

COSMOVISÃO E DESAFIOS DA CONDIÇÃO HUMANA DO POVO GUARANY MBYA NO BRASIL

ALZIRA LOBO DE ARRUDA CAMPOS¹

UNISA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-0766-7046>

PATRÍCIA MARGARIDA FARIAS COELHO²

UNISA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-1662-1173>

MARÍLIA GOMES GHIZZI GODOY³

UNISA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5747-2354>

RESUMO: *A etnoidentidade dos Mbya Guarani é avaliada como um epifenômeno da história da desaculturação violenta à qual foram submetidos e de sua luta por direitos, como um dos temas mais amplos do debate sobre a diversidade cultural em um país de pluralidade étnica como o Brasil, figurando como um contraponto de políticas nacionais globalizantes, que se opõem à sobrevivência de culturas alternativas. O xamanismo, um dos elementos mais marcantes da etnoidentidade Mbya Guarani, é inserido nesta abordagem como um dado estruturante da vida nas comunidades indígenas por intermédio do qual temos acesso a uma linguagem que informa a respeito da utilização de signos, como parcelas de um metassistema bissêmico, cuja lógica organiza e confere novos significados aos elementos tradicionais Mbya.*

PALAVRAS-CHAVE: *Etnicidade Mbya Guarani, xamanismo, saberes sagrados, concepção mítica.*

ABSTRACT: *The Mbya Guarani's ethno-identity is assessed as an epiphenomenon of the history of violent deculturation to which they were subjected and their struggle for rights, as one of the broader themes of the debate on cultural diversity in a country of ethnic plurality such as Brazil, figuring as a counterpoint of globalizing national policies that oppose the survival of alternative cultures. Shamanism, one of the most striking elements of Mbya Guarani ethno-identity, is inserted in this approach as a structuring element of life in indigenous communities, through which we have access to a language that informs about the use of signs, as portions of a meta-system, whose logic organizes and gives new meanings to traditional Mbya elements.*

KEYWORDS: *Mbya Guarani Ethnicity, shamanism, ancient knowledge, mythical conception.*

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Docente em tempo integral do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: loboarruda@hotmail.com

² Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenadora e professora permanente no Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: patriciafariascoelho@gmail.com

³ Doutora em Psicologia Social (PUC-SP). Docente do Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: mgggodoy@yahoo.com.br

Introdução

A particularidade ideal do povo Guarani torna-se um desafio teórico para os antropólogos, ligados seminalmente ao critério universalista do conhecimento etnográfico. Mas a potencialidade dos elementos culturais está no seu uso coletivo, subsidiando processos de valorização cultural ou fornecendo bases mais sólidas para as lutas índias por direitos e políticas públicas condizentes com necessidades específicas de preservação de identidades alternativas ao modelo hegemônico do neoliberalismo contemporâneo. Para falar com os deuses, para manter relações com homens e mulheres, para tomar posse de algum território ou para comer plantas e animais, o homem deve tomar decisões das quais depende a sua vida. Um repertório significativo dessas decisões encontra-se nos relatos míticos ou lendários, nos quais as variedades de relações estabelecidas entre os homens e o universo apresentam um número relativamente limitado de opções, segundo as quais homens, animais e plantas podem estar: a) numa relação de oposição ou diferença; b) numa relação de descendência; c) numa relação de mistura ou transformação; d) numa relação de identidade ou similaridade. Essas relações podem ser encontradas no mundo todo, em um grupo expressivo de povos. Nesse cenário, xamanismo e xamãs ocupam um local central nas comunidades Mbya, existentes no Brasil, para as quais o mundo profano é governado por crenças e saberes sagrados.

O princípio metodológico deste artigo se caracteriza por realizar uma descrição integrativa do *ethos* tribal, apoiado numa visão funcionalista dos processos aculturativos. Para fugir à arbitrariedade possível dessa escolha metodológica, os aspectos referentes ao mundo sagrado encontram-se integrados ao estudo global da cultura, conciliando a atitude funcionalista com a caracterização tipológica, ou, pelo menos, idiográfica da estruturação cultural. O modo como os dados são expostos constitui, por si só, uma teoria, uma vez que, num trabalho acadêmico, os fatos falam por si, na medida em que se consiga apresentá-los no bojo de premissas científicas determinadas e em que esse sentido se evidencie pela própria descrição objetiva. Essa vertente torna possível reduzir ao mínimo necessário a discussão de teorias inscritas em correntes pluralistas e, às vezes, antagônicas. Ademais, vai ao encontro de posições assumidas pelas ciências sociais no Brasil, que vêm ressaltando a necessidade crucial de se incrementar a pesquisa de campo, a fim de que se possa ver o centro a partir das margens, das “periferias” ou “grotões” (VELHO, 2018, p. 37). A “antropologia das margens” oferece uma perspectiva preciosa para o estudo de identidades amplas e ainda insuficientemente conhecidas. Em princípio, inclui em seu campo de investigação as identidades culturais mestiças, formadas de um lado e do outro do Atlântico, em consequência da conquista e colonização da América pela empresa mercantilista europeia. Dessa óptica, toma-se a etnoidentidade Guarani como subsidiária de um processo que une o fracionamento à homogeneização cultural, caracterizado, de um lado, pela perda de diversidade; de outro e de modo paradoxal, pela acentuação das microdiferenças que a definem. Em consequência, é

provável que os povos que conhecemos hoje resultem de um processo de atomização de unidades sociais maiores ou do reagrupamento de grupos étnicos diferentes. Logo, o Brasil indígena atual é formado por “fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo” (CUNHA, 2012, p. 13). A busca desses fragmentos repousa no hibridismo sagrado, exercido por xamãs, fenômeno que dá consistência e sentido à vida das comunidades Mbya, unidas em torno de suas lideranças espirituais, na luta pela preservação de uma identidade própria e por direitos que lhes foram reconhecidos por documentos universais e particulares da nação brasileira. Nos combates travados para a conservação de sua identidade, os povos indígenas afirmam-se em sua própria história, contribuindo para o avanço do conhecimento dos *cultural studies* das principais universidades, em sua grande maioria oriundos do espaço pós-colonial francófono ou lusófono. As ideias progressistas que prosperam nas universidades sobre raça e pós-colonialismo aderem a métodos analíticos pluralistas. Os trabalhos de Michel Foucault (1926-1984), Léopold Sedar Senghor (1906-2001) e Achile Mbembe (1957) foram sublimados pelo ambiente interdisciplinar da intelectualidade acadêmica e da militância negra/indígena, tendo os seus escritos e ideias permeados em trabalhos de todas as disciplinas acadêmicas. A revolução do debate sobre raça, memória e desigualdade é o legado maior destes anos, para o qual este artigo pensa contribuir, no viés etnográfico amplo e aberto a áreas conexas do saber em ciências sociais.

Os indígenas brasileiros vivem em nossos dias uma das aventuras mais decisivas de sua história: eles se encontram engolfados no turbilhão das transformações técnicas, econômicas, culturais, de um mundo pela primeira vez unificado e dominado pelas grandes potências industriais que têm em mão o seu destino. Ora, a sociedade indígena permaneceu, durante séculos, à parte das transformações que conduziram as sociedades hoje “desenvolvidas” a aceder a sua situação atual. O problema de sua adaptação às condições modernas de existência se coloca então para ela sob o aspecto de uma reação a um choque brutal, a um impacto que a atinge em seus fundamentos culturais mais profundos e contra o qual ela se encontra em parte desarmada, constrangida a se transformar. A cultura tradicional indígena não pode sonhar em se “desenvolver” sobre o modelo vivido e concebido pelas sociedades industriais. As dificuldades de adaptação à “nova ordem” prendem-se à vitalidade de uma cultura que muitos observadores consideravam que iria se destruir com o tempo e cujas resistências surpreendem os especialistas “ocidentais”, diante da persistência de estruturas e de práticas que eles consideravam como incompatíveis com uma perspectiva de “desenvolvimento”, porque as consideravam “arcaicas” ou “primitivas”. Desse ângulo, as políticas de Estado portuguesas/brasileiras assumiram uma tendência a dar a seus planos de desenvolvimento a forma de uma luta contra “o costume”, de procurar fazer “tabula rasa” de tudo o que relembresse o passado, transformando a tradição em tabu nos meios econômicos e políticos. Mas o “costume”

resiste, tornando-se mais operativo e consistente na voz de xamãs, que transmitem a lógica identitária dos Mbya.

Xamanismo e xamãs: o sagrado e o profano no mundo Mbya

Disseminados em pequenos núcleos, numa extensa área litorânea do Estado de São Paulo, os Guarani se caracterizam por situações múltiplas de contato interétnico, configurando um fenômeno aculturativo bastante variado. Em certos domínios de sua cultura, os Mbya são inteiramente abertos a influências estranhas, ao passo que em outros se apegam fortemente aos padrões tradicionais (SCHADEN, 1974, p. 5-11). Esse fenômeno pode ser visto no mundo das divindades, das crenças e dos saberes sagrados do xamanismo, liderado por xamãs ou pajés.

De modo conciso, conceitua-se o xamanismo como um fenômeno transcendental, durante o qual ocorrem técnicas extáticas, sendo, “precisamente uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, magia e ‘religião’ no sentido amplo do termo” (ELIADE, 1998, p.10). Trata-se de um dado cultural de análise multiforme e de extrema complexidade, uma vez que implica a reflexão sobre conhecimentos ancestrais, com as suas ideologias, simbolismo, mitologias, que foram submetidos a experiências históricas múltiplas e duráveis no tempo.

Nesse campo de investigação, torna-se necessário levar em conta as diferenças que o xamã apresenta em relação a outros mágicos, uma vez que ele detém uma especialidade própria e emprega métodos exclusivos e peculiares, que se devem identificar. Primordialmente, o xamã é um especialista no transe, no decorrer do qual se acredita que a sua alma se desprende do corpo, a fim de se elevar às regiões celestiais ou de descer às infernais. Também as relações que o xamã estabelece com os espíritos são específicas: ele controla demônios, mortos ou espíritos da natureza, sem cair sob o domínio dessas entidades sobrenaturais (ELIADE, 1998, p. 10-18).

O modelo do xamanismo siberiano enfoca o poder do xamã através de sua ação, ambos formando um mesmo esquema, no qual existem a morte simbólica e a ressurreição, por meio da passagem do xamã a uma nova posição, que lhe permitirá transitar na esfera sobrenatural. Nesse contexto, a vocação xamânica suplanta o mundo real, utilizando-se dos saberes ocultos, que transcendem ao cotidiano. A realidade é recriada (desrealização do real) pelo homem xamã, eleito pelos deuses, que se torna mensageiro de acontecimentos e representações sobre pessoas e mundos só por ele acessíveis (ELIADE, 1960, p. 131-135).

No quadro místico criado, a memória e as experiências transitam entre os planos do sagrado e da existência concreta permitindo que a cura e os demais fatos exitosos do xamã sejam considerados como integrantes de um sistema mágico religioso, cuja eficácia simbólica revela-se no conjunto das práticas sociais. No convívio social de natureza xamânica, as crenças subjetivas criam objetividades, que resultam em contextos nos quais as categorias operantes redundam em curas expressivas. É sob o prisma das propriedades comuns que chegamos com

maior facilidade aos modelos de pensamento que nos parecem estranhos, nos quais cada coisa sagrada deve estar em seu lugar, pois é isso que a faz sagrada (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 30).

Para Lévi-Strauss a dicotomia entre natureza e cultura assume uma função metodológica: a de evitar os reducionismos natural ou sociocultural. Em seus estudos sobre o parentesco, ele substitui uma realidade objetiva por uma oculta, conferindo inteligibilidade à realidade: a troca de pessoas no casamento é posta na mesma categoria da troca de palavras ou de bens. Cada circuito dos elementos trocados insere-se em um sistema de comunicação, cujo papel é constituir a sociedade, “rompendo os laços puramente naturais ou biológicos e superpondo a isso o universo da cultura” (QUEIROZ e NOBRE, 2013, p. 61).

Em sua obra, *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss, ao explicar o mecanismo dos sistemas de troca de mulheres entre indígenas brasileiros, contribui não apenas para a sociologia ou etnologia, mas também para a filosofia, pois envolve uma teoria do homem muito diversa da que existia até então. No pensamento do antropólogo francês, um conjunto de regras operatórias, que assegura a existência da sociedade e o seu funcionamento, delimita a natureza humana. Assim, a realização do homem só se totaliza no fim da história, não estando sujeita de início ao esquema evolucionista de uma natureza real. Pelo contrário, é uma natureza virtualmente total, nunca inteiramente definida. A sua completude ocorre sempre de modo parcial. Diante desse pressuposto, a tarefa do antropólogo é a de “reconstruir essa natureza virtual e total a partir de suas manifestações reais e parciais”, uma vez que o fundamento primordial do estudo de outras sociedades é permitir a descoberta do que torna a sociedade em geral possível e a reconstrução da natureza humana. Logo, o estudo etnográfico das sociedades mais diferentes da nossa implica o esforço para dar sentido à sua aparente inteligibilidade (QUEIROZ e NOBRE, 2013, p. 63-64).

As relações de oposição e diferença para os indígenas repousam na fronteira fundamental entre o sagrado e o profano, concebendo-se o ser divino numa esfera de poder superior, oposta ao mundo real e que se acha primariamente expressa na criação de mitos, dentre os quais, os cosmogônicos, aqueles que explicam a origem do mundo, figuram em posição central. O criador, nesses mitos, raramente aparece na figura de um animal ou planta, embora existam histórias de animais, aves ou insetos criando o mundo e de criadores com atributos animais ou que possuem companheiros animais, mas são narrativas isoladas e em geral provenientes de tradições secundárias. Há, porém, um grupo de cosmogonias que emprega o simbolismo de plantas ou animais: a árvore cósmica que suporta e nutre o mundo; a terra rodeada por uma serpente ou suportada por uma tartaruga ou algum outro animal; o aspecto do mundo atual produzido pela ação de algum animal primitivo... São abundantes também temas sacrificiais, como a narrativa de o mundo ser formado por partes cortadas de um animal ou restaurado pelo sacrifício primordial desse mesmo animal (SMITH, 1980, p. 912).

A crença no caráter sagrado de plantas e animais é universal e comumente se assenta em atributos benéficos (fonte de comida, auxílios em trabalho, lazer ou magia) ou maléficos (expressos em tabus contra sua destruição ou consumo). Uma das mais claras indicações sobre o caráter sagrado do animal ou planta baseia-se na oposição que mantêm em relação ao homem, que pode ser concebida de forma positiva, negativa ou ambivalente. Essa crença pode definir um tabu (proscrição) com espécies que não podem ser tocadas, mortas ou comidas. A espécie selecionada é concebida como um ser radicalmente diferente do homem e este só pode entrar em sua esfera ou tocar nela numa situação de grande perigo (SMITH, 1980, p. 913).

O campo histórico-antropológico acima delimitado é essencial para que se entenda a concepção de direitos atribuídos a homens, a animais "irracionais" e à Terra, em uma estrutura de longa duração, quase imóvel, que levou concepções e sensibilidades a desembocarem em declarações universais sobre direitos de seres vivos e inanimados.

Até recentemente, não só sobre os corpos, mas sobre o pensamento e os elementos culturais em geral, o europocentrismo imperava, sem nenhum respeito para com as culturas alógenas. Sobre esse assunto, é pertinente observar que os gostos literários da época moderna prolongavam o interesse medieval pelos monstros, particularmente presentes nos relatos de viagens nos quais aparecem com frequência, formando um conjunto ao qual o expansionismo geográfico renascentista conferiu um quadro concreto: o mundo dos viajantes, a trama dos reencontros, experiências vividas, paisagens, viagens nas quais o real e o imaginário apresentam-se confundidos.

Na amplidão desse cenário, as estruturas do universo mantêm com as estruturas mentais espantosas correspondências, nas quais as últimas são geralmente tributárias das primeiras. São elas que determinam os lugares em que se expande o imaginário. As tarefas de aproximação, cumpridas pelos cronistas e seus explicadores, contribuem para nos ensinar sobre o estado de espírito dos colonizadores, o clima intelectual das viagens e o clima mítico da época (KAPPLER, 1980, p. 12-13). É interessante precisar as relações da viagem com o conto e o mito. Com efeito, os costumes "monstruosos" dos aborígenes, presentes nos relatórios, narrativas, cartas, e crônicas seiscentistas, dirigem-se a certo número de funções mentais igualmente solicitadas pelas histórias do folclore popular. Cada narrativa configura um meio de caminhar, por vias muitas vezes obscuras, em direção a uma verdade, que, nos fins precípuos da colonização europeia, significava reduzir os naturais da terra aos fins mercantilistas imperantes no decorrer da História do Brasil. A oposição de base entre o sagrado e o profano, considerada como a única coisa que se pode afirmar como válida para a conceituação de ambos os termos, apresenta múltiplos obstáculos quando se tenta aplicar uma fórmula à complexidade labiríntica dos fatos. De uma determinada perspectiva, ela se confronta e é desmentida pelo conjunto de realidades mutuamente dependentes, que se organizam em rede. Uma rede de relações entre o sagrado e o profano, mais sintáticas do que morfológicas para os Mbya. Não obstante, torna-se necessário ressaltar que os relatos

dos fatos que os antropólogos observam, apesar de serem selecionados com precisão, ao serem retirados do sistema cultural que lhes confere sentido, perdem parte de seu valor originário, tornando-se meras abstrações. Nessa linha de argumentação, não existe cerimônia alguma que se adapte inteiramente a uma teoria antropológica geral. Cada ritual, cada festa, cada cerimônia preenche uma função precisa em um meio preciso. No entanto, se a teoria não fornece os valores das variáveis, ela auxilia o entendimento da constante, que constitui o objeto principal da investigação.

No contexto teórico em que a alteridade e a ênfase das lógicas contraditórias sobre o xamanismo são crescentes, o mundo se apresenta como decorrência da repetição do passado e a temporalidade se recria pelo desenvolvimento de processos sociais em constante renascimento. O mundo de luzes e escuridão do xamanismo é explicado como um processo que possui uma direção dicotômica, ao expressar o caráter defensivo do sistema de pensamento indígena e, ao mesmo tempo, oferecer a possibilidade de uma leitura do saber/fazer, que não deixa de pensar na diferença em termos de oposição. Nessa vertente, o xamanismo é interpretado como conhecimento coincidente e sensível, coletivo e implícito, reativando a questão da participação ativa do xamã na construção inclusiva dominante. Assim, estudos unificados num campo geral, marcado por substratos racionais, dão lugar a uma investigação orientada para as práticas xamânicas concretas, que ocorrem em contextos sociais, culturais e históricos específicos (CICCARONE, 1998, p. 95). A aplicação universalista sobre o tema do xamanismo expandiu-se por meio de um amplo repertório de dados etnográficos. Entre os Guarani, a literatura etnológica registra o predomínio da religião sobre todas as esferas da vida social e a intensificação dos rituais xamanísticos como uma reação aos colonizadores (SCHADEN, 1982, p. 1-24). A esse respeito, a literatura antropológica tem sublinhado a precariedade de nossos conhecimentos sobre a religião guarani anterior às missões jesuíticas, fato que impossibilita definir quais os grupos contemporâneos dotados de concepções e práticas religiosas provenientes de memórias da catequese colonial. É possível considerar, sobre o assunto, que alguns Guarani da subtribo Mbya, habitando hoje o Guairá paraguaio, tenham conseguido permanecer fora da zona de influência dos jesuítas, tendo podido conservar suas crenças e práticas religiosas originárias, livres de elementos cristãos. Não obstante, a grande maioria dos grupos atuais, do Brasil ou de áreas fronteiriças a países vizinhos, possui em seu sistema mítico um conjunto de tal forma considerável de semelhanças com o Cristianismo, embora de significação diversa, que parece provável que não se trate de simples analogias, mas, pelo contrário, que nessa área persista o patrimônio que foi transmitido pelos padres da Companhia de Jesus. Além desse fato, ressalte-se que esses grupos estiveram submetidos, em graus variáveis e em datas recentes, a influências cristãs passadas por missionários católicos e protestantes, ou, ainda, em grau maior, pelo contato constante com populações rurais não índias, uma consideração que permite dividir a aculturação religiosa dos Guarani em duas fases distintas. Uma vez que não possuímos descrições mais ou

menos satisfatórias da esfera espiritual pré-jesuítica dos Guarani, a análise possível é procurar as semelhanças e correspondências relativas ao Cristianismo e, complementarmente, na religião de outras populações tupi-guarani. Embora não se trate de um procedimento seguro, a ponto de permitir afirmações categóricas – a não ser quando a evidência se impõe – o conjunto de seus resultados poderá talvez revelar a maneira como a religião tribal absorveu os ensinamentos jesuíticos, depois de reinterpretá-los a fim de se coadunarem com os valores determinantes do *ethos* da cultura. O ponto de vista de Schaden a respeito dessa questão é o de que a religião guarani, sob profundas influências cristãs, assimilou durante longo período os elementos estranhos de maneira não a obliterar, mas a acentuar radicalmente certos valores centrais da própria doutrina primitiva, reinterpretando ensinamentos do Cristianismo, segundo o espírito da mesma doutrina. Com fundamento em pesquisas, realizadas entre 1946 e 1954, Schaden conclui que ideias e valores da doutrina cristã passaram a competir com elementos correspondentes da antiga religião e interpretação do mundo e não podendo ser assimilados, pelo aspecto contraditório de sua natureza, foram responsáveis por gerar conflito aberto na personalidade indígena. Tal fenômeno reflete-se no trabalho do investigador, que se desorienta quando tem por objetivo descobrir um denominador comum entre os dados obtidos de vários informantes, em geral, divergentes entre si. Discrepâncias que se tornam mais profundas quando as informações se obtêm em diferentes aldeias, impedindo que se venha a constituir, à maneira do modelo de outros tempos, um novo sistema uniforme e integrado de crenças e atitudes (SCHADEN, 1969, p. 103-106). Uma vez formuladas as restrições acima, é possível chegar-se a uma interpretação plausível do significado que o sobrenatural possui para os Mbya.

O xamanismo, assim como o parentesco, contém a possibilidade de o indígena colocar-se sob a proteção do xamã ou seguir uma inspiração própria como orientação de conduta pessoal. A escolha de uma dessas possibilidades pode ser entendida individualmente, mas também por um grupo de pessoas que resolve fundar uma nova localidade. A associação dos saberes antigos com o código de conduta contemporâneo dos Mbya Guarani é um fenômeno que vincula os interesses de posições atuais de orientação aos valores tradicionais, vindo a demonstrar a equivalência entre tempo ancestral e sabedoria-poder (PISSOLATO, 2007, p. 388). Essa posição discrepa de estudos recentes sobre a visão que os cronistas, viajantes e missionários transmitiram sobre os indígenas, no período colonial. Os antropólogos enfatizam a produção de uma imagem que serviria aos objetivos da Coroa. Diante da impossibilidade de reconhecer nos Tupinambá a alteridade religiosa constituída pelo paganismo, e, ao mesmo tempo, tomar o mesmo paganismo como justificativa para a evangelização, a cultura tupi era vista como o baixo-relevo de uma religião monoteísta. Logo, entre as categorias de bárbaros e gentis, de selvagens e inocentes, na ausência de regras morais e presença de um fundo de humanidade que poderiam transformar o índio em bom cristão, principiava a construção do indígena na Terra de Santa Cruz (POMPA, 2003, p. 41). A condenação social da cultura dominante a

respeito de ritos e sacerdotes estranhos aos mandamentos da Igreja perdurou mesmo depois de a Constituição do Império, de 1824, ter assegurado a liberdade religiosa, embora prescrevendo penalidades para o exercício da “magia e seus sortilégios” (MAGGIE, 2001, p. 59-60).

Na atualidade, uma visão interna concede ênfase à cultura Mbya, compreendendo que a ordem humana se recria por meio de crenças que a veem como destinada ao encontro com divindades no paraíso. Essa crença está presente em *Nemokandire*, termo que significa ser possível passar da vida terrestre para a celeste, sem sofrer a provação da morte (CADOGAN, 1959, p. 217). Dessa forma, reconquista-se o paraíso, contrapondo a condição humana de animalidade para a de divindade, fenômeno em que o eixo de tempo é marcado por ambivalências, próprias à condição humano-social. A noção de *kandire* exprime a qualidade de continuar novo, e, ao mesmo tempo, tornar-se imortal. Da mesma forma, entende-se que a maturação e o aperfeiçoamento (*aguyje*) surgem comprometidos intimamente com a realidade da era atual, regida pelo *teko axy*, criando-se meios de fortalecimento e superação. Observe-se que para os Guarani não existem fronteiras entre as dimensões sensíveis e inteligíveis do mundo, o que explica que o aprendizado para eles implica o “sentir junto”, o que aponta para o caráter coletivo e integral do processo. No polo dos epistemas, também vigora a variedade de estilos existente na sociedade Mbya, na qual homens ou mulheres têm a sua sabedoria constituída por meio da reflexão e da inspiração providas de práticas xamânicas, que apresentam a tendência de se difundirem como um estilo próprio em sua comunidade, dando ensejo a comportamentos distintos entre as parentelas guarani (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016, p. 14-15).

No cenário acima esboçado, localiza-se o movimento de resistência cultural do povo Guarani, especificamente do subgrupo Mbya, cuja história se materializa nas memórias coletivas, projetadas de forma ativa e com ênfase plena na oralidade, tendo por centro as práticas xamânicas. Informação partilhada por diversos autores, que definem, por caminhos diferentes, o xamanismo como uma estratégia de “resistência cultural”, em que o poder do xamã não seria apenas defensivo, mas ofensivo, configurando mecanismos indígenas de enfrentamento da ordem colonialista, em combates travados contra elementos exteriores ao seu mundo (CICCARONE, 1998, p. 94-95).

Pesquisas numerosas no campo etnográfico conseguiram comprovar que as culturas originais dos Guarani foram profundamente modificadas pelas intromissões das missões religiosas, responsáveis por crises sucessivas que levaram à decadência e, por fim, ao processo de extinção do antigo mundo Mbya. Essas intervenções tornaram-se de grande eficácia porque os missionários passaram a ser identificados como poderosos xamãs (designados pelas palavras *kesuita* ou *nhanderu mirim*), reconhecidos como se de fato pertencessem à etnia Guarani. Sob o impacto dessas figuras de poder, os Mbya entenderam que o *kesuita* seria uma personagem mítica, que havia conseguido chegar à Terra sem Mal (LITAIFF, 2004, p. 19). Resende explica a situação dos jesuítas no imaginário indígena, a partir de uma posição por eles assumida de

substituir os sacerdotes tradicionais nas funções que exerciam junto à comunidade, disputando com os feiticeiros a liderança espiritual do grupo. A adaptação do sacerdote católico ao papel e às tarefas tradicionais dos xamãs teria provocado as aproximações entre a figura do jesuíta e a do pajé, que se viram confundidos numa única personagem. Imersos nesse processo de assimilação cultural, os padres passaram a se ocupar das coisas terrenas, anunciando as colheitas, acenando com promessas de abundância de alimentos, prognosticando chuvas frequentes. Em essência, elaboraram um discurso mágico, em que todas as benesses e malefícios eram atribuídos ao Deus cristão: as benesses, como prêmios, e os malefícios como castigos oriundos do não atendimento das solicitações divinas. Os jesuítas reproduziram também o comportamento dos pajés quando passaram a ameaçar os índios com castigos – doenças, pestes, má colheita, fome –, como um recurso pedagógico utilizado para o controle social. Um exemplo desse procedimento é fornecido pelo padre Diogo de Salazar, na ocasião em que cedeu a um acesso de raiva e lançou uma praga aos índios que se haviam escondido pelos montes: eles haveriam de acabar como comida de tigres (RESENDE, 2003, p. 258).

A percepção dos índios sobre os jesuítas como figuras substitutivas dos pajés motivou os padres a agir de acordo com essa perspectiva, amoldando-se ao novo contexto, marcado por desventuras sistemáticas que se abatiam sobre os índios. Assim, adotaram determinadas atribuições, que consistiam, especialmente, em prover a fartura de alimento e a prestar socorro aos doentes, mas não segundo o protocolo jesuítico que apenas garantia o acesso das almas no reino dos céus, “por meio dos sacramentos, quase sempre ministrados na hora da morte, atitude, certamente, tida como insatisfatória para a comunidade. Aos missionários foram imputadas novas práticas que salvaguardassem a vida da comunidade, prática habitual e corriqueira dos pajés” (RESENDE, 2003, p. 255).

Os xamãs Mbya são denominados, nas aldeias, como pajés (*opita’i va’e*): os indivíduos que estão capacitados a “ver a doença” e “saber o que acontece” com as pessoas que os procuram, a fim de se livrarem de algum incômodo material, biológico ou espiritual. Trata-se de personagens masculinas ou femininas, que não precisam estar ligadas às atividades de cura e reza das *opy*, e que funcionam como especialistas no tratamento e prevenção de males, já instalados na forma de doenças, ou que se presumem como passíveis de atingir os indivíduos no futuro. As rezas noturnas são realizadas nas *opy*, um espaço da aldeia interditado e mantido em segredo para os *juruá*, a não ser para casos específicos, que tenham merecido uma licença preliminar do cacique. Os rituais sagrados vividos em espaço social de não compartilhamento interétnico procuram proteger a tradição sem a intervenção direta de pesquisadores e simpatizantes brancos, embora apropriações culturais se apresentem traduzidas ritualisticamente. Em decorrência do segredo, os rituais xamânicos são valorizados. Trata-se, também, de uma estratégia de poder, uma vez que práticas e conhecimentos sagrados, promovidos nas *opy*, permanecem dominados por um número restrito de pessoas. O ritual

mobiliza estados emocionais intensos de homens e mulheres, materializados em movimentos desencadeados em um ambiente imerso na fumaça do fogo de chão e do *petygua* e nos sons instrumentais e vocais que relembram o passado. A presença das *kyringüé* (crianças) nesses rituais é valorizada, tendo em vista a socialização das gerações jovens na ética/estética Mbya Guarani. Em meio aos participantes adultos, crianças e jovens cantam, dançam, tocam instrumentos e atuam como *yvyra'ijá* (auxiliares) do xamã. (STEIN, 2009, p. 150-156). A literatura antropológica relativa à cultura guarani inclui descrições reiteradas de rituais coletivos, envolvendo narrativas míticas, *mboraí* (cânticos sagrados) e *jerojy* (danças sagradas), efetuadas em espaços familiares e sagrados. Essas *performances* são interpretadas pelos pesquisadores como manifestação de uma lógica específica de pensar o mundo e as relações entre domínios multifacetados, com fundamento na base cosmológica da procura da Terra Sem Males e nos mitos de origem Guarani. Os *mboraí* e os *jerojy* executados na *opy* intermediam “a comunicação com as divindades e os ancestrais e dinamizam a construção dos corpos, possibilitando a transformação das pessoas de tristes em alegres, de pesadas em leves e ágeis”. Nas ocasiões diárias ou semanais de reza na *opy*, toda a comunidade local é convidada, mas não está obrigada a comparecer. As crianças, nesse espaço, de acordo com indicações de informantes Guarani, “recebem a fumaça densa do *pitanguá* no rosto e no corpo, como forma de evitar os maus espíritos e dormir melhor” (STEIN, 2007, p. 70).

A orientação e o uso do espaço nas *opy* obedecem a normas variáveis nos contextos das aldeias, mas durante as cerimônias todos devem se voltar para o Leste. A semântica da palavra *opy* aponta para a interioridade (*o* significando casa e *py*, dentro, interior) e para o simbolismo de um espaço no qual os *Nhanderu* se concentram e onde as almas das pessoas se comunicam entre si, sintonizando-se com os seus corpos. Na *opy*, o elo entre os dois mundos (*yvy vai*, “terra imperfeita” e *yvy marãey*, “terra sem mal”) pode ser estabelecido coletivamente (LADEIRA, 2008, p. 167). Mas a *opy* não deixa de ser um lugar de convergência de todos que buscam uma forma de proteção divina, associada ou não à atividade de um xamã, lugar em que o coresidente pode frequentar para pitar “*petygua*, sentar-se e, se for o caso, levantar a voz sozinho cantando a *Nhanderu* ou participando do ritual da reza, se este acontece” (PISSOLATO, 2007, p. 381).

Estudiosos de vários campos das ciências sociais notaram que a mulher idosa em diferentes grupos indígenas sul americanos desfruta de privilégios peculiares ao homem. Tal circunstância assegura-lhe a possibilidade de participar das solenidades, sobretudo religiosas, em princípio reservadas a indivíduos de outro sexo. Esse dado é uma resultante provável do fato de as mulheres mais velhas serem imunes à menstruação e ao parto, comumente associados à noção ritual da impureza feminina. Entre os Mbya, observam-se algumas mulheres idosas figurando como xamãs. Os métodos curativos preventivos envolvem a medicina tradicional Mbya e o uso da reza, a qual habilita o xamã a antever futuros malefícios, fornecendo-lhe a faculdade de controlar a

situação aflitiva e de devolver o equilíbrio aos seus pacientes. A crença na capacidade curativa dos pajés é observada desde o início da colonização. Como cirurgiões, eles mastigavam certas ervas e aplicavam a massa mastigada sobre as partes afetadas de seus pacientes, com “efeito maravilhoso”. Em suas curas, os índios só confiavam nos medicamentos simples, retirados dos campos, e aplicados pelos pajés, guardiões das magias e do sobrenatural, contra os quais tanto investiram frades e padres, considerando-os meros farsantes e embusteiros, mas, sobretudo, como concorrentes desleais. O pajé é protagonista de um fenômeno complexo no grupo tribal, com trabalhos diferenciados, embora substancialmente afins por sua natureza mágica. É um intérprete onírico, adivinho, feiticeiro e curandeiro. Uma das causas do prestígio do pajé é o seu viver solitário, fazendo dietas e até jejuando, comportamentos que concorrem para a sua idealização e a crença da comunidade em seus poderes sobrenaturais. A sucção bucal e a fumigação eram e continuam a ser técnicas comuns de cura, assim como a sangria, a cauterização, a escarificação, o toque com as mãos, os assopramentos. A medicina popular, ainda em uso no Brasil, é reconhecidamente de origem indígena (CATHARINO, 1995, p. 433-435). Os modos de fala e os estilos de liderança marcam a autoridade e a maneira de exercê-la dos xamãs. A técnica de saber falar e ouvir com atenção conecta-se à sabedoria (*mba'ekuaa*) xamânica. Os Mbya dizem que antigamente era o xamã, o líder espiritual, que liderava seu próprio grupo: não havia cacique nem aldeia. Do prisma propriamente conceitual, a função de liderança e a capacidade xamânica permanecem profundamente associadas (PISSOLATO, 2007, p. 76-77). A transmissão de capacidades enviadas pelos deuses por intermédio dos xamãs aparenta ser entendida pelos Mbya como a renovação de forças, que pode ser continuamente obtida por “meio do tabaco, da reza-canto, do sonho, enfim, de formas diversas de percepção do que ‘contam’ os deuses sobre e para a vida dos humanos” (PISSOLATO, 2007, p. 415). O sucesso que o xamã obtém em casos particulares é amplamente divulgado na comunidade, ocupando um lugar central nas conversas, o que vem a aumentar o seu prestígio, podendo dilatar a sua área de atuação por outras aldeias. Este foi o caso de Marcelino, residente na Aldeia de Boa Vista (Ubatuba/SP), que recebia costumeiramente pessoas de outras aldeias ou se deslocava a várias regiões, para atender a pessoas com dificuldades de locomoção, e até a outros xamãs. Não existem normas de conduta a respeito, embora haja uma tendência de concentrar as curas nas mãos de dirigentes ou líderes locais. Os xamãs devem estar prontos para atender a todos os pedidos de ajuda, de dia ou de noite. Ao receber os aflitos, mesmo que já tenham conhecimento do que acontece com aqueles que os procuram, eles ouvem cuidadosamente o que dizem os pacientes, na lógica da “disponibilização de falas” entre parentes, aplicada também para indivíduos estranhos à parentela. O xamã age de forma sempre comedida e democrática, respeitando as decisões tomadas pelos membros da tribo, evitando tomar posições personalistas ou indevidas. Tal comportamento atua de modo positivo para a cura do doente, uma vez que esse pode, sem dilema algum, frequentar postos de saúde à procura da medicina dos brancos,

além de consultar outros xamãs, além de benzedores e rezadores em geral (PISSOLATO, 2007, p. 342-344).

Os líderes comunitários, xamãs, designados *Xeramoi* ("nosso avô"), *Xejaryiu* ("nossa avó") impõem-se à comunidade por meio de um dom próprio de comandar e animar iniciativas diversas, como representantes responsáveis pelas Casas de Reza. Desta forma, o poder xamânico está predominantemente marcado pelo domínio e bom desempenho dessa casa. O projeto de uma comunicação divina – o dom certo do líder xamã – se expressa pelos termos representativos das ações, com a dimensão pedagógica própria da existência: o dom da linguagem é conferido ao homem como a função primordial básica da alma (SCHADEN, 1974, p. 115).

As práticas rituais do xamanismo destacam a esperança que se possam reverter, por meio delas, os defeitos, as incompletudes e as manifestações dolorosas desta Terra, vistas como ameaças para a realização do projeto de ser e viver. As palavras das divindades, de *Nhanderu*, chegam até os seguidores, exigindo-lhes a permanência em práticas ancestrais, realçando que o meio divino fortalece o humano, em uma constante influência de adiar tudo que é mal. O tabaco (*pety*) é apresentado como instrumento necessário ao ritual: o ambiente pleno de fumaça pelo uso do cachimbo estimula a comunicação com as divindades e permite uma purificação, cognominada *mboky'a'o* ("tirar a sujeira"). Os dados etnográficos retratam que os xamãs da área pesquisada destacam o sentido por eles designado *enoñague* para expressar o "chamado" que receberam de divindades como representação de suas iniciações, um fenômeno relacionado ao enfraquecimento das capacidades dos xamãs em cumprirem os seus papéis, conduzindo a comunidade pelo caminho da perfeição e evitando que ela seja contagiada pelo mal, visto em geral como *teko avy* ("pecado"). Como defesa contra uma tendência que se vem acentuando – o enfraquecimento da crença nas capacidades mágicas dos xamãs – os líderes espirituais permanecem grande parte de seu tempo isolados na Casa de Reza, praticando jejuns, alimentando-se com comidas tradicionais e procurando seguir a via *tenondegua* ("seguir à frente"), combatendo a *teko axy* ("era da imperfeição"). Nessa condição é que se desenrola um ambiente de cura e de benzimento, do qual emerge uma imagem de totalização não só mítica, mas também real, em função do conceito paternidade/maternidade. O processo ritualístico atua como um meio de unir os indígenas por meio de expressões oriundas da memória coletiva, expressão que deve ser reservada para os povos sem escrita, os quais juntam as suas lembranças aos elementos que se acumulam na vida coletiva cotidiana (LE GOFF, 2003, p. 423-424). O conhecimento de natureza xamânica visualiza fragmentos, imagens e percepções sensíveis das relações dos homens entre si e com a natureza. Através das memórias, eles se afirmam pela diferença e exclusividade. O xamã, como pensador, permite ritualizar a reflexão como atividade humana central, em que o ator e o espectador são pensados, ao mesmo tempo, como parcelas e protagonistas do todo. Analogias, coincidências, metáforas e emblemas são os fios com os quais o ato de pensar se prende ao mundo, garantindo a unidade da experiência humana. Pensamento e experiência

sensível se pertencem, corpo e experiência são feitos um pelo outro. O xamã pode ser considerado como metáfora e ao mesmo tempo como sujeito histórico, capaz de identificar significados no contexto das experiências sensíveis (CICCARONE, 1998, p. 10 e 30).

Teko Axy: o modo de ser imperfeito dos Mbya Guarani

Os estudos contemporâneos sobre a “aculturação” de povos indígenas, intensificados em ritmo e amplitude, constituem análises de culturas indígenas em transição, discutindo como principal fator de mudança a situação de contato permanente, esporádico ou, em alguns casos, apenas envolvente ou indireto com populações rurais ou urbanas. Destacam-se, como fatores de mudança e sob a epígrafe de aculturação, a retração dos territórios de agricultura, de caça e coleta, a diminuição da população em consequência de contágio de doenças, a modificação de *status* e prestígio social advinda da posse de artigos importados, a desorganização das instituições sociais. A aculturação, em sua definição estrita, exige como condição essencial o contato direto e contínuo entre grupos portadores de culturas diversas. A maioria dos estudos se orienta mais para a identificação dos padrões tradicionais e menos para as contribuições indígenas para a cultura envolvente, o que contraria pesadamente as evidências históricas sobre a questão, uma vez que os europeus que chegaram ao Brasil, nos primeiros séculos após o Descobrimento, assumiram elementos fundamentais da cultura indígena – em casos extremos, até a antropofagia – para sobreviver. A transmissão de traços culturais seguia uma dupla via, no transcorrer de dois ou três séculos, mas os elementos indígenas deixaram de ser aproveitados pelos “brancos”, como ocorreu em gerações passadas, em razão de ter sido saturada, por assim dizer, a sua capacidade de assimilação de traços do ameríndio. Em alguns casos conhecidos, fenômenos que poderiam ser considerados como de aculturação resultavam não do contato maciço entre duas sociedades, mas da influência de uns poucos indivíduos sobre uma dessas sociedades, como, por exemplo, na atuação de missionários. Citamos esse fator, porque nos estudos de aculturação e de mudança cultural está sempre implícita a condição de assimilação à cultura dominante e às perspectivas dessa assimilação (GALVÃO, 1979, p. 127-132).

A preocupação em compreender a cultura tradicional indígena torna a reconstrução histórica essencial do mecanismo das mudanças que tiveram lugar, mas também de problemas mais dinâmicos, uma vez que o objetivo da antropologia não é apenas descrever as culturas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Em outros termos, procuramos, neste texto, chegar a generalizações sobre o fenômeno cultural do xamanismo, não apenas na etnografia do povo Mbya Guarani.

Tornada realidade a colonização, com a chegada do primeiro governador geral, Tomé de Sousa, em 1549, tiveram início as arremetidas do colonizador para a mudança no comportamento cultural do índio,

visando à sua completa submissão. A respeito dessa questão magna, formularam-se explicações divergentes entre antropólogos e sociólogos, de um lado, e linguistas, de outro, com reflexos significativos a respeito das relações entre as culturas autóctones e a importada. Antropólogos, como Herbert Baldus e Egon Schaden, realçam que a maior parte do caráter do povo brasileiro resultou dos Tupi, observando que o colonizador português, ao orientar a mudança cultural do universo indígena, produziu dois efeitos principais: a mudança parcial da cultura, que se dá no interior do sistema pela assimilação recíproca do novo à cultura existente e desta ao novo, e a mudança total de cultura que se verifica de um sistema para outro, resultado do acolhimento unilateral do novo. O processo desintegrador não foi detectado no primeiro tempo de contatos, marcado pela troca de bens culturais, por meio do escambo, não chegando a desencadear mudanças culturais profundas e que não perturbavam o equilíbrio da vida tribal. Quando um número maior de colonos passou a arribar na terra brasileira, originando efetivamente a colônia de exploração, os conflitos tornaram-se inevitáveis, com os grupos costeiros reagindo à perda progressiva da identidade sociocultural. A crescente reação levou os índios a migrações e lutas contínuas com os brancos, fazendo com que em meados do século XVIII as tribos costeiras estivessem reduzidas a poucos grupos, sem maior expressão demográfica, e com a sua cultura profundamente transfigurada, como fruto também da miscigenação. A ação dos missionários jesuítas, no interior desse processo, foi a mais radical, identificando uma empresa consciente de aculturação provocada, dirigida e controlada, embora tal fato não impedisse que, não raro, os padres entrassem em luta com os colonos para salvaguardar os interesses dos silvícolas sob sua tutela. Em São Paulo, os indígenas trazidos das reduções jesuíticas pelas bandeiras apresadoras eram falantes da língua guarani, portanto não teriam dificuldade de se comunicar com os que aqui já viviam, tendo-se em conta a proximidade das línguas. Não obstante, esses índios já tinham consciência de pertencerem à nação guarani. Como reminiscência da cultura indígena, permaneceu viva, por um tempo relativamente longo, a língua geral ou brasiliana em alguns pontos da costa e, às vezes, em áreas marginalizadas do interior. A maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas na região platina falava dialetos do idioma Guarani, estreitamente ligado ao linguajar das tribos Tupi, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior. Uma relativa unidade cultural correspondia à unidade linguística daquelas tribos meridionais. Os grupos falantes de línguas da família Tupi-Guarani situavam-se em grandes áreas do Continente Sul Americano, quando os descobridores chegaram, tangidos pelas necessidades mercantis da época. A realização de pesquisas arqueológicas recentes no sudeste da Amazônia aponta para a diversidade cultural e linguística dos Tupi-Guarani, fenômeno que permite levantar a hipótese provável de o sudeste amazônico ter representado o centro original da diáspora dos subgrupos daquela família (NEVES e ALMEIDA, 2015). A língua geral pode ser encontrada, embora diferenciada, em pequenos espaços da Amazônia. É

o *nheengatu*, ou tupi moderno, ainda em uso no rio Negro, como meio de relação com os civilizados. Ao que parece, o silvícola não está de todo consciente da utilização de um dialeto indígena (MAGALHÃES, 1992, p. 409-413). Se for provável ter existido uma diferenciação cultural entre os grupos Guarani, não há dúvida de que nos últimos quatro séculos as diferenças originais se apagaram, em grande parte, como efeito da colonização ibérica, que desintegrou as primitivas configurações, ocasionando vários reagrupamentos, que foram conduzidos a elevado grau de nivelamento e homogeneização culturais. Embora para os Guarani atuais a consciência de unidade étnica não tenha prevalecido diante da tendência dos subgrupos em acentuar as diferenças existentes entre uns e outros, afirmando uma pretensa “superioridade” própria, com fundamento na diversidade de dialetos, crenças, práticas religiosas e aparência física, no transcorrer da desintegração cultural, os conflitos oriundos da convivência com os “brancos” acabaram por fortalecer um sentimento identitário do “índio” em oposição ao “brasileiro” ou ao “paraguaio”. Dessa forma, desenvolveram-se padrões de solidariedade, alicerçados na etnicidade tribal e na situação ambivalente relativa ao homem “civilizado”, no âmbito das comunidades Guarani do Brasil Meridional, classificadas em três grupos: os Mbya (“gente”), os Nandeva e os Kaiowa. Esses grupos não contam com remanescentes dos antigos Tupi da costa (já desaparecidos no período colonial), mas descendem de correntes migratórias provenientes do Oeste, que se vêm sucedendo desde o primeiro quartel do século XIX, motivadas pelo *Yvy opá*, o fim do mundo profetizado pelos chefes religiosos tribais.

A importância de conhecer a língua para o entendimento de uma cultura é consensual para os estudiosos, que só dessa forma poderão penetrar nos lugares mais recônditos da alma do povo analisado, entendendo as suas relações com o mundo. Para os Guarani, lendas, mitos, rituais e história, revivificados através das palavras, permitem que os homens mantenham a sua existência. Os conceitos emitidos em seus relatos são produtos da ação humana particular diante do universo. Entendê-los implica o afastamento da ideia etnocentrista que qualificava os ameríndios como “crianças”, sem força para se defender, mas de posse de riquezas invejáveis (AUSTIN, 1965, p. 7). Como exemplo, pode ser citada a explicação mítica sobre o parentesco entre as etnias Guarani e Tupi. Uma lenda antiga fala da existência de dois irmãos, Guarani e Tupi, que chegaram à selva brasileira, procedentes de uma região misteriosa do outro lado do mar, e nela construíram uma aldeia e semearam a terra. Durante algum tempo viveram em paz nesse novo lar, até que as brigas entre suas mulheres tornaram impossível a vida conjunta dos irmãos. Tupi, o mais velho deles, permaneceu numa região do Mato Grosso, enquanto Guarani caminhou para o sul, fundando a nova raça que se estendeu para o Paraguai contemporâneo (AUSTIN, 1965, p. 13-14).

O guarani acredita pertencer à selva, recebida de Deus, enquanto a terra plana e aberta ficou para o estrangeiro. A vida da floresta é comparada à vida humana, sempre destroçada e renovada. Nesse mundo, entre o cervo, o tapir, o lince, o quati e o formigueiro, o homem busca o alimento exíguo para ele, pois selva, embora riquíssima, é avara para o

ser humano. Mas o amor à floresta perdura sempre para o guarani. Aprisionado no regime alimentício deficiente de uma natureza dominante, o povo Mbya se eleva para a Morada do Grande Pai, com suas rezas e cantos. As extensas selvas do Brasil e Paraguai são a sua morada, na qual se desloca empurrado pela fome, pela exploração e pelo desejo de encontrar a terra divina. Por vezes, o mar interrompe sua caminhada e espera cruzá-lo algum dia para chegar ao Paraíso, mas nesse intervalo pensa ser melhor a floresta, que, enfim, será só dele (AUSTIN, 1965, p. 11-13). A perspectiva do apocalipse se intensificou pela deterioração da existência indígena oriunda do mundo dos brancos, configurada na consciência das ameaças constantes ao universo guarani. Nessa perspectiva, a ordem e a harmonia projetam-se no passado e no futuro, renovadas por meio da experiência liminar do rito. O presente surge como um tempo da incerteza, do perigo constante do branco, contra o qual é necessário planejar uma ação defensiva, de restauração da sociedade, procedida por rituais que narram os mitos, vivificando-os. A gestão da desordem pelo rito implica um processo permanente de recriação da sociedade, e não apenas uma ação defensiva, de restauração. O rito narra a passagem de um mundo cósmico ou social a outro, por meio de um processo simbólico e performático, no qual são criadas e tornadas possíveis as mudanças individuais e coletivas. As transformações se processam na conjugação de linguagens – corporais, verbais, musicais – no contexto das experiências humanas passadas, sugerindo a maneira como se repensar sobre si mesmo e a sociedade. A comunicação ritualística de símbolos sagrados, referentes à unidade e à continuidade comunitárias, expressa uma ação de interação social e de atribuição de significado à existência terrena (CICCARONE, 2001, p. 173).

O Guarani é visto como o estereótipo do índio brasileiro, figurando como símbolo nacional em óperas e romances. De modo paradoxal, aparece também como um silvícola integrado, vestindo-se à moda ocidental e falando o Português. Em quinhentos anos de contato com os brancos, o povo guarani fornece o exemplo de uma etnia que conseguiu sobreviver por meio de uma bissemia cultural, fundamentada na crença no modo de ser imperfeito contraposta a um apego profundo ao misticismo e práticas sagradas. A dicotomia inerente a esse fenômeno histórico-cultural obriga os Guarani a criar estratégias de sobrevivência, reformulando alguns de seus elementos culturais, porém evidenciando que é justamente na interação com os outros que eles se esforçam para permanecer iguais a si mesmos (BARROS, 2016, p. 97). Os Mbya Guarani do litoral procuram instalar-se em aldeias a partir de critérios míticos fundamentados em suas relações com a Mata Atlântica, acreditando que a construção de seu mundo pelo criador ocorreu em alguns pontos identificados em elementos da flora e fauna, formações rochosas e em algumas edificações antigas, ainda hoje por eles procuradas. Logo, construir aldeias nesses lugares faz com que se sintam mais perto da morada celestial (LADEIRA, 2008, p. 115). A leitura etnohistórica do povoamento e do nomadismo secular dos Guarani, vistos em viagens ou sonhos de viagens, de finais do século XIX a princípios do século XX, apresenta a Terra sem Mal como o lugar do solo intacto, constituído pela

floresta, como o lugar ancestral de uma tribo de caçadores, pescadores e coletores. A compreensão de uma terra sem brancos, lugar conhecido da natureza, transforma-se em local desejado, indicando o rumo do lugar místico da negação de todos os males, a começar pelo mal da morte (SCHADEN, 1982, p. 16).

Para o caso dos Mbya, a coleta de dados sobre o seu xamanismo deu-se especialmente por narrativas assinadas por observadores do passado ou de autoria dos próprios indígenas, conseguidas por meio de uma pesquisa de campo árdua e prolongada. A crítica sociológica é fundamental para a qualidade desses documentos, uma vez que toda tradição sobrevive porque tem uma função: de entretenimento ou de estética, apologética e de louvor a um grupo, a um homem, ideológica e política ao explicar ou justificar a ordem social, o poder de um grupo social ou de uma etnia, a superioridade de uns e a rede de relações entre grupos. A concepção da Terra sem Mal, como o lugar dos deuses, em nada se confunde com os messianismos e milenarismos. As antigas vocações pessoais e coletivas que animavam os deslocamentos humanos dão lugar a marchas em busca da imortalidade (CLASTRES, 1978, p. 114-115). Daí o deslocamento inevitável do discurso religioso dos *Karai*, que transforma a busca simbolicamente necessária de um lugar a ser atingido pelo povo eleito em uma busca pessoal de ascese, que implica o retorno às normas da vida tradicional, sem os males trazidos pelo branco. Assim se coloca a transformação de uma vocação coletiva da história em um desejo de ética (BRANDÃO, 1990, p. 72). Na visão indígena, a experiência dos humanos na terra apresenta-se com um significado próprio, que considera a pessoa a partir do esforço que investe para se autodefinir, expresso pelo termo *eko a'ã* – “pôr-se à prova” (DOOLEY, 1982, p. 49). O modo de ser Guarani origina-se do próprio grupo (*nhande*). É pronunciado como *teko katu* (“modo de ser verdadeiro”) e *tekoporã* (“modo de ser aceito, bom, bonito”). Essas definições representam marcadores constantes da identidade frente à sociedade e às religiões que a integram (CHAMORRO, 2004, p. 84) e são avaliadas como expressões significativas de uma experiência religiosa Guarani. A expressão *teko porã* faz parte da linguagem usual de todos os grupos integrantes da família tupi-guarani, que vivem em territórios do Brasil ou de outros países da América Meridional. Desde os primeiros registros históricos, *teko* indica o sentimento de que a existência humana transcorre em conformidade integral com as leis, crenças, costumes e hábitos da parentela ancestral. *Porã*, adjetivando *teko*, indica uma condição venturosa e alegre de viver, que existe quando as pessoas convivem em harmonia com os membros da comunidade e com a natureza, providos de alimentação farta, saúde e paz de espírito. O lugar do *teko* é conhecido pelos Guarani como *tekoa*, “onde somos o que somos”, acepção que os colonizadores se esforçaram por destruir de forma sistemática. A usurpação das terras indígenas e a destruição do meio ambiente tiveram por corolários a desintegração do sistema social e a secularização dos elementos da vida religiosa, impedindo o exercício do bem viver nas aldeias (MELIÁ, 2016, p. 24-27). Os exemplos desse processo povoam relatos e crônicas ao longo da história brasileira. Para o século passado, quando a conquista de povos

inteiros estava passavelmente concluída, subsistem relatos expressivos sobre as estratégias utilizadas para a integração dos autóctones à “civilização” brasileira. Vejamos como os bororo foram retirados de seu estado “selvagem”, por intermédio do testemunho autorizado do General Cândido Mariano da Silva Rondon, que ocupou, entre outros cargos, a presidência do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Em 1915, Rondon pronuncia uma conferência sobre a guerra que os Bororos da Província do Mato Grosso moviam contra os “civilizados”, “obrigando” os presidentes da província a uma guerra de represália, “visando ao extermínio dos silvícolas”. O tenente Duarte, no comando dessa guerra, responsável por “inauditas crueldades”, venceu os seus preconceitos ao aceitar a intervenção de Rosa Bororo, uma “mísera escrava silvícola”, responsável por trazer o chefe bororo para negociar a paz. Após esse acontecimento, Rondon recebeu, para a construção da rede telegráfica do Sul de Mato Grosso, mais de 500 índios, postos inteiramente às suas ordens, durante um ano inteiro. Em 1913, Rosa morreu na aldeia Bakahiri, chefiada pelo seu filho. Em 1940, nessa aldeia, subsistiam três “malocas” (MAGALHÃES, 1941, p. 31-33).

O testemunho acima espelha concretamente a visão apocalíptica indígena, considerada pela etnologia como particularmente central para os Mbya. Segundo essa visão mítica, a Primeira Terra, *Yvy Tenonde* (lugar da imortalidade), designada também como *Yvy Mara E'ỹ* (Terra sem Mal) e *Yvy Katu* ("Terra Boa"), foi destruída. Esse acontecimento mítico é relatado nas aldeias, em estilo que transmite a tristeza ocasionada pela perda de um lugar de absoluta abundância, em que os desejos sempre se realizavam, no qual “o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça”, com opulência e lazeres infinitos, sem nenhum trabalho, em que danças e bebedeiras apresentam-se como ocupações exclusivas (CLASTRES, 1978, p. 67).

Na sequência narrativa, a trama mítica vê a *Yvy Pyau* ("Terra Nova") como a segunda terra, transformando-a num local de profetismo e pondo em discussão o sentido milenarista ou messiânico da religião ao identificar esse novo estágio como a procura de um local apropriado à natureza divina, para onde os desejos da tribo deveriam ser constante e sistematicamente encaminhados (BRANDÃO, 1990, p. 70). Com fundamento nesse mito, a linguagem dos *karai* ("homens predestinados") apresenta a ideia de que os xamãs contemporâneos são personagens aptos a eliminar a distância entre o humano e o divino. Ao mesmo tempo, a fala dos homens predestinados transmite a convicção de que na *ko yvype* ("Terra") predomina o *teko axy* ("modo de existir imperfeito"), derivado da concepção da vida humana como imperfeita e complexa (CADOGAN, 1959, p. 217). Um viver entendido como *axy*, "dor, doença, dificuldade" (DOOLEY, 1982, p. 43). Nimuendajú iniciou a chamada construção do profetismo, ao escrever um ensaio a respeito da Criação e da Destruição do mundo na religião dos Apapocuva, um grupo guarani que ele estudou no período de 1905-1907, e com o qual compilou relatos sobre os temas da Terra sem Mal, da migração profética e da cataclismologia guarani. Esse ensaio inaugurou a entrada, na literatura etnológica, do mito que profetiza a proximidade de um cataclismo

cósmico e da estratégia de fugir dele, alcançando em vida o Paraíso. A partir de então, a filosofia histórica tupi-guarani tornou-se um dos assuntos preferidos da investigação etnológica, com base no discurso religioso, no misticismo e no pessimismo daquele povo. Como decorrência, a produção acadêmica sobre os Guaraní concentrou-se na compilação e interpretação de elementos do “discurso religioso”, isto é, de mitos, cantos e narrativas em geral colhidas entre informantes indígenas, abandonando as condições em que eram narrados e as suas implicações sociológicas e culturais. As consequências desse esquema inaugural fizeram-se sentir em estudos subsequentes, marcados fortemente pela interpretação dada por Nimuendajú à última migração de um bando de Ñandeva, os Apapokuva: o objetivo dessa migração seria de caráter religioso – a busca da Terra sem Mal. Essa teoria, rapidamente aceita, produziu o “pecado original” de considerar a existência de uma cultura guarani única, imutável e messiânica, independente da época histórica das sociedades estudadas (POMPA, 2003, p. 100-101).

Tal esquema apresenta-se basilarmente entre os Mbya contemporâneos, na ideia bastante difundida entre eles de que a situação de viver de maneira imperfeita deve ser revertida por meio de rituais sagrados capazes de aniquilar o mal, visto como destruição (*marã, opa*), doença (*mba’e axy*) e enfraquecimento do corpo (*nambaraitei*). Esses rituais utilizam-se largamente e de forma predominante da fumaça curativa para combater a poluída (*tataxina reko axy*), apontada como a causa dos males do paciente. Os moradores em aldeias Mbya são fumadores constantes de tabaco, hábito acompanhado até por crianças de quatro anos. A rotina familiar integra o uso do cachimbo para enfumaçar a casa, prática cultural que se verifica, em geral, durante a tarde. Por vezes, o cachimbo é soprado no alto da cabeça das crianças. No entanto, em casos críticos, a rotina é quebrada e o trabalho intensivo realiza-se durante as sessões de cura a cargo dos xamãs, considerados como capazes de suportar *petygua*, o que não é para “qualquer um” (PISSOLATO, 2007, p. 344). Como vemos, o mito coloca no mesmo plano o uso dos objetos, um funcional e o outro mágico, não sendo rara a crença segundo a qual os espíritos vivem em objetos manufaturados. Por tal motivo, os artesãos devem garantir aos seres sobrenaturais que habitam esses objetos uma porta de saída, fato a explicar a existência intencional de buracos na trama da tecelagem, no barro e na madeira das figuras moldadas. Lévi-Strauss reflete a esse respeito, concentrando-se nos cestos, que, segundo ele, representam um estado de equilíbrio instável entre a natureza e a cultura: de proximidade com a natureza, pelo material do qual é feito, mas integrado na cultura pela fabricação e pelo uso a que se destina (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 129). Além dos cestos e de outros objetos, figuram os cachimbos, objetos constantes nas aldeias.

Os contatos contemporâneos dos Mbya Guaraní com missionários apresentam-se no interior de um discurso carregado de críticas, dirigidas fundamentalmente ao desejo de lucros dos padres e pastores. Os índios sentem-se vítimas da maldade dos sacerdotes, que agem, segundo eles, só em função do dinheiro e que os impedem de viver a própria cultura, ocupando as suas terras e podendo circular entre elas livremente. Embora

os Mbya não abandonem as suas crenças tradicionais, eles avaliam positivamente os fundamentos do cristianismo, percebendo analogias entre o xamanismo tradicional e a “religião dos brancos”. A grande questão para eles liga-se ao fato de acreditarem que os brancos não praticam a sua religião, enquanto que, para os Guarani, a identidade significa viver cada momento segundo as regras de seu edifício cósmico, e não apenas durante os rituais ou nas *opy'i*. Os deuses dessa etnia estão presentes em todo o universo: o Guarani é a sua religião (TEMPASS, 2014, p. 165-166).

Ayvu Rapyta ("Os Fundamentos da Palavra") na linguagem Mbya Guarani

Os discursos Mbya Guarani expressam a busca de uma sabedoria (*arandu*), centralizada nas antigas memórias e cujas lembranças (*ma'endu'aa*) exigem forte investimento dos viventes, no sentido de “vencer o *teko axy*”. Esse processo é designado pelos termos: *mbaraite*, como um adjetivo que designa forte, firme; pelo verbo *mombaraite*, que significa fortalecer (DOOLEY, 1982, p. 260); e por *nhomongeta* – “aconselhar-se” – (DOOLEY, 1982, p. 209). Tais discursos expressam a situação da sociedade indígena ameaçada na realização do seu projeto de fortalecimento e enfatizam as circunstâncias pelas quais a vida terrena se apresenta como uma resposta aos desafios dos infortúnios trazidos pela invasão dos brancos e pela ausência das florestas. Note-se que o “profetismo” atribuído aos “messias” guaranis, que, diante das ameaças às tradições culturais indígenas, insurgiam-se e lideravam grandes movimentos migratórios para conduzir seu povo em busca da “salvação”, pode ser visto como outra projeção do imaginário ocidental sobre o aspecto missionário do guarani (MELIÁ, 1990, p. 37). Esse entendimento fundamenta-se em relatos de cronistas e viajantes que descrevem estratégias de líderes indígenas, com o objetivo de acumular poderes diante do colonizador, incorporando elementos cristãos introduzidos pelos missionários jesuítas (CICCARONE, 1998, p. 93). O imaginário indígena pode ser visto como uma rede de imagens que aliam elementos míticos à realidade histórica, cujo sentido é dado pela relação entre esses elementos. Nessa linha, a mitanálise – na hermenêutica proposta por Durand – tem sido um modelo interpretativo fundamental para o estudo do papel exercido pelos mitos nas sociedades indígenas, uma vez que adota a narração mítica dos conjuntos imaginários como referencial basilar para o entendimento dos fenômenos humanos (DURAND, 2008, p. 96). A análise dos mitos Guarani, tendo em vista a sua variedade temática e a multiplicidade de versões existentes sobre o mesmo tema, vem se utilizando da mitanálise, no sentido de explicar as redes de símbolos presentes nos relatos míticos e a sua cristalização em figuras míticas, tomadas como “mitemas”.

A produção da humanidade “guarani” depende fundamentalmente da atualização de uma vivência “religiosa” da palavra. A palavra inspirada expressa a percepção da vida “como fundamento do conhecimento”

(PISSOLATO, 2007, p. 262). O “dom da palavra por parte dos Pais divinos” e a participação nesse dom pelos mortais marcam o que é e o que pode chegar a ser um guarani, processo definido em função de uma palavra, poderosa e singular, que, de certa forma, consubstancia a pessoa (MELIÁ, 1990, p. 309). Nesse plano, o destino do universo *yvy mara e’y* compromete-se com a inspiração da palavra alma, expressa como *nhe’e porã* (“alma bela”) e *nhe’e mbaraite* (“alma forte”). Ao se derivar, em sua própria origem, da palavra alma, a expressão divina e divinizadora dá início ao ser humano. Por meio do batismo, as crianças, geralmente com a idade de dois anos, recebem o nome originário de regiões celestes, dos “pais das almas”. Os xamãs precisam escutar (*endu*) o nome do futuro ser humano, com o propósito de que o seu ciclo de vida seja eficaz, forte. O termo *ery mo’ã a* designa o poder do xamã através da revelação do nome como um fluxo vital do ser que se faz vertical (*moi’ã*) (CADOGAN, 1959, p. 202).

Os autores especializados no tema assinalam que a palavra alma confere ao ser humano a verticalidade que o distingue dos animais e dos seres já falecidos. Os seres humanos, os animais e as plantas encontram sua razão de ser e sua estatura plena na respectiva divindade, da qual são reflexos (CHAMORRO, 2004, p. 87). Desse entendimento, deriva a norma de que os seres humanos devem se erguer (*pu’ã*) ou se levantar (*mopu’ã*). A própria existência é definida pelos Mbya como decorrência do homem ereto, daquele que conseguiu se afastar da horizontalidade. Para que essa conquista se mantenha, torna-se necessária a aquisição de novas potencialidades, disponibilizadas pelos deuses. Por meio de cantos e de nomes, é possível “levantar” o que os deuses fazem descer (*mboguejy*) na Terra (PISSOLATO, 2007, p. 232).

O dualismo espiritual guarani é apontado como uma condição humana, intermediária e ambígua, distinguindo a “alma sagrada” da “alma do corpo”. Esta última permanece no mundo real, como “*ã*”, uma sombra que sobrevive após a morte e que, metamorfoseada no “*angue*” (a alma corpórea do morto), vem a adquirir o significado da inversão da posição vertical para a horizontal (CADOGAN, 1959, p. 188). Nesse processo, a alma do corpo investe-se de caracteres próprios à condição de animalidade, podendo gerar um clima de ameaças e confusões nas comunidades, atribuídas aos *angue*, em períodos que sucedem imediatamente a falecimentos. Os rituais comportam um ritmo que expressa o significado do tempo-espço na construção da vida. Nas cerimônias, ao entardecer, ouve-se a frase *Já’a japoraiei, já’a nhanhembo’e, já’a jajiroky* (vamos “entender”, “aprender”; “vamos cantar”, “vamos dançar”), como uma combinação de saberes, de atuação social e de iniciativas marcantes do dia-a-dia. Com o objetivo determinado de impedir a incompletude da vida na Terra, o “modo de ser doentio” (“*teko axy*”), ocasionado pela presença invasiva dos brancos, as reuniões nas *opy’i* procuram proteger o meio comunitário dos contágios indesejáveis da sociedade não índia.

A identificação da Casa de Reza a um centro de aprendizagem é oposta à ideia corrente de escola (*nhembo’ea*), que é entendida como um espaço de natureza não divina, criado por influência dos civilizados,

configurando, assim, uma instituição profana. O caminho divino dos saberes exige uma entrega espiritual e é dominante para a concepção sensível e afetiva, expressa pelo termo *py'a py rupi* ("através do coração"), diferentemente do verbo *kuaa*, que significa saber, aprender, conhecer, sem alusão a sentimentos ou afetos. Os mitos, as concepções divinas e as palavras dos líderes xamânicos destacam-se nos rituais, durante os quais especialistas e seus auxiliares, os *yvyraiija*, realçam o sentido mítico, sempre orientado pela concepção de alegrar (*vy'a*), animar (*nhanima*) e promover os *teko porã* ("modo de ser bom") e *teko katu* ("modo de ser verdadeiro").

As *opy'i* funcionam como espaços de canto e dança e de evocações diversas, que privilegiam cotidianamente os rituais de nomeação (*nhemongarai*, *yykarai*) e de consagração da erva-mate (*ka'a'i*). É difícil encontrar termos na Língua Portuguesa que correspondam aos rituais acima descritos. A solução tem consistido em definir as *opy'i* como um lugar em que o saber sagrado "*arandu*" se apresenta real e simbolicamente aos crentes. Desse entendimento decorre que a expressão "a casa de *Nhanderu*" pode ser melhor classificada por meio das expressões plurais: *nhe'e kuery nhandereko* ("os costumes de nossas almas coletivas"), *jajapyxaka dhe'e kuery reko re* ("concentramo-nos na vida espiritual"), *nharoporandu nhenderete reko axy'i re* ("pedimos a *Nhanderu* por nossas vidas nesta terra") e *jajapukai nhanderu amba re* ("clamamos no altar de *Nhanderu*").

Os rituais reforçam compromissos com crenças tradicionais designadas subjetivamente pelo termo *mbojerovia* ("fazer-se acreditar"). Na consagração da erva-mate, observa-se uma atualização e uma "contagem" do tempo Guarani, considerado de forma cósmica e regido pelas estações do ano, primavera – *ara pyau* ("tempos novos") e inverno – *ara yma* ("tempos antigos") – categorias que correspondem ao calor do verão e ao frio do inverno. O ciclo da vida se baseia em um calendário que prevê o início e o fim do ano, intimamente conectado às atividades de construir a casa, fazer as roças, plantar, colher, pescar, caçar. Em algumas versões do tempo tupi encontra-se a ideia de que a lua deve dar seis voltas em cada *ara pyau* e *ara yma*. Para alguns Guarani, o verão é mais longo, por serem os dias mais prolongados, mas ambas as estações se iniciam e terminam em tempos variáveis, uma vez que são "avisos" de cada mudança climática, que determinam quais as atividades, o ritmo e as tarefas cotidianas da vida nas *tekoa* ("aldeias") (LADEIRA, 2008, p. 170). A oposição entre o calendário guarani e o civilizado, este predominante nas escolas indígenas, apresenta-se flagrante no cotidiano Mbya Guarani.

Há muitos anos, os xamãs que conseguem promover rituais religiosos com regularidade são avaliados positivamente e conquistam boa fama entre suas comunidades. A esse respeito, pode-se observar um empenho dos xamãs em demonstrar que vêm construindo a identidade cultural, fortalecendo sinais diacríticos, originados pelo convívio com os não indígenas.

Universo místico Mbya Guarani e condição humana na atualidade globalizada

A identidade do povo Guarani aparece como uma autodefinição de caráter mitológico, regido pela *nhe'e* ("alma espiritual"), e moldado na *a'e javi* ("totalidade") do universo. Identidade, ademais, transmitida ao povo pela intermediação de seus profetas. Na visão da historiografia, a autoidentidade guarani encontra-se de forma abusiva substituída pela ideia de que os índios não são sujeitos, mas elementos humanos de uma paisagem selvagem a dominar, tendo em conta tão só os desígnios dos colonizadores (FAUSTO, 1999, p. 251).

A etnicidade ou identidade tribal dos índios Guarani apresenta-se em múltiplos aspectos de sua cultura material e não material (registrados em uma imensa e riquíssima bibliografia sobre os antigos e modernos indígenas dessa etnia) acumulada desde os primeiros tempos da Colonização Portuguesa da Terra de Santa Cruz. Os dados coligidos, com as suas devidas interpretações, apontam para alguns aspectos fundamentais da identidade indígena e procuram demonstrar os processos aculturativos, no choque entre a configuração tradicional Guarani e as diversas formas de vida inerentes ou ligadas à civilização ocidental. Essa perspectiva constitui, além do interesse etnográfico do material apresentado, uma contribuição mais propriamente antropológica quanto à compreensão dinâmica e funcional dos processos culturais. Os aspectos escolhidos para esta análise prendem-se a uma etnicidade definida consensualmente por um dos elementos fundamentais da cultura Mbya: a religiosidade, expressa em todos os aspectos da vida Guarani.

Na óptica da etnicidade contemporânea, a compreensão do processo constitutivo da ordem do mundo e dos homens fundamenta-se na palavra e é vista como dádiva dos deuses. De tal forma, o pensamento esotérico indígena legitima-se na experiência xamanística, conduzida por uma encenação coletiva, que envolve a experiência dos *opita'i va'e* (fumadores). Nesse ritual, permite-se ao público ser ao mesmo tempo espectador e ator da encenação artística do mundo, definida como "obra de arte coletiva" (CICCARONE, 1998, p. 85-104).

Dessa perspectiva deriva uma expressão identitária própria da sociedade xamânica, sustentada pela concepção divina da alma palavra. A "obra de arte coletiva", em contínua construção, torna-se um tema ouvido em diferentes versões. O campo indigenista situa os debates em forma de um apoio ético e também sentimental, no momento em que são divulgadas notícias sobre acontecimentos variados. O estudo das estruturas sociais apresenta-se imbricado às crenças e aos ritos mágico-religiosos que compõem o xamanismo guarani. De fato, é impossível compreender a vida Mbya se for negligenciado o lugar que nela detém o sagrado. O homem guarani é antes de tudo um crente que vive na intimidade de potências invisíveis. O rito tem um papel importante em sua vida, a tal ponto que ele se confunde sempre com as técnicas mais "racionalis" e que é difícil distinguir, em seu comportamento, a linha de partilha entre atividades profanas e sagradas.

O mundo espiritualizado, como algo presente em toda a vida, é cultuado intensamente e com frequência na Casa de Reza. Trata-se de um fenômeno sobre o qual se poderia falar que ocorre em um contexto próprio de “levitação”, quando confrontado com estados anímicos ou mediúnicos observados em outras culturas. Os Mbya Guarani vivem como se estivessem sempre meditando, acompanhados de divindades, transcendendo os sentidos críticos e pragmáticos que as ações possam sugerir. É sempre *Nhanderu* que guia toda a existência. Os *Xeramoí* lideram os movimentos religiosos de forma contínua. Diante desses fundamentos, as crises que chegam de forma avassaladora provocam um desejo pleno na coletividade de não serem esquecidos pelas divindades ou abandonados pelos *Xeramoí*.

A ideia de estarem os Mbya Guarani sempre voltados para o além decorre de uma estratégia de sua própria visão de mundo, na qual a natureza e a cultura não surgem como realidades distintas, dicotômicas, mas em equilíbrio contínuo. Assim, os xamãs não se distanciam do mundo dos homens e nem estão fora da história.

O universo mental, como uma poética de oralidade, distancia-se da racionalidade ocidental, que submete a natureza aos seus anseios de lucro. As sociedades xamânicas processam constantemente suas formas de relação e apreensão dos diferentes universos, como se a paisagem fosse representativa de uma obra de arte coletiva em contínua construção (CICCARONE, 1998, p. 85-105). Essa memória seria “aquela que recompõe magicamente o passado” (HALBWACHS, 1990, p. 15), em constante movimento, distinguindo-se da história ocidental que trabalha com eventos não presentificados. A dialética entre as lembranças e os esquecimentos constrói-se socialmente como uma tradição viva, espontânea e coletiva, que cria continuidade e perpetuação do passado no presente. Uma unidade política e simbólica ganha representatividade por meio de um conjunto de práticas sociais, políticas e culturais, nas quais os sujeitos demarcam suas identidades, que sobrevivem de geração a geração, por meio da oralidade.

O processo cultural descrito apresenta-se como etnicamente organizado, no qual o ser humano assume um compromisso profético, que tem um sentido de libertação e de autorrealização. A progressão do ser e de seu encaminhamento para a vida celeste ocorre no âmbito de sua condição de imperfeição, a era *teko axy*. A promessa messiânica da verdade torna-se crível em seus significados afirmativos, políticos e sociais, que são recorrentes como fatores de reversibilidade de infortúnios que ameaçam a ordem social. A dimensão da verticalidade do sagrado, como saber/poder divino, confere aos xamãs o dom fundamental da linguagem. Viveiros relaciona a figura do xamã como pai-espiritual ao aspecto provedor de chefe entre os Tupi-Guarani: donos das belas palavras, eles as desenvolvem no convívio e nas rezas; o falar, ouvir, ver, escutar, recriam-se como um entendimento, o *teko porã* (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 15).

A forma como os rituais progridem com o uso de *petygua*, do fumo de corda, com o acompanhamento musical, revela o aspecto *tenondegua* (estar à frente) do *xamã*. Os participantes dispõem de um contato com o

sobrenatural, que os alegra (*vy'a*) e os fortalece (*mbaraete*). “Pegar o *petygua*” (*jopy petygua*) atua como um recurso de cura, purificação e profilaxia, de apoio para desempenhos e decisões humanas. Nesse sentido, compreende-se que são os xamãs, designados *opita'i va'e* (“aqueles que fumam”), que conferem sentido à vida social. Em uma direção horizontal, o xamanismo apoia-se em significados que se inserem na vida social e abrangem relações entre o homem e a natureza. Por meio de sucção e com o intenso uso do tabaco, o xamã, acompanhado por seus auxiliares, capta o mal, assoprando o local atingido pela doença. Ao lado da extração do feitiço (*mba'e vyky*), ocorre uma operação *moãtanxĩ* (“cura pela fumaça”), que preenche com credibilidade a urgência de limpeza e purificação do paciente (*mbojey*: limpar; *mopotĩ*: purificar, *nemopotiha*: purificação). Retirar o feitiço exige do *opita'i va'e* (“aqueles que fumam”) um grande esforço. Seu corpo pesado (*rete poyĩ*), afogado pela força do mal, poderia sugerir uma crise de possessão, mas é preferível manter reservas quanto a essa explicação, uma vez que o xamanismo sul-americano opera por vidência, audição e excorporação (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 7-24).

Homens sagrados cantam, bailam, encenam atos dramáticos, preenchendo mediações entre sua vida na terra e o ideal de perfeição e imortalidade no meio celeste. A aliança entre divinos e viventes, por meio do canto, confere o dom da paternidade xamânica, essencial na definição heroica do xamã-pai. Não se trata de ver no xamã a figura heroica de uma ressurreição, nem a negação da vida terrestre, mas de fazer presente – através dos *porahei* – uma relação estratégica com o além. O canto entoado pelo *xamã* durante a reza produz um estado de concentração onde as *nhe'e kuery* agem através de preces e meditações. Ao referir-se aos rituais de canto e dança, Pissolato observa que as vozes dos dirigentes ecoam em mistura com gritos e gemidos aos deuses e com falas frequentes de apoio ao rezador (PISSOLATO, 2007, p. 372).

A identificação do feiticeiro na sociedade indígena é um tema controverso e de interesse coletivo, assim como a função xamânica. A feitiçaria, considerada como causa importante das doenças e malefícios em geral que atingem a comunidade, é um fenômeno que abrange todos os indivíduos e que se associa à figura do *paĩ*. O feitiço é fundamentado na palavra e na ciência más – portanto, capazes de provocar malefícios. O feiticeiro é sempre o outro, aquele que sabe usar a palavra para causar o mal, mobilizando forças de destruição (CHAMORRO, 2014, p. 89-90). A feitiçaria é um assunto da coletividade e contra ela os médicos-adivinhos devem proteger o grupo, curando os afligidos e punindo os culpados (PISSOLATO, 2007, p. 200-201). Mas essas atividades protetoras não ocorrem em nichos sociais exclusivos. Ao contrário, estendem-se à comunidade como um todo e se inserem nas práticas indígenas em geral, embora haja formas de “concentração” que se definem como atitudes apropriadas a tomar para favorecer a comunicação com os deuses e se ter consciência do que *Nhanderu* relata. Assim a expressão, embora ambígua, indica aqueles que se “concentram” a fim de adquirir forças emanadas do poder divino, para fazerem “boas escolhas”. O sonho, como forma de concentração, constitui uma das experiências perceptivas mais

favoráveis à comunicação com os deuses, por surgir como fronteira entre a vigília e o sono, o dia e a noite, ou quando o sol se acha no meio de seu percurso diário, ao meio dia (PISSOLATO, 2007, p. 320).

Mesmo o xamã, como entidade indispensável nas sociedades Mbya, expressa o seu lugar central de modo ambíguo e contraditório. Esse perigo que ronda o poder mágico divino se estabelece pela ambivalência em lidar com a vida e a morte. Na medida em que se comunica com uma potência ameaçadora, o xamanismo imprime a sua marca essencial de forma exterior à sociedade, no seu domínio sobrenatural e sobre-humano. Embora a feitiçaria não crie espaços institucionais claros, o saber que a expressa, *tembikuaa*, *guembikuaa*, é uma prática vedada e extremamente neutralizado pela ênfase na direção divina e mística do profetismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 13).

Uma ampla movimentação entre habitantes das várias aldeias resulta em rituais variados, representados por curas e outras manifestações extáticas, através das quais se configuram a renovação e a mobilidade parentais. O ato de tomar o controle da vida de alguém (*ekojoqua*) identifica-se igualmente como um centro da concepção do xamanismo voltado contra o branco, contra o *teko rekopa* ("o modo de ser aniquilador"). Tanto na organização sagrada quanto na profana, é preciso ressaltar o papel da composição heterogênea das aldeias, em decorrência direta da presença nelas de grupos de procedências diversas e dos deslocamentos constantes de moradores, levados por suas redes de parentesco e afinidades. Esse trânsito ocorre entre TIs (Terras Indígenas) da mesma região, mas também de terras distantes, uma vez que muitas famílias moraram, no passado, em TIs ou cidades localizadas em outros estados, possuindo ainda parentes nesses locais, que eles visitam frequentemente. A intensa mobilidade entre os moradores das aldeias constitui característica marcante dos Guarani, que faz com que eles estabeleçam diversos tipos de vinculação e variados processos de identificação e diferenciação (CARIAGA, 2016, p. 101). Nas terras indígenas, apenas a geração mais velha fala a língua guarani, mas mesmo para ela o português é usado nas conversas cotidianas. O uso do guarani é associado a memórias de "antigamente", relativas à cosmologia e ao xamanismo. O abandono da língua nativa pelos jovens é resultante, em grande parte, do esforço em se comportar como os brancos, historicamente herdado. Tem sido notado certo sentimento de vergonha dos "costumes antigos", que atinge também o xamanismo, a participação em rituais de canto e reza e a crença em uma cosmologia específica (BARROS, 2016, p. 104).

No seio da globalização, o conceito do multiculturalismo é hoje incontornável, uma vez que as pretensões universalistas de tal ou qual civilização se confrontam com o impasse de resolver a questão relativa ao diálogo entre culturas alternativas. Sobre os Mbya torna-se imperativo saber conciliar as exigências teóricas da ciência ocidental e os saberes ditos tradicionais com a noção de "pluralismo epistemológico", aplicável a culturas não ocidentais. Esse conceito baseia-se na ideia de que há muitas práticas possíveis das ciências sociais e diferentes saberes sobre a sociedade, considerando a diversidade preferível à unidade do

universal. Os grupos Mbya Guaraní têm uma concepção mítica do universo, que confere a eles uma fisionomia particular, orientando e identificando suas falas e práticas, gerando ações de acordo com significados negociados no interior da comunidade de origem (LITAIFF, p. 2016: 230).

A experiência do sagrado para os Mbya vivifica a experiência do conjunto das relações do homem com os poderes invisíveis, expondo e garantindo as crenças por meio de ritos. O aspecto religioso que impregna toda a vida dos Mbya levou-os a uma permanente alteração de seus vínculos com o meio natural, mas foram mantidos os traços míticos e xamânicos que explicam a própria identidade e o universo em que se acha inscrita. Trata-se de um fenômeno que concebe o mundo como decorrência da atividade sensível dos indivíduos que se recusam a aceitar a dicotomia entre eles e a natureza, compreendendo, ao contrário, a solidariedade profunda do mundo físico e da cultura humana. A sociedade indígena, de natureza mítica, rejeita as explicações dicotomizadas do Ocidente, mas considera que ambos os domínios permanecem abertos à circulação. Desse prisma, as teorias da ação vigentes entre os Mbya Guaraní contribuem para que entendamos melhor as relações entre mito e prática, de acordo com o sentido sempre negociado no interior das comunidades étnicas, mediante a busca de um consenso social. Os movimentos de resistência elaborados e liderados por indígenas apresentam-se como representações coletivas, no quadro das práticas sociais, que permitem a aproximação do pensamento e do fazer indígena (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016, p. 228-229), no contexto inclusivo da ordem ocidental. A Mata Atlântica apresenta-se como a região natural de escolha das aldeias Mbya Guaraní e, nessa condição, é vista como um elemento central das visões xamânicas e das condições de existência das comunidades indígenas.

Conclusão

O fenômeno xamânico dos Mbya, longe de ser um espaço de conhecimento e de atuação representativo do dualismo científico e utilitário da natureza e dos homens, identifica-se como um processo contínuo de renovação dos saberes concentrados na “alma palavra”. Estudos atuais admitem que esse processo se expande como uma representação de etnicidade, configurada como um movimento de resistência cultural. A Antropologia, que surgiu para estudar as diferenças entre povos descobertos e colonizados pelos europeus no contexto do expansionismo geográfico e da colonização, tem-se preocupado em conceituar os termos de identidade, cultura e natureza, em especial, quando aplicados a populações originárias, antigamente chamadas de primitivas. Nesse entendimento, a unidade do edifício cósmico indígena vem sendo destacado, na trama realizada entre humanos, animais e plantas. A humanidade para os índios é compartilhada com os seres não racionais. Nesse contexto, as crenças são estruturantes na vida cotidiana impregnada pelas relações entre a comunidade e seus deuses,

intermediadas pelo xamã, um líder religioso capaz de controlar os poderes mágicos do universo. As expressões orais de narrativas, apoiadas em sons, gestos ou olhares, vivenciam por meio da memória que se faz viva os mitos que regem a vida humana. O lugar central do mito da Terra sem Mal se reconstrói simbolicamente na Mata Atlântica, vista como um berço étnico, configurado por um solo intacto. No seio da floresta, caminha o imaginário indígena, avaliando o espaço percorrido como motivação central na vida humana, na trama indissolúvel que relaciona os homens aos animais e coisas do universo. Nessa vertente, os Mbya consideram que as suas condições de existência na Mata Atlântica decorrem de um destino que herdaram dos deuses e que por eles é regulamentado, num ecossistema próprio do universo regido pela biodiversidade real e mítica. A ordem humana e a divina são duas dimensões da existência separadas, mas permeáveis entre si por meio de uma caminhada que se realiza na sucessão do tempo em que os mortais podem reconquistar o paraíso perdido, recuperando a sua imortalidade. A ideia da transitoriedade da vida humana é definida como uma superação da animalidade, por meio de processos que podem ativar a regressão à natureza – animalização, canibalismo, guerra – ou fazer com que progrida para o sobrenatural, por meio da divinização e do xamanismo. Essa proposição aparece como central nas cosmologias Tupi-Guarani, voltadas para uma solução da ambivalência própria à existência humana. As teorias sobre a identidade Mbya Guarani têm absorvido de forma crescente as palavras diretas dos indígenas sobre suas lendas, mitos e modos de vida, realizados por princípio na Mata Atlântica, a paisagem natural que abriga o seu universo místico, altamente sofisticado, no qual animais, vegetais e coisas se interpenetram a humanos, configurando um todo indistinto em suas partes. Esse edifício é dotado de uma natureza mista, material e cósmica ao mesmo tempo e rege-se por leis ancestrais, transmitidas aos humanos por xamãs, as lideranças espirituais que interpretam para os homens a vontade dos deuses.

Referências bibliográficas

AUSTIN, Alfredo López. Nota Preliminar. CADOGAN, Leon. **La Literatura de los Guaraníes**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1965.

AUSTIN, Alfredo López. Introducción. CADOGAN, Leon. **La Literatura de los Guaraníes**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1965.

BARROS, Valéria E. N. Identidade e alteridade em contextos de interculturalidade. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guaraní: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guaraní: Índios do Sul. Religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n. ° 10, p. 53-90, set/dez 1990.

CADOGAN, Leon. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní Guaíra. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, n. ° 5, p. 188-217, 1959.

CARIAGA, Diógenes Egidio. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guaraní em Te'ýikur, Caarapó-MS. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guaraní: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

CATHARINO, José Martins. **Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergológico**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.

CICCARONE, Celeste. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. **Mosaico Revista de Ciências Sociais**. Espírito Santo: U.F.E.S., vol. 1, n. ° 1, p. 85-105, 1998.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guaraní**. Tese de Doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001, 370p.

CHAMORRO, Graciela. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. **Revista de Indias**, vol. LXIV, n. ° 230, p. 81-96, 2004.

CHAMORRO, Graciela. Aspectos Fundamentais da Religião Guaraní. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, 2014.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guaraní**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DOOLEY, Robert. **Vocabulário Guarani**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1982.

DURAND, Gilbert. **Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico**. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 2008.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. NOVAES, A. (org). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GALVÃO, Eduardo. **Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

KAPPLER, Claude. **Monstres, démons et merveilles a la fin Du moyen age**. Boulevard Saint-Germain: Editora Payot, 1980.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: EDUSP, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5ª ed., Campinas: Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Olhar, Escutar e Ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LITAIFF, Aldo. Os Filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 4, n. ° 6, p.15-30; abril 2004.

LITAIFF, Aldo. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MAGALHÃES, Cel. Almircar A. Botelho de. **Pelos Sertões do Brasil**. Série 5.^a Brasileira, vol. 195. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

MELIÁ, Bartomeu, s. j. *Teko porã*: formas do bom viver guarani, memória e futuro. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MAGALHÃES, Erasmo D’Almeida. A Língua Geral. **Revista da Universidade de Coimbra**, v. 37, p. 409-418. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992.

MAGGIE, Yvonne. Fetiche, feitiço, magia e religião. ESTERCI, Neide; FRY, Peter e GOLDENBERG, Miriam. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MELIÁ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani – economia e profecia. São Paulo, FFLCH/USP, **Revista de Antropologia**, vol. 33, p. 33-46, 1990.

NEVES, Eduardo G.; ALMEIDA, Fernando Ozorio de. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. **Revista Mana**, vol. 21, n.º 3, Rio de Janeiro, p. 499-525, dez. 2015.

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

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Ruben Caxias de e NOBRE, Renarde Freire. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. 2.ª ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entre a cura e a cruz. Jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo. In: CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social**. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. São Paulo: Enio Matheus Gazzelli & Cia. Ltda., 1969.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3.ª Ed., São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHADEN, Egon. A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. **Revista de Antropologia**. São Paulo, vol. 25, p. 1-24, 1982.

SILVEIRA, Nádia Heusi, MELO; Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

SMITH, Jonathan Zeittel. Animals and Plants in Myth and Legend. **The New Encyclopaedia Britannica**, 15th Edition. Chicago/ London/ Toronto/ Geneva/ Sydney, Tokyo/ Manila/ Seoul, v. 1, 1980.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. Kyringüé mborai: os caminhos de uma etnografia musical entre crianças Mbyá-Guarani na terra indígena tekoá Nhundy (Rio Grande do Sul). **Em Pauta**, Porto Alegre, v. 18, n.º 30, janeiro a junho de 2007, p. 51-80.1

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda; COELHO, Patrícia Margarida Farias; GODOY, Marília Gomes Ghizzi. Cosmovisão e desafios da condição humana do povo Guarany Mbya no Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 116-148, set./dez. 2023.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. **Kyringüé mborai – os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música da UFRGS, 2009, 305 p.

TEMPASS, Martín César. Os Mbyá-Guarani e a “religião dos brancos”. FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul**, vol. 3, São Paulo: Clube dos Autores. Coleção Memória & Cultura, 2014.

VELHO, Otávio. **Antinomias do real**. Organização e apresentação de Amir Geiger. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Batalha – Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, vol. 27-28, p. 7-24, 1985.

Recebido em: 05/08/2023 * Aprovado em: 07/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023
