1985) e dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Entretanto, para os Guarani-Mbya de maneira distinta aos Tupinambá e aos Araweté a narrativa que envolve a morte e a passagem para *yvy marã e'i* deixa claro o vínculo entre o continuar erguido (*ã*) a pessoa e a passagem para a Terra Sagrada de Nhanderu, no entanto, vale ressaltar que para alcançar a morada sagrada é preciso firmar-se nesta terra, neste sentido, para eles quem chega à condição de sempre existir, ou de ser imortal como os deuses o faz de forma como seu *nhe'é* deve-se, sobretudo, ergue-se na Terra com este corpo, para somente assim, durante a morte voltar para a morada dos deuses. O processo do pós-morte depende sobretudo do processo de vida, nesta terra. Neste sentido, manter-se erguido (*ã*) a pessoa torna-se condição para a obtenção de *aguyje* (estado de plenitude), é justamente devido a esta condição do comportamento, a esta conduta que o tema da saúde e do contentamento ou da alegria torna-se central, como mostra a etnografia dos Mbya

contemporâneos. Neste sentido, a morte em seu estado pleno, quando ela chega a mando de Nhanderu e não devido a condição ruim da vida devido a doença, morte agressiva ou formas que necessitem de muita atenção. Para os Mbya afastar a doença em suas diversas formas de contaminação é o único modo possível de permanecer assim no transcorrer do tempo, ir adquirindo mais sabedoria e conhecimento dos deuses, por isso, talvez, eles sempre afirmam que os antigos são os únicos que sabem e afirmam ainda que este mundo é tão doentio. Os cuidados com a contaminação são iminentes e necessitam muita atenção.

Se para os Mbya é possível pensar uma condição futura para o *nhe'ẽ*, o qual compreende uma condição incorruptível, sem doença, sem cansaço e particularmente bem e protegido que retorna para a morada sagrada, um lugar tão sagrado como uma *Opy* (Casa de Reza) em que as almas que nela vivem estão se alegrando e dançando junto aos deuses; ninguém pensa ou alimenta o sentimento, desejo pela morte. Conceber este mundo cheio de almas para viver junto e se alegrar por meio das danças não é algo atraente e não é a solução para os problemas desse mundo. Para eles, o alcançar a morada sagrada de Nhanderu é algo que também deve ser conquistado, com bravura por aqueles que nessa terra vivem para se aprender, para plantar, para dançar e viver com plenitude nos caminhos deixados a serem trilhados, com sabedoria, por Nhanderu (Nosso Pai). Neste sentido, segundo salienta Serginho “para se ganhar a morte é preciso merecer, tudo quem quer nesta Terra que aconteça é da vontade de Nhanderu. Não adianta você querer algo, tudo o que se passa nessa terra, é vontade Dele”.

Assim, o modo de agir de cada um conforme mencionado anteriormente é o que determina suas paixões e apegos deste mundo, é o direcionamento para o próprio conduzir da vida e também o conduzir para como será a morte, se é possível voltar para a morada sagrada a partir da leveza do corpo e clareza do espírito a partir da construção diária. O não conduzir se bem perante os parentes e não seguir o *aguyje* (plenitude) conforme as relações estabelecidas determina riscos constantes, entre eles o mais salientado e o que se toma mais cuidado e que envolve as configurações que envolvem a morte e a condição possível da perda da humanidade é a perda da condição humana e a transformação em *ojepota*.

O sentido mais efetivo para a compreensão do termo *ojepota* é a de um transformismo considerado como algo assustador e que se dá através de um encantamento. É a passagem da condição humana à outra pertencente a alguma espécie animal. Na literatura sobre os Guarani, Schaden (1987) definiu que estes seres podem provocar a possessão do corpo de um homem ou de uma mulher. Entretanto, em minha convivência com os Mbya, compreendi o termo

designado como a metamorfose do corpo humano em estado extra-humano, de seres anímicos e malignos que tomam o corpo daquele enfraquecido, que ao ser encantado pela força de outro ser, transforma-se em animal. Também já ouvi comentários sobre alguém estar *ojapota* (encantado/encantamento), devido sua ausência durante as rezas e danças na *Opy*. E também, o que se tornou mais comum em ouvir casos ocorridos na aldeia, através da fala do *xeramõi* (avô) Djidjeco, ao mencionar um caso de morte na aldeia sob a designação de *ojapota* (encantado).

Neste caso, não haveria dúvidas, o cadáver estava possuído sob forma animal, o corpo transfigurado sob condição de monstro. Quando isto ocorre – e em casos semelhantes, foram relatados por diversas vezes – não há dúvida, o animal se apossa do corpo e o cadáver deve ser morto, para que assim, o espírito possa seguir seu caminho e livrar-se desse encantamento. É chamado na Terra Indígena algum especialista, normalmente algum *karai* que tenha muita força (*mbarete*) espiritual para analisar o corpo do falecido. Enterrado em cova rasa, o corpo é descoberto e a forma, face e expressões são analisadas. Caso o *karai* perceba que se trata de um caso em especial de *djapotá* (encantamento) ou de perda da condição humana, somente ao enfiar uma lança em seu peito, é possível exterminar o *odjapota* (encantamento). Ainda que se reconheça naquele corpo o parente falecido, sua presença representa grande ameaça para os vivos, que não se sentem intimidados e se juntam para matá-lo. Somente um *karai* designado a este trabalho, o realiza, juntamente com os parentes do morto e um número elevado de *karai* e seus auxiliares. No caso do parente estar vivo e com *ojapota*, os cuidados para sua superação é complexa. Além das restrições alimentares já mencionadas, uma série de trabalhos de cura específicos, quase sob forma de um “exorcismo”, ou seja, a expulsão do ser animal do corpo do enfermo é realizado com o auxílio de diversos *karai* e seus auxiliares presentes, vindos muitas vezes, de diversas aldeias distantes. Normalmente tais trabalhos de cura são extensos, percorrendo a noite inteira, podendo durar dias. O clima de preocupação e de terror na *Opy* (Casa de Reza) é evidente.

Entretanto, compreendo o evento *ojepota* (encantamento) como um risco no qual todo *Mbya* está sujeito, por isso mobilizam toda a atenção aos cuidados com o corpo e com aqueles que se vivem juntos. A transformação animal é, assim como a doença, processo que se deve evitar, mas caso já esteja em andamento, é necessário muita reza e trabalho na *Opy* (Casa de Reza) com a presença de muitos *karai*, na tentativa de se obter o resultado de cura. Apesar de distintos nas formas que assumem, ambos levam o mesmo desfecho, ou seja, o afastamento definitivo da pessoa de sua condição humana. Na doença é através da introdução de agentes

patogênicos enviados por espíritos donos ou feiticeiros, são atos de contenção que não são vistos, mas sentidos. Na transformação animal, pela comunicação com quem não se deveria ver, mas se vê ou se ouve.

Capítulo III

Corpo e Ritual

Este capítulo analisa a manutenção da saúde Guarani-Mbya que, conforme defenderemos, se constitui através dos rituais que acontecem na Casa de Reza. De forma semelhante ao que ocorre em muitas outras sociedades indígenas, os Guarani têm uma série de rituais que funda, orienta e marca o seu tempo tradicional. Para eles, o início do calendário Mbya, denominado por *arapyau* ou o tempo novo (correspondente à primavera e ao verão) marca a celebração da vida através da manutenção da saúde. Este período é determinado como o tempo da chegada da chuva, crescimento dos alimentos e afloramento das diversas espécies de plantas que vivem na natureza e que são importantes para sua cosmologia.

O tempo novo é marcado inicialmente pela realização do *ka'a nhemongarai* (a cerimônia de nomeação da erva-mate), que acontece na Casa de Reza, em meados do mês de agosto, quando se finaliza o tempo velho (*y'roi mbyte*), juntamente com o inverno. Durante o inverno, contudo, período no qual a concentração está voltada mais para a família e para a prudência em se andar pela mata, ao se relacionar com outros seres e pessoas.

É com o início do tempo novo que os Guarani buscam encontrar apoio através da cerimônia de nomeação da erva-mate a esperança pela boa saúde, pelo fortalecimento do corpo e pela busca de visões que tragam previsões para o novo tempo. Esta cerimônia é compreendida pelos Guarani-Mbya como uma cerimônia terapêutica, pois é através dela que eles tratam da *Teko retxãi mongy'aoa* – a manutenção da saúde ou como também pode ser dito pelos Guarani, *tekoaxy mongy'aoa* – a limpeza da imperfeição do corpo. É através desta cerimônia - na qual a reza e as práticas corporais como as danças ritmadas, o canto e principalmente, o preparo da erva - é possível comunicar-se com as esferas superiores em busca de orientação dos deuses para se obter compreensão da forma apropriada que cada um deve comportar-se, seguir, fazer escolhas mediante a vida. É uma cerimônia que busca a superação das dificuldades e das doenças e o conforto para os males do corpo e da alma. É um período em que por meio da reza e da força recebida pelo *karai* através da relação estabelecida com a natureza e das plantas que nela se encontram - como a erva-mate (*ka'a*) – realiza-se a limpeza do corpo poluído pelas substâncias e pelas doenças ainda enraizadas no tempo velho, no qual os ataques das sombras (*ãgue*), dos espíritos (*inhe'ẽ*) e das doenças (*Mba'xydja*) que povoam este mundo são constantes.

Analiso este ritual a partir da descrição de sua performance³⁶, destacando as diferentes danças e rezas que compõe toda a cerimônia e são compreendidas como técnicas para a manutenção da saúde, fortalecimento do corpo e leveza para o espírito. Neste sentido, com base nas explicações nativas sobre os momentos de concentração e sobre os momentos de cura ocorridos durante a cerimônia, é possível pensar *teko retxãï mongy'aoa* (a manutenção da saúde) a partir das técnicas utilizadas, tais como a massagem, a tapeação e a limpeza, além das danças que compõe a própria preparação e equilíbrio do corpo e de certa forma, é uma maneira de manusear o corpo. Estes procedimentos terapêuticos formam um conjunto de técnicas que compõe o ritual como um todo. A descrição apresentada é feita a partir da ordem realizada pelos Guarani-Mbya e das explicações que obtive nas duas aldeias visitadas, durante a realização da cerimônia, nos distintos momentos em que estive em campo. Vale ressaltar aqui, que as técnicas apresentadas, tais como a massagem, a limpeza, a concentração e etc acontecem durante todo o ano, ao longo das diversas rezas cotidianas, assim como também são repetidas durante o *avaxi-nhemongarai* (cerimônia de nomeação do milho, que é outro evento importante). Pelo fato da descrição acerca da cerimônia da erva-mate ser ainda pouco apresentada na literatura etnológica sobre os Guarani - diferentemente ao que ocorre com a cerimônia de nomeação do milho - a sua apresentação terá maior ênfase neste capítulo.

Conforme já mencionado, além da cerimônia de nomeação da erva-mate, durante o verão também é realizado uma das cerimônias mais importantes para a existência Guarani-Mbya: o *avaxi nhemongarai*, a cerimônia de nomeação do milho verdadeiro. Ela consiste na nomeação das crianças recém-nascidas, que ao receberem dos *xeramõi* (avô) os seus nomes de origem celestial, os quais determinam de onde cada nome e origem dos céus ele é proveniente.

³⁶ Turner (1987) compreende que a vida é caracterizada por fluxos que incluem períodos conflituosos e são denominados como dramas sociais. Ao serem vivenciados, estes dramas demandam por uma resolução no qual são caracterizados por eventos rituais, no conceito mais amplo do termo. Ao partir da observação destes ritos ou de sua *performance* é possível enxergar as falhas, hesitações, traços pessoais, componentes situacionais incompletos, elípticos ou dependentes de contexto. Todos possuem comunicação verbal e não verbal. Para ele, dar importância para estes fatos significa assumir que a ordem social é permeada de muitas indeterminações, cuja ação coordena a mobilidade transformadora e a instabilidade persuasiva das sociedades. “Processos de ajustes situacionais envolvem duplamente a exploração das indeterminações nas conjunturas socioculturais e a generalização de suas indeterminações.” Performances nunca são amorfas ou abertas, elas têm estrutura diacrônica, um início, uma seqüência de sobreposição, mas com fases isoladas e um fim. Mas sua estrutura não é a de um sistema abstrato; ela é gerada por uma oposição dialética dos processos e seus níveis.” Assim, o homem, enquanto ser racional e simbólico, é também um ser performático. Com sua performance, o homem revela-se a si mesmo. Esta característica pode ocorrer de duas maneiras: reflexiva, onde o ator atua para se conhecer melhor, ou coletivamente, onde um grupo se autodescobre observando e/ou participando de performances de outro grupo (*ibidem*, 1987: 79-81)

Não se trata de nomes retirados da natureza, ou de nomes eminentemente canibais. Conforme o modelo apresentado por Viveiros de Castro (1986:384) sistemas canibais são aqueles “onde os nomes vem dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos; onde se obtém os nomes do Outro”, ou seja, capturam os nomes fora da sociedade humana, entre seus parentes divinos ou através da guerra, conforme o sistema Tupinambá em que os nomes próprios se originam dos inimigos.

No caso Guarani-Mbya os nomes vem da sobrenatureza e são conectados a natureza, a sua essência. São eles que orientam e designam a história e origem de cada ser em sua essência do existir, eles determinam a relação direta existente de seu *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) e sua origem divina. O nome Guarani-Mbya apresenta características distintas das apresentadas por Viveiros de Castro sobre os Tupinambás. A onomástica Guarani-Mbya depende sobretudo do xamanismo, da relação estabelecida com os deuses, ela está vinculada a uma origem divina que estabelece uma ligação entre o nome pessoal e a reza durante a cerimônia pois, diferente dos Araweté (1986) em que não há um nome que se repita, entre os Guarani-Mbya os nomes podem ser iguais mas a reza e revelação do nome durante a reza sobre a sua história nunca é a mesma. Cada nome é recebido por um canto diferente na *Opy* e revelado para o pai quando ainda segura seu filho durante a nomeação, neste sentido, é possível afirmar que na Terra Indígena Ribeirão Silveira há um equilíbrio na composição dos nomes e das relações estabelecidas entre os Tupi-Guarani (ou Tupinambás) e os Guarani-Mbya, se por um lado existe a polaridade entre os “palavra-nome-alma” estabelecidos pelo canto sagrado e “corpo-espectro-comida” do outro, conforme sugere Viveiros de Castro (*ibidem*), parece existir um equilíbrio na organização que fundamenta as relações estabelecidas entre eles dentro da aldeia e até possivelmente nas relações de parentesco. Sobre os nomes, tratarei mais detalhadamente ao longo deste capítulo.

Nestes rituais coexiste uma série de elementos interligados e que compõe a orientação da vida e do modo de ser Guarani-Mbya. A relação entre estes elementos com o plano cósmico é o que determina o sistema xamânico, cujo princípio geral é unificado por uma força comum a todos os seres, conforme abordado no capítulo anterior.

A concepção nativa, nestes sistemas, sobre saúde entrelaça-se às práticas realizadas para a manutenção do corpo, tais como as danças, o canto, a fala sagrada, as práticas para limpeza, concentração e cura; assim como pela utilização de substâncias que compõe o feitiço do ritual. Embora essas práticas terapêuticas (a tapeação, a massagem, a defumação do corpo, a limpeza, o silêncio e etc) são realizadas durante os dias cotidianos dos Guarani-Mbya, é

durante o ritual que elas se constituem com maior intensidade, pois é com a participação do coletivo que estas práticas tomam formas mais densas e se efetivam como o tratamento e a manutenção da saúde.

Neste sentido, mesmo ao longo das observações das práticas rituais diárias não é possível acompanhar totalmente o sentido de estarem acontecendo, devido ao fato principalmente pelos Guarani-Mbya serem em sua maioria um povo introspectivo, ou seja, na maioria das vezes somente após um período longo em campo, que os esclarecimentos vêm à tona, com a paciência de quem espera algum esclarecimento por muito tempo, ou como em muitas vezes, as explicações não fazem parte ao que os Guarani-mbya entendam como algo necessário de serem explicadas ao antropólogo, pois tratam da particularidade de suas vidas e não são confidenciais.

Em termos gerais, as características da cerimônia da erva-mate, conforme os estudos de Langdon (2007) definem o ritual como uma ruptura no fluxo da ação social, um marco e limite temporal, onde os atores sociais estão de alguma maneira manifestando simbolicamente valores e ideais sobre o seu mundo. Neste sentido, segundo a autora, a análise da ação ritual como constitutiva da ação social pode ser compreendida também como “performance cultural” ou “performance” (Turner, 2005) que expressa a multiplicidade de formas rituais que permeiam e estruturam a vida. Ele é um evento crítico, pois é marcado por esta ruptura e por este fluxo da ação que os atores manifestam sua concepção de mundo. A partir disso que o recorte etnográfico e a análise dos dados são baseados. A análise do ritual e sua descrição, em alguns momentos do texto as danças venham a se repetir, o rito é compreendido como constitutivo da própria ação social, na maneira como acontecem, de como se realizam e a partir das explicações e referências de seus participantes.

Ka'a Nhemoxã Opyre Nhe'e kuery Omoatyřõ Aguã Tekoaxy'i Kuery -

A manutenção da saúde na cerimônia de nomeação da erva mate.



Foto 07: Saída coletiva para colheita das folhas de erva-mate. (aldeia Tenonde Porã/SP - 2007). Foto: Lísio Lima (divulgação).

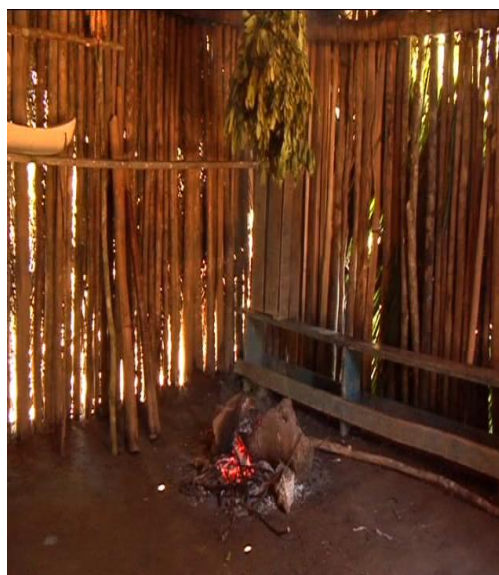


Foto 08: Disposição dos ramos de erva-mate para secagem dentro da Casa de Reza (aldeia Ribeirão Silveira – Opy (Casa de Reza) do Núcleo Rio Pequeno – 2009). Foto: Adriana Calabi.

A erva mate (*ka'a*) é considerada pelos Guarani-Mbya como uma das principais plantas de seu sistema cosmológico e de manutenção da saúde. Enviada por *Nhanderu ete* (Nosso Pai verdadeiro) no começo do mundo para esta terra, sua importância consiste na natureza divina de sua própria essência.

A erva-mate foi enviada por *Nhanderu* como um espírito cuja forma é a de uma

criança ou menina-deusa protetora e defensora dos males do corpo. Ela é filha pequena, provém da proteção divina dos planos cósmicos e dos cuidados de *Kuaray ete* – o próprio Deus Sol. Enriquecida com sua força, o espírito desta erva é puro, inocente e alegre – como o espírito de uma criança; ela limpa, deixa leve e trás alegria para os Guarani. “*A alegria dessa pequena menina em caminhar por aqui e por ali, vindo de longe, do caminho das estrelas (kurutxu), de lá [Doralice, em seu relato, referia-se ao caminho trilhado por ela, vindo do Sul e chegando pelo centro do mundo Guarani] faz com que as forças ruins deste mundo não cheguem [demasiadamente] ao corpo; ela é boa para limpar*”. *Nhanderu mandou essa planta para proteger e dar força. A criança que protege o espírito da planta engatinha em volta da planta, fica brincando ali, anda, anda e fica lá cuidando* (relato da *kunhã karai* Doralice Fernandes Guarani, em janeiro de 2009).

As explicações referentes à erva-mate foram transmitidas pela *taryi* (avó) Doralice Fernandes, na aldeia Ribeirão Silveira, tempos antes da cerimônia ser realizada. Caminhando de um lado para o outro, em busca de remédios do mato, ao acompanhá-la em um trecho ou outro da mata, buscava compreender o sentido que esta erva correspondia para o pensamento *Mbya*, visto que ela está presente diariamente na Casa de Reza. Em conversa lenta, de difícil entendimento, a *taryi* (avó) contava-me que essa planta era protegida pela força do espírito puro de uma criança e era boa para trazer notícia de longe, daqueles que do outro lado estavam e não vinham mais. Referia-se aos *nhe'ẽrukuery* – os pais dos espíritos vindos para este mundo e que tudo sabem.

O *xeramõi* Sérgio *Kuaray* da Macena relata a importância da cerimônia: “*O batismo da erva para nós é importante porque é através desse batismo que fortalecemos o nosso espírito, é uma renovação espiritual para nós. Também é para o bem estar da comunidade. Esse ritual que a gente faz não só para mim, esse ritual a gente faz para a aldeia inteira. Quando a gente sopra a fumaça do cachimbo na Opy (Casa de Reza), na erva, a gente invoca o espírito da erva para você ter força*”³⁷.

Aproximando-se do término do inverno - o tempo velho Guarani - é comum notar a movimentação das famílias, homens e mulheres, ao saírem de dentro de suas casas em busca no entorno da casa, nas roças espalhadas pela mata, a procura dos ramos da erva-mate (*ka'á*). Dois dias antes da cerimônia é notável a movimentação em colher estes ramos e separá-los cuidadosamente. A colheita dos ramos acontece normalmente de maneira coletiva pelos

³⁷ Relato obtido em agosto de 2009- durante a filmagem do vídeo *Teko rexãï- Saúde Guarani Mbya* que foi produzido em 2009 na TI sob direção de Nadja Marin e Adriana Calabi, o qual acompanhei parte das traduções.

homens da aldeia, que a separam e a limpam. Logo bem cedo, quando o sol ainda não está ardendo, diversos guardiões (*xondaro*), jovens e adultos, caminham em busca dos ramos da erva para a preparação dela para o ritual na *Opy* (Casa de Reza), que será realizado durante três dias posteriores, após a sua colheita e secagem.

Os homens se espalham pela mata, no entorno de suas casas para a *ka'a nhaondo*, a colheita das folhas da erva-mate. Após colherem seus ramos, eles caminham juntos organizados como em uma fila e levam, um a um, seus ramos para serem secos dentro da Casa de Reza, ou para o *ka'a Jejorua*, os preparos dos ramos. Lá dentro inicia-se outro processo, o de secagem das folhas. Os ramos da erva ficam dispostos, pendurados em um pau exposto atrás do *amba* (altar), próximo às paredes de pau-a-pique.

Ao longo do primeiro dia para o segundo dia de cerimônia, os ramos permanecem lá no altar para sua desidratação natural, para que seja feita a reza sobre a erva e sua defumação com a fumaça do *petyngüia* (cachimbo), conforme descrevo a seguir, a partir de meus dados de campo, conforme apresento a seguir.

Já passava das 18h, horário comum para o início da cerimônia. A Terra Indígena tinha uma movimentação um pouco fora do comum, visitantes e parentes distantes haviam comparecido para a abertura do *ka'a nhemongarai*, muitos parentes se espalham por diversas casas, para na *Opy* (Casa de Reza) do núcleo habitacional Rio Pequeno, desta TI, confraternizarem o novo ciclo. Explicaram-me que era tempo do *agüyjevete* (saudação em Guarani), os parentes distantes visitam a aldeia durante a mudança do calendário para junto ao *ka'a nhemongarai* saudarem a nova estação, o tempo novo. Entretanto, em visita durante esta cerimônia na aldeia Tenonde Porã (Parelheiros/SP), durante o ano de 2007, notei que a presença de visitantes para esta cerimônia ultrapassava o número imaginável, pois a *Opy* (Casa de Reza) estava muito cheia, mal havia lugar para se sentar. Algo bastante comum esclarece os Guarani.

Embora seja bastante comum a realização desta cerimônia durante o período do ano mencionado, entretanto, há exceções de seu acontecimento; ou seja, quando ocorre alguma necessidade do evento, cujo objetivo é o fortalecimento de um enfermo presente, ou dada uma situação que seja considerada de risco, ou para o fortalecimento de alguma *Opy* (Casa de Reza) que esteja passando por algum momento difícil ou mesmo quando se constrói uma *Opy* nova e ela ainda necessita de fortalecimento para realizar os seus atendimentos junto aos *xeramõi* (avô). Nas situações mencionadas é comum os Guarani invocarem o espírito da erva-mate para o seu fortalecimento.

Aos poucos, um a um vai tomando o seu lugar no primeiro dia de reza da cerimônia da erva-mate. Predominantemente como um dia de cerimônia masculino, os homens da

aldeia vão tomando os seus lugares, eles são os chamados *xondaro opy'rigua*, ou os auxiliares dos *xeramõi* (avô, velho sábio). São os homens que rezam, em sua maioria, sobre a erva neste dia. Normalmente em uma cerimônia grande como esta, diversos *xondaro opy'rigua* (auxiliares de xamã) dividem o mesmo espaço com outros auxiliares, parentes e discípulos de outros xamãs, vindos de outras aldeias. Eles caminham em círculo em sentido anti-horário com seus *petyngua* (cachimbos) em suas mãos, andam um seguindo o outro em estado de concentração, enquanto os músicos tomam a frente, bem próximos do altar. Enquanto isto, já sentada ao fundo da aldeia, junto às mulheres, observo que a movimentação é plenamente masculina. Em um banco bem próximo ao altar, sentam-se outros sacerdotes da aldeia, os velhos homens sábios.

Aos poucos a Casa de Reza vai ficando mais cheia, neste primeiro dia cuja a predominância é masculina; entretanto, somente as *kunhã karai* (mulheres xamãs) locomovem-se em direção a seus maridos ou pais para levarem o *petyngua* (cachimbo) carregado de *pety* (fumo). Embora a preparação da erva-mate seja realizada pelos homens, durante a reza as *kunhã karai* (mulheres xamãs) auxiliam no canto e há a participação das mulheres nas danças.

Ao longo do início da cerimônia é possível sentir a mudança no ar dentro da Casa de Reza, cada vez mais quente e tomado de fumaça lançada pelo cachimbo e a fumaça vinda da fogueira acesa dentro do ambiente cerimonial.

Jeroky Xondaro – A dança *Xondaro*.



Foto 09: A dança *xondaro* (Aldeia Tenonde Porã/SP).
Foto: Lísio Kuaray Lima (responsável pela divulgação).

A dança *xondaro* (guerreiro) é realizada por homens (jovens e adultos) treinados

fisicamente para a luta. Muitos jovens se consideram *xondaro*. Explicam os Guarani que *xondaro* é o guardião da aldeia e da Casa de Reza. São eles que mantêm a proteção e segurança das cerimônias. Um *xondaro* (guardião) sempre guarda a porta de entrada da *Opy* (Casa de Reza); outros, no entanto, circulam pela *Opy* (Casa de Reza) acompanhando os rituais, auxiliando qualquer um que precise ser amparado. *Xondaro* designa a idéia de “soldado” e o líder que conduz a dança é tido por capitão.

Para os Guarani esta dança representa o papel exercido pelo guardião da Casa de Reza e também da aldeia. Ela representa o papel daquele quem cuida, dá assistência e proteção para quem está sendo tratado dentro da *Opy*. Em algumas das explicações que obtive a dança *Xondaro* significa a preparação para defesa, em caso de algum ataque de *Juruá* (não indígena). Atualmente, a dança é tida mais como símbolo de resistência aos ataques na época de colonização. Ela é uma forma de treinar e de ensinar os jovens a terem mais agilidade e disposição. Nos dias atuais, esta dança é realizada no início das cerimônias e serve para alegrar e divertir a todos.

Ao som do violino de três cordas, os jovens *xondaro* (guardiões) posicionavam-se em círculo no centro da *Opy*. De forma bastante suave, os jovens um a um iniciavam seus passos, que brevemente nos faz lembrar os movimentos da capoeira afro-brasileira. Emitindo gritos de “*Xondaro! He, Xondaro!*”, os jovens alternavam seus movimentos inclinando seus troncos para frente, ora para trás, ora para os lados. Todos seguem uma seqüência repetida dos movimentos de seus corpos. Em alguns instantes, enquanto alguns estavam mais inclinados, outros, entretanto, saltavam e giravam e ainda outros mostravam suas habilidades de guerreiros, apoiando-se somente em um braço com o corpo virado para cima, ou agachando-se no chão. O corpo em movimento ritmado pela *rave* (rabeça) demonstrava a destreza de seus membros, o corpo, a cabeça, os braços, os ombros com muita leveza seguiam em direção ao outro, ou, daquele que os desafia durante a dança: o líder espiritual que conduz a dança. O corpo de um *xondaro* (guardião) é compreendido como a forma própria de um escudo espiritual: ele deve estar limpo de substâncias malignas, ser hábil e ter leveza em seus movimentos. O corpo manifesta através de sua habilidade e velocidade a disciplina de quem segue uma vida espiritual e está atento para qualquer desequilíbrio social.

Durante a dança, os *xondaro* (guardião), um por um, seguem em direção ao capitão, o qual é desafiado pelos guerreiros. O capitão com a *popygua* (varinha) nas mãos tenta intimidar os jovens guerreiros, enquanto estes saltam ou tentam se defender do ataque. De forma mais animada, o capitão tenta estimular ainda mais os jovens, esquivando-se, defendendo-se e dando mais ritmo à dança. A dança pode ser prorrogada por horas, até

enquanto agüentarem todos os jovens. Durante todo o período de dança os jovens mostram-se hábeis, detentores de resistência e equilíbrio corporal. Entretanto, após cerca de uma hora de dança, o capitão finaliza a dança em estado de vitória, mostrando para a comunidade que além de vitorioso, ele é detentor de velocidade e destreza, é considerado como um forte guerreiro da aldeia. O número de jovens que compõe a dança pode alternar em média cerca de vinte e cinco a cem homens, a variação é dada conforme cada aldeia.

A dança é realizada por aproximadamente uma hora ou enquanto os corpos agüentarem. Ao seu término, os jovens dispersam para os bancos próximos. O movimento dentro e fora da *Opy* (Casa de Reza) ainda era de pessoas chegando e se acomodando.

Aos poucos, a Casa de Reza ganhava outras formas, a fumaça da fogueira já preenchia todo ambiente, deixando o calor sentido lá dentro, incessante. Aos poucos, um a um com seu *petyngaá* (cachimbo) caminhavam em direção ao *amba* (altar) e nele, como em expressão de concentração em estado devocional, começavam a pitar e direcionar a fumaça sobre todos os objetos lá dispostos, prosseguindo a defumação sobre cada ramo de erva-mate pendurado.

O *oporaíva* (aquele que canta) voltado para frente do *amba* (altar) com o violão na mão começa a tocar uma melodia, enquanto outros indígenas caminham em círculo, em movimento anti-horário soltando a fumaça do cachimbo (*tataxi*). O ambiente é de silêncio, predominando somente o som do violão e de algumas crianças brincando.

Por cerca de vinte minutos (ou um pouco mais) a Casa de Reza é tomada por um silêncio e fumaça toma conta do recinto.

Jeroky – danças.



Foto 10 – *Jeroky* (aldeia Ribeirão Silveira). Foto: Rafael Nino.

Com o término da dança *xondaro*, o *karai oporaíva* (*xamã*, cantador) aproximou-se com seu violão em frente ao altar e dava início a seu canto, um chamado para o fortalecimento da cerimônia. Este momento inicial da cerimônia é muito importante, pois é quando o *xeramõi* (avô), o sábio da aldeia, ou anfitrião da *Opy* (Casa de Reza) chama seus filhos, filhas, discípulos, visitantes, parentes, etc. É preciso silenciar-se. É um momento respeitado por todos presentes. O silêncio e o pensamento são focados para que todos presentes na *Opy* (Casa de Reza) concentrem-se na reza, para a sua força. Esta força que compõe a cerimônia é uma junção dos pensamentos de todos os que estão presentes, bem como dizem, todos os pensamentos se unem à força da natureza, dos céus Guarani. Essa junção das forças é o que possibilita a manifestação dos espíritos celestiais, através da voz do *xeramõi* (avô). É a própria manifestação dos *nhe'ẽrukuery* – os deuses protetores e auxiliares dos humanos. É através da fala que é possível obter as notícias, potencializa as percepções e a reza.

Lentamente, duas filas são formadas, uma atrás do *oporaíva* (cantador) constituída somente por jovens do sexo masculino e outra a sua frente composta somente por jovens mulheres. O *karai oporaíva* (*xamã* cantador) nesta dança permaneceu no centro da *Opy* (Casa de Reza). Os meninos um ao lado do outro em ordem crescente, ao ritmo do *mbaraka miri* (maracá) compõem a dança com passos ritmados para o lado, enquanto as meninas, também em ordem crescente formam duas ou mais filas, uma de mãos dadas à outra, no mesmo ritmo dos meninos, marcam o passo para frente e para trás. Os movimentos são contrários, completando-se. A dança vai ganhando mais ritmo, tornando-se mais intensa, podendo ser tocada por horas. Entre uma pausa e outra, novas filas vão se formando e seguindo noite adentro. O *jeroky* (dança) é realizado durante todo o tempo, entre uma dança e outra, um sermão ou concentração, após uma cura, há sempre um novo *jeroky*.

Entre uma melodia e outra, as mulheres mais velhas também compõem o *jeroky* (dança). Elas pegam no *amba* (altar) o *takua pu* (bastão de ritmo feito de taquara) e direcionam-se para frente da fila das meninas, todos virados para frente do altar. Atrás do *oporaíva* (cantador/rezador), elas permanecem tocando o bastão de ritmo, algumas mulheres carregam consigo também seus bebês no colo. Para os Guarani, as mulheres que tocam do *takua pu* (bastão de ritmo) são normalmente aquelas que auxiliam o *xamã* durante a cerimônia e recebem o nome de *Djaxuka* – nome sagrado de divindade feminina, representa a deusa-mãe de todas as mulheres. É a mãe celestial, cuja origem remonta a uma das substâncias elementares da natureza: a água (*yy*). Além de sua representação no *apyka* (o recipiente em forma de canoa), o cedro (*yary*) potencializa e purifica sua água para o reparo da saúde das pessoas; o *petyngua* (cachimbo) e a *tataxi* (fumaça) também compõe

a cerimônia e são os elementos mais importantes em um *nhemongarai* (cerimônia de nomeação).

O *oporaíva* (cantador) estava concentrado, com o violão seguido pelo ritmo ao som dos maracás. O canto do *oporaíva* (cantador) é considerado como uma reza cantada, independente do refrão entoado pelo coro. Não há um “texto”, mas umas repetições melódicas de uma única sílaba, vocalizando um som “*he,he,he, hehehehe; he hehehehe...*”. Entre uma melodia e outra, conforme o ritmo da música, as mulheres também soltam a voz. É um som gutural, parecido com um chamado, dão forma ao canto do *oporaíva* (cantador), como se estivessem puxando o ritmo e transmitindo mais força e mais firmeza à dança.

As *kunhã karai* (mulheres puxadoras -xamãs) normalmente permanecem em pé atrás ou do lado direito do *karai oporaíva* (xamã cantador), elas são as potencializadoras da força e da presença feminina no recinto. Donas de uma sensibilidade altamente respeitada entre os homens e pela comunidade, cuja percepção e auxílio ao dominarem o saber das doenças espirituais, faz a presença delas ser fundamental e tão intensa quanto a presença do sacerdote. Elas são as sacerdotisas da cerimônia. No entanto, o som gutural emitido pelas mulheres mais velhas tem o tempo certo para acontecer, é entre um chamado e outro do *xeramōi* (xamã), há a entonação no canto feminino, como se elas também puxassem o ritmo e a força para a dança. Após o chamado feminino, há uma seqüência de som gutural que as mais novas soltam logo em seguida, mas em tom mais baixo que o das puxadoras.

O termo *jeroky* compreende toda e qualquer dança realizada na Casa de Reza. O *jeroky* é o complemento ao *oporai*, o canto-reza do *oporaíva*; o canto e a dança quase não se separam, com exceção do *djapūtxaka* (concentrações), que abordaremos mais adiante.

Explicam os Guarani que a dança tem como função a preparação do corpo, de seu fortalecimento, ela foi deixada por *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro) para viverem nesta morada. Dizem os Guarani que o corpo ritmado pela dança é a manifestação da alegria (*vy´a*) do *nhe ã* (palavra-alma-nome). Se a pessoa não participa da reza dançando, ela pode estar contaminada por alguma espécie de *ojapota* (encantamento anímico). Neste sentido, o canto juntamente com o som ritmado do *mbaraka miri* (maracá), o *takua pu* (bastão de ritmo), a intensidade dos passos embalados pelo conjunto de vozes é intenso e propiciam a limpeza natural das forças malignas que condenam a pessoa ao estado *tekoaxy* (doentio) próprio do corpo. Desta forma, o canto envolve a alma, é o que faz conexão direto com os deuses e a dança é a performance e preparo natural para o corpo.

Na intensidade da dança, entre uma passada e outra, o *oporaíva* (cantador) inicia o seu canto:

*“Aepodjevy,
eh Nhanderukuery,
oreru Tenonde,*

*oreru Nhanderu ete,
oreru Nhandexy ete,
oreru Nhanderu Tupã,
oreru Karai,
oreru Nhamandu*³⁸.

Com o auxílio para a compreensão deste canto, o qual se repete constantemente e significa: “Outra vez/ hey espíritos celestiais/ oh, grandes espíritos/ nosso Primeiro Pai celestial/ oh, é o nosso Pai dos grandes espíritos/ oh, nossa Mãe/ é a Mãe dos grandes espíritos/ oh, nosso Deus Tupã/ oh, nosso Deus Karai/ oh, nosso Deus Sol é o Nosso Pai Celestial”.

Esse chamado é entoado durante a dança para que os espíritos desçam do céu e venham compor a cerimônia. Explicam os Guarani, que a partir do momento que a *Opy* (Casa de Reza) está preenchida com a fumaça do cachimbo (*tataxi*) e o *karai* (xamã) na força do tabaco (*pety*), é possível que ele manifeste a fala sagrada proveniente da sabedoria espiritual (*arandu porã*) e de sua própria força interior, ou de seu *piã guaxu* (força do coração, fé). O chamado emitido pelo xamã também é o momento em que ele amplia sua sensibilidade e percebe a natureza das coisas extra-humanas presentes entre todos os guarani durante a reza. O chamado evocado aos espíritos é para que os *nheẽrukuery* (Pais das almas-nomes) originário de cada *xondaro*, de cada *kunhã karai*, venham e potencializem suas percepções na cerimônia e fortalecer mais a força (*mbarete*) presente entre todos e que constitui a essência da reza.

A dança e o canto adentram pela noite podendo se reconfigurar a qualquer momento, com novas danças e cantos de outros *karai* (xamãs). A dança e o canto são performances que se complementam durante as rezas na *Opy* (Casa de Reza). Uma não existe sem a outra. Durante uma cerimônia longa, como em um *nhemongarai* (batizado) é comum a presença de *karaikuery* (xamãs) vindos de outras aldeias, ou de outros núcleos familiares, podendo haver interação entre as forças do canto de cada xamã para o auxílio, aprendizado, acompanhamento, apoio ou cumplicidade entre os xamãs.

Nhe'ẽ porá nhembodjere jeroky - dança do círculo de chamar espírito bom.

³⁸ Canto do xeramõi Samuel Djidjecó em janeiro de 2009.



Foto 11 e 12³⁹: Dança do círculo para chamar espírito bom. (aldeia Tenonde Porá – agosto/2007).
Fotos: Teresa .

Ao término de uma seqüência repetida de cantos e danças, novamente os jovens e alguns adultos se posicionam de forma diferente da dança anterior. Eles dão início a uma dança mais rápida, a *nhe´ẽ porã nhembodjere jeroky* (a dança do círculo para chamar espírito bom). Esta dança representa a chamada dos espíritos bons para compor a reza, em especial a concentração e as curas que prosseguirão pela noite. Para os Guarani, a leveza do corpo e sua velocidade designam a idéia dos espíritos leves e limpos presentes, durante a reza.

Aos poucos os jovens do sexo masculino de braços entrelaçado um no outro começam a pular de maneira ritmada em movimento circular anti-horário, como em uma roda menor, eles seguem pulando até aproximarem-se do altar. Nele, sem parar de pular um instante, permanecem por alguns minutos atrás do altar, enquanto a fumaça soltada por outros *xondaro* (soldados/guardiões) ali presentes preenchessem todo o espaço do ar. Em seguida, outro grupo de jovens faz o mesmo. Quando o movimento já seguia para fechar um círculo maior, outra fila de jovens do sexo feminino formava-se em seqüência contínua. As meninas, umas de braços dados as outras, vão seguindo no mesmo movimento, porém com meia volta

³⁹ As fotos nº 11 e 12 foram tiradas durante a madrugada sem a utilização de flash, por isso a qualidade delas não é boa, embora tenham passado por programas de recuperação para a qualidade.

mais lenta que os meninos.

O movimento vai ficando cada vez mais rápido e o passo torna-se mais ligeiro, de salto em salto, é possível notar dois círculos, um menor composto por meninos e o *oporaíva* (cantador) no centro cantando e incentivando os jovens com o som do violão, e outro círculo maior formado somente por meninas jovens. Os círculos formados pelos jovens movimentam-se compondo uma coreografia similar a forma de um caracol. Esta dança requer bastante esforço físico e resistência nas pernas, podem durar por quase uma hora sem parar, ou até quando agüentarem os jovens. Com seu término, muitos jovens saem de dentro da *Opy* (Casa de Reza) para se refrescar ou para irem ao banheiro (normalmente a saída é em grupo); outros, porém, procuram algum lugar dentro da Casa de Reza para descansar.

Djapütxaka – concentrações.

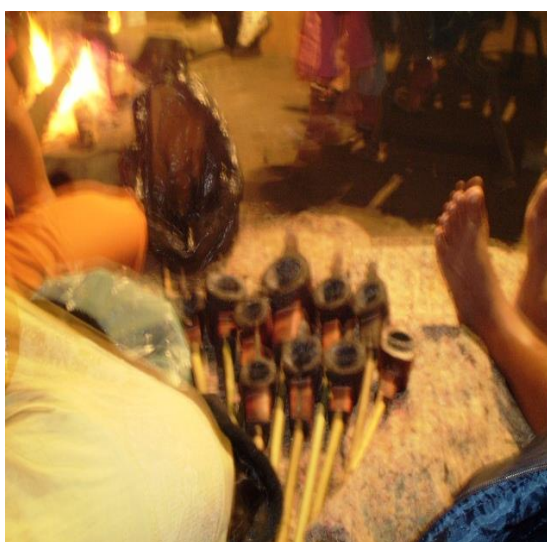


Foto 13– Em volta da fogueira, os cachimbos são preenchidos com tabaco (aldeia Tenonde Porá).
Foto: Teresa.

Após o término da seqüência de *jeroky* (danças) realizadas na Casa de Reza, é hora de concentrar-se. É um momento solene. Muitas vezes já cansado, o *karaí* (xamã) se aproxima do *amba* (altar) e com o rosto encostado em seu violão, dá início a uma melodia. A melodia envolve a todos, inclusive os outros *karaí* (xamã) presentes, os quais um a um se aproximam com os seus *petŷngua* (cachimbo) e começa a soltar fumaça, ora caminhando em círculo em sentido anti-horário, ora parados, ou no altar. Nem sempre durante a concentração o *karaí* (xamã) canta; algumas vezes, notei que durante a *djapütxaka* (concentração) é praticado o absoluto silêncio, com exceção dos sons emitidos pelas crianças, todos os presentes permanecem em total silêncio, somente com o som da rabeca

e seus *petyngua* (cachimbos) acesos.

É durante a concentração que os cachimbos são preenchidos com tabaco pelas *kunhã tatá* (mulheres do fogo) ou suas filhas no entorno da fogueira. Enquanto alguns pitam e soltam a fumaça até o tabaco do cachimbo terminar, outros cachimbos são preenchidos e são postos do lado da fogueira. É ao lado da fogueira que fica disponível também uma bacia com tabaco cortado e seco. Quando termina o *pety* (tabaco) dos cachimbos algumas mulheres auxiliares o buscam para novo preenchimento. E isso ocorre durante toda à noite, enquanto houver reza e tiver tabaco para se rezar.

A *djapütxaka* (concentração) ocorre também nas rezas diárias, podendo muitas vezes só estar presentes à família nuclear. Dizem os Guarani que é durante a concentração que o *Karai* (xamã) escuta *Nhanderu ete* (Nosso Pai verdadeiro), quando concentra seu pensamento na força do canto, na força da reza, ou da floresta. A concentração é também um momento de buscar equilíbrio para si mesmo, através dos entendimentos transmitidos pelos pensamentos elevados aos deuses. É um momento de se conhecer, buscando através do silêncio, compreender o que se passa e também de combater os próprios pensamentos, através das orientações transmitidas e ensinadas pelos deuses. A concentração é um momento central para o *Karai* (xamã) pedir força, saúde e entendimento das doenças. Durante as concentrações há a manifestação dos *nhe'erukuery* – os deuses protetores dos humanos através dos sermões ou prelações dadas pelos *karaikuery* (xamãs). Eles transmitem muito ensinamento pela concentração no tabaco ou em alguns momentos através da fala do *xeramõi* (avô, anfitrião da Opy) ou algum outro *karai* (xamã) presente.



Foto 14: Durante a concentração é formado um círculo de *xondaro* para dar força ao *Karai* (aldeia Tenonde Porã). Foto: Lisio Kuaray Lima (divulgação).

Observei algumas vezes que durante a concentração do xamã, muitos *xondaro opy'rigua* (auxiliares do xamã) juntos formam um círculo em volta do xamã para transmitir-lhe força, passar-lhe apoio e compartilhar com ele, como discípulos do canto-reza. Diversos homens de mãos dadas uns aos outros, como em forma de uma corrente acompanham a

fala do *karai* (xamã), que pode conforme a exaltação da reza, se deitar no chão, em meio a seu canto, conforme a imagem apresentada.

Logo após o momento de concentração, é comum os *xondaro opy'rigua* (auxiliares do xamã) direcionarem com seus *pety'ngua* (cachimbo) em direção ao altar e juntos como em uma fila, um a um, defumam com o tabaco todos objetos que compõem o altar e cada ramo de erva-mate exposto na Casa de Reza. É uma concentração bastante demorada, pois são defumados todos os ramos, repetidas vezes e por todos os homens que estão participando da reza. A movimentação próxima à fogueira é bastante intensa, as mulheres de maneira bem organizadas, se dividem no corte (*ojaya*) e preparação do fumo, enquanto outras o ascendem e levam para os homens. A defumação e reza sobre a erva permanece continuamente, até o fim da cerimônia.

Vale ressaltar que durante a concentração não é possível sair de dentro da Casa de Reza, para que não ocorra nenhuma perturbação com sons externos e falações durante a cerimônia. É o *karai* (xamã) quem dá a ordem para formarem um fila para irem todos ao banheiro. Primeiro os meninos, jovens e adultos e a seguir, as meninas, moças e mulheres. A fila para “ir ao banheiro” ocorre pouco antes da concentração. De forma bastante organizada são formadas duas filas, uma masculina e outra feminina. Explicou-me os Guarani que não é permitido a interferência no meio da concentração ou mesmo durante a reza. Não é permitido entrar após o início da reza, nem ficar saindo.

Djepopixy – massagear.



Foto 15 - Djepopixy (massage) (aldeia Barragem/SP). Foto: Lisio Kuaray Lima (divulgação).



Foto 16 - Vista das auxiliares durante um *djepopixy* (aldeia Barragem/SP). Foto: Teresa.

Esta parte da cerimônia recebe o nome de um dos tratamentos mais usado na medicina Guarani: a massagem. O termo *djepopixy* compreende *djepixy* que significa massagear e *po* que significa com a mão.

Um banco de madeira quadrado foi colocado em frente ao altar. Uma senhora foi levada e sentada no banco por duas *kunhã karai opy'rigua* (auxiliares da xamã), que a acompanhavam, uma de cada lado, apoiando-lhe o braço e em poucos instantes ela já estava parcialmente nua. A penumbra era ainda mais densa sob o efeito da fumaça. Os olhares e atenção dentro da Casa de Reza estavam voltados para ela. Dois *xondaro opy'rigua* (assistentes do xamã) aproximaram-se da mulher, iniciando uma terapia a base de fumaça (*tataxi*), sopraram fumaça em cima de sua cabeça, descendo para a nuca, coluna; enquanto o outro soprava no rosto, descendo para o tórax, abdômen e pernas. Uma das auxiliares permaneceu em pé, atrás da mulher, como que dando-lhe suporte para permanecer sentada. O *karai* aproximou-se da mulher e começou a soprar fumaça sobre sua cabeça, espalhando-a pelo rosto; em seguida, ele deu início a *djepopixy* (massagem). Esta era realizada junto com a fumaça lançada sobre partes do corpo da mulher, com a outra mão, o *karai* deu início a uma espécie de tapotagem, ou leves batidas com a mão em forma de concha. O tratamento iniciou-se pela cabeça, descendo com leves toques para a região da nuca, orelhas e pescoço. Dando continuidade, o *karai* desceu com as mãos pelas costas, acompanhando os ossos das costelas até a região lombar; repetindo os mesmos

gestos, ele continuou, subindo a coluna dorsal, seguindo para os ombros e descendo pelos braços. Nestes, além da tapotagem, o *karai* com a ajuda de um dos auxiliares, esfregou diversas vezes as mãos nos braços da mulher; enquanto ele a massageava, o auxiliar soltava mais fumaça. Logo em seguida, o assistente prosseguiu com a fumaça, espalhando na pelo rosto, pelo peito, seios, até chegar ao abdômen.

A cerimônia durou cerca de quarenta minutos. Durante o período de terapia, as auxiliares direcionavam-se para junto dos assistentes do *karai* para abastecê-los com *petyngua* (cachimbos) preenchidos com *pety* (tabaco); a movimentação era grande. O *karai* ao ter localizado a doença, passou a sugá-la, enquanto os assistentes e mulheres auxiliares sopravam mais fumaça. Outros *karaikuery* (xamãs) presentes na cerimônia aproximaram-se do *xeramōi* (avô) anfitrião e começaram a soltar sobre seu corpo mais fumaça. Este, após ter absorvido parte da fumaça, começou a tossir e a esmorecer. Apoiado em um dos outros *karai* presentes, foi acompanhado para o canto da parede detrás do altar e lá dava início a sua “limpeza” (*mongy’aoa*) – podendo variar desde tosse, escarradas e vômito. O *Karai* (xamã) que atendia a mulher havia absorvido parte da doença (*Mba’éxydja*) presente e estava expulsando na de seu corpo através do auxílio de outros xamãs, que sopravam lhe e massageavam seu braço. Enquanto isso, o processo de terapia na mulher continuava com o auxílio da *kunhã karai* (mulher xamã) que a apoiava no assento. Em pouco tempo, era possível ver que a movimentação era intensa, um vai e vem entre a terapia sendo realizada em frente ao altar e as mulheres sentadas em volta da fogueira, com o abastecimento de tabaco nos cachimbos. O processo terapêutico prosseguiu enquanto todos se restabelecessem novamente.

Com o término da terapia, após ter recebido o tratamento, a mulher vestiu-se e voltou a reintegrar o grupo de mulheres próximas à fogueira. Todos a acompanhavam com os olhos em total silêncio, em estado de contemplação perante o tratamento. Explicaram-me que aquela senhora estava sofrendo muito com as fortes dores no corpo, principalmente, por que saíra para ir ao supermercado e voltara completamente transformada. Em outros atendimentos realizados, ao longo da minha estadia em campo, obtive diversas explicações por estarem sendo realizadas curas, que na maioria dos casos estavam sempre relacionadas ao contato direto com outros seres ou envio de feitiços, mandado por pajés ou pessoas que lhes desejavam o mal.

Logo após alguns instantes, uma criança no colo da mãe ocupara o lugar no assento ritual (*apyka*). O procedimento seguiu similar ao anterior, a criança ficou parcialmente nua, enquanto um outro *Karai* (xamã) deu-lhe assistência. Este tipo de terapia é bastante comum nos rituais cotidianos na Casa de Reza. É através de sua prática que são expelidos do corpo do doente alguns objetos, tais como pedras (*ita*), agulhas (*ju*) e besouros (*mymba*

apaitxaga).

Após o atendimento realizado na criança, o tratamento continuou em um homem de meia idade, o qual sentia seus ombros pesados e uma forte dor no inchaço que trazia consigo no braço. O procedimento no atendimento foi bastante similar aos descritos anteriormente, mas pude observar que a massagem foi intensa e sobre os ombros do homem. O atendimento deste foi realizado por outro *Karai* (xamã), durando em média quarenta minutos, o qual após todo processo expeliu do corpo de seu paciente três pequenas pedrinhas, que foram entregues para a *Kunhã Karai* (xamã mulher) que as entregou para o fogo (*tatá*). Sobre este acontecimento, soube poucos instantes após que aquilo se tratava de uma espécie de feitiçaria enviado por um *itadja*, ou o dono da pedra – seres que vivem na natureza e os quais abordaremos mais adiante.

Ainda enquanto realizavam-se as terapias, todos a acompanhavam em silêncio pleno. Alguns ainda levantavam-se em direção ao altar ou caminhavam pela *Opy*. O violão e a rabeca tocaram sem parar até que retirassem o *apyka* (banco ritual) de frente do altar, dando a entender para os presentes que ali iniciara se outra parte da cerimônia, ou mais *jeroky* (dança) para fortalecer o corpo.

Entre uma dança e outra, muitas pessoas já demonstravam exaustão. Os jovens convidavam a todos para continuarem com mais velocidade nos passos. Algumas mulheres já cansadas se escoravam uma nas outras, deslizando se uma nas outras, meio em ar de brincadeira, até que um novo descompasso quebrou a harmonia.

Já passara das duas horas da madrugada, algumas mulheres e jovens se ausentaram, retornando algum tempo depois com vários canecos e café para servirem a todos. Além de café trouxeram também *xipa* – um típico pão guarani feito com farinha de trigo e água e que é servido frito. Todos deram uma pausa, para lancharem. Era um momento de desconcentração. Além do café, é comum servirem de um a um chimarrão. Notei por diversas vezes que o chimarrão tinha um gosto diferente, um pouco descaracterizado o sabor do mate; perguntei o que havia além da erva e soube que durante as cerimônias era comum servirem o mate (*ka'á*) com um pouco de raiz de Guiné (*xipi*). Os Guarani me explicaram posteriormente que apesar de ser considerada tóxica, o uso da raiz da planta serve como um defensor e liberador de toxinas no organismo e que era utilizada durante a cerimônia com o intuito de tratarem os males do corpo, sendo manuseadas cuidadosamente pelos mais velhos, homens ou mulheres.

Após o lanche, o *karai* (xamã) juntamente com o cacique chamaram todos *Juruá* (não indígenas) para posicionarem em duas filas paralelas horizontais; a da frente composta por homens e a detrás por mulheres. Eles costumam chamar os *juruás* (não indígenas) que visitam a aldeia para um cumprimento e apresentação coletiva, a toda comunidade. Na fala

do (avô) ele referia-se aos visitantes como amigos e nos cumprimentou, dando continuidade à explicação referente à cerimônia.

Aproximadamente mais três *jeroky* (danças) foram repetidas e deu-se por encerrado o primeiro dia de cerimônia.

A terapia de petÿn (tabaco) e tataxi (fumaça).



Foto 17: Retirada das folhas secas para serem piladas. Terra Indígena Ribeirão Silveira, 2009.



Foto 18: Pilação das folhas secas para serem rezadas. (2009) Fotos: Adriana Calabi.

O segundo dia de cerimônia é tradicionalmente feminino, pois as mulheres se reúnem na Casa de Reza bem cedo (por volta das sete horas da manhã) para secar a erva-mate e para pilar as folhas secas. Na aldeia Ribeirão Silveira, entretanto, este trabalho pode ser realizado junto à família, com a presença do marido em suas casas, ou coletivamente na *Opy* (Casa de Reza). É feita uma fogueira e colocam como em um varal, os ramos da erva

próximos ao fogo para secarem. Ao longo da preparação da erva, as mulheres, algumas vezes acompanhadas de seus maridos, normalmente todos em silêncio, concentrados fazem um rodízio na preparação da erva. Como observei em outros preparos da erva-mate, em outras aldeias, é preparado coletivamente na fogueira o *xipa* (pão típico Guarani) para acompanharem bebendo chimarrão ali mesmo, enquanto as folhas vão secando. Enquanto outros casais seguem na pilação da erva. É um trabalho familiar cuidadoso, pois é dali a pouco que se dará início a reza feminina sobre a erva. Em alguns anos, notei que a pilação pode ocorrer fora da Casa de Reza, em seu entorno. Não há uma regra propriamente dita, depende do número de pessoas que participam da cerimônia, e de onde decidem onde realizarão a secagem da erva, explicaram-me.



Foto 19 e 20: A erva pilada é separada em potes ou cumbucas pela *Kunhã Karai* (xamã). Aldeia Ribeirão Silveira – *ka´a nhemongarai*, 2009. *Opy* do Núcleo Rio Pequeno.

Fotos: Adriana Calabi.

Por volta do meio-dia, com o sol ardente do lado de fora da *Opy* (Casa de Reza), as

mulheres separam para sua família uma cumbuca (ou potes de plástico) cheia de (*ka´a*) erva mate pilada. Tradicionalmente a preparação da erva pelas mulheres é feita sob forte sol, pois explicam que é de lá que chegam as forças auxiliares de *Kuaray*, o Deus Sol e das entidades que regem esta planta - os quais falaremos a seguir. Embora a movimentação na Casa de Reza seja ainda intensa, a presença masculina é mínima, tendo maior participação durante ao longo da tarde para noite.

No entanto, vale ressaltar que a presença do *xeramõi* (avô) e sua esposa, os anfitriões da Casa de Reza são presentes o tempo todo. Com o início da reza, as mulheres são embaladas pelo canto do *xeramõi* e todas juntas emitem o seu canto gutural. A cantoria é intensa e aguda, elas circulam ao entorno do *xeramõi*, o qual já com o cachimbo em mãos defuma individualmente cada mulher e sucessivamente, ao longo da cantoria, cada cumbuca em suas mãos.



Foto 21: *xeramõi* (avô) Sérgio Kuaray da Macena durante a cerimônia da erva-mate. Fila de mulheres com seus potes com a erva para ser rezada. Aldeia Ribeirão Silveira.

Foto: Adriana Calabi.





Foto 22 e 23: O xeramõi Sérgio da Macena reza sobre a erva-mate deixada pelas mulheres no *amba* (altar) Guarani-mbya. (2009). Fotos: Adriana Calabi.

Elas seguem de passo lento e ritmado em direção ao *amba* (altar) e depositam suas cumbucas ou potes com a erva atrás do altar, em uma espécie de apoio de madeira, ou uma rústica prateleira. Em seguida, lentamente cada cumbuca com a erva mate será limpa através da *tataxi* - a fumaça do tabaco fumada no cachimbo.

A terapia com a fumaça do cachimbo é conhecida pelos Guarani por *tataxi*. É usada em todas rezas ou cerimônias. Segundo o xeramõi (avô) Sérgio da Macena, “*sem o cachimbo e sem fazer a fumaça você não sabe aonde que está a doença. Você vai soltando a fumaça, você vai sentindo a diferença da fumaça e você sabe onde está a doença. Por isso que o xeramõi (avô) sabe, ele vai passando a mão assim com a fumaça e onde tem doença, você sente a diferença da fumaça*”.

Segundo ele, o uso intensivo do tabaco potencializa a visão do xeramõi (avô) durante a reza, “*ele consegue ver porque o pety (tabaco) mostra onde está a manifestação do Mba´exydja (o ser doença)*”. O *pety* (tabaco) tem essa natureza por ser a maior dádiva que os deuses protetores *Djakaira ete* e *Djakairatxi ete* (as entidades masculina e feminina, respectivamente desta erva) legaram aos humanos para auxiliá-los a garantir a sobrevivência desta terra, provendo-os de poderes contra os espíritos predadores, que causam as mais diversas doenças e podem levar à morte. A fumaça do *pety* (tabaco) confere também a sabedoria (*arandu*) para tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos. Ele é consumido no *petyngua* (cachimbo, normalmente esculpido em um nó de pino) durante os rituais *oporai* (canto reza diários) ou nos momentos de “reza” particular (uso cotidiano), ou concentrações (*djapütxaka*). O uso ritual desta planta é amplo. É imprescindível nos rituais cotidianos, durante os rituais de cura, em benzimentos de sementes, alimentos, durante os rituais que envolvam os *ayvu porã* ou proferimentos de discursos formais (sermões), durante os rituais de sepultamento e durante o batizado.

O *pety* (tabaco) fumado em um *petyngua* (cachimbo) funciona como um escudo para os humanos. Serve também como insenso natural, e propicia o estado próprio de purificação do ambiente e também direciona a purificação para onde ele é soprado, no caso Guarani, para o corpo, objetos, ou qualquer coisa que o *xeramõi* (avô) deseje limpar. Dizem os Guarani que o uso é sagrado e que é durante a reza que a visão do *xeramõi* (avô) é potencializada. A fumaça do *pety* (tabaco), que é chamada por *tataxi* (neblina, fumaça) é fundamental para produzir o estado visual de neblina, quando os *karaikuery* (xamãs de grande força) podem fazer contatos com outros planos.

Ao longo do segundo dia de cerimônia, após a reza sobre a erva mate, a Casa de Reza vai sendo preenchida lentamente pelos familiares e aos poucos vão dando seqüência às danças, as quais em sua maioria repetem-se e foram citadas anteriormente. O segundo dia de reza é um pouco mais breve que o dia anterior, sendo finalizado após uma seqüência repetida das danças mencionadas no primeiro dia de reza.

O terceiro dia de reza é uma repetição das atividades realizadas nos dias anteriores. A reza se inicia normalmente às dezoito horas, na *Opy* (Casa de Reza), com todos os participantes anteriores presentes. É a finalização das atividades anteriores registradas, ou seja, há uma série de *jeroky* (danças) que se repetem continuamente, conforme já mencionado. No entanto, entre os três dias de reza, o terceiro dia de cerimônia é o mais breve de todos e também muito intenso. Os familiares se juntam neste dia para obterem as respostas dos pedidos feitos ao longo dos dois primeiros dias de reza. Após rezarem sobre a erva, o que caracteriza este terceiro dia é, sobretudo, a concentração feita no meio da cerimônia. É onde também são proferidas as falas sagradas dos *karaikuery* (xamãs) presentes, que orientam, explicam e ditam as mensagens enviadas pelos deuses presentes durante a cerimônia, enquanto os Guarani pitam o tabaco e bebem parte do mate rezado. A outra parte da erva fica reservada para futuras eventualidades, na busca pela saúde, fortalecimento do corpo e da alma. A bebida concentrada altera um pouco a sensação do corpo, o aquecendo, contribuindo para a concentração e também para a limpeza e o fortalecimento do corpo. Quando todos bebem seu *ka'a*, juntamente é feita uma concentração, na busca de força, esclarecimento, clareza. O *ka'a* (erva-mate) modifica a percepção, deixando tudo mais claro, mais leve e perceptível. É o dia de cerimônia mais calmo e ao mesmo tempo é o dia de muita concentração. Respostas, pensamentos, compreensões são estabelecidos neste dia. É um dia típico do silêncio Guarani.

Avaxi Nhemongarai – Cerimônia de nomeação do milho.



Foto 24: Preparação do altar para dar início à nomeação das crianças. (Janeiro/2009). Foto: Teresa.



Foto 25: Fila dos pais segurando seus filhos, durante o batismo. (Janeiro/2009). Foto: André Porto.

A cerimônia de nomeação do milho (*avaxi nhemongarai*) acontece na Terra Indígena Ribeirão Silveira, normalmente no dia nove de janeiro de cada ano, na *Opy* (Casa de Reza) do núcleo central. A cerimônia pode se estender até meados de março e abril, em outras *Opy* (Casa de Reza) de outros núcleos habitacionais da mesma Terra Indígena. Esta cerimônia marca o recebimento dos novos *nhe'ẽ* (palavra- alma-nome) que chegam para se assentarem

nos corpos das crianças e para se apresentarem ao *xeramõi* (avô). É uma cerimônia que dá passagem ao *arapyau*, tempo novo no calendário indígena. Neste calendário, esta cerimônia simboliza a celebração da colheita do *avaxi ete* (o milho verdadeiro) que marca a fertilidade e a vida de quem chega.

O milho (*avaxi*) é um alimento sagrado, cada variedade de milho representa e é uma divindade. Para os Guarani-Mbya, segundo relato do *xeramõi* (avô) Sérgio Kuaray da Macena: “*O milho vermelho vêm da morada de Tupã, ele deve ser semeado a Oeste; o milho amarelo é proveniente de Nhanderu e deve ser plantado para o Leste, pois é lá onde nasce o Sol; o branco representa Kará e deve ser plantado para o Norte e o amarelo arroxeadado é de Jakáira, e deve ser plantado para o Sul*”.

A preparação da cerimônia ocorre ao longo de todo o dia, com a presença e participação de diversas famílias da mesma Terra Indígena e parentes vindos de longe. A cerimônia inicia-se ao entardecer, um pouco antes do pôr do sol. Muito similar aos rituais diários, há uma série de danças que se repetem ao longo de todo o dia de batismo, diversos *jerokys* (danças), concentrações e curas acontecem antes do momento mais esperado: o recebimento dos nomes das crianças.

A cerimônia de nomeação do milho (*avaxi nhemongarai*) é compreendida como um complemento ao envio e posição do *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) após a gestação, que é enviado por *Nhanderu ete* (nosso Pai verdadeiro). Essa potencialidade de existência assume plenamente a condição humana ao ser nomeada. (PISSOLATO, 2007:293). O nome que os *nhe'ẽrukuery* (deuses protetores) transmitem aos *xeramõi* (avôs) durante a cerimônia confere-lhe a verticalidade que equivale à condição humana, de pessoa viva, presente em carne, ossos, substâncias e espírito. Uma condição de existência humana em um mundo imperfeito e doentio.

É na *Opy* (Casa de Reza) que a apresentação do corpo com seu *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) acontece. Organizados em fila, os casais que traziam consigo seus bebês aguardam sua vez. Ao lado do altar, estava o *karai* (xamã) e sua esposa, acompanhado de mais um casal de auxiliares. Eles estavam prontos para darem início à cerimônia de nomeação, após ascenderem às velas feitas com cera de jataí sobrepostas no altar. O *opita'iva'e* (xamã, “aquele que reza”, o nominador) soprava fumaça sobre a cabeça de cada uma das crianças que recebiam o nome. Entre um sopro de fumaça e outro, havia uma fala, sempre proferida em tom de voz médio, era relatada a história e a origem do nome para os pais. Estes, a ouviam atentamente. Em seguida, um a um aguardavam para que a *xaryi* (avó) molhasse a testa de

cada um dos bebês com a água disposta no *apyka* (recipiente em forma de canoa) junto a folhas de cedro. Ao término, cada casal direcionava-se para os auxiliares e repetia lhe o nome recebido.

São batizadas as crianças que nascem até que estejam para completar no máximo o seu primeiro ano de vida. Em média ao que já acompanhei, pode variar até dez crianças por batismo. Logo após a cerimônia as famílias se retiraram da *Opy* (Casa de Reza), assim como parte dos presentes, permanecendo no recinto menos da metade dos que estavam presentes. A cerimônia normalmente termina tarde, chegamos próximos das quatro e meia da madrugada. O *karai* (xamã) e seus auxiliares chamam alguns *Juruás* (não indígenas) para receberem o nome. De maneira mais simplificada, alguns acompanhados de seus padrinhos seguiram quando chamados em direção ao altar, onde a *kunhã karai* (xamã) molhou a testa de cada um e em seguida o *xeramõi* (avô) revelou os nomes, devendo cada um repeti-lo posteriormente. Com o término da nomeação e com pouquíssimas pessoas ainda presentes na *Opy* (Casa de Reza), a cerimônia foi dada por encerrada, um pouco antes do amanhecer do dia.

Os nomes, a partir das informações que obtive em campo, são recebidos dos deuses a partir das características intrínsecas da pessoa que estabelecem sua origem divina e que determinam relações com seres da floresta e da natureza. Embora cada nome venha da morada sagrada de Nhanderu, cada nome é filho de um deus – que é filho do pai maior, o deus Sol (Nhamandu). Eles moram em regiões que determinam o posicionamento do sol e de sua força, tais como o sol nascente, zênite e o sol poente. Entre os significados que obtive, pois os dados não são suficientes para fazer uma reflexão ampla, alguns exemplos de significados serão apresentados após o nome, entre parênteses.

As almas que vieram da região do nascente (*yva pau*) ou Nhanderu retã (parentes de Nhanderu) são: Takua (taquara, ser livre que vive na floresta, caminha livremente); Yva, Jaxuka (força femina proveniente da relação com a lua), Nhanju (sensibilidade feminina da luz que ilumina a morada, a sensível luz do amanhecer), Kunha Karai (a própria filha detentora da sabedoria do deus Karai); Avarãtã (nome masculino). Os nomes provenientes da morada de Nhanderu são nomes cuja potência apresenta o papel de guia, instrutor, orientador dos caminhos a serem seguidos, dos remédios e decisões a serem tomadas. É uma pessoa dotada de muita sensibilidade e serenidade, de decisões precisas e sensatez. São pessoas harmoniosas que tem o dom de dissolver problemas, reunir as pessoas e organizar o grupo.

Das almas provenientes do zênite (*ara mbyte*) ou como chamam Kuaray *amba* – a morada de Kuaray (deus sol), por exemplo são: das femininas Poty (flor, beleza da flor,

sensibilidade da flor); Para (Mar, água grande); Para Poty (há uma relação entre a beleza da flor e a força e grandeza do mar); Para Miri (sensibilidade de uma pessoa que age como as águas calmas em um dia calmo, tranqüilo, mas que pode agitar-se, misteriosa); Jerojea, Jerai, Papaju (Papa – nosso pai, ju – luz, dia); Miri (relacionado a abelha, entre as traduções que obtive aquele que é dotado de sensibilidade para perceber ou notar as coisas pequena, sensível, como os primeiros raios de luz do sol). Dos nomes masculinos: Kuarayju (aquele cuja força é de kuaray; luz que vem de kuaray); Nhamandu (o próprio nome de Deus), Tataendy (aquele cuja força vem do fogo, da fogueira); Xapyra, Rataendy, Guyrapepo, Avaju Miri. Ladeira (2007) apresenta uma relação do comportamento destas almas-nomes, variando entre aqueles que são bons para reza ou para artesanato, roçado e atividades que exijam preparo físico, resistência e destreza.

Os nomes que vieram do poente (*nhandekupére* ou *yvy apy*) ou Tupã *amba* – morada de Tupã, são: Tataxi (detentora dos ensinamentos que originam se do deus fogo); Ara (arara), Ara Poty, Keretxu (deusa da erva mate, deusa protetora das plantas), Rya Poá, Tupã (o próprio deus), Tupã Miri (pequeno seguidor da força de Tupã, ou filho de Tupã); Vera (raio, trovão, a força de um raio), Popygua, Vera Popygua, Mbiguai. Os nomes provenientes desta morada são caracterizados pela força da reza e em ensinar, dar conselhos bons, ter visões. Os nomes também podem variar com aqueles que se relacionam melhor com a planta, ou os que tenha desenvolvido força física e resistência, como a de um guerreiro, protetor da Casa de Reza.

Há ainda aqueles que são filhos de Karai ru ete e Jakaira ru ete. Ladeira (2007:127-133) apresenta a partir destes nomes a variação que pode ocorrer quando mais de um deus escolhe aquela alma nome para seguir para a nova morada, para o ascentamento da alma no corpo, tais como Karai Jekupe – alma enviada por Karai e por Tupã para este mundo. Estabelece relações entre o movimento que cada alma nome deve seguir ou orientar-se ao chegar a terra ou como caminha na morada dos deuses.

Cada deus é caracterizado por uma potência ou característica máxima e de quem os nomes são originários. No entanto ao serem enviados para a terra estão associados apresentam características próprias da história do próprio nome, pois podem já terem vindo para esta terra antes, mas trazem em seu significado alguma relação estabelecida com a natureza e suas potências. No entanto é importante ressaltar que nem todos os nomes tem o mesmo significado, pois de maneira geral tentei apresentar alguns dados sobre os significados genéricos da origem e relação terrestre que estes nomes estão relacionados, cuja verticalidade é presente em todos e como dizem os Guarani-Mbya “cada nome tem uma reza e nela contém

sua história”.

Em estudo mais sistematizado sobre a origem de todos os “nomes-almas”, diversos autores tentaram organizar seus significados. Nimuendaju ([1914] 1987) explora as relações entre os nomes, almas e características pessoais, as quais servem como referência para Cadogan (1959) dedicar-se em atribuir o significado dos nomes entre os Guarani do Paraguai (na década de 1950) por meio dos discursos místico realizados nas cerimônias. Embora esta análise não tenha se referido ao papel de cada nome da comunidade, suas explicações aos nomes-almas parecem ainda valer entre os Guarani contemporâneos.

Dos autores contemporâneos, Ladeira (2007) em pesquisa na aldeia Ribeirão Silveira ao associar os nomes às características potências, os associa ao que os envolvem na organização social dos Guarani. Entretanto, para Mello (2006:157) a onomástica Guarani refere-se exclusivamente ao parentesco cosmológico, não revelando nada sobre o parentesco social, nem fornecendo elementos para mapear os grupos familiares através dos nomes, como aconteceria em sistemas de nominação “centrípetas” ou dialéticos - os quais os nomes designam relações e funções sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:382).

Nesta trama de relações com *outros*, a presença dos *karai ou opita'iva'e* (nominador) é fundamental não só para intermediar o recebimento dos nomes e o equilíbrio entre suas distintas naturezas, mas para compreender, organizar, repassar as orientações para toda a comunidade. Entretanto, pelo que compreendi, entre os Guarani do Silveira, o nome marca a origem divina do novo Mbya que chega para se assentar ao corpo e ficar junto nesta terra. É o momento de confirmar ao mesmo tempo a condição de permanecer neste mundo entre os demais viventes e estar voltado para o aprendizado divino, cantado e dançado na Casa de Reza, para o seu autofortalecimento, como o próprio amadurecimento de seu existir. Por isso é preciso alegrar-se, pois a passagem nesta terra compromete o *nhe'ẽ* (palavra-alma-nome) a escutar, a buscar através das lições deixadas por *Nhanderu ete* a compreensão de ser e estar entre deuses e seres divinos. Conforme o que me foi relatado, se não há outra origem possível ao *nhe'ẽ* que os planos celestiais, é através da experiência do viver junto, nesta terra, que as crianças que nascem e aqueles para quem elas nascem, traz consigo a satisfação do existir, em que uns e outros podem adquirir e produzirem mutuamente através das experiências deste plano, através da boa saúde que se lhe associam; da busca pelo amor a *Nhanderu ete* e é tudo o que torna o evento do nascimento, da vida, como o próprio sopro de sentido para a

existência, embora difícil e doentia. É preciso crescer, é preciso fortalecer e seguir o caminho da luz deixada por *Nhanderu ete*.

Considerações Finais:

Ao longo da presente etnografia vimos como os Guarani-Mbya da aldeia Ribeirão Silveira pensam manutenção da saúde. A partir da observação participativa foi possível acompanhar e compreender como os Guarani-Mbya constroem a fabricação diária de seus corpos, desde como eles recebem a notícia de um ser que está para chegar neste mundo - enviados por *Nhanderu* - que é sempre recebido com muita alegria, até os cuidados mais específicos que beiram a morte e são fundamentais para não perder a condição humana. A partir disso, de como tratam e cuidam de seus corpos diariamente foi possível acompanhar como organizam e pensam suas práticas cerimoniais, como são orientados e como determinam o seu ir e vir entre mundos a partir das orientações dos deuses. Neste sentido, tal reflexão nos fez perceber como o pensamento nativo compreende o seu *locus* no mundo; como o xamanismo e a orientação que os eles recebem dos seres que vivem neste mundo, compõe a visão social e cosmológica indígena e a tudo que os ordenam.

No entanto, o sistema cosmológico Guarani-mbya, eminentemente xamânico, pressupõe uma enorme e complexa sociabilidade entre os seres, que são apresentadas em diversas ordens, através de aliança, guerra ou predação e através de afinidades. Notemos que nesta relação é impossível disassociar o papel do *Karai*, que fundamentalmente é o intermediador entre todas estas relações. É ele quem dita e organiza todas as esferas do pensamento e relacionamento nativo. Os poderes de um *karai* para realizar a difícil tarefa de manter a ordem entre todas as relações, apaziguar ou neutralizar o poder dos seres inimigos é o que o faz ser alguém de profunda sensibilidade e sabedoria, respeitado por todos. Ele está numa condição de seres humanos que são capazes de interagir em todas as esferas de alteridade possíveis, segundo a cosmologia Guarani-mbya.

No entanto, o *karai* está além das mediações realizadas, ele é um exemplo de vida, de modelo simples a ser seguido e admirado. Ele busca a simplicidade no expressar-se, no caminhar e no transitar entre mundos. A sabedoria pacificadora é expressa pelas sábias palavras que se tornam meio ao caos vivenciado, um típico calmante; leve e profundo. É o papel do *karai* ensinar e transmitir as divinas palavras, traduzir e contemplar os ensinamentos recebidos em sonhos, durante caminhadas e contato direto com a floresta – a potencializadora

da força universal que interage sobre todos os seres. É através dos rituais diários ou das cerimônias que tem no calendário nativo seu marco e que são proferidas as *ayvy porã* (as palavras sagradas). Elas servem como escudos, alicerces que direcionam o modo de se recriar e imitar as condutas dos deuses, com o único intuito de fortalecerem suas almas e seus corpos para continuarem vivos.

São as condutas que cada um escolhe para si, a partir de uma concepção geral de seguir no caminho do bem (*oguata porã*), que é possível sentir as provações que o corpo tem de passar, sobretudo na esfera das doenças, sofrimentos e dores, que cada um enfrenta neste mundo. A escolha livre de cada um, mas sempre conferidas através das orientações do *karai* especificam que tipo de *nhe'ẽ* está presente e como especificamente cada um deve seguir e interagir com este mundo, durante o seu aprendizado nesta terra. O sofrimento vivido neste plano é também um reflexo do comportamento que aquele *nhe'ẽ* traz consigo, como experiências de outros planos ou moradas. Daqueles que recebem de *Nhanderu* caminhos mais difíceis e os conseguem vivenciar sem desenvolver potências negativas, como o ciúme, o ódio, a dor e o incomodo; eles fortalecem muito mais seus corpos, os sentidos e sua força; podendo alcançar assim o caminho de volta, a morada sagrada. Este é um objetivo comum a todos, embora poucos (em meio ao caos) conseguem alcançar.

Neste sentido, a condição humana, o ser Guarani e seu devir *post mortem* dependem da constante luta por um equilíbrio entre as múltiplas polaridades, que são construídas através das condutas diárias das pessoas. No entanto, a prática ritual, a dança, o canto, a devoção ou amor de Deus (*nhanderu mborae'ũ*) se constitui a partir da presença em corpo, alma e coração na Casa de Reza. Estas práticas rituais, tanto a reza, as concentrações e a cura dos pensamentos, como as técnicas que as envolvem são o que compõe a manutenção da saúde para os guarani. A limpeza e fortalecimento do corpo através é um ato de aprimoramento do juízo nativo sobre o que eles compreendem a si mesmo, de sua condição em estar neste mundo caótico e doentio. O único caminho saudável que afirma e preserva sua existência é a reza, a partir da relação direta que seu *nhe'ẽ* constrói por meio do silenciar da mente, da relação direta com Deus, que é a essência pura e real da concepção plena de saúde ao espírito.

Referência bibliográfica:

- ARGÜELLO, Graciela C. Chamorro. *O rito de nomeação numa aldeia Mbya-Guarani do Paraná*. Revista Diálogos, VI.2, nº 1, 1998.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Shamanismo Y Religion entre os Ava-Katu-ete. Mexico*, Instituto Indigenista Interamericano. 1977.
- CADOGAN, León. - *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag. [1959] 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os soutros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CICCARONE, Celeste– *Drama e Sensibilidade – Migração, xamanismo e mulheres Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC, 2001.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayak: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, [1972]1995.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976. (1966)
- _____. *Natural symbols: explorations in cosmology*. New York: Pantheon Books, 1982(1973).
- DOOLEY, Robert. *Léxico guarani, dialeto mbya*. Brasília: Sociedade Internacional de Lingüística.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Difel: 1949.
- FERREIRA, Mariana K. Leal. *Divina Abundância: fome, miséria e a Terra-sem-mal das crianças Guarani*. In SILVA, A. L, MACEDO, Ana Vera da S. & NUNES, Ângela (orgs.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo, Global, 2002.
- GOLDMAN, Márcio. *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. Revista de Antropologia, São Paulo: Departamento de Antropologia/ USP, vol. 39, n. 1, p. 83-110, 1996.
- GOW, Peter. *O Parentesco como consciência humana: o caso Piro*. São Paulo: Revista Mana 3(2):39-65, 1997.
- LADEIRA, Maria Inês. – *O caminhar sob a luz – O território Mbyá a beira do oceano*. Editora Unesp, São Paulo, 2007.
- LAGROU, Elsje. *Uma etnografia da cultura Kaxinawa. Entre a cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC, 1991.

LANGDON, E. Jean. *Representação de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana*. In: SANTOS, R. e COIMBRA JR, C (org) Saúde e Povos Indígenas, Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, 1994.

_____. *Xamanismo - Velhas e novas perspectivas*. In LANGDON, E. Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis, EDUFSC. 1996.

_____. *Rito como conceito chave para a compreensão de processos sociais*. Antropologia de Primeira Mão. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, nº 1 (1995) Florianópolis: UFSC, 2007.

LARRICQ, Marcelo. *Ypytumã. Construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitária, 1993.

LIMA, Edilene Coffaci. *Com os olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukina sobre Natureza*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

LIMA, Tânia Stolze. *Um povo olhou para mim: I o povo Yudjá e a perspectiva*. Editora UNESP, São Paulo: 2005.

MACEDO, Valéria Mendonça. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

MAINARDI, Camila. *Construindo Proximidades e Distanciamentos: Etnografia Da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/Sp*”.

MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais: a noção de pessoa*. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP, v.2, 1974.

MELLO, Flávia C. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2006.

MÉTRAUX, Alfred. - *Migrations hitoriques des tupi-guarani*. In *Journal de la Société de Americanistes*, Paris, N.S.XIX: 1-45,1927.

_____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Trad. E. Pinto. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, EDUSP:1928[1979]

MONTARDO, Deise L. *Através do Mbaracá. Música e xamanismo Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo, USP., 2002.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*: São Paulo: Hucitec: Edusp, [1914] 1987.

PEREIRA, Levi M.– *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de doutorado. São Paulo, USP., 2004.

PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

SANTANA DE OLIVEIRA, Melissa. *Kýringue'i Kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os Guarani de Mbiguaçú, SC*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, UFSC. 2004.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, Edusp, 1974.

SEEGER, Antony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19. 1987.

STRAUSS, Lèvi. *Os sistemas de transformação*. In: *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (págs:98-133), 1970.

TURNER, Victor. *Antropologia da Performance*. Nova Iorque: PAT Publicações, 1987.

_____. *O médico Nhembu em ação*. In: *A floresta de símbolos*. Rio: Editora Eduff, 2005 (original de 1967).

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari'*. (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. *Bibliografia etnológica básica Tupi Guarani*. Revista de Antropologia, São Paulo: v. 27-28, p. 7-24.

_____. Eduardo, CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. *Journal de La Societé des Americanistes*, v. 71, p.191-208, 1985.

_____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, 2(2):115-144, 1996.

_____. *Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco*. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosacnaify, 2002.

_____. *Xamanismo Transversal: Levi-Strauss e a cosmopolítica amazônica*. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben, FREIRE NOBRE, Renarde (orgs). *Levi-strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG: 2008.

Anexo:

Croqui – Terra Indígena Ribeirão Silveira.

