

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELOI CORREA DOS SANTOS

A LUGARIDADE SAGRADA INDÍGENA GUARANI NÂNDEWA DO TEKWA XI'INGUY DA  
REGIÃO DO MORRO DO ANHANGAVA EM QUATRO BARRAS-PR

CURITIBA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELOI CORREA DOS SANTOS

A LUGARIDADE SAGRADA INDÍGENA GUARANI NÃNDEWA DO TEKWA  
XI'INGUY DA REGIÃO DO MORRO DO ANHANGAVA EM QUATRO  
BARRAS-PR

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação  
em Geografia, Setor de Ciências da Terra,  
Universidade Federal do Paraná, como  
requisito parcial à obtenção do título de  
Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2018

Catálogo na Fonte: Sistema de Bibliotecas, UFPR  
Biblioteca de Ciência e Tecnologia

S2371

Santos , Eloi Correa dos

Lugaridade sagrada indígena Guarani Nãndewa do Tekwa Xi'inguy da região do Morro do Anhangava em Quatro Barras-PR / Eloi Correa dos Santos . – Curitiba, 2018.

Tese - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2018.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho . -

1. Povos indígenas. 2. Xamanismo. 3. Religião.. I. Universidade Federal do Paraná. II. Gil Filho , Sylvio Fausto . III. Título.

CDD: 980.4

Bibliotecária: Vanusa Maciel - CRB - 9/1928



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
Setor CIÊNCIAS DA TERRA  
Programa de Pós Graduação em GEOGRAFIA  
Código CAPES: 40001016035P1

### TERMO DE APROVAÇÃO

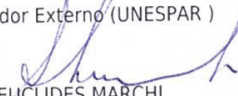
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ELOI CORREA DOS SANTOS**, intitulada: "**A LUGARIDADE SAGRADA INDIGENA GUARANI NÂNDEWA DO TEKWA XI'INGUY DA REGIÃO DO MORRO DO ANAHANGAVA EM QUATRO BARRAS-PR.**", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua


20202020

Curtiba, 30 de Maio de 2017.

  
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO  
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

  
EMERLI SCHLOGL  
Avaliador Externo (UNESPAR)

  
EUCLIDES MARCHI  
Avaliador Externo (UFPR)

  
MARCOS ALBERTO TORRES  
Avaliador Interno (UFPR)

  
SALETE KOZEL TEIXEIRA  
Avaliador Interno (UFPR)

**OBS: este documento é válido por (60) sessenta dias a contar da data.**

## AGRADECIMENTOS

Um colega de Licenciatura em Filosofia na Unicentro de Guarapuava nos meados de 2003 me disse que colocaria em sua própria lápide o epitáfio: Agradeço a todos aqueles que eu não conheci, porque todos os outros me influenciaram de alguma forma. Inversamente penso que devo render agradecimentos a todas as pessoas com as quais eu troquei experiências ao longo da vida, pois consciente ou inconscientemente, com críticas ou elogios, afirmações e negações são parte do constructo da visão de mundo que articula esta Tese. Assim não é possível nomeá-las, mas fica aqui minha expressão de gratidão.

Especialmente quero agradecer a toda minha família pelo apoio psicológico e por compreenderem os percalços do caminho que me trouxe até aqui. A minha amada filha Pietra Hundzinski Corrêa dos Santos, eu agradeço pela inspiração que me leva a querer ser sempre melhor e por entender minhas ausências durante o trabalho de campo e estudos. Minha amada Giovanna Fernandes Roza que tem sido minha namorada, amiga e companheira, grato pelas conversas e amor mútuo.

Porém, existem algumas pessoas que sem a sua ajuda e participação à realização deste trabalho não seria possível. E eu devo começar pelo meu Orientador Sylvio Fausto Gil Filho, não apenas pela leitura, análise crítica e orientação no trabalho com a Tese, mas também pelo enriquecimento do saber que se deram por meio de conversas, indicação de leituras, trabalhos paralelos e por ter acreditado que poderíamos dar conta dos desafios da pesquisa.

Agradeço imensamente à todos os indígenas nativos, descendentes dos povos originários, e também aos não nativos que escolheram viver o Ñandereko, mas muito especialmente aos Xamãs Awaju Poty e Yxapy Rendy e toda sua linda família que me acolheram no seio de sua experiência ancestral e que sem eles nada disso seria possível visto que são a fonte e matéria prima desta Tese.

Meus amigos Dalvani Fernandes e Emerli Schögl que me auxiliaram desde o projeto de mestrado até a última leitura da Tese de doutorado antes da

defesa pública frente à banca, o valor de sua amizade em minha vida é incomensurável.

Aos colegas de Equipe da ASSINTEC (Associação Inter-Religiosa de Educação e Cultura), Adriana Mello, Brígida Karina Liechocki Nogueira da Silva e Valmir Biaca, agradeço a contribuição que se deu por meio dos diversos trabalhos que realizamos juntos, mas também por me apoiarem no período de estudos e pesquisa.

Xe aendu mborayu  
Ñamandu mbo'rendy  
Ñande ñeem Porã'ete  
Xe amombeu ñemi' guaxu  
Ha'ewete opa'wa'erã  
Kowae iPorã Ñandereko.

Sinto o espírito que une meu ser à natureza de todos os mundos.  
Celebro o encontro com a polaridade que propicia surgir a luz da manhã.  
Canto contemplando o grande mistério:  
Agradecido pela incompletude que nos impulsiona para buscar o que nos falta,  
desfrutando esta maravilha que é a vida em movimento (dessa maneira).

**Awaju Poty**

## RESUMO

Este resumo tem como objetivo apresentar os principais aspectos da pesquisa desenvolvida no Programa de Pós Graduação/Doutorado em Geografia da UFPR que resulta na presente Tese. Este estudo toma como objeto de pesquisa a coletividade indígena Guarani Nãndewa do Tekwa (aldeia) Xi'inguy IANAI situada na região do Morro do Anhangava em Quatro Barras, área metropolitana de Curitiba. O foco de investigação desta pesquisa é identificar geograficamente quais são os lugares sagrados dessa coletividade, e partindo do conceito de lugar, de cultura e de religião, analisar os lugares de ação conformados por essas formas simbólicas, identificando quais são os meios utilizados por eles para manter a tradição, a cultura e a sacralidade desses lugares. Nesta Tese o entendimento é que a coletividade Guarani Nãndewa Xi'inguy IANAI conforma sua lugaridade sagrada por meio de ritos e rituais religiosos demarcadas em seu calendário agrícola. Podemos citar o exemplo do Aty (ritual) do Ma'ety, lugar onde se faz plantio do Awaxy (milho sagrado), e que marca a o fim do ano lunar com o termino do inverno, que ocorre no mês de agosto do calendário gregoriano e configura-se no momento sagrado mais importante para essa coletividade. Outro exemplo é o Tekowa Guarani Nãndewa, ou seja, o lugar sagrado se vive a maneira de ser Guarani em sua plenitude e o Tata Porã do Opy, a casa ritualística de meditação/dança. No Opy acontecem os Aty's de iniciação, cura, de vivência do Nãndereko (modo de ser Guarani), é onde se acende o Petyngua (cachimbo sagrado pitado com tabaco, produzido no Tekwa e ervas de cheiro), e se faz a aspensão de uma substância sagrada semelhante ao rapé e bebe-se o Kaayu (chimarrão de erva mate). Dessa forma, não apenas a cultura é mantida, mas todo o complexo religioso desses povos nativos brasileiros mantém suas nuances e entornos em um misto de influência com a cultura do mundo moderno.

No aporte teórico busca-se fundamento filosófico no método fenomenológico e no pensamento de Cassirer, que é um instrumento para análise e entendimento da conformação da lugaridade sagrada dessa coletividade de matriz indígena.

Palavras Chaves: Lugar, lugaridade, religião, xamanismo, indígena.

## ABSTRACT

This abstract aims to present the main aspects of the research developed in the Graduate Program / PhD in Geography of UFPR that results in the present thesis. This study takes as object of research the indigenous community Guarani Nãndewa of the Tekwa (village) Xi'inguy IANAI located in the Morro do Anhangava region in Quatro Barras, metropolitan area of Curitiba. The research focus of this research is to identify geographically which are the sacred places of this collectivity, and starting from the concept of place, culture and religion, to analyze the places of action conformed by these symbolic forms, identifying the means used by them to Maintain the tradition, culture and sacredness of these places. In this thesis the understanding is that the collective Guarani Nãndewa Xi'inguy IANAI conforms its sacred place by means of rites and religious rituals demarcated in its agricultural calendar. We can cite the example of the Aty (ritual) of Ma'ety, where the Awaxy (sacred corn) is planted, and which marks the end of the lunar year with the end of winter, which occurs in August of the Gregorian calendar and is the most important sacred moment for this community. Another example is the Tekowa Guarani Nãndewa, that is, the territory where one lives the way of being Guarani in its fullness and the Tata Porã do Opy, the ritualistic house of meditation / dance. In the Opy there is the Aty's of initiation, healing, experience of Nãndereko (Guarani way of being), it is where the Petyngua (sacred pipe poked with tobacco, produced in the Tekwa and herbs of smell) is lit, and the sprinkling of A sacred substance similar to snuff, and the Kaayu (mate herb) is drunk. Thus, not only is culture maintained, but the whole religious complex of these native Brazilian peoples maintains their nuances and environments in a mix of influence with the culture of the modern world. In the theoretical contribution, the philosophical foundation is sought in the phenomenological method and in Cassirer's thought, which is an instrument for analysis and understanding of the conformation of the sacred place of this collective of indigenous matrix.

**Key Words:** Place, land place, religion, shamanism, indigenous.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DA REGIÃO ABAIXO DO TRÓPICO DE CAPRICÓRNIO, DO PARAGUAI, BACIA DO RIO DA PRATA E LITORAL ATLÂNTICO SUL.....	23
FIGURA 02: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DA REPÚBLICA GUARANI.....	27
FIGURA 03: URNA FUNERÁRIA GUARANI COM CINZAS E OSSOS.....	42
FIGURA 04: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DO TEKWA TINGU'I IANAI - ESTRADA DA BAITACA - QUATRO BARRAS – PR.....	77
FIGURA 05: MANDALA DE PLANTIO DE ALIMENTOS E ARVAS DE CURA.....	84
FIGURA 06: KAAYU, O MATE SAGRADO PRESENTE EM TODOS OS ATY'S.....	88
FIGURA 07: MANDALA DE PLANTIO DE MILHO (MA'ETY AWAJY'S ETE) NO PROCESSO INICIAL.....	92
FIGURA 08: PLANTIO DOS WAJY'S PELOS INICIADOS DO CLÁ WAERÃ.....	94
FIGURA 09: MANDALA DE PLANTIO DO MILHO (MA'ETY AWAJY'ETE).....	169
FIGURA 10: MANDALA DE PLANTIO DO MILHO COM OS WAWJY'S EM CRESCIMENTO.....	169

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 01: ILUSTRAÇÃO DA MANDALA DE PLANTIO DE MILHO.....	170
QUADRO 02: VISÃO DO MUNDO DOS ÍNDIOS PUEBLO.....	171



# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>1 AS ESPACIALIDADES TERRITORIAIS E LUGARIDADES SAGRADAS DO POVO GUARANI NA LITERATURA, NOS TEXTOS CLÉRIGOS E IMAGINÁRIO COLETIVO</b> .....	20
1.1 ESPACIALIDADES TERRITORIAS, CULTURAIS E IDENTITÁRIAS DOS POVOS GUARANI .....	21
1.2 ESPACIALIDADES DOS INDÍGENAS GUARANI NA LITERATURA DE VIAGEM E TEXTOS CLÉRIGOS.....	28
1.3 ÍNDIOS? ABORÍGENES NATIVOS DA AMÉRICA PRÉ-COLOMBIANA: POVOS ORIGINÁRIOS.....	33
1.4 OS RELATOS SOBRE ANTROPOFAGIA INDÍGENA: RITUAL FUNEBRE .....	37
1.5 OS GUARANI .....	43
<b>2 A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO</b> .....	46
2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO EM CASSIRER.....	49
2.1.1 Geografia da religião em Cassirer e Schopenhauer: representação e forma simbólica .....	51
2.1.2 O Mundo é minha representação: a religião também? .....	53
2.1.3 Religião como forma simbólica e como representação.....	55
<b>3 PROCEDIMENTOS METODOLOGICOS DE PESQUISA: MÉTODO FENOMENOLÓGICO</b> .....	57
3.1 FENOMENO RELIGIOSO.....	60
3.1.1 A importância das Quatro Matrizes na formação da religiosidade brasileira.....	65
3.2 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E ENTREVISTAS .....	67
3.2.1 Diário de Campo e Entrevistas Semi Diretivas.....	75
3.2.2 Os contatos primevos.....	76
3.2.3 Primeiro Trabalho de Campo: Prelúdio de uma Investigação geográfica .....	77
3.2.4 Segundo Trabalho de Campo: Mergulhando no ritual Guarani .....	80

3.2.5 Terceiro Trabalho de Campo: Processo de Iniciação do Clá Waerã .....	84
3.2.6 Quarto Trabalho de Campo: o Aty de Batismo Guarani.....	89
3.2.7 Quinto Trabalho de Campo: O aty de Plantio dos Awajy's .....	93
3.2 ENTREVISTAS SEMI DIRETIVAS .....	95
<b>4 ÑANDEREKO: A RELIGIÃO GUARANI</b> .....	132
4.1 MBORAYU: O ESPÍRITO QUE NOS UNE.....	145
4.2 OS MITOS DE ORIGEM COSMOLÓGICOS DA TRADIÇÃO GUARANI.....	148
4.2.1 A saga do herói civilizador: o grande Karai (Pajé) Xume.....	149
4.2.2 O grande Dilúvio.....	152
4.2.3 Os Gêmeos .....	156
4.2.4 Tekowa Porã: Lugaridade Sagrada Guarani .....	163
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	175
REFERÊNCIAS .....	1778
REFERÊNCIAS BILIOGRÁFICAS .....	179
ANEXOS .....	190

## INTRODUÇÃO

A presente tese, tem como objeto de pesquisa a Lugaridade<sup>1</sup> Sagrada da parcialidade e/ou coletividade indígena Guarani *Nãndewa*<sup>2</sup> do *Tekwa Xi'inguy* IANAI situada na região do Morro do Anhangava<sup>3</sup> (chamado erroneamente de Buraco do Diabo<sup>4</sup>), em Quatro Barras, área metropolitana de Curitiba. Essa coletividade foi fundada por João José Felix Pereira Pereira, que a partir daqui trataremos também como Awajupoty que é o seu nome de batismo Guarani enquanto um *Ñanderu'i* que é o líder espiritual (Pajé ou xamã) dessa coletividade de vivência Guarani *Nãndewa*. É importante salientar, que Awajupoty também é pesquisador e que tanto sua dissertação como sua tese versa sobre a religiosidade Guarani, com os títulos: *Mimby: A Arte de Fazer e Tocar Flauta de Bambu* (1995) e *Mborayu - O Espírito que nos Une* (2010).

Conforme Pereira (1995), os estudos acadêmicos de Awajupoty sobre os Guarani iniciaram-se há mais duas décadas, e certamente ele foi o primeiro a escrever sobre a música Guarani e a sua relação com o *Ñandereko* (significa a

---

<sup>1</sup> Nesta pesquisa optamos por trabalhar com o conceito de lugaridade, em vez de espacialidade. Adotaremos o conceito de lugaridade como o lugar que está preenchido de formalidade simbólica e de significado. O homem torna o espaço lugar na medida em que experiência o espaço dando-lhe sentido a partir das formas simbólicas. Assim, o espaço passa de uma base material da sua existência para um espaço carregado de sentido, no caso da religião, um espaço sagrado (SILVA; GIL FILHO, 2009, pg.91), que em nosso entendimento é lugar sagrado. Entendemos lugar dotado de identidade territorial, nos termos em que Claval (2003) afirma que a identidade territorial é aquela ligada a um território com significado e que surge pela assimilação do indivíduo com as coisas externas como o ambiente, paisagem, os valores e grupos.

<sup>2</sup> Optamos por não colocar as palavras em Guarani em itálico como sugerem as normas sobre as palavras em língua. Mas como consideramos a língua Guarani parte da linguagem indígena originária do Brasil deixaremos essa questão como uma provocação ao leitor.

<sup>3</sup> Em anexo encontra-se um Glossário de palavras no idioma Guarani. As palavras em Guarani utilizadas neste trabalho seguem o padrão do Vocabulário Básico do Guarani Contemporâneo de Robert A. Dooley (1995). A vivência dos rituais (Atys) no trabalho de campo proporcionou não apenas a confirmação da idoneidade do vocabulário de Dooley, como também acrescentou profundidade a interpretação de termos cujo entendimento do sentido carece de uma aproximação epistemológica para interagir com as representações simbólicas da coletividade estudada.

<sup>4</sup> Diabo: esse termo cunhado pela tradição Ocidental não encontra correspondente na cosmovisão dos povos nativos, exceto por anacronismo que resulta na desfiguração dos simbolismos dos povos originários. Bem e mau, sagrado e profano, deus e diabo não fruto do maniqueísmo judaico cristão e não dão conta de explicar as relações entre homem e natureza dos povos nativos, principalmente no que diz respeito aos povos Guarani onde tudo é considerado Sagrado.

espiritualidade dos Guarani *Nãndewa*, sintetizada no modo de ser Guarani), procurando captar o que “na religião constitui o núcleo de resistência da cultura Guarani em face das forças desintegradoras” (SCHADEN 1962, pg.147). Portanto, além de ser o (*nãnderu’y*), xamã ou líder espiritual<sup>5</sup> da coletividade, Awajupoty é importante fonte bibliográfica e seus estudos indicam algumas hipóteses de estudo para a pesquisa sobre os lugares sagrados da religiosidade Guarani.

Cabe ressaltar que a coletividade de tradição indígena em questão é formada por pessoas não nascidas em aldeias indígenas, embora muitos sejam descendentes de povos indígenas, como tantos brasileiros. Desde a colonização o processo de conversão de indígenas só cresceu no Brasil. Mas tanto nas aldeias, assim como fora delas à identidade cultural e religiosa nativa ameríndia continua existindo e resistindo, se conformando em uma identidade pós-moderna, pós-colonial configurando-se em hibridismos indetentários.

Isso deve ao fato que no passado os Xamãs e Pajés mais antigos acreditavam que para proteger suas crenças e espiritualidades deveriam se fechar e fazer os rituais apenas entre iniciados indígenas de nascença, mas como podemos perceber no caso de Awaju Poty, na atualidade com o desinteresse de muitos jovens indígenas pela sua tradição ancestral e pela vontade exterior agora temos iniciados, Pajés e Xamãs não nascidos em aldeias, mas que pela sua liberdade e desejo, buscam na pajelança e no xamanismo uma forma de conexão com o Sagrado imanentista natural da religiosidade indígena e suas Lugaridades Sagradas desenvolvendo assim identidades híbridas.

(...) encontramos-nos diante de identidades pós-modernas, identidades pós-coloniais que emergem como novas configurações marcadas pelo hibridismo, no qual é questionada a ideia de uma autenticidade fundacional e de uma pureza ou essência cultural na construção das identidades. (CRUZ, 2007, pg.93).

---

<sup>5</sup> Embora Awajupoty seja o líder dessa coletividade, a religiosidade Guarani é uma tradição matriarcal com um importante e bem demarcado papel da mulher. Uma característica marcante dessa tradição é que apenas as mulheres podem ascender e alimentar o fogo, preparar o Petyngué e fazer certas tarefas ritualísticas. A companheira e igualmente líder espiritual do Tekwa Xi'inguy é a Yxapy (Vanessa Pereira), que coordena grande parte dos rituais.

Portanto, não se trata de buscar uma pureza original ou ainda uma raiz ancestral que se perpetua sem se impregnar com a cultura e com a religião Ocidental, visto que conforme Cruz, (2007) é questionável a ideia de uma pureza cultural ou uma essência que possa ser mantida ou ainda perdida.

Então, a identidade religiosa de um grupo Xamânico de espiritualidade indígena se justifica pelo sentimento de pertencimento à ancestralidade dos povos originários, mas também em uma construção cultural marcada por opções e projetos que constituem a própria espiritualidade dos brasileiros.

Assim, o conceito de identidade não se confunde com as idéias de originalidade, tradição ou de autenticidade, pois os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto pelas tradições (“raízes”, heranças, passado, memórias etc.) como pelas traduções (estratégias para o futuro, “rotas”, “rumos” “opções”, projetos etc). (CRUZ, 2007. pg. 97).

Assim, nos dispomos a estudar a lugaridade sagrada, de um coletivo de tradição cultural e religiosa indígena, e não uma aldeia ou reserva indígena. Contudo, devemos fazer uma ressalva a partir do que nos aponta Pereira (1995), ao afirmar que o entendimento sobre religião<sup>6</sup> adotado pelo ocidente, na significação de religação com o transcendente, não se aplica a espiritualidade Guarani, pois os pertencentes a esse povo não marcam espaço e tempo dividindo-os em categorias de sagrado e profano, no termos em que conceituou Mircea Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano* (1999). Para eles, o “Ñandereko” (a maneira de ser Guarani), contempla todos os aspectos da vida, sendo que a vivência cotidiana e suas expressões religiosas formam todo um

---

<sup>6</sup> Religião: Nesta pesquisa o conceito de religião se diferencia da ideia de religião como religare, ou religação, ou seja, no sentido propriamente religioso do termo; e religião como religiosus, que remete a uma concepção de caráter predominantemente ético-jurídico. Na primeira acepção “religião procede de religio, vocábulo relacionado com religatio que é a substantivação de religare (religar; vincular; atar). A condição de ser religioso é estar religado a Deus e, portanto, subordinar-se à divindade. Adotamos o conceito de religião desenvolvido por Cassirer, aonde a religião é entendida como forma simbólica. Para ele a religião engloba seu universo simbólico através das funções de expressividade e representação. Sua origem está, junto do mito, ligada à consciência da finitude humana. Para Cassirer “desde o início, o mito é religião em potencial” (2005b, pg. 146).

Dessa forma, a base da qual se constitui a religião é o mito. Ou como queria Geertz [...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ 1989, pg. 104-105).

sistema de representações simbólicas do qual emerge sua espiritualidade.

Portanto, nesta tese consideramos como “Ñandereko” os mitos, os ritos, as festas sagradas que marcam por meio de seus representantes simbólicos as configurações dos lugares sagrados da coletividade indígena Guarani Nandewa. Em outras palavras esta tese trata da conformação simbólica das lugaridades sagradas no contexto do Xamãismo Guarani.

Neste sentido, para efetuar uma intermediação entre a academia e o povo Guarani, adotamos o termo religião sem esquecer que o termo não se aplica ao caso estudado em todas as suas nuances e particularidades.

Mas no que consiste a religiosidade Guarani? Essa é uma das questões que nos dispomos a responder nesta Tese. E para isso é necessário uma mudança no foco da investigação. Ao invés de investigar crenças e doutrinas como poderia ser no caso de uma religião Judaico-cristã, nosso interesse está na conformação de sua Lugaridade Sagrada. Hélène Clastres teve essa percepção quando constatou que era necessário se mudar de perspectiva no estudo da religião Guarani:

Sugerimos que o que constitui a originalidade da religião tupi-guarani é que ela não se desenvolve no elemento da teologia, do saber dos deuses. E, se for verdade, como escreve Dumézil, que a religião é sempre coisa atual e ativa, perguntemo-nos qual era a prática religiosa dos índios? Retomando dessa maneira a questão pelo outro lado, talvez venhamos a conhecer melhor suas crenças. Acabamos de aludir a essa crença. A Terra-sem-mal é esse lugar privilegiado. (CLASTRES, 1990, pg. 30).

A religiosidade como parte da cultura, está sempre em movimento, num processo dinâmico de resignificação. Não havendo assim, uma cultura ou religiosidade pura, livre de influências, cristalizada no tempo. E a religiosidade indígena está viva juntamente pela sua capacidade de se desterritorializar do mundo pré-colonização e se lugarizar no mundo pós-colonial.

Pensando a estrutura organizacional da tese, no primeiro capítulo vamos apresentar o resultado de uma escavação bibliográfica nas obras literárias, nos textos clérigos onde encontramos referências sobre as espacialidades territoriais, culturais e religiosas dos Guarani, bem como as lugaridades sagradas conformadas pela forma de viver desse povo nativo brasileiro e suas paisagens.

Também no primeiro capítulo discutiremos brevemente o conceito de índio, de como ele é entendido no imaginário coletivo para posteriormente pensar o que é mesmo ser índio no contexto moderno? Também apresentaremos dados sobre os remanescentes dos antigos povos Guarani da atualidade, isto com o objetivo de analisar quais eram as espacialidades territoriais e culturais do Guarani e com isso apontar características de sua religiosidade e de como essa religiosidade se manifesta no espaço por meio do estabelecimento das lugaridades Sagradas.

No segundo capítulo trataremos do aporte teórico utilizado na pesquisa que antecedeu a tese, investigando os caminhos da Geografia da Religião no âmago da Geografia no brasileira. Abordaremos o conceito de religião como forma simbólica no pensamento do filósofo Ernst Cassirer (2001), guiado pelas pesquisas de Gil Filho (2010) na Geografia da Religião. Neste capítulo também procuraremos estabelecer aproximações entre o conceito de religião como forma simbólica de Cassirer com a ideia de religião como vontade e representação na obra de Artur Schopenhauer (2005).

No terceiro capítulo apontaremos os encaminhamentos metodológicos referentes ao método fenomenológico e as ferramentas de investigação adotadas durante a pesquisa que são a observação participante e as entrevistas semi diretas.

Em seguida transcrevemos nosso diário de campo que traz as representações colhidas no processo de observação participante e as entrevistas semi diretas feitas com três indivíduos da coletividade de Religião Guarani estudada, o Pajé e iniciador desse tekowa que inclusive viveu vinte e dois anos em uma aldeia no Morro da Saudade em São Paulo, além de outras aldeias pelo Brasil, uma kunhã'ete (mulher Guarani) que está há muito tempo vivendo o Ñandereko e um Awa'ete (homem Guarani) recém-iniciado no processo de xamanismo Guarani. O material coletado na pesquisa de campo segue na íntegra para apreciação do leitor, para que possam analisar o fenômeno religioso tal como tive contato durante a pesquisa.

No quarto capítulo desenvolveremos o conceito e definição de Ñandereko (forma de ser Guarani) como cerne do que podemos chamar de Religião Guarani. Ainda nesse capítulo transcrevemos mitos coletados durante a

pesquisa que subsidiam e respaldam os rituais e as práticas xamânicas da coletividade estudada.

Em seguida falaremos do Mborayu (o espírito que nos une), procurando reler a forma como esse conceito foi entendido ao longo da história estabelecendo uma análise a partir da tese de Pereira (1995) que trata desse tema. No intuito de entender como se dá a relação dos rituais praticados pela coletividade estudada e suas representações simbólicas e religiosas ainda nesse capítulo apresentaremos alguns dos principais mitos da tradição religiosa indígena Guarani.

Ainda no quarto capítulo, no subtítulo denominado Tekowa Porã, faremos alguns apontamentos a partir das entrevistas e do diário de campo sobre a composição da lugaridade sagrada Guarani, do Ma'ety que é a mandala de plantio de milho do Tekowa (aldeia) como os elementos sagrados preservados e ao mesmo tempo resignificados pelos indivíduos que buscam a vivência da religiosidade Guarani manifestada na forma do Ñandereko.

# 1 AS ESPACIALIDADES TERRITORIAIS E LUGARIDADES SAGRADAS DO POVO GUARANI NA LITERATURA, NOS TEXTOS CLÉRIGOS E IMAGINÁRIO COLETIVO

O objetivo deste capítulo é apresentar características relevantes das Lugaridades culturais e geográficas da religiosidade do povo Guarani. O que nos interessa é perceber em que medida o fenômeno religioso xamânico moderno da pajelança Guarani, estudado nesta pesquisa mantém a tradição religiosa ou é um tipo de ressignificação conceitual, ou ainda uma adaptação dos antigos rituais indígenas dos Guarani Ñandewa.

Dadas as dificuldades de se coletar informações precisas sobre as espacialidades territoriais e as lugaridades sagradas do povo indígena Guarani, antes e depois do processo de invasão e colonização do chamado novo mundo; e, no intuito de investigar a relação da religiosidade dos povos Guarani pré-coloniais, com o modo como se dá à conformação da lugaridade sagrada da coletividade Guarani contemporânea a que nos propomos a estudar neste capítulo vamos investigar como os povos Guarani são relatados nas fontes primárias passíveis de serem analisadas como as cartas náuticas, os diários de viagem, os textos clérigos e na literatura geral.

Para tanto vamos dividir a análise em duas partes. Na primeira vamos investigar textos que apresentam informações sobre a ocupação territorial dos povos Guarani durante o contato com os primeiros invasores/colonizadores. E na segunda, apresentaremos os relatos sobre a cultura e a religiosidade dos Guarani na literatura de viagem e textos clérigos.

Para isso, neste capítulo, vamos observar os pressupostos encontrados nas pesquisas bibliográficas de João José Felix Pereira Pereira, que conforme as informações em seu currículo *lattes*, possui mestrado em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

## 1.1 ESPACIALIDADES TERRITORIAIS, CULTURAIS E IDENTITÁRIAS DOS POVOS GUARANI

A grande dificuldade de apresentar de forma objetiva as espacialidades territoriais, as características culturais, e identitárias da religiosidade dos povos indígenas, e no nosso caso do povo Guarani são as fontes. Isso porque temos de um lado os textos clérigos que comumente distorcem alguns dados a fim de mostrar uma cultura apta à cristianização, e de outro as cartas náuticas, que são literaturas que apresentam um olhar eurocêntrico, observando mais esses povos em relação ao mundo ocidental do que em si mesmos.

Nesta parte da pesquisa vamos investigar algumas das fontes de leitura que trazem informações e descrições das territorialidades e aspectos culturais com os quais é possível descrever como eram e como são os povos indígenas Guarani pontuando alguns momentos da época do início da colonização e os dias de hoje.

Um dos desafios a superar é a dubialidade das posições com relação as terras ocupadas pelos nativos, seus hábitos e comportamentos, assim como sua religiosidade, porque muitos autores divergem sobre a densidade demográfica e sobre os hábitos comportamentais dos povos nativos do Brasil. Pierre Clastres revisitou as contagens dos povos indígenas brasileiros e argumenta que o número de habitantes das terras invadidas é muito maior do que é apresentado comumente, inclusive nos livros didáticos de Geografia e história, fato que esconde, ou minimiza a proporção do genocídio que ocorreu no processo de colonização das Américas.

É necessário, pois, para refletir sobre os Guarani, adotar esses dados fundamentais: eles eram, antes da Conquista, 1.500.000, repartidos por 350.000 km<sup>2</sup>, ou seja, uma densidade de pouco mais de 4 habitantes por quilômetro quadrado (CLASTRES, 1978, pg.48)

Nas pesquisas de Brandão (1986), aponta-se que antes do genocídio cometido contra os povos Guarani, a população desses indígenas era por baixo seis vezes maiores do que os 250.000 indígenas calculados por Rosenblantt (apud CLASTRES, 1978), isso por volta de 1570. Nesse caso, seriam dez vezes mais que os irrisórios 100.000 imaginados por Steward (apud CLASTRES, 1978).

nos meados de 1530. E esses nativos foram assim como outros povos indígenas dizimados em uma proporção de um sobrevivente para cada 700 ou mais mortos, números que continuam ainda hoje a aumentar.

Se por um lado, o que na literatura chamam de tribos vivendo isoladas, em um número pequeno de indígenas, por outro lado, temos Clastres (1978) nos lembrando de que não se trata de tribos, mas de povos, nações e que inclusive esse nome índio é a princípio uma forma de rotular civilizações que possuem nome próprio, até porque a teoria de que o nome deve-se ao fato dos portugueses terem se perdido no caminho de contorno da África, na tentativa de chegar às índias já está bem ultrapassado e nenhum professor de bom senso ensinaria isso sem ocultar elementos da história e da Geografia que apontam para uma invasão e posterior colonização arquitetada na Europa.

Por um longo tempo e depois da Conquista os tupi-guarani lograram preservar uma surpreendente uniformidade de língua, organização social e sistema de vida – o Ñandereko, o "nosso modo de vida" dos Guarani – ao longo de um intenso território de florestas cujos limites iam da Amazônia à Bacia do Prata. Distâncias maiores de 4.000 km, entre o Sul e o quase extremo Norte do continente, não tornariam muito diversificadas culturas de uma tão grande variedade de tribos tupi-guarani (CLASTRES, 1978, pg. 58).

Originalmente os povos Guaranis são habitantes do que podemos chamar de Paraguai. O que na época da colonização correspondia ao território delimitado de Oeste do rio Paraguai e ao Sul da confluência deste rio com o Paraná, tendo como limite oriental o Oceano Atlântico no litoral brasileiro (Paranaguá) e também a fronteira entre o Brasil e o Uruguai de hoje. Um território de florestas e grandes rios abarcando em torno de 500.000 km<sup>2</sup>.

As três figuras a seguir são ilustrativas, tratam-se de representações cartográficas. A primeira é a imagem de um mapa que foi desenvolvido pelo estúdio de criação do cartógrafo Holandês Willem Blaeu (1571-1638), que no ano de 1633 foi designado pela Companhia Holandesa das Índias Ocidentais

como cartógrafo oficial e em 1635, publicou o *Atlas Novus*, uma obra de 11 volumes constituída por 594 mapas<sup>7</sup>.

Nessa obra ele publicou a representação cartográfica abaixo que apresenta o território dos indígenas Guarani das parcialidades Mbyá, Avá, Xiripa, Ñandewa e Apapocuva como sendo a região abaixo do Trópico de Capricórnio, do Paraguai, Bacia do Rio da Prata e Litoral Atlântico Sul.

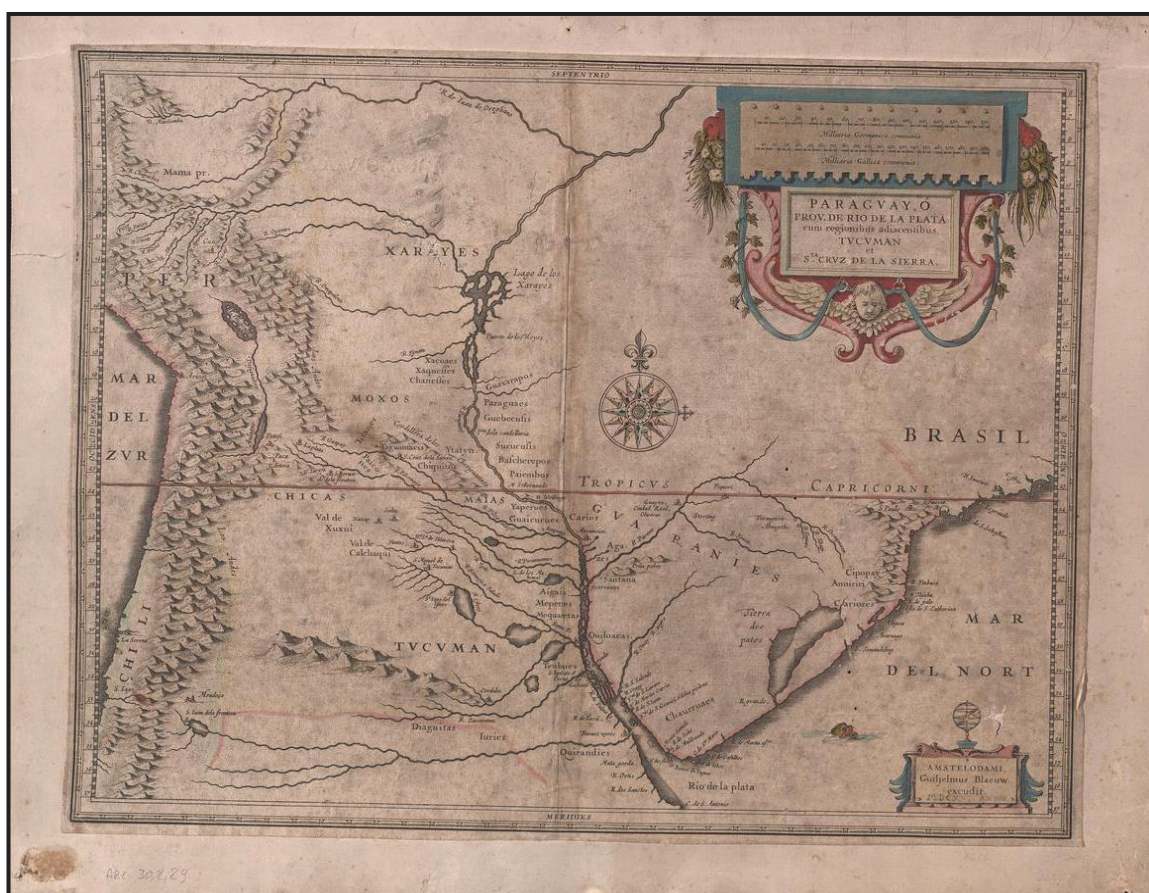


FIGURA 01: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DA REGIÃO ABAIXO DO TRÓPICO DE CAPRICÓRNIO, DO PARAGUAI, BACIA DO RIO DA PRATA E LITORAL ATLÂNTICO SUL

Fonte: <http://acordaterra.files.wordpress.com/2010/03/mapa1616.jpg>

Esse mapa já esteve no meio da polêmica envolvendo as terras indígenas demarcadas no sul do país, cuja legitimidade é questionada pelos barões do agronegócio. Citamos o exemplo das reservas indígenas demarcadas em Santa Catarina que estão sofrendo ações judiciais. Os advogados dos fazendeiros se apoiam na literatura afirmando que os Guarani eram nômades e, portanto, não

<sup>7</sup> A Biblioteca Digital Mundial (<http://www.wdl.org/>) disponibiliza para consultas e pesquisas uma série de mapas antigos e entre eles está uma relíquia que apresenta o território dos povos indígenas Guarani.

são nativos daquelas terras e que seus habitantes eram indígenas da etnia Carijó, praticamente dizimados no processo de colonização. Mas por meio dessa Representação Cartográfica podemos ter a dimensão do território ocupado pelos Guarani, o que se confirma na situação abaixo:

Os Guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná. As aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo Guarani, os chiriguanos, junto às fronteiras do Império Inca (CLASTRES, 1978, pg.08).

Baseado na análise dessa representação cartográfica e nas fontes relacionadas podemos perceber que a delimitação territorial das terras indígenas apresentada por ele, aponta o território Guarani (Paraguay) como sendo a extensão da Mata Atlântica. No trabalho de Ibsen de Gusmão Câmara (1991), sobre a história da conservação dessa floresta, ele justifica que na época do descobrimento do Brasil, a Mata Atlântica ocupava uma cobertura florestal praticamente contínua, ainda que muito diversificada em sua constituição fitofisionômica e florística, e que se estendia ao longo da costa do Rio Grande do Norte ao Rio Grande do Sul, com amplas extensões para o interior, cobrindo a quase totalidade dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, além de partes de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul e de extensões na Argentina e no Paraguai.

Essa imensa floresta heterogênea, que ocupava uma superfície superior a 1.000.000 de quilômetros quadrados, somente no Brasil (cerca de 12% da superfície do País), embora hoje muito reduzida e fragmentada, justifica uma denominação comum que a considere na sua totalidade (CÂMARA, 1991, pg.18. apud Pereira,1995).

Maria Inês Ladeira apresenta uma variada compilação de fontes que afirmam a presença dos povos indígenas Guarani nos séculos XVI e XVII na

Floresta Atlântica denotando a extensão do território desses povos e seu movimento dentro dele e sobre essa questão ela afirma que:

Antes da chegada dos europeus, a grande família, ou a nação Tupi-Guarani ocupava uma vasta região que, de maneira descontínua descia pelas costas do Oceano Atlântico desde a desembocadura do Amazonas até o estuário Platino, estendendo-se rumo ao interior até os contrafortes andinos, especialmente em volta dos rios (LADEIRA, 2004, pg.14).

Da mesma forma Hélène Clastres procura delimitar os espaços territoriais ocupados pelos Guarani corroborando os estudos apontados anteriormente sobre a ocupação da nação Guarani neste vasto território, como podemos acompanhar a seguir:

Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre São Paulo e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. As aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo Rio Tietê, a oeste pelo Rio Paraguai. (CLASTRES, 1978, pg.08)

Bartolomeu Meliá, antropólogo linguista discípulo do grande antropólogo Leo Candongan, também descreve o território Guarani com precisão confirmando as descrições anteriores sobre os limites e fronteiras do vasto território ocupado pelos Guarani antes da invasão espanhola, e cada lugar onde viviam os povos indígenas possuíam nomes próprios dentro do território, como podemos perceber na citação abaixo:

En los siglos XVI y XVII, los españoles, a medida que avanzaban en sus viajes de exploración y en sus expediciones de conquista y los misioneros en su conquista espiritual encontraron a los Guarani formando conjuntos territoriales más o menos extensos, que llamaron provincias, reconocidas por sus nombres propios: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape... Estas provincias abarcaban un vasto territorio que ibade lacosta atlántica al sur de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del rio Paraguay, y desde el sur del río Paranapanema y del Gran Pantanal, o lago de los Jarayes, hasta las Islas del Delta junto a Buenos Aires (MELIÁ, 1991, pg.250).

Ladeira afirma que são muitas as fontes que se referem à área de abrangência da denominada Floresta Atlântica e ao domínio territorial dos grupos falantes da língua Guarani (do tronco linguístico Tupi-Guarani) sob esse espaço de vivência.

Cabeza de Vaca refere-se a povoados de indígenas guaranis onde parava com seus homens e guias indígenas durante expedição empreendida a partir de 1541 da Ilha de Santa Catarina até Asunción, assim como podemos ver na descrição abaixo:

Essa nação dos guaranis fala uma linguagem que é entendida por todas as outras castas da província. Esses índios são lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha, possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua (Cabeza de Vaca *apud* LADEIRA, 1999, pg.58).

Sobre a Geografia das terras habitadas pelos Guarani e a influência das desterritorialização em sua cultura e religião, a grande Antropóloga e pesquisadora etnográfica desse povo, Hélène Clastres, na introdução de sua obra “Terra sem mal” (1978), questiona se é possível recompor os fios da teia da tradição depois da ruptura causada pela invasão, domínio e colonização que não apenas dizimou os indígenas como também os subtraiu de seu território original? Segundo a autora, no século XVI, os povos Guarani ocupavam uma vasta área geográfica denominada de Paraguai, ou República Guarani.

O padre Jesuíta Suiço Clovis Lugon retrata em sua obra República Comunista Cristã Guarani a experiência missioneira que se iniciou em 1610 e se finda em 1768 com a expulsão dos jesuítas do território espanhol, embora em 1759 eles tenham sido expulsos do território Brasileiro. Durante esse período os Guaranis liderados por Sepé Tiaraju chegaram a vencer os espanhóis e tiveram uma vida de paz durante cerca de cem anos.

Dentre as principais características geopolíticas da República Guarani são: as terras e os bens de produção eram coletivos; a sociedade era comunitária; o trabalho coletivo, havia ajuda mútua e solidariedade. Mas o que nos importa na análise da representação cartográfica que vem a seguir é

visualizar a dimensão da território dos povos Guarani no âmbito das reduções jesuíticas.

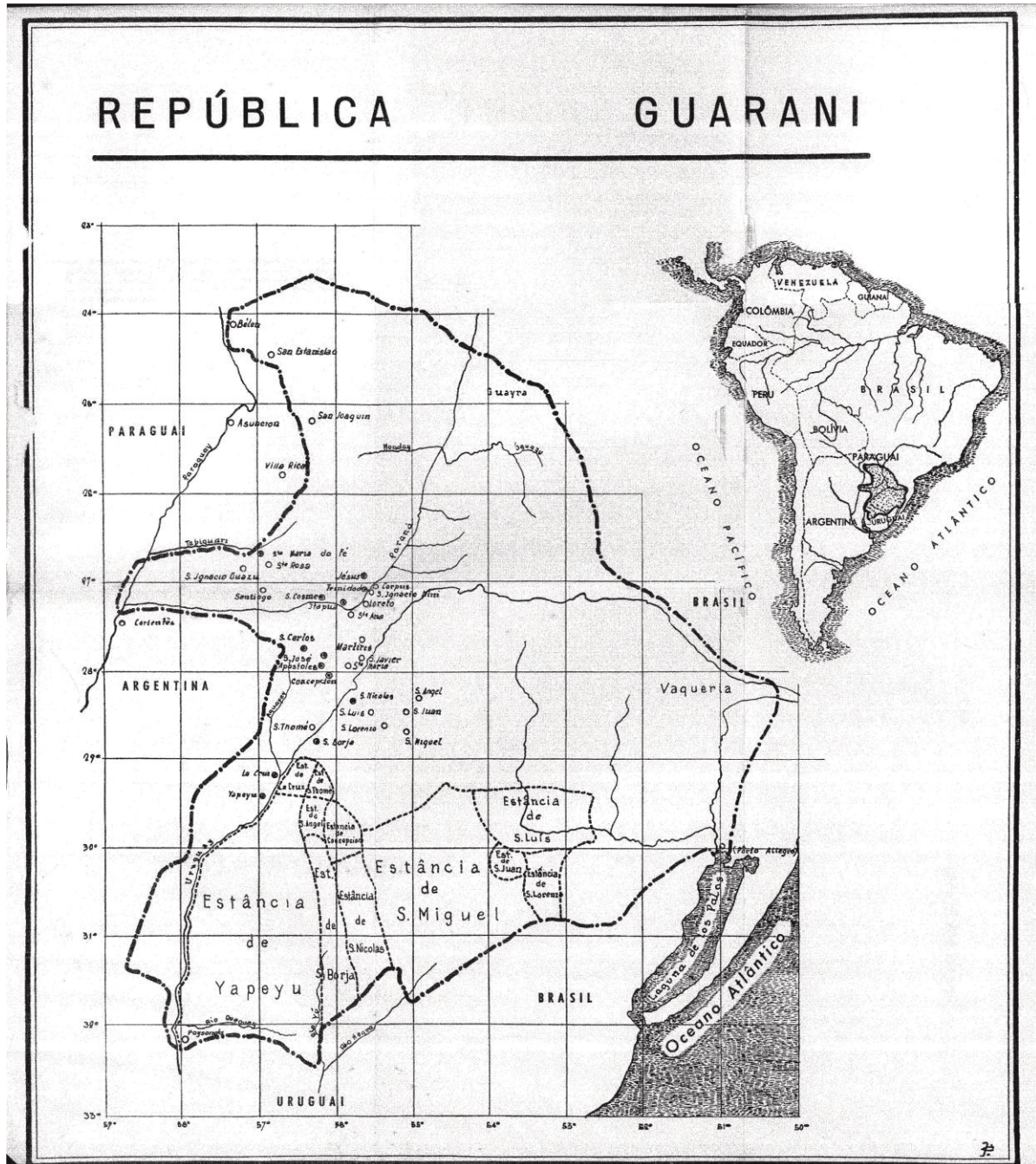


FIGURA 02: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DA REPÚBLICA GUARANI  
FONTE: LUGON, 1938.

Analisando as duas primeiras representações cartográficas anteriores em relação a esta última podemos perceber que os Guarani foram separados em

grupos menores, perdendo seu território e espaços de vivência coletiva nas chamadas reduções jesuíticas<sup>8</sup>.

Dentro ou fora das terras das missões, foram mais tarde dizimados e reduzidos à escravidão nas encomiendas espanholas. E pelas campanhas genocidas de portugueses e bandeirantes paulistas. (BRANDÃO, 1986).

Na sequência iremos tratar da forma como esses povos originários foram retratados nas fontes primárias do período da colonização procurando perceber a presença descrita de sua espiritualidade, bem como a importância dessa religiosidade na cultura ancestral Guarani.

## 1.2 ESPACIALIDADES DOS INDÍGENAS GUARANI NA LITERATURA DE VIAGEM E TEXTOS CLÉRIGOS

De acordo com as pesquisas de Pereira (1995), no primeiro contato dos Espanhóis com os povos Guarani, eles foram entendidos como aliados, por conta das expedições primevas ao Rio da Prata e conseqüentemente a fundação de Assunción até a implantação do sistema de encomienda, no Paraguai que data o período de 1556. Desta forma, momentaneamente o indígena Guarani é visto e entendido pelos aspectos políticos e sociais, como eventual aliado; economicamente, como possível fornecedor de alimentos. (MELIÁ, 1987, pg.20).

Segundo Pereira (1995) as primeiras notícias relatadas por aventureiros ainda que de passagem, fornecem inicialmente elementos de análise sobre características importantes do modo de ser do povo Guarani. Sobre essas primeiras informações Pereira (1995) transcreve em sua pesquisa uma carta de 1528 do desbravador espanhol Luis Ramirez que relata:

Aqui com nosotros está outra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman Guaenis por outro nombre Chandris: estós andan dellamados por esta tierra, y por otras muchas, como corsários a causa

---

<sup>8</sup> As missões jesuíticas na América, também chamadas de reduções, foram os aldeamentos indígenas organizados e administrados pelos padres jesuítas no Novo Mundo, como parte de sua obra de cunho civilizador e evangelizador. O argumento era que as missões jesuíticas foram criadas para desenvolver uma sociedade com os benefícios e qualidades da sociedade cristã europeia, mas isenta dos seus vícios e maldades.

de ser enemigos de todas estas naciones son gente muy trahidora estos señorean gran parte de la India y confinan con los que habitan la Sierra. Estos traen mucho metal de oro e plata en muchas planchas y orejeras con que cortan la montaña para sembrar: estos comen carne humana. (RAMÍREZ, 1941. pg. 98 *apud* PEREIRA, 1995, pg.19).

Outro relato importante sobre os primeiros contatos com o povo Guarani pode ser observado nas cartas de Ulrich Schmidl (1567) e Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1555). Esses dois viajantes apontam a simpatia e sociabilidade dos povos Guarani, bem como seu comportamento amistoso, fato ocorrido em todas as suas viagens como afirma Cardozo (1959).

Contudo, com a expansão do número de bandeirantes e desbravadores e o crescente fortalecimento da província de Assunción, a sociedade Guarani muda de comportamento passando a se tornar hostil, que inicia um conflito de grandes proporções e no qual os povos indígenas passam a ser caçados e exterminados. Os encomendeiros vendiam “seus” índios e tornavam-se os donos da terra, desfrutando de poder e status.

Os encomenderos representavam a nova aristocracia do país; eram considerados como “senhores vassalos”, principalmente se, às suas prebendas recentemente adquiridas, acrescentavam a honra de pertencer a uma casa nobre, como Sebastián Garcilaso de la Vega, que chegara ao Peru junto com Pedro de Alvarado. Os filhos herdavam as encomiendas de seus pais; as viúvas também, com a condição de se casarem de novo. Nesse caso, as prerrogativas das quais gozava o falecido eram transferidas para o novo esposo. (BERNARD E GRUZINSKI, 2006, pg.63)

A partir desse momento começam a se ouvir os relatos dos índios guerreiros reagindo aos efeitos da encomenda que se configurando em elementos valiosos de estudo para etnografia indígena. De acordo com Pereira (2010) com dados produzidos pela etnologia de conquista passamos a apreender características físicas, corporais assim como culturais e comportamentais do povo Guarani:

(...) baixo, não encorpado e forte; nu (em não cobrir o sexo) (Schmidl, 1944:54; Cabeza de Vaca, 1971:114), mas enfeitado com um típico tembetá (Schmidl 1944: 517), com adornos de penas e pedras, às vezes, com o corpo pintado (Cabeza de Vaca, 1971:125,134), alguns portando, até enfeites de metal (Ramirez 1941: 98; Caboto, cit. In Loht 1932: 95; 200). Fala-se também dos seus recursos alimentícios,

especialmente detalhados nas descrições de Schmidl e Cabeza de Vaca (García, 1530: 516; Cabeza de Vaca 1971: 110;114-115;121;164; Schmidl 1944:54. Cf Meliá 1981, n.661: 158-159); da abundante produção agrícola de milho, mandioca, abóbora e batatas; do seu sistema econômico de reciprocidade no qual os espanhóis não se integraram (Cabeza de Vaca 1971:110; Schmidl 1944: 44-56; 99-105; Ramírez 1528:98) (PEREIRA, 2010, pg.21).

A questão da chamada guerra justa<sup>9</sup>, que tinha como foco principal uma argumentação de caráter religioso, na verdade era uma desculpa para invadir e dominar o território indígena e usurpar de sua mão de obra de forma escrava, sobre este assunto o artista e escritor Maurílio Pereira Bacellos, adepto da arte engajada na denuncia do genocídio indígena, afirma que:

As campanhas de guerra movidas pelos conquistadores contra os indígenas eram hipocritamente disfarçadas como tendo como principal objetivo a conversão do “gentio” a “salvação das almas” e a difusão da Igreja de Cristo (...). Nos “descimientos de índios”, comunidades inteiras eram retiradas de suas terras e aldeias, na maioria das vezes pela força das armas, pela persuasão ou até mesmo pela chantagem (BARCELLOS, 1999, pg.15).

No ano de 1550, o Imperador espanhol Carlos V convocou uma junta de quatorze teólogos a fim de discutirem na cidade espanhola de Valladolid, se eram justos os métodos de conquista espanhola do Novo Mundo. Instaurou-se uma controvérsia sobre a natureza dos selvagens, bem como da veracidade da guerra justa.

Podemos notar essa disparidade de argumentos no famoso debate estabelecido no final do século XVI entre Sepulveda e Las Casas, debate que a propósito está no berço da Antropologia Moderna<sup>10</sup>. Ambos encabeçam duas ideologias conflitantes, onde temos material para analisar a contradição das varias percepções que o colonizador tem sobre o selvagem.

---

<sup>9</sup> Na época em que se dava ao Brasil o nome de Terras de Vera Cruz, o conceito de guerra justa foi empregado para justificar a captura, aprisionamento e escravização dos indígenas desde o séc. XVI ao XVII. A concepção de guerra justa obedeceu a uma “ideologia expansionista”.

<sup>10</sup> Antropologia: As primeiras reflexões antropológicas são da época da chamada descoberta do novo mundo, quando se colocam questões como: são esses selvagens descobertos parte da humanidade? Tem alma? São herdeiros do pecado original? Um amplo debate se estabelece em cima destas questões.

Enquanto Sepulveda adota um argumento mais agressivo procurando desqualificar a figura do nativo e de seus hábitos, Las Casas toma uma posição de análise cujo olhar reconhece e valoriza aspectos de sua cultura, de sua sociedade e de sua humanidade. Esse embate é a gênese donde nos vem as teorias do bom selvagem e do mau civilizado e vice e versa. Observemos o argumento de Sepulveda<sup>11</sup>:

Aqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrário, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são, por natureza, servos. E é justo e útil que sejam servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de modo que, graças à virtude destas e à prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude (SEPULVEDA *apud* LAPLANTINE, 1989, pg.26).

Por outro lado, o dominicano Las Casas<sup>12</sup>, grande defensor da causa indígena, opõe-se a Sepulveda argumentando que:

Aqueles que pretendem que os índios são bárbaros, respondemos que ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações e uma ordem política que, em alguns reinos é melhor que a nossa. Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações do mundo conhecidas como policiadas e razoáveis, e não eram inferiores a nenhuma delas. Assim igualavam-se aos gregos e romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. (LAS CASAS *apud* LAPLANTINE, 1989, pg.26).

---

<sup>11</sup> Juan Ginés de Sepulveda nasceu em 1489 na província de Córdoba na Espanha. Foi um importante filósofo do século XVI. Dedicou-se ao direito, a história e a política. Para ele, a “História Natural do Homem” revela que os povos mais fortes física e moralmente sempre dominam povos com valores morais e religiosos inferiores. Os povos superiores devem, portanto, dominar os inferiores para que estes possam evoluir com os conquistadores.

<sup>12</sup> Padre Bartolomé de las Casas nasceu em Sevilha em 1474, foi um frade dominicano, cronista, teólogo, bispo de Chiapas (México) e grande defensor dos indígenas, também foi o primeiro sacerdote ordenado na América.

Diversos foram os relatos enviados por Las Casas a corte denunciando os maus tratos e a crueldade contra os indígenas, como podemos perceber abaixo:

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. (LAS CASAS *apud* LAPLANTINE, 1989, pg.27)

Las Casas foi parcialmente ouvido e citamos o fato de que a Coroa Espanhola adotou a ideologia de persuasão religiosas dos indígenas com o método de evangelização jesuítica e aprovou a Lei Básica de 1573, que contém conceitos e ideias de Las Casas, como por exemplo, a proibição da escravidão e do uso da violência contra os indígenas.

Contudo, não podemos ignorar que alguns argumentos de Sepúlveda também repercutiram nas decisões jurídicas da Coroa. Na Lei de 1573 nota-se que no processo de colonização o expansionismo continua sendo entendido como algo benéfico aos índios e sustenta a obrigação dos espanhóis e da Igreja de ensinar-lhes os hábitos civilizados e a fé Cristã.

Assim, sob a influência dos textos de Sepúlveda afirmava-se a necessidade do uso da força contra os índios no caso desses povos oporem resistência à colonização e ao abandono de suas terras e ao trabalho forçado.

Ao fim do debate, lamentavelmente, os assistentes optaram pela neutralidade. Não tomaram uma posição definitiva sobre a discussão, deixando apenas a promessa de responder por escrito, o que não foi feito. Diante do silêncio, Las Casas e Sepúlveda se declararam ambos vencedores. (GOMES, 2006, pg.35)

Essa imagem dos povos indígenas brasileiros permanece no imaginário coletivo tornando necessário desconstruir esses estereótipos e dar voz aos nativos permitindo que os mesmos reconstruam a forma como sua história foi e tem sido contada. Ainda que esta seja uma pesquisa de Geografia cultural, mais

especificamente uma pesquisa em Geografia da Religião com uma metodologia fenomenológica, por uma questão de ética e alteridade como os povos indiegnas brasileiros procuramos trazer essas problematizações de caráter mais social e que de alguma forma pode contribuir para as lutas dos remanescentes dos povos originários do Brasil em sua busca por reconhecimento e identidade.

### 1.3 ÍNDIOS? ABORÍGENES NATIVOS DA AMÉRICA PRÉ-COLOMBIANA: POVOS ORIGINÁRIOS

Nunca somos um só, somos sempre uma pequena multidão que vive dentro da gente buscando formas de compreender nossa passagem por este mundo. Esta multidão age em diferentes direções e nos dão diferentes razões para viver. Não importa muito em que condição social nascemos. Nascer índio ou não-índio é apenas um detalhe. Há muitos que querem ser índio por terem amor pela causa ou por entenderem que isso é uma benção divina. Acabam se transformando. Há os que, sendo índio, desejam não sê-lo por causa do estigma a que são vítimas desde que nascem. Estes, normalmente, não são muito felizes, pois negam o que são vivendo uma vida que não lhes pertence de fato. [...] Não se pode culpar ninguém por tentar viver sua vida da melhor forma possível (MUNDURUKU, *apud* ALMEIDA SILVA, 2010, pg. 04).

Discutiremos neste subcapítulo o termo “índios”, adotado para designar os povos nativos, ou originários, que foram encontrados na América pré-Colombiana pelos primeiros navegantes a chegar nessas terras, e que é visto como um termo fundamental para se entender as formas de relações sociais, políticas e econômicas desses povos durante e depois da colonização do Brasil. Além de desse termo existem outros conceitos utilizados para descrever este universo, como indígena, indigenista, nativos, ameríndios, povos originarios entre outros, o que causa muitas vezes confusões que não são meramente linguísticas.

Essas confusões conceituais interferem diretamente na compreensão de como funcionava a estrutura familiar, a rede de parentescos e as relações sociais e econômicas dos povos nativos do Brasil. O nosso objetivo é contribuir na discussão sobre as abordagens adotadas para a definição religiosidade indígena por meio desse estudo linguístico e conceitual, numa espécie de

filologia do termo sem desvalorizar a riqueza histórica e cultural dos povos indígenas do Brasil.

A terminologia “índio” <sup>13</sup> segundo os dicionários da língua portuguesa significa nativo, natural de um lugar. Mas a explicação histórica usual nos livros didáticos é que esse nome foi dado aos primeiros habitantes do continente americano no processo de colonização.

A história convencional sugere que esta denominação é o resultado de um acidente náutico de proporções geográficas. Segundo a história oficial politicamente correta o navegador italiano Cristóvão Colombo, em nome da Coroa Espanhola, empreendeu uma viagem em 1492 partindo da Espanha rumo às Índias, por conta que após os cruzados perderem para os Mouros as terras as quais os cristãos haviam invadido, precisavam estabelecer uma nova rota para as Índias. Castigados por fortes tempestades, a frota ficou à deriva por muito tempo até aportarem em uma região continental que Colombo supostamente num primeiro momento imaginou que fossem as Índias.

Desta forma, os habitantes encontrados nesse continente foram denominados genericamente de “índios”. Contudo, o que a etnografia nos aponta é que cada “índio” pertence a um determinado povo, com uma cultura própria, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como é o exemplo do povo Guarani, como se pode perceber na definição técnica feita pelas Nações Unidas em 1986: (...) as comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.

Muito embora os povos indígenas tenham negado no passado essa nomenclatura, por entenderem seu caráter pejorativo e reconhecerem o

---

<sup>13</sup> Índio: ín.dio adj+sm (de Índia, np) 1 O mesmo que indiano. 2 Aborígene da América. sm 1 Reg (Rio Grande do Sul) Termo empregado em sentido afetivo ou entusiástico, para homem, especialmente quando é líder, mas também em casos de desagrado. (<https://goo.gl/VdWZzs>)

resultado de novos estudos que apontam que ao contrário de um erro náutico geográfico, a invasão espanhola e portuguesa foi arquitetada e que esses navegantes já sabiam da existência do novo mundo, movimentos indígenas organizados a partir da década de 1970, chegaram ao entendimento de que era importante aceitar a denominação genérica de índio ou ainda melhor de povos indígenas, ou nativos brasileiros, por fortalecerem uma identidade que une, articula, e viabiliza a demarcação territorial de todos os povos originários deste continente, como observamos na obra “O Índio Brasileiro”:

(...) principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes (LUCIANO, 2006, pg. 03).

Porém o conceito de parentesco não significa que todos os indivíduos indígenas sejam parentes consanguíneos ou semelhantes do ponto de vista cultural e territorial. Significa tão simplesmente que comungam de alguns interesses e lutas comuns, direitos coletivos, e reivindicações históricas frente ao processo de colonização, bem como sua inserção na sociedade globalizada.

Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual (LUCIANO, 2006, pg. 04).

Mas a ideia de parentesco ou identidade similar aparece muito definida em alguns povos como é o caso dos Tupi-guarani que possuem além de um tronco linguístico, familiaridades religiosas, geográficas e étnicas como afirma Clastres:

Os tupi-guarani apresentam a situação inversa: tribos, situadas a milhares de quilômetros uma das outras, vivem do mesmo modo, praticam os mesmos rituais, falam a mesma língua. Um Guarani do Paraguai se sentiria em terreno perfeitamente familiar entre os tupi do Maranhão, distante, entretanto 4.000 quilômetros (CLASTRES, 1978, pg. 58).

Contudo, apesar de todos os relatos encontrados sobre as características e aspectos culturais dos povos Guarani, muito pouco se encontra sobre sua forma de religiosidade. Apesar disso alguns elementos ignorados pelos primeiros antropólogos e estudiosos, por não configurarem-se em correspondência ao que os colonizadores entendiam por religião apresentam fortes indícios de todo complexo religioso dos indígenas.

Dentre esses elementos podemos ressaltar o cultivo do Awaxy<sup>1</sup>ete, do milho sagrado, que é o Cereal básico da alimentação dos Ñandewa contemporâneos e que demarca os momentos mais importantes de seu calendário sagrado agrícola. Sobre esta questão nos aprofundaremos no capítulo a seguir trazendo mais informações e dados para análise por meio da descrição dos Aty's (rituais), parte do estudo de campo desta pesquisa.

Outro detalhe cultural apontado nos estudos de Pereira (2010) é o uso do tembekwa, que é um adorno colocado abaixo dos lábios, e que até bem recentemente ainda era usado pelos Awa (homens) Guarani após o rito da puberdade, como parte da cerimônia de iniciação do adolescente Ñandewa. Pereira afirma ainda que presenciou essa cerimônia de implantação de tembekwa no ano 2000, na aldeia do Araxa<sup>2</sup>i, em Piraquara, no Paraná, na região metropolitana de Curitiba.

A perfuração foi realizada pela esposa do Pajé Morangaju, a Natalina (Jaxuka), em cerimônia conduzida pelo Morangaju. Mas logo depois, passado algum tempo os adolescentes deixaram de usar os seus tembekwa, e hoje nenhum deles usa o seu tembekwa. Talvez isso ocorra porque muitos deles estudam em escolas da municipalidade de Piraquara em convívio com a população brasileira em geral, e isso os inibe, pela estranheza que é gerada, nos que não estão acostumados com isso, eles se apresentam usando um pirce de espinho (PEREIRA, 2010, pg. 21).

Mas o que é ser indígena nos dias atuais? Essa é uma questão genética, cultural ou territorial? As possibilidades de resposta apresentadas neste capítulo podem ajudar a alcançar os objetivos da pesquisa.

No próximo capítulo trataremos de um dos anacronismos que ocorrem com relação aos rituais fúnebres indígenas, principalmente no que diz respeito aos povos Guarani e sua visão de vida, morte e ancestralidade.

#### 1.4 OS RELATOS SOBRE ANTROPOFAGIA INDÍGENA: RITUAL FUNEBRE

Neste capítulo vamos investigar as narrativas feitas no início da colonização do Brasil e parte da América do Sul sobre antropofagia entre indígenas no Brasil, principalmente no que diz respeito aos Tupi-Guarani e analisar possíveis relações desses relatos com o antigo ritual<sup>14</sup> fúnebre do “Tata Porã Guaxu”, procurando entender a lugaridade sagrada da religião indígena Guarani, presente no processo ressignificação cultural desses povos frente ao contato com as sociedades europeias.

Desde as descrições feitas em cartas náuticas e de viagem, textos clérigos, na literatura e até nos materiais didáticos, afirma-se que entre os hábitos alimentares dos indígenas em geral, mas especificamente tratando dos povos Guarani, atribui-se o ato de se comer carne humana. Ideia difundida e que justifica em muitos casos a opressão da religiosidade e da cultura indígena em nome de uma suposta civilização.

Tal relato podemos coletar na carta de Diego Garcia (1530), que descreve o hábitos e recursos alimentares dos Guarani. “Habitan el las islas otra

---

<sup>14</sup> Ritual: Existe uma diferença qualitativa e epistemológica entre a chamada religião moderna e as religiões ditas primitivas. Para Robertson Smith na obra a religião dos Semitas (1984), as religiões primitivas tem seu foco central no ritual, são materialistas e suas divindades são físicas, e as religiões modernas tem seu foco nas crenças, são espiritualistas e tem sua centralidade num deus imaterial. Para Smith, na religião antiga (presente nas religiosidades nativas), o mito é menos importante que o ritual, os mitos servem para explicar os rituais. Concordante com Durkheim Smith também aponta que a religião nesse sentido não serviria para salvar almas, mas para manter as relações sociais. O rito aparece quando o rito enfraquece e então o mito retoma o rito, ao contrário do proposto por Eliade.

generación que se llama los Guaranies; estos comen carne humana, tienen e matan mucho pescado e abafies (milho), é siembran e cogen é calabazas”. (GARCIA, 1941, pg.47-52)

As acusações sobre antropofagia são demasiadas estranhas pelo contexto em que são relatadas. Não condizem com toda etnografia atual, pois que não encontramos atualmente indígenas antropófagos, e pelas informações fornecidas pela história oral, pelos mitos e cantos não se tem uma evidência endógena de que algum dia tenham sido. Pelo contrário, a base da alimentação Guarani, por exemplo, é o milho, além de tubérculos e pescados, seu calendário é agrícola e seus rituais não possuem nenhum elemento de sacrifício humano ou animal.

Mais estranho ainda é afirmação de que assavam a carne antes de comer e que dividiam de acordo com o valor simbólico de cada parte do corpo devorado, pois tudo isso soa muito estranho aos indígenas, porque isso não faz parte de sua cultura ancestral.

Poderíamos elaborar uma extensa análise de relatos que apontam a crueldade extrema com a qual os povos ameríndios eram tratados, torturas, mutilações, abusos de todas as formas possíveis. Mas não é esse nosso objetivo com este texto, pretendemos apenas demonstrar que muito do que se atribui erroneamente aos nativos se deve a tentativa de justificar o massacre e o genocídio, como podemos observar nos textos do século XVI de Las Casas.

A eles e a elas não lhes davam a comer (...) de tal sorte que o leite secava nos seios das mães e assim em pouco tempo morriam todas as criancinhas. E em virtude de estarem os maridos separados, não coabitando com as mulheres, a geração cessou entre eles; eles morriam nas minas de trabalho e de fome, e elas morriam do mesmo modo nos campos (LAS CASAS, 1552, pg. 41).

Esses relatos trazem consigo elementos preciosos para investigar a questão da religiosidade Guarani, ainda que de forma deturpada sob o olhar etnocêntrico, pois mesmo negando a religião e as crenças dos indígenas, em alguns comentários começamos a perceber traços da descrição de um ritual fúnebre de caráter religioso, que é mal entendido como antropofagia (Schmidl 1944:55; Cabeza de Vaca 1971: 108; 125-126 *apud* PEREIRA 2010, pg.20).

Cabe salientar que nenhum Guarani confirma qualquer ato que avalize afirmar antropofagia entre seus hábitos e costumes, sejam estes religiosos ou não. Conforme Pereira (2010), o seu compadre Tupã Mirim, da aldeia do Morro da Saudade, em Barragem, no município de São Paulo, na Serra do Mar, onde em sua maioria vive indígenas da etnia Guarani Mbya, mas que também possui membros do entroncamento Guarani Ñandewa, explicava a dificuldade que os nativos encontram para realizar sua cerimônia fúnebre sagrada, porque ela é considerada crime (de ocultação de cadáver). Então ficam impedidos por uma determinação do Estado a seguir com sua tradição.

Tupã Mirim esclareceu para Awajupoty (PEREIRA, 2010): “(...) desse jeito a terra ia ficar obesa, pesada, pois estavam enterrando os cadáveres”. Portanto, é um prejuízo para a terra não cremar os cadáveres como prescreve o antigo ritual funebre Guarani Ñandewa (PEREIRA, 2010).

Comumente, se acha que os Ñandewa enterram os seus cadáveres em urnas funerárias, como fazem outros povos indígenas desde as reduções Jesuíticas, mas isso é um engano. Podemos confirmar nossa afirmação pela observação de aldeias Ñandewa, onde não há cemitérios. Então, eles não têm o habito de enterrar seus mortos. Mas, o que fazem/faziam como os entes queridos que falecem/faleciam? Coletamos dados que apontam para o ritual de cremação que se tornou secreto, justamente por conta das proibições e pelas interpretações anacrônicas que ocorrem, quando entorno desse ritual.

A Instituição Ancestral Nativa Indígena (IANAI), entidade que representa legalmente a parcialidade Ñandewa reivindica a permissão para realizar a sua cerimônia fúnebre; assim como tem esse direito de fazê-lo os cristãos, os judeus e as demais comunidades que vivem no Brasil. Acredito que no passado essa cerimônia possa também ter gerado mal entendidos (PEREIRA, 2010, pg.22).

Faz parte da antiga tradição Guarani Ñandewa, honrar os mortos em um “Tata Porã Guaxu”, ou seja, em uma grande fogueira sagrada. Esse funeral é acompanhado de um ritual simbólico onde se coleta uma fração mínima das cinzas dessa fogueira (milímetros), da região que corresponderia mais ou menos ao coração do corpo cremado, e em seguida preparam em um grande tacho de barro ou de pedra, onde cozido uma grande quantia de mingau de maisena, de

fécua de milho, suficientes para que cada pessoa participante da cerimônia possa receber uma pequena porção deste mingau cerimonial, que é servido numa cabaça. Os demais dejetos e cinzas são colocados em um lugar previamente escolhido pelo falecido, ou em um lugar sagrado para a coletividade.

Na tese de doutorado de Pereira (2010) há uma descrição bem detalhada de dois funerais Ñandewa, que mesmo não sendo praticado em toda sua integralidade, aponta a importância religiosa desse ritual para os Guarani, e como é opressor o Estado que permite as práticas de algumas religiões e sufoca as de outras, principalmente no caso de indígenas.

Pude presenciar dois funerais Ñandewa, um realizado no Uruguai, de meu amigo Tata"akã, em Solimar, onde houve a intervenção desagradável da polícia durante a cerimônia devido à cantoria; foi realizado um funeral comum, e só alguns anos mais tarde o corpo foi cremado em um crematório oficial. O outro foi o funeral do pai de uma amiga Ywa"poty, a cremação foi realizada em um crematório oficial, e as cinzas foram lançadas na montanha sagrada do Anhangawa, na Serra do Mar, no município de Quatro Barras, no Paraná (PEREIRA, 2010, pg. 23).

As autoridades oficiais brasileiras ainda hoje não permitem esse ritual Ñandewa, como já dissemos, por entenderem como ocultação de cadáveres. E no passado esse mesmo ritual pode ter gerado as afirmações sobre antropofagia. Não é de se estranhar que em textos clérigos essa cerimônia seja tachada de paganismo e coisas do gênero, visto o interesse de negar a religiosidade Guarani, e em alguns casos de proibi-la.

Negando a identidade desse povo, domina-se mais facilmente seu território. Se Haesbaert (2004) está certo e toda identidade se constrói na peleja, na luta, a negação da identidade indígena também é uma luta ideológica e territorial. Esse discurso serviu e serve bem aos que buscam poder e controle. Como afirma Terry Eagleton:

Todos os tipos de discurso, sistemas de signos e práticas de significação, desde o cinema e a televisão até a ficção e as linguagens da ciência natural, produzem efeitos, moldam formas de consciência e inconsciência, que se relacionam intimamente com a manutenção ou

com a transformação de nossos sistemas de poder existentes (EAGLETON, 1983, pg. 210).

Assim, como nos adverte Pereira (2010), ao discutir estes textos que tratam dos Guarani, não devemos apenas reproduzir os discursos contidos neles, pois dessa forma manteríamos seus significados. Cabe agora uma leitura mais a miúdo para a posterior resignificação dos conceitos contidos e que essas práticas estão no cerne da religiosidade do povo Ñandewa. O real sentido, ou o sentido simbólico desse ritual foi desterritorializado quando mal interpretado pelos colonizadores, e em nossa pesquisa convidamos o leitor a resignificar esses conceitos lugarizando a interpretação desse ritual no seu lugar de direito que é a religiosidade Guarani Ñandewa.

Não ignoramos o fato de existirem as chamadas Urnas Funerárias Guarani. Todavia há muitas controvérsias e pontos frágeis na análise desses fatos arqueológicos a começar pelo número pífio de urnas encontradas com ossos dentro em relação ao número de sítios arqueológicos onde não se tem resquícios de urnas ou enterramentos como afirma Letícia Morgana Müller (2005):

Ao analisarmos a relação de sítios, dos 137 localizados na bibliografia, somente em 47 foi mencionada a presença de urnas funerárias ou de enterramentos. Para este número tão expressivo de sítios, poucos são os enterramentos encontrados em urnas ou sem urnas. Isto nos faz tecer algumas considerações acerca desta prática (MÜLLER, 2005. pg. 101).

Além disso, ao que parece, o enterramento em urnas não era para todos os membros do grupo, mas como as urnas não foram coletadas e catalogadas da forma correta, ou seja, foram entregues danificadas pelos agricultores as autoridades sem o devido tratamento fica muito difícil qualquer tipo de estudo sobre a função e a forma como foram feitos esses enterramentos.



FIGURA 03: URNA FUNERÁRIA GUARANI COM CINZAS E OSSOS. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR). Fonte: SANTOS, Elói. (2004)

Outro complicador é que esses arqueólogos afirmam que as urnas não foram feitas com a função funerária e a prova disso é o vestígio material no interior das urnas que atestam que elas foram utilizadas para fermentação de cervejas e a preparação de alimentos durante muito tempo dados os vestígios de desgaste pelo uso cotidiano das mesmas.

As grandes vasilhas carenadas ou em duplo cone, antes de terem sido utilizadas como urnas funerárias para os enterramentos primários e/ou secundários, haviam sido utilizadas primeiramente para as bebidas alcoólicas, consumidas ritualmente e preparadas de forma comunal (SCATAMACCHIA, 1981. pg. 170).

Portanto, o fato de existirem urnas com ossos dentro não nega ou desautoriza os dados orais coletados em nossa pesquisa sobre o ritual fúnebre Guarani de cremação. Esses Arqueólogos questionam até mesmo a nomenclatura “Urnas Funerárias” que não possuem nem sequer uma palavra em Guarani para nomeá-las como podemos ver nos estudos de Müller (2005) que afirma:

Em uma conversa informal com a arqueóloga Tereza Domitila Fossari, do Museu Universitário da Universidade Federal de Santa Catarina – MU/UFSC, ela enfatizou o quanto é impróprio a utilização do termo “urna funerária” para designar estes grandes recipientes cerâmicos doados às instituições ou escavados por arqueólogos (MÜLLER, 2005. pg. 89).

Então a respeito dos rituais fúnebres de cremação e das urnas funerárias Guarani, sabemos que um número muito pequeno de nativos eram enterrados em urnas e que essas urnas não foram feitas para rituais de enterramento sendo utilizadas anteriormente para servirem no uso doméstico alimentar. Para Liliane Brum Ribeiro (2002), “existira no passado a prática de cremar as pessoas de posição mais alta, quando então as cinzas, e não os ossos eram enterradas em urnas” (RIBEIRO, 2002. pg. 53).

A afirmação da Antropóloga Liliane Brum Ribeiro (2002) atesta nossa posição sobre o ritual Guarani de cremação visto que muitas urnas encontradas não continham ossos, mas cinzas. Além de uma variedade de elementos ritualísticos que são evidências de rituais fúnebres de cremação.

## 1.5 OS GUARANI

O objetivo deste capítulo é fazer uma breve apresentação da situação social e cultural dos povos Guarani identificando detalhes de sua identidade, para perceber como o dinamismo cultural tem justaposto à identidade étnica e religiosa desse povo. De acordo com Melià (1987), ao tratar do Guarani, uns falam sobre a nação Guarani, outros sobre a civilização Guarani, outros falam sobre a República e até mesmo sobre a democracia anarquista ou comunista dos povos Guarani. (MELIÀ, 1987, pg. 59)

Apesar disso, mesmo entre os povos Guarani contemporâneos, temos uma variedade de crenças e práticas religiosas, de ritos e diferenças linguísticas, o que não nega a identidade cultural desse povo. Nos estudos de Schaden os povos Guarani do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandewa (aos quais pertencem os Apapocuva), Mbya e Kaiowa. Apenas os Mbya e Kaiowa não se utilizam da autodenominação Guarani.

Embora muitas das diferenças não sejam preponderante o que mais caracteriza esses três povos é, sobretudo, a variação linguística. A existência de três dialetos Guarani em território brasileiro pode ser verificada com a maior facilidade. Não há dúvida de que fora do Brasil existem outros (SCHADEN, 1974, pg.02).

Como em nossa pesquisa a coletividade estudada é de etnia Ñandewa, vamos recorrer a definição desse povo feita pelo estudioso das religiões indígenas que melhor define essa coletividade:

Ñandewa (os que somos nós, os que são dos nossos) é autodenominação de todos os Guarani. Gostam de usar expressões como ñadewaekwere (nossa gente), ñandewa ete (eu sou mesmo Guarani, um dos nossos) e outros semelhantes. Mas é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome de Apapokuwa e que parece ter sido também falado pelos Tañyguá (PEREIRA, 2010, pg.33).

Schaden verificou em duas aldeias do litoral paulista (Itariri e Bananal) onde vivem grupos de Guarani Ñandewa que nas características materiais, eles se adaptaram de modo de vida da população daquela região. Contudo, nota-se a persistência dos antigos valores nativos. Segundo esse antropólogo o mesmo acontece na aldeia do Araribá, perto de Bauru, onde ele partilhou do convívio daqueles que ela chamava irmãos de tribo.

Estive com os Ñandewa de Dourados e, no extremo sul de Mato Grosso, a poucos quilômetros da fronteira paraguaia, os visitei na aldeia de Jacareí ou Porto Lindo, que, segundo as indicações de Nimuendaju, deve corresponder aproximadamente ao ponto de partida das migrações Apopukuwa. É certo que os índios daquela povoação também se vestem à maneira dos sertanejos, mas no mais não sofrem influências muito incisivas da parte dos atuais vizinhos de origem portuguesa e espanhola (SCHADEN, 1974, pg.03).

Devido um número muito grande de migrações e perda de terras para o latifúndio os estudos sobre a identidade e a territorialidade indígena, são fundamentais para preservação de sua cultura e de seus espaços de sobrevivência. Demograficamente, os povos Guarani estão espalhados em grupos pequenos de indivíduos em sua área territorial, em diferentes Estados e

Nações da América do Sul, mais especificamente nos Estados do Sul do Brasil e na Argentina, no Paraguai, no Uruguai e na Bolívia.

De acordo com relatos de Pereira (2010), existem aldeias em que o Pajé possui curso superior, como no caso da aldeia do Canta Galo, no Rio Grande do Sul, e em outras, em que na aldeia há computadores, televisores, máquinas de lavar roupa, não é incomum toda a população indígena possuir telefone celular como na aldeia do Morro da Saudade e na do Jaragua, no município de São Paulo e na aldeia do Araxa“i, no município de Piraquara, na região metropolitana de Curitiba, mas também existem aldeias em que não há muitas coisas do mundo Juruá (homem branco).

Em geral todo Guarani tem formação escolar básica, ou seja, ensino médio completo. Com relação ao que muitos chamam de aculturação, nos parece mais sensato adotar o termo interação, visto que essa é uma das formas de sobrevivência no mundo atual. Com raras exceções os povos Guarani entendem que preservar a cultura não significa se isolar, mas ao contrário, interagir e se mostrar com a integridade de sua identidade pode contribuir para não perder os mais jovens para os chamarizes da cultura Juruá, sem com isso desrespeitar a tradição e a memória de seus antepassados.

## 2 A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Segundo Bonnemaïson (2002), existe uma relação imediata entre o espaço, à cultura e a religião. Os espaços geográficos físicos comportam os espaços sociais, e estes também delineiam suas próprias formas na cultura, estando sujeitos às diferentes perspectivas do olhar interpretativo. (SCHLÖGL, 2005)

Para ALMEIDA (2002), discussões que associam território, cultura e identidade demonstram que enfoques culturais, sejam no âmbito da Geografia ou de outras áreas do conhecimento são desafiadores. Nesse sentido, a Geografia Cultural têm se posicionado de forma e encarar esses desafios.

O espaço geográfico, para certos geógrafos, é concebido como um espaço existencial e nele os territórios e lugares são entendidos como porções imbuídas de significados, de emoções e de sentimentos. Tal concepção remonta umas três décadas, quando aflorou uma perspectiva inovadora na geografia, que propõe ao geógrafo uma maior e melhor apreensão das relações que os homens mantêm com seu entorno, de como eles criam lugares, de como atribuem um significado ao espaço e dão um sentido de lugar a ele (ALMEIDA, 2011, pg. 24).

Sobre este assunto, Silva (2009) e Gil Filho (2009), afirmam que a Geografia da Religião, buscando investigar as possíveis relações entre religião e espaço, tem como parâmetro básico uma gama de reflexões de âmbito epistemológico, procurando analisar como a religião se conforma no espaço.

Claval (1999) aponta que apesar dos geógrafos estudarem a religião nos meados dos anos de 1950, sobre forte influência positivista, a abordagem era meramente descritiva. Foi a partir de uma aproximação com as Ciências da Religião que foi possível encaminhar-se para uma análise, entre espaço e religião, objetivando compreender a essência do fenômeno religioso.

Com os fundamentos das correntes fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como a materialidade imediata. A dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião (SILVA E GIL FILHO, 2009, pg. 75).

De acordo com Fernandes (2011), podemos discernir no Brasil, duas

tendências na Geografia da Religião, uma, fruto dos debates do NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião), gestado na UFPR (Universidade Federal do Paraná), e da rede NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações), articulada por todo o Brasil. E a segunda oriunda do NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), centralizado na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), a saber, essas duas escolas possuem orientações diferenciadas.

Na Geografia da Religião promulgada na UFPR, as pesquisas analíticas são baseadas na fenomenologia cassireriana na qual o sagrado não é ontológico (GIL FILHO, 2009). Gil Filho entende o sagrado como uma forma simbólica presente na consciência, assim, as coisas sagradas são distintas porque são conformadas simbolicamente pelo sujeito. Neste viés temos um sagrado epistemológico, concebido como forma de conhecimento. O sagrado assim não é a coisa em si mesma, mas sim, como aparece para nós. Dessa forma, é uma perspectiva que busca compreender a religião partindo do caráter fenomenológico. Conforme Gil Filho (2007), o ser humano é um ser simbólico.

Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca significados da existência (GIL FILHO, 2007, pg. 210).

Podemos delimitar no interior da Geografia Humana a Geografia da Religião. A religião faz parte de uma função específica onde se estrutura a cultura. Portanto, o conceito de religião como forma simbólica nos remete a geograficidade da religião.

Os espaços sagrados, conforme Kong (2001) podem se estabelecer com bases no imaginário e no físico, assim como os guaranis conformam o círculo ritual entorno da fogueira sagrada, que uma vez construído na mente e na materialidade torna-se um processo de sacralização do espaço.

A Geografia Humanista volta-se em alguns casos para o estudo do fenômeno religioso e suas espacialidades permitindo uma análise dos símbolos e seus significados, estes traçam esquemas de interações e significações sociais que conformam o comportamento dos diferentes grupos humanos.

Para Yi-Fu Tuan (1976) a Geografia Humanista não tem seu objetivo final na Ciência da Terra, mas sim na compreensão do mundo humano, por isso ela dialoga com as Humanidades e as Ciências Sociais. “A Geografia Humanística, em contraste, tenta especificamente entender como as atividades e os fenômenos geográficos revelam a qualidade da conscientização humana”. (TUAN, 1976. pg. 01)

As transformações linguísticas ocorridas nas Ciências Sociais possibilitam um aprofundamento geográfico do mundo simbólico. O Homem, nessa abordagem, é entendido como um *homo symbolicum* que procura dar sentido a sua realidade imediata e imanente por meio das formas simbólicas, dentre as quais figura a religião. Essa abordagem fenomenológica parte do sujeito, caracterizando-se como uma metodologia que se interessa em compreender o funcionamento da religião a sua respectiva conformação simbólica do mundo.

Segundo Gil Filho (2008), esses mundos, criados por meio da cultura pela linguagem (formas simbólicas), possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos, nas práticas sociais dos sujeitos. Por isso é possível geografizar o mundo, inclusive o mundo dos sentimentos religiosos, partindo de uma Geografia do conhecimento. A Geografia presente nos mundos plasmados a partir das formas simbólicas é articulada a partir do conceito de espaços de ação (GIL FILHO, 2008). Essa dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião. (SILVA E GIL FILHO, 2009, pg. 75)

O advento do desenvolvimento da Geografia Cultural abriu novas perspectivas para a pesquisa em Geografia e com isso temos a possibilidade de vislumbrar para além de categoria do espaço, também o conceito de lugar e de uma Geografia preocupada com a paisagem, com a cultura e as representações simbólicas humanas plasmadas nesses lugares. Diante dessa atmosfera de pesquisa temos uma retomada em novos parâmetros da Geografia da Religião. Um dos reflexos desse desenvolvimento consiste na mudança de escala da análise, antes focada em grandes paisagens e regiões, passando a permitir o estudo de espaços mais reduzidos, como um bairro, uma rua ou um santuário. (SANTOS, 2006. pg.174)

Portanto, com a reformulação da Geografia cultural o estudo da religião

passou a ser mais efetivamente parte das atividades demarcadas pelos geógrafos não só em seus aspectos físicos e territoriais, mas também em seus aspectos simbólicos. Conforme Gil Filho (2000) “O fato religioso revela por meio dos símbolos sagrados a síntese do ethos de uma determinada comunidade”.

## 2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO EM CASSIRER

Os estudos sobre Geografia da Religião iniciam-se no Brasil a partir dos meados de 1990 com o desenvolvimento da Geografia Cultural. Sobre este assunto, Silva e Gil Filho (2009), afirmam que a Geografia da Religião, buscando analisar a relação entre religião e espaço, parte para reflexões de âmbito epistemológico, procurando entender o que é espaço e religião.

Claval (1999) aponta que apesar dos geógrafos estudarem a religião por volta dos anos de 1950, sobre forte influência positivista, a abordagem era meramente descritiva. Foi a partir de uma aproximação com as Ciências da Religião que foi possível encaminhar-se para uma análise, entre espaço e religião, objetivando compreender a essência do fenômeno religioso.

Com os fundamentos das correntes fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como a materialidade imediata. A dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião. (SILVA E GIL FILHO, 2009, pg.75)

Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca significados da existência (GIL FILHO, 2007, pg. 210).

Assim, nesta pesquisa recorreremos ao método fenomenológico em que o ser humano é visto como existência, e os sentimentos e experiências são considerados como dados fornecidos. Esta abordagem favorece a coleta e análise das informações documentadas e não documentadas, revelando os processos inconscientes que são importantes, na compreensão das espacialidades sagradas do território Guarani Nãndewa.

Adotaremos, portanto, como já afirmamos o conceito e método fenomenológico de Cassirer. Quando o autor nos orienta a fazermos uma “revolução copernicana” (KANT, 1999) na Geografia, isto significa trocarmos do centro das análises o universo dos fatos, pelo universo simbólico do “sujeito-objeto”, humanizando assim a esta ciência. Portanto, entendemos o conceito de espaço por meio da atuação das formas simbólicas, ideia que pode ser entendida como: energia do espírito, no qual um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente (CASSIRER, 2005b).

O conceito de Cassirer sobre as formas simbólicas será determinante nesta pesquisa para entender como se dá a lugarização da religião. Para Cassirer, o conhecimento não está no mundo, está no sujeito. O que nós conhecemos das coisas, não está nas coisas, está em nós. Somos nós que damos sentido ao mundo, e objetivamos nossa realidade. Não podemos entender o mundo em si mesmo (a coisa em si preconizada pelo pensamento kantiano), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo).

Para Cassirer, somos homens simbólicos e por meio da linguagem construímos um mundo de símbolos e é nesse mundo “artificial” no qual o Homem vive. E diferentes “mundos” são conformados a partir de várias formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, 2005b).

A Geografia, partindo do espaço da cultura, investiga os espaços de ação formados por essas formas simbólicas; analisando os mundos que o Homem inventa, através de símbolos, para viver nele. A religião é “um fato eminentemente social” (GIL FILHO, 2008, pg.25).

O homem não vive em um mundo de fatos crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos (CASSIRER, 1994, pg. 49).

A Geografia da Religião na perspectiva do espaço sagrado, desenvolvida por Gil Filho (2008), mantém estreita relação com o estudo das formas simbólicas: “(...) a construção da Geografia da Religião carece do resgate de uma teoria das representações” (GIL FILHO, 2008, pg.19). As formas simbólicas são meios de contato e fronteiras de interação social. Portanto,

teorizar sobre as representações exige o reconhecimento não apenas de si mesmo, mas também do outro e das relações que emergem dessa dinâmica.

### 2.1.1 Geografia da religião em Cassirer e Schopenhauer: representação e forma simbólica

Nesta parte da pesquisa vamos estabelecer aproximações entre o conceito de religião como forma simbólica em Ernst Cassirer e o conceito de representação na obra de Artur Schopenhauer. O intuito é pensar a possibilidade de uma espacialidade sagrada na Geografia da Religião, que nesta pesquisa, chamamos de lugaridade sagrada por meio dos conceitos anteriormente citados.

Portanto, pretendemos relacionar a Tese de Gil Filho sobre religião como forma simbólica em Cassirer e o conceito de mundo como representação de Schopenhauer, para com isso discutir abordagens em que o fenômeno religioso possa ser analisado geograficamente por intermédio da epistemologia destes dois pensadores.

O pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral por meio da qual todas essas criações são mantidas unidas. O mito, a religião, a arte, a linguagem, a história são vistos até hoje como diversas variações de um tema comum e a tarefa da filosofia é tornar esse tema audível e compreensível (CASSIRER, 1994. pg. 01).

Os espaços de ação do homem só existem enquanto representação, e não enquanto um mundo dado objetivamente ao sujeito. Assim, podemos apontar uma aproximação nos conceitos de mundo como representação da vontade de Schopenhauer e religião como formas simbólicas de Cassirer, visto que para a Geografia da Religião o fenômeno religioso é um objeto a ser geografizado, enquanto um ente que está presente no mundo imanente e não como um a priori transcendente.

O método fenomenológico de Cassirer sugere fazermos uma “revolução copernicana” (KANT, 1999) na Geografia, isto é, trocamos do centro das análises o universo dos fatos, pelo universo simbólico do “sujeito-objeto”, humanizando assim a esta ciência. Portanto, entendemos o conceito de espaço

por meio da atuação das formas simbólicas, ideia que pode ser entendida como: energia do espírito, no qual um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente (CASSIRER, 2005b).

O conceito de Cassirer de formas simbólicas se apresenta como uma possibilidade para entender como se dá a espacialização da religião por meio do conceito de lugar sagrado. Para Cassirer, o conhecimento não está no mundo, está no sujeito. O que nós conhecemos das coisas, não está nas coisas, está em nós. Somos nós que damos sentido ao mundo, e objetivamos nossa realidade. Não podemos entender o mundo em si mesmo (a coisa em si preconizada pelo pensamento kantiano), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo).

Para Cassirer, somos homens simbólicos e por meio da linguagem construímos um mundo de símbolos e é nesse mundo “artificial” no qual o Homem vive. E diferentes “mundos” são conformados a partir de várias formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, 2005b). A Geografia, partindo do espaço da cultura, investiga os espaços de ação conformados por essas formas simbólicas; analisando os mundos que o Homem inventa, através de símbolos, para viver nele.

A humanidade não poderia começar com o pensamento abstrato ou com uma linguagem racional. Tinha de passar pela era da linguagem simbólica do mito e da poesia. As primeiras nações não pensavam por conceitos, mas por imagens poéticas; falavam por fábulas e escreviam em hieróglifos (CASSIRER, 1994, pg.251).

A humanidade em sua origem, mas também o homem na atualidade resignifica e reinventa os mitos, ou os arquétipos mitológicos mantendo a linguagem metafórica e a vivência simbólica das representações. Trata-se mesmo de atribuir às representações fenomênicas uma importância explicativa com relação a lugaridade Sagrada das religiões.

Uma obra que não pode ser ignorada é O Mundo como Vontade e como Representação (2005) de Schopenhauer, dadas as diferenças epistêmicas entre esses autor e Cassirer, e que pode contribuir para compreensão do conceito de representação em Cassirer.

Por isso, no capítulo a seguir vamos estabelecer referências ao conceito

de representação de Schopenhauer procurando entender a construção dessa categoria de análise na “*geist das Bildung*” alemã.

### 2.1.2 O Mundo é minha representação: a religião também?

Artur Schopenhauer, sofre o estigma de pessimista. Isto, muito provavelmente por conta do olhar de seus conterrâneos pensadores idealistas românticos que lhe atribuíam essa pecha, mas também porque seus textos abordam temas como a morte, a dor e o sofrimento. “(...) quem permaneceria na vida, como ela é, se a morte fosse menos aterrorizante?”

E quem poderia sequer suportar o pensamento da morte se a vida fosse um júbilo! Mas ela tem ainda o lado bom de ser o fim da vida, e nós nos consolamos dos sofrimentos da vida com a morte, e da morte com os sofrimentos da vida. A verdade é que as duas estão inseparavelmente ligadas, pois constituem um labirinto do qual é tão difícil quanto desejável escapar (HORKHEIMER, 2008, pg. 242).

Todavia, segundo Barbosa (1966), o pessimismo teórico de Schopenhauer torna-se um otimismo prático ao mergulhar se nas profundezas dos fenômenos e buscar para além das aparências “o mundo como vontade e como representação<sup>15</sup>”, frase fundante de seu pensamento e título de sua obra nevrálgica.

No início de MVR, temos uma frase emblemática: “O mundo é minha representação”, colocando desta forma toda sua filosofia em cima de um plano arquimediano: o ponto de partida de todo conhecimento humano é a representação. Cabe-nos, portanto, investigar, o conceito schopenhauriano de representação para dar conta dos objetivos desta análise.

A rigor representação para Schopenhauer é um atividade fisiológica complexa nas reações sinápticas, cujo resultado final é a consciência de uma imagem no cérebro de um animal. Tudo aquilo que no mundo aparece para os sentidos humanos, são imediatamente figurados no entendimento dos sujeitos

---

<sup>15</sup> O mundo como vontade e como representação: tradução de Jair Barbosa, pesquisador e professor de Filosofia que estudou alemão para poder ler a obra no original e posteriormente tornou-se a melhor tradução da obra em português. Daqui por diante vamos referenciar como MRV, sigla comumente utilizada em pesquisas sobre Schopenhauer.

como uma forma de representação mental.

Não é possível mensurar conceito de representação schopenhauriano sem mencionar o nome ecoante de Kant. A teoria do conhecimento kantiana, adotada na Crítica da Razão Pura, influenciou decisivamente a produção do conceito de representação schopenhauriano. Ainda assim, este conceito surge como uma tentativa de superar o que ele chama de equívocos do intelecto privilegiado de Kant.

A despeito de todas as críticas feitas por Schopenhauer à Kant em MVR, podemos encontrar conceitos correlatos no pensamento dos dois filósofos, como por exemplo, ao colocar a representação como ponto de partida de todo conhecimento possível, Schopenhauer procurou escapar da dicotomia presente entre o realismo e o idealismo e ao recorrer aos conceitos de coisa-em-si e de fenômenos ele torna-se herdeiro do legado epistemológico de Kant.

Por outro lado, enquanto temos o conceito de coisa-em-si e de fenômenos em Kant, respectivamente em Schopenhauer os encontramos como vontade e como representação, e se investigarmos mais a miúdo a extensão das influências de Kant em Schopenhauer poderemos perceber algumas rupturas no pensamento desses dois filósofos alemães.

Por exemplo, quando comparamos as categorias do entendimento para ambos, em Kant as formas do conhecimento *a priori* são: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência e substância, causalidade, possibilidade, existência e contingência e que por meio destas categorias derivam-se todos os outros conhecimentos possíveis. Para Kant, pensamentos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas.

Schopenhauer por sua vez entende que as representações em si mesmas não revelam a essência das coisas. Isso se dá porque é por meio dos sentidos que nos são fornecidos os dados primevos da experiência que resulta nas representações. Mas elas só acontecem depois de um elaborado processo mental no cérebro que irá construir a representação. Nesse processo de formação do conhecimento o sujeito que cognoscente, conhece por meio de três categorias puras das formas de conhecimento que possibilitam a apreensão de uma realidade a nossa volta: o tempo, o espaço e a causalidade.

Segundo Barbosa (1966), Schopenhauer entendia que essas formas do

conhecimento se configuram num tipo de óculos intelectual pelo qual as coisas aparecem, tal como são, então as coisas são dadas em um determinado tempo, em certo espaço, com um fundamento específico e uma causa racional, que por sua vez também possui uma razão de ser, e assim sucessivamente, sem jamais encontrar uma causa primeira, uma origem última.

Para Artur Schopenhauer a multiplicidade e a individualidade pertencem tão somente ao mundo das representações, sendo que a vontade supera todas as condicionantes das distinções e da pluralidade. Todos os fenômenos que aparecem enquanto representações são meras aparências da unicidade da vontade.

### 2.1.3 Religião como forma simbólica e como representação

Esta é o fim de todas as doutrinas religiosas, na medida em que são roupagens míticas complexas da verdade inacessível à tosca inteligência humana comum. (MRV, § 63, pg. 453-454).

Considerando que anteriormente apresentamos a religião como forma simbólica em Cassirer e o conceito de representação em Schopenhauer, cabe-nos agora relacionar os dois conceitos e demonstrar a possibilidade de uma Geografia da Religião que toma como pressuposto teórico-metodológico o pensamento desses dois filósofos na busca por uma espacialização do fenômeno religioso que se expressa por meio dos lugares sagrados.

Neste sentido, tanto Cassirer quanto Schopenhauer são herdeiros de uma linguagem kantiana, em que se notam as expressões: sujeito, objeto, fenômeno, coisa-em-si relacionando-as com a natureza do conhecimento. Mas, por outro lado, se não rompem com o pensamento de seu mestre, ambos apontam caminhos próprios no intuito de resolverem os problemas a que se propõem.

Assim como Nietzsche que lamentou a própria falta de coragem ou imodéstia de permitir-se, em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios, que tentasse exprimir penosamente com fórmulas schopenhaurianas e kantianas, estranhas e novas valorações

(Nietzsche, 1996), Cassirer e Schopenhauer a despeito das novidades que transportam também se exprimiram com fórmulas kantianas para intuições e atrevimentos próprios.

Enquanto Cassirer denota a importância das formas simbólicas para a compreensão do mundo, Schopenhauer afirma ser o mundo uma representação simbólica daquilo que aparece para o sujeito cognoscente. Além dos conceitos de forma simbólica e representação serem tomados como pressuposto de todo conhecimento possível, os efeitos e consequências desse pressuposto atinge o mesmo resultado. A possibilidade de se estudar o sagrado e o fenômeno religioso por meio de sua espacialização.

Assim, se para Cassirer as formas simbólicas são manifestações do espírito, para Schopenhauer são manifestações da vontade. O professor de Dantzig afirma que a religião é uma metáfora metafísica e que o mito, a arte, a poesia são também representações e Cassirer que no mito, o que prevalece são os sentimentos, a realidade é percebida como expressão de poderes divinos e demoníacos. Na religião, o que prevalece é a representação (SILVA, 2010).

A Geografia da religião é contemporânea da revolução epistemológica a que estão submetidas às ciências humanas de um modo geral. E a dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião (SILVA E GIL FILHO, 2009, pg. 75).

Neste contexto, este início de século, cenário de intensas mudanças políticas e sociais, crises paradigmáticas e metodológicas, nos desafia a encontrar novos rumos epistemológicos, não apenas no que tange a Geografia e as ciências, mas também todo um complexo social.

Com relação a esse problema, Silva e Gil Filho (2009), afirmam que a Geografia da Religião, buscando analisar a relação entre religião e espaço, parte para reflexões de âmbito epistemológico, procurando entender o que é espaço e religião.

Portanto, uma Geografia da Religião alicerçada na epistemologia fenomenológica de Cassirer e Schopenhauer toma entornos e nuances que até então haviam sido desprezadas na análise geográfica, a ideia de que todo espaço religioso ou sagrado só pode ser compreendido enquanto forma

simbólica e representação.

### **3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DE PESQUISA: MÉTODO FENOMENOLÓGICO**

Peregrino, caminhante, andante e caminhada  
Passo lento, passo leve e passada  
Enquanto caminha medita  
Não no destino, mas na caminhada  
Caminha meditando  
Medita caminhando  
Não na medida da vida  
Mas sobre a passada e o caminhar  
Esvazia a mente e mais um passo à frente  
Elói Corrêa dos Santos  
(Fonte: <http://subversivoeloi.blogspot.com.br/>)

A Geografia classicamente tem operado com as categorias espaço/espacialidade, tempo/temporalidade, território/territorialidade e em alguns casos trabalha-se com a categoria lugar. Ainda que muitos autores tenham adotado a categoria de análise “lugar” e se debruçado em sua conceituação, como Dardel, Relph, Yi-Fu Tuan, Claval entre outros ainda não tínhamos a desenvolvimento da qualidade do lugar numa categoria de análise denominada “lugaridade”.

Quando se trata da pesquisa em Geografia da Religião que se ocupa entre outras coisas de lugares sagrados, as categorias de território e espaço não dão conta da complexidade que resulta do estudo sobre o fenômeno religioso e as expressões coletivas do sagrado.

Portanto, desenvolvemos e adotamos a lugaridade sagrada como uma categoria privilegiada para o estudo da conformação dos lugares sagrados da tradição Xamânica Indígena Guarani Nãndewa do Tekwa Tinguí Ianai do Morro do Anhangava na região de Quatro Barras-Pr.

Segundo Holzer (2010), foi Relph (1970) o primeiro a apontar a fenomenologia como aporte teórico-conceitual alternativo para os geógrafos

interessados em estudar a “percepção” a partir de um ponto de vista distante do positivismo e do comportamentalismo. Relph, buscando epistemologias alternativas encontrou no método fenomenológico a base para sua Geografia e ressaltou a importância do conceito de lugar para os estudos geográficos, como seu aporte teórico buscou fundamentos nos textos do Geógrafo Dardel e dos filósofos Heidegger, Schutz e Merleau-Ponty.

Em sua tese de Doutorado Relph define espaço e lugar estabelecendo os limites, os pontos de encontro a partir da experiência humana. A obra que resultou desse trabalho é denominada “The Phenomenon of Place” (1976), onde ele aponta que o espaço está ligado à ação inconsciente e o espaço perceptivo é o espaço da ação, é o espaço existencial, que deixa de ser um espaço e passa a ser um lugar. Lugar que Relph define como:

[...] a estrutura íntima do espaço tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural, ele é intersubjetivo, e portanto, permeia a todos os membros daquele grupo, pois estes foram todos socializados de acordo com o conjunto comum de experiências, signos e símbolos (RELPH, 1976, pg.12).

Para Relph, o lugar é o fundamento de nossa identidade como parte de uma comunidade. O lugar é o espaço onde habita o ser. O lar é um lugar onde se vive e ele é cheio de significado e de representação, “ele não pode estar em toda parte, não pode ser trocado, é um centro de significados insubstituível”. (RELPH, 1976, pg.39).

Partindo desse princípio, vejamos como Dardel (1990), procura definir a lugaridade/lugar:

Do plano da Geografia, a noção de situação extravasa para os domínios mais variados da experiência do mundo. A “situação” de um homem supõe um “espaço” onde ele “se move”; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência. “Perder a localização”, é se ver desprovido de seu “lugar”, rebaixado de sua posição “eminente”, de suas “relações”, se encontrar, sem direções, reduzido à impotência e à imobilidade. Novamente a Geografia, sem sair do concreto, empresta seus símbolos aos movimentos interiores do homem (DARDEL, 1990, pg.19).

Segundo Holzer (2010), em sua obra de 1974, intitulada de “Space and Place: Humanistic Perspective”, Tuan propõe que a distinção entre os conceitos

de “espaço” e “lugar” definem a natureza da Geografia.

A importância do “lugar” para a Geografia cultural e humanista é, ou deveria ser, óbvia. Como nós funcionais no espaço, os lugares sujeitam-se as técnicas da análise espacial. Mas como um único e complexo conjunto — enraizado no passado e crescendo no futuro — e como símbolo, o lugar clama pelo entendimento humanista. Na tradição humanista os lugares tem sido estudados a partir das perspectivas histórica e literário-artística [...] Nos falta, contudo, análise sistemática [...] (TUAN, 1979, pg.388).

Podemos entender que o espaço é o espaço racionalizado, geométrico, das latitudes e longitudes, hidrografias e relevos. Enquanto o lugar é o que dá sentido ao espaço, é o lugar do sentimento, das emoções e está carregado de simbolismo e significado. É no lugar onde se vive e onde as vivências acontecem. Desta forma, ao analisar sistematicamente os lugares, principalmente, os lugares religiosos, temos uma categoria de análise privilegiada; a lugaridade sagrada, e ela é objetivamente adequada ao método fenomenológico, pois se trata de um sagrado imanente.

A lugaridade é uma categoria de análise, privilegiada para o estudo dos lugares sagrados e do sentido de lugar na sociedade moderna. Ao mesmo tempo em que as pessoas buscam recuperar seus lugares afetivos e o sentimento de pertença aos seus lugares de vivência, temos também o esvaziamento desse sentido e sentimento construção simbólica da lugarização, como podemos ver na obra “Não Lugares”, de Marc Augé:

Os não lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada de pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são estacionados os refugiados do planeta (AUGÉ, 1994, pg.36).

Assim, enquanto a apropriação de valores simbólicos, de rituais, de linguagens e a construção de sentido e apropriação do sentimento de pertença vão construindo lugaridades, o distanciamento desses sentimentos pode causar o que Augé chama de não lugares. Os não lugares são inversamente proporcionais as lugaridades.

A paisagem, segundo Dardel (1990), é o conceito síntese da justaposição (HOLZER, 2010) entre a dimensão física e a dimensão simbólica humana. A paisagem é preenchida e permeada de lugares. E os lugares são fundamentais para o desenvolvimento de outros conceitos espaciais/espacialidades. É a manifestação do sagrado na paisagem religiosa, que nesta Tese tratamos como lugaridade sagrada.

Esse conceito tornou-se bastante explicativo na medida em que se torna-se consciência que o conceito de Espaço Geográfico tal como é definido pela Geografia como qualquer porção, fração ou região do planeta é muito amplo quando nos propomos a tratar do Sagrado. Então o termo espaço sagrado tornaria-se vago e genérico. Nesse sentido, e tendo em vista as definições apresentadas anteriormente sobre o conceito de “Lugar”, como algo simbólico, afetivo, emocional e dotado de sentido, desenvolvemos o entendimento sobre a qualidade do “Lugar Sagrado” e suas diversas manifestações por meio do conceito de “Lugaridade Sagrada”.

### 3.1 FENOMENO RELIGIOSO

Nesta parte do texto devemos fazer um esclarecimento sobre o objeto e metodologia da pesquisa do ponto de vista epistêmico e metodológico. Como já discorremos anteriormente nosso objeto de investigação é o fenômeno religioso Xamânico moderno e nossa abordagem metodológica é a fenomenologia. Mas que queremos dizer com Fenômeno Religioso?

Primeiramente buscaremos entender o conceito clássico de Fenômeno, para depois analisarmos sua aplicabilidade na pesquisa fenomenológica. A palavra grega *PHAINESTHAI*, que também dá origem ao termo em Latim *PHAENOMENON*, significa aquilo que é visto, que surge aos olhos, ou ainda a coisa tal como ela se apresenta ao sujeito.

Na filosofia de Immanuel Kant, *fenómeno* é aquilo que é objecto da experiência sensível. O não-fenomenico ou não-perceptível é o que Kant chamou *númeno*. Ou seja, sendo o conhecimento a relação que se estabelece

entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, o Fenômeno é a forma como o objeto se apresenta para o sujeito, a coisa-em-si.

Portanto, considerando a religião como uma característica inerente ao ser humano. Os aspectos metafísicos e relacionados com a fé podem ser chamados de *númenon* por que não são mensuráveis ou passíveis de uma investigação científica mais profunda, em outras palavras a fé não se explica, apenas se vive, por que é subjetiva.

Já toda parte material, aquilo que aparece enquanto substância física da religião como templos, rituais, festas, livros sagrados, organizações religiosas, símbolos e manifestações culturais caracterizamos como “Fenômeno Religioso”.

A fenomenologia das religiões evidenciou a relação intrínseca entre cultura e religião, a ponto da ignorância sobre tal relação poder tornar o pesquisador inapto para compreender o fenômeno religioso. [...] Atualmente, considera-se fundamental a concepção de que o fenômeno religioso se manifesta em uma cultura. É a cultura que marca profundamente a maneira de ser e viver do ser humano (OLIVEIRA, 2007, pg.66-67).

Ernst Cassirer considera o Homem como um animal simbólico e por isso atribui valor aos objetos e coisas, conseqüentemente o mundo está cheio de sentido. Na mesma vertente, Mircea Eliade afirma que para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente natural está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o mundo fica impregnado de sacralidade. (ELIADE, 1992, pg.59)

[...] para o homem religioso, o mundo apresenta sempre uma valência supranatural, quer dizer, revela uma modalidade do sagrado. Os fragmentos cósmicos são parte do todo e mostra uma estrutura particular do Ser e, por conseqüência, do sagrado (ELIADE, 1992, pg.69).

Já para a Sociologia da religião o Fenômeno Religioso se expressa por meio do Fato social. Fato social é toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior ou, ainda, que é geral em uma determinada sociedade, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais. (DURKHEIM, 2003, pg.40)

São fatos sociais: o direito (as regras jurídicas e morais), os dogmas religiosos, os sistemas financeiros, a educação, entre outros (DURKHEIM, 1955). Assim, o Fenômeno Religioso é passível de estudo por se materializar concretamente independente das subjetividades particulares que estão ligadas à religião.

O que encontramos na origem e na base do pensamento religioso não são seres ou objetos determinados e distintos que possuem por si próprio o caráter sagrado, mas sim, poderes indefinidos, formas anônimas, mais ou menos numerosas conforme as sociedades, às vezes, até reduzidas a unidade cuja impessoalidade, é perfeitamente comparável. Às forças físicas que têm suas manifestações perfeitamente estudadas pelas ciências da natureza (DURKHEIM, 2000, pg.203).

Em qualquer sociedade, a religião define um modo de ser no mundo em que transparece a busca de um sentido para a existência. Nos momentos em que a vida mais parece ameaçada, o apelo religioso se torna mais forte (MACEDO, 1989, pg.15). Assim, o simbólico e o sagrado se manifestam no Fenômeno Religioso em toda sua materialidade dando sentido a experiência humana.

O ser humano é um ser fundamentalmente simbólico, construímos símbolos o tempo todo. A linguagem é a forma por excelência dessa dimensão simbolizadora dos humanos.

[...] No símbolo sempre existem duas coisas separadas, mas que se complementam. Um é o signo e o outro é o significado. Há, assim, sempre uma duplicidade de sentido, ou melhor, uma multiplicidade de sentidos. Coisas concretas de nosso mundo fenomênico são (ou podem ser) transformadas ou constituídas em símbolos, mas o segundo sentido sempre é uma resignificação em relação ao objeto natural (REIMER, 2004, pg.82).

Segundo Rocher, uma forma simples de conceituar um símbolo é defini-lo como uma coisa que toma o lugar de outra, que substitui e evoca outra coisa.

[...] Uma estátua evoca simbolicamente um personagem, um acontecimento ou uma ideia, e assegura-lhe assim presença e ação contínua. Uma palavra substitui simbolicamente uma coisa e consegue

evocá-la sem que seja necessária a presença física da coisa (ROCHER, 1971, pg.156).

O Fenômeno Religioso possui íntima relação com o Mito. Para Eliade (1992), o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir: o Cosmo ou apenas um fragmento dele, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma criação, ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.

O mito tenta explicar o mundo, tenta explicar os fenômenos, a origem de todas as coisas, os mistérios e a manifestação do sobrenatural na vida humana. O mito possui uma relação com o rito. O rito é uma maneira de colocar em ação o mito na vida do homem através de cerimônias, casamentos, batizados, danças, orações, sacrifícios e outros. São atividades organizadas e se repetem através de palavras, gestos e comportamentos que permitem um significado ao ritual.

Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sobrenaturalidade de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado no Mundo (ELIADE, 1992, pg.11). O ritual é um comportamento simbólico repetitivo, padronizado e redundante que canaliza emoções e organizam grupos sociais. É uma performance com sequências de atos formais personificada pelos diversos atores.

Ao lado dos símbolos como a linguagem fundamental da experiência religiosa (imagem) e dos mitos como a expressão narrativa ou discursiva de elementos religiosos (palavra), os ritos constituem a linguagem 'gestual' da vivência religiosa. Simbolicamente, o rito imita algum gesto primordial referido à divindade ou coloca em prática determinados conteúdos narrados em um mito. Ao mito como palavra corresponde o rito como o gesto. Trata-se de uma ação de dramatização, em que uma vivência das origens é transformada em gestos. (REIMER, 2004, pg.88).

Entre os diversos tipos de Ritos e seus Rituais religiosos destacam-se, os Ritos: Mortuários; Iniciação ou Passagem; Comemorativos; Cura. Para Robertson Smith (1984) na obra "A Religião dos Semitas", as religiões primitivas

tem seu foco central no ritual, são materialistas e suas divindades são físicas, e as religiões modernas tem seu foco nas crenças, são espiritualistas e tem sua centralidade na ideia de deus monoteísta.

Além dos Mitos, símbolos e ritos também os Lugares Sagrados são locais onde o Fenômeno Religioso simbolicamente se manifesta. Podemos destacar os lugares na natureza, rios, lagos, montanhas, grutas, cachoeiras, etc.; ou ainda os lugares construídos: templos, cidades sagradas, cemitérios, etc.

O que torna um lugar Sagrado é a identificação e o valor atribuído a ele, ou seja, onde ocorreram manifestações culturais religiosas. O lugar sagrado é o que dá sentido ao espaço, é o lugar do sentimento, das emoções e está carregado de simbolismo e significado. É no lugar onde se vive e onde as vivências acontecem. Desta forma, ao analisar sistematicamente os lugares, principalmente, os lugares religiosos, temos uma categoria de análise privilegiada; a lugaridade sagrada, e ela é objetivamente adequada ao método fenomenológico (fenômeno religioso), pois se trata de um sagrado imanente.

Os templos, as sinagogas, as igrejas, as mesquitas, os cemitérios, as catacumbas, as criptas e os mausoléus, assim como elementos da natureza quando consagrados, constituem igualmente Lugaridades Sagradas. Elementos estes que compõem a paisagem religiosa. Para as culturas indígenas e aborígenes, por exemplo, os rios, as montanhas, os campos, etc. são extensões das divindades e, por essa razão, são Lugaridades Sagradas.

A religião é um fenômeno que as sociedades humanas têm produzido em diferentes contextos geográficos, históricos como parte do processo de construção cultural. Apesar de muitos não participarem de nenhuma religião, mas é inegável a sua influência.

Além disso, as religiões contribuem para a formação de espiritualidade dos indivíduos. E essas espiritualidades muitas vezes são formadas por elementos de várias religiões diferentes. Num processo híbrido de construção cultural. A religião enquanto instituição possui fronteiras e territórios onde se encerram conjuntos de doutrinas, dogmas, rituais e teologias, mas a espiritualidade não se encerra nessas fronteiras podendo contemplar mais de uma forma de religiosidade em uma única espiritualidade.

O fenômeno religioso da espiritualidade se dá no âmbito das constuições culturais e no Brasil esse processo de sincretismo religioso se desenvolveu por meio de quatro matrizes que dão origem a religiosidade/espiritualidade do povo brasileiro. Por isso, no subcapítulo a seguir irá se tratar dessas quatro matrizes para situar a espiritualidade Guarani e sua importância no panorama religioso do País.

### 3.1.1 A importância das Quatro Matrizes na formação da religiosidade brasileira.

Segundo LEMOS (2014), o estabelecimento do Brasil-colônia promoveu o encontro das duas primeiras matrizes religiosas em nosso continente que são os elementos fundantes do trabalho do Cientista da Religião José Bittencourt Filho no que ele denominou de Matriz Religiosa Brasileira.

Para BITTENCOURT FILHO (2003), no início da formação religiosa brasileira se dá no contato dos povos indígenas cuja religiosidade é animista e não a espiritualidade do cotidiano com colonizadores portugueses pobres onde a religiosidade é baseada em um Catolicismo popular. Nesse período se estabelecem as relações entre as duas primeiras matrizes religiosas no Brasil e o Xamanismo indígena integra a origem da religiosidade brasileira.

No animismo tudo é rito, tudo é religioso, não se estabelece nenhuma distinção entre fé e vida cotidiana, entre sagrado e profano. A natureza se configura em um grande templo, casa das divindades e espíritos, que em parte dão sentido ao mundo e a existência. A partir da mistura de raças, a miscigenação interpolará, com efeito, elementos culturais e religiosos. (LEMOS, 2014. pg 76).

A terceira matriz que compõe a religiosidade brasileira vem para o Brasil com os negros escravizados, que trouxeram a crença nos orixás e que vai dar origem ao Candomblé e posteriormente à Umbanda que possui em seu código doutrinário sincretismo tanto com o Catolicismo quanto com o Xamanismo indígena.

De acordo com Leonardo Boff (2014) a maior criação cultural feita no Brasil é representada pelo cristianismo popular. Colocados à margem do sistema

político e religioso, os pobres, indígenas e negros deram corpo a sua experiência espiritual no código da cultura popular que se rege mais pela lógica do inconsciente e do emocional do que do racional e do doutrinário. (Boof, 2014).

Conforme BITTENCOURT FILHO (2003, em sua gênese das matrizes religiosas brasileira “a existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa, que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (pg. 17). Segundo o pensador brasileiro Gilberto Freyre (2001), a nossa herança cultural e religiosa africana é notória e pode ser percebida no sincretismo religioso entre santos orixás, mas também numa série de elementos da linguagem, da alimentação, dos hábitos e das crenças. (Freyre (2001).

A quarta matriz religiosa desembarca nas terras dos indígenas no processo de imigração dos povos orientais principalmente com os japoneses, mas que posteriormente se expande ampliando o leque de religiões orientais seguidas no Brasil. O budismo é a organização religiosa mais antiga e numerosa no Brasil dentre as religiões de matriz oriental, que segundo o Censo de 2000 apontam 214,8 mil praticantes no Brasil e que desembarca nas terras tupiniquins no início do século XX. O Budismo que mais prospera no Brasil é o Tibetano, liderado pela sua Santidade o Dalai Lama.

Desta forma podemos perceber que temos quatro matrizes distintas naquilo que podemos chamar de construção fundacional da religiosidade brasileira. Embora este assunto não tenha sido ainda discutido nos patamares que aqui apresentamos, outros estudos se dedicaram a explanar sobre as matrizes religiosas, mas como influencias na construção de uma religiosidade plural, como podemos ver na tese de José Bittencourt Filho (2003), que diz “a existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa, que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (pg. 17).

Segundo SANTOS (2017) in ALMEIDA (2017) num texto que se intitula Diversidade Religiosa E Matrizes Fundacionais: Matriz Indígena, Afro, Ocidental E oriental, nos meados da década de 1980, o antropólogo André Droogers em apontava em seus estudos uma matriz cultural religiosa brasileira que ia além da

instituição religião, uma Religiosidade Mínima Brasileira (DROOGERS, 1987, pg. 63 apud SANTOS, 2017 in PARANÁ, 2017).

Encontrarmos também leis e documentos oficiais que se referem ao conceito de matrizes religiosas, principalmente no que diz respeito as matrizes africana e indígena. Como exemplo pode-se citar o Art. 26 da Lei de Diretrizes e Bases - Lei 9394/96, que orienta a oferta de disciplinas e conteúdos para as escolas normais da união:

§ 4º O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia. (LDB/96).

Nesse documento se afirma o conceito de Matrizes Religiosa Indígena na formação do povo Brasileiro como um fenômeno cultural e assim podemos perceber que a religiosidade indígena possui inúmeras contribuições à Língua, à alimentação e fundamentalmente a religiosidade do Brasil.

No próximo capítulo apresenta-se na íntegra os Diário de Campo elaborado durante o processo de observação participante e as entrevistas semi-diretivas visto que coerente com a abordagem e metodologia fenomenológica o objetivo é possibilitar ao leitor um contato direto com o Fenômeno da forma como ele se apresenta.

### 3.2 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E ENTREVISTAS

Como ferramenta de pesquisa dentro desse método recorreu-se a observação participante, pois negociar a posição de observador com os observados foi condição *sine qua non* para obter os dados coletados. E com isso torna-se necessário aceitar que o olhar do observador também interfere, tanto na observação, como no objeto estudado, como afirma Schuartz (1980).

Também utilizamos a técnica de entrevistas, para coletar o relato dos sujeitos protagonistas das ações e conformações descritas no diário de campo, para poder analisar os discursos dos indivíduos pertencentes à coletividade indígena estudada.

Tendo em vista que a teoria e o método são indissociáveis a escolha da ferramenta metodológica investigaremos as tradições religiosas na pesquisa Geográfica adotaremos metodologias e encaminhamentos próprios das áreas das humanas. Assim, como afirma Silva (2003, pg.12), quando assinala que “a existência de um objeto de pesquisa é inseparável da trama linguística que o descreve”.

Em outras palavras o que é dito pelo discurso científico descreve um determinado aspecto da realidade e ao mesmo tempo está intimamente ligado a produção dessa mesma realidade. Conforme Turra Neto (2011), dessa maneira, “seria um equívoco pensar que as teorias científicas e os conceitos derivados descobrem o real e que a realidade assim descoberta é uma entidade independente do sujeito que a descreveu”.

Ainda segundo Turra Neto (2011), a preocupação com metodologias propícias ao estudo das “manifestações da cultura no espaço” ainda não é muito representativa na Geografia brasileira. As metodologias utilizadas vêm, em sua maioria de outros campos do conhecimento como a Antropologia, a História, a Sociologia e a Educação.

Assim, se faz necessário além de uma reflexão sobre o alcance da metodologia adotada, um cuidado com o uso e a apropriação indevida da mesma:

Primeiramente, é preciso considerar que, ao lidar com metodologias de outras disciplinas, é necessário ter o cuidado de não cometer reducionismos, desconsiderando o quadro teórico em que elas foram desenvolvidas. Em cada um dos campos do saber há uma discussão de longa data sobre as metodologias aqui em foco; há debates de tendências divergentes e há novas propostas em cena (TURRA NETO, 2011. pg.242).

O que sobressalta é que todo discurso produzido é sempre parcial e contingente ao sujeito que o profere, que significa dizer que a costumeira pretensão de que o método traga alguma validade ou objetividade científica não tem sentido nesta perspectiva. Então as escolhas metodológicas e opções teóricas influem diretamente nos resultados e conclusões.

Sapiente da consideração necessária sobre a relação entre o quadro teórico e a metodologia adotada e influenciado pelos textos sobre metodologia

de pesquisa em Geografia de Turra Neto (2011), questionei-me sobre as seguintes questões: qual o método mais adequado para coletar informações e elementos que auxiliem a buscar respostas à problemática do projeto de pesquisa? Qual o alcance e abrangência dos métodos tradicionais no que diz respeito à pesquisa em Geografia da religião, principalmente quando se trata de manifestações religiosas de matriz indígena?

Entendidas essas limitações, a problemática da pesquisa exige a adoção de uma metodologia “que considere os movimentos subjetivos, incluindo o imaginário em suas expressões simbólicas” conforme afirma Schlögl (2012). Neste sentido, optou-se pela abordagem fenomenológica, procurando considerar a voz e a representação simbólica dos indivíduos<sup>16</sup> da coletividade indígena Guarani Nãndewa, objeto deste estudo em Geografia da Religião.

Nessa perspectiva os sujeitos por meio de suas ações geram lugaridades. Agindo sobre a paisagem alterando-a por meio das relações e das atividades humanas, sobre isso Schlögl (2012), afirma:

A Geografia da Religião observa os atos em sua expressão espacial, o que leva ao reconhecimento da identidade dos grupos, do relacionamento, da partilha de fundamentos e compreensões de mundo, a partir do fenômeno religioso (SCHLÖGL, 2012, pg.83).

Como podemos perceber a Geografia Cultural adota uma nova forma de perceber as espacialidades e passa a considerar os sentidos, o olhar, a audição, as impressões e o ato humano. De acordo com Claval (2001), em seu início a Geografia Cultural não possui ferramentas para elucidar a dinâmica do comportamento humano, mas com a modernização da Geografia Cultural nos

---

<sup>16</sup> Divíduos: Optamos por essa categoria de análise, em vez do termo indivíduos porque a identidade, o nome alma e toda sua complexidade não tem o mesmo sentido que na tradição ocidental, onde cada um existe de forma autárquica, com relação aos outros da mesma comunidade. No caso de muitos povos indígenas o seu é um indivíduo em uma coletividade e suas relações, o grupo do qual ela faz parte também define o que ele é enquanto ser ontológico. Este conceito é amplamente trabalhado na tese do Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva como podemos ver a seguir: A opção pelos “divíduos” e “coletividades” e de vários conceitos êmicos dos Kawahib, parece-nos mais adequado. O conceito êmico se entende como a visão que considera a construção do microcosmo a partir das experiências, vivências e funções dentro do sistema a que pertencem determinado coletivo ser a mais adequada, visto que os conceitos de “sociedades” e “indivíduos”, desenvolvidos no contexto da sociedade envolvente não satisfazem plenamente as nossas inquietações, em decorrência de suas incompletudes. (ALMEIDA SILVA, 2010).

meados da década de 50, os geógrafos passaram a considerar as escolhas e atos humanos. Claval nos orienta ainda a aceitar que não há um comportamento universal, independente das culturas e povos, ou seja, “a lógica do comportamento humano não é universal, depende das crenças religiosas ou filosóficas” (CLAVAL, 2001, pg.37).

Para a Geografia da Religião, a concepção de mundo e as espacialidades conformadas pelos sujeitos de ação são diretamente influenciadas pela sua concepção de sagrado. Essa modalidade de pesquisa se desenvolve com metodologias de cunho qualitativo, que se adaptam ao estudo e análise da conformação espacial da religião e da cultura, das quais deriva uma pluralidade de documentos orais que por sua vez resulta num processo de “descrição densa” (GEERTZ, 1978).

[...] um processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles, no seu cenário natural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto (SCHUARTZ & SCHUARTZ, apud CICOUREL, 1980, pg.89).

Essa metodologia exige envolvimento do pesquisador com o objeto de estudo, ou seja, com a coletividade estudada. A pesquisa acontece num processo dinâmico de interação e interferência mútua e o pesquisador passa a ser parte da convivência ao ponto de estar com os outros e consigo mesmo, numa espécie de cooperação, que resulta na qualidade dos dados coletados.

Esse método de observação participante é um tipo de etnografia que leva em consideração a representação simbólica dos sujeitos envolvidos na pesquisa. Ou seja, o objeto passa a ser entendido também como sujeito. Nas palavras de Winkin (1998, pg.132), a etnografia tomada como observação participante é uma arte e uma disciplina científica, que consiste em saber ver, saber estar – com os outros e consigo mesmo – e, por fim, em saber escrever. “Arte de ver, arte de ser, arte de escrever. São estas as três competências que a etnografia convoca”. (WINKIN, 1998, pg.132)

Segundo, Becker (1999), a observação participante é uma metodologia que carece de certo grau de improvisação e Diógenes (1998) firma que há

apenas indícios dos caminhos a serem percorridos, mas é caminhando que cada um constrói seu próprio percurso, de forma única, pois cada realidade analisada é igualmente única e desenrolará problemas específicos demandando assim hipóteses e resoluções particulares.

O método de observação participante é um método onde na pesquisa de campo acontece uma interação entre pesquisador e pesquisado. O pesquisador não tem no “nativo”, uma posição privilegiada na produção de um dado conhecimento; ambos são equiparados. (LACERDA, 2003)

De acordo com Marcus (1991) ambos compartilham “condições de modernidade”, assim como compartilham as experiências cotidianas sobre as quais constroem elementos que tornam possível o diálogo (MARCUS, 1991). Para Lacerda (2003), esse espaço de compartilhamento de experiências e de diálogo gera uma tensão fundamental, mas não é uma situação de tensão entre os sujeitos pesquisador e pesquisado, e sim entre teoria e realidade, como podemos observar a seguir:

[...] entre o saber acumulado na disciplina e as categorias nativas apresentadas pelos informantes, [que] impactam na personalidade total do etnógrafo, fazendo com que diferentes culturas se comuniquem na experiência singular de uma única pessoa [...] Desse modo, a descoberta antropológica já é um diálogo, mas não entre indivíduos – pesquisador e nativo -, e sim entre teoria acumulada e o confronto com uma realidade que traz novos desafios para ser compreendida (LACERDA, 2003, pg.09).

Turra Neto (2011) adverte que se deve evitar, a todo custo, que os modelos teóricos utilizados amarrem demasiadamente o pensamento, “tapem os ouvidos e que tornem os/as pesquisadores/as cegos/as para a emergência de questões ainda não consideradas” (TURRA NETO, 2011. pg.355). Mas, por outro lado, também somos advertidos por Cicourel (1980), que se atenta ao risco que corremos de adotar a ótica do grupo estudado e cegar-se para aspectos de relevância científica.

Outro ponto que devemos nos atentar na observação participante é que como o registro é feito posteriormente ao trabalho de campo, ficamos condicionados a uma observação retrospectiva. O trabalho do pesquisador é recriar, na sua mente e transpor para o papel as cenas, os diálogos, as

impressões e se colocar no lugar das pessoas procurando adentrar no universo das representações, registrando tudo isso no seu diário de campo. E “ao criar as formas do mundo, [as pessoas] estabelecem sentidos que expressam o cultural e o social, produtos de seu entendimento sobre o espaço vivido, percebido, sentido, amado ou rejeitado” (KOZEL, 2006, pg.141).

A cada registro vai se construindo um imaginário, cujos laços aproximam o pesquisador do grupo estudado, favorecendo o entendimento e a decifração dos signos que não seriam entendidos que o pesquisador não estivesse participando das vivências da coletividade, como assevera Turra Neto (2011):

O diário é, assim, o instrumento que reflete o processo de aproximação com o grupo estudado, bem como o deciframento mútuo, pela consideração de como as questões que se tornaram relevantes foram aparecendo e sendo respondidas. A totalidade da vivência é dada pela sua releitura, ao final da pesquisa, também numa “atitude de escuta”, mas, sobretudo, de seleção das informações que podem ajudar na interpretação do grupo estudado (TURRA NETO, 2011, pg.358).

Um importante autor, que corrobora essa perspectiva é Bailly (1995, pg.25-34), que em contraposição a Geografia regional tradicional, seu engavetamento das estruturas e ao engessamento do conhecimento por consequência, propõe uma Geografia das representações, por conta de uma nova consciência sobre a subjetividade dos discursos e das análises possíveis de se fazer a partir deles:

Esta Geografia, consciente de sua subjetividade, analisa ao mesmo tempo os discursos e as práticas espaciais, para resgatar aí, através da estrutura das representações, coerência e repetição; não somente aquela dos homens que raciocinam, mas também aquela daqueles que experimentam sentimentos e se amarram aos seus lugares de vida (BAILLY, 1991, pg.21).

Assim, para alcançar os objetivos a que nos propomos nesta pesquisa desenvolvemos um trabalho de campo onde participamos de seis Aty's (rituais), que fizeram parte da iniciação xamânica do clã waerã, que se trata do último grupo de pessoas interessadas na vivência religião Guarani, que fizeram o processo com Awaju Poty em seu Tekowa no pé do Morro do Anhangava em Quatro Barras. Neste ciclo de observação participante ganhei o chamado nome

alma e experienciei todas as etapas dessa vivência xamânica elaborando posteriormente ao trabalho um diário de campo onde procurei descrever o contato com o fenômeno e as representações obtidas.

Outra ferramenta de pesquisa utilizada foi o de entrevistas semi diretivas. O método de entrevistas está relacionado produção de documentos orais, fontes importantes de dados para pesquisas sobre representações culturais, religiosas e sociais. Esse método fornece os subsídios para analisar o sentido, a lembrança e a memória. Essa técnica nos dá acesso à memória geográfica que os indivíduos possuem de sua lugaridade sagrada.

Para Meihy (2002), a história oral, da qual as entrevistas são matéria prima, subverte o sistema tradicional de pesquisa; e na Geografia humana, se propõe a ouvir a voz dos silenciados no processo de construção de conhecimento a maneira das ciências positivas, dando ouvidos aos “excluídos da história” (DEBERT, 1986).

Por outro lado, as entrevistas nos fornecem um contato com variadas experiências sociais e espaciais, cuja lembrança ou esquecimento são fontes importantes para serem analisadas (MEIHY, 2002), pois fazem parte disso que estou chamando de memória geográfica da paisagem.

Portanto, nesta Tese os documentos orais coletados nas entrevistas são entendidos com o mesmo status científico que as outras fontes e documentos consultados. E, muito embora, as entrevistas sejam utilizadas como uma técnica, não são de forma alguma encaradas como mero recurso.

Tendo adotado a técnica de entrevistas como parte do método fenomenológico, nos preocupamos também, com o tratamento dos dados coletados. Procuramos nos atentar ao cuidado na passagem do material oral para o texto escrito e posteriormente seu tratamento, como propõe Meihy (2002):

Trata-se de focalizar as entrevistas como ponto central das análises. Para localizá-las metodologicamente, os oralistas centram sua atenção, desde o estabelecimento do projeto, nos critérios de recolhimento das entrevistas, em seu processamento, na passagem do oral para o escrito e nos resultados. Para serem garantidas como método, as entrevistas precisam ser ressaltadas como o nervo da pesquisa. Os resultados devem se efetivados com base nelas (MEIHY, 2002, pg.44).

Assim, podemos descrever que a pesquisa que deu origem a esta Tese de Doutorado em Geografia da Religião perseguiu a seguinte orientação metodológica: Iniciamos a elaboração do projeto de pesquisa tendo um primeiro contato com a coletividade Indígena Guarani Ñandewa do Tekwa T'ingu'i IANAI da região do Morro do Anhangava em Quatro Barras-PR, por telefone e e-mail, onde buscamos informação sobre quando haveria um ritual em que pudesse participar. Em seguida fiz uma visita técnica para conhecer o grupo que até então eu entendia como uma comunidade, mas que hoje entendo ser uma coletividade como já discutimos no decorrer do texto.

Nessa visita coletei preciosos dados que me levaram a delimitar meu objeto de estudo nessa coletividade em específico, pois o grupo não apenas mantém a tradição religiosa indígena por meio de rituais, símbolos, cantos, e práticas xamânicas como mantém relações com outros grupos e coletividades indígenas de outros povos indígenas e aldeias.

Além disso, essa coletividade indígena segue um calendário agrícola cujas práticas guiam um processo de iniciação em forma de 13 ciclos onde os membros se tornam parte da coletividade ganhando um nome alma, e uma identidade guarani, podendo até chegar a ser Pajé (Kari).

A partir daí eu participei dos rituais como um membro do grupo e a cada fim de semana que passava com eles, escrevia um diário de campo relatando todas as experiências, vivências e aprendizados. Para posteriormente analisar e quantificar os dados fornecidos pela observação participante. Nessa etapa tomei o cuidado de não permitir que meu envolvimento com a coletividade, enquanto eu participava de todas as atividades como um iniciado, interferisse na análise e coleta de dados, como assevera Fernandes (2012), quando cita Cicourel (1980).

Em relação ao envolvimento com o grupo, Cicourel (1980) relata diferentes níveis, afirmando que não se pode tornar muito ativo no grupo, pois se corre o risco de se tornar um deles. É preciso ter sempre a consciência de que se é um pesquisador em campo (FERNANDES, 2012, pg.59).

Durante o período em que fazia a observação participante também fiz a investigação bibliográfica nos textos relacionados com a pesquisa. Fiz uma leitura minuciosa nos textos clérigos da época da conquista e colonização das

Américas, assim como nas obras publicadas a partir das cartas náuticas dos navegantes e dos primeiros aventureiros e desbravadores (bandeirantes), para tentar entender as espacialidades dos povos Guarani antes e durante a colonização identificando traços de sua religiosidade e de sua relação com o sagrado.

Em seguida, desenvolvi entrevistas orais com o xamã líder da coletividade e com dois membros do grupo, um mais antigo e outro recém iniciado, procurando perceber em seu discurso elementos que me auxiliassem a entender como se dá a conformação da lugaridade sagrada desse coletivo de matriz indígena em sua representação simbólica, no imaginário e na memória geográfica dos envolvidos.

E por fim, procede-se a análise e quantificação dos dados coletados nas entrevistas e no diário de campo, para desenvolver a conclusão da Tese com os resultados obtidos na pesquisa de campo. Essa análise aparece nos dois últimos capítulos da Tese onde trouxe para o texto trechos do Diário de Campo e das entrevistas procurando entender como se deu o desenvolvimento das suas Lugaridades Sagradas.

Optamos por manter os textos do Diário de campo e das entrevistas na íntegra por conterem elementos que nos possibilitam entender como se dá a espiritualidade Guarani e a conformação de sua Lugaridade Sagrada.

### 3.2.1 Diário de Campo e Entrevistas Semi Diretivas

Neste capítulo da Tese é apresentada a transcrição do Diário de Campo e as entrevistas na íntegra. No Diário de Campo podemos perceber que a medida a participação nos Aty's (rituais) vão acontecendo, ocorre uma apropriação da linguagem, dos gestos e o pesquisador que num primeiro momento era um observador torna-se um participante.

E com o processo de iniciação através do Batismo e conseqüentemente da escolha do nome alma aquilo que antes era um espaço se torna Lugar. Passa-se a ter identificação com os marcos simbólicos, com os costumes e com a tradição. O que era estranho e exótico torna-se familiar e endógeno. Aquele local no pé do Morro do Anhangava que era apenas mais um espaço no planeta,

por meio da apropriação dos rituais, dos símbolos, das danças e da música, das poesias, do conhecimento ancestral e da íntima identificação emerge como um Lugar Sagrado e com isso se dá construção de uma Lugaridade Sagrada.

### 3.2.2 Os contatos primevos

Os primeiros contatos com meu objeto de estudo se deu por conta do trabalho com a ASSINTEC – Associação Inter Religiosa de Educação, onde presto serviço como parte da equipe pedagógica, responsável formação continuada de professores de Ensino Religioso e produção de material didático.

Essa associação é uma instituição da sociedade civil organizada que representa diversas tradições religiosas junto ao Estado, prestando assessoria quanto aos conteúdos a serem desenvolvidos nas escolas públicas do Paraná em conformidade com a lei.

Isso possibilitou o contato com diversas lideranças religiosas de matriz ocidental, oriental e africana (Cristianismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo, Bahaísmo, Candomblécismo, Umbandismo, Espiritismo, entre outros). Contudo, de todas as tradições religiosas a que menos se tem material de pesquisa quanto a religião, ou mesmo estudos que possam servir de fomento para se trabalhar conteúdos sejam culturais ou religiosos em sala de aula, nas escolas públicas é a indígena.

Então cansado de encontrar textos sobre os indígenas com óbvias deturpações de influências que alienavam o conhecimento sobre esses povos de um sentido mais representativo de sua cultura e religião, e, sob indicação da experiência inter religiosa da ASSINTEC, procurei contato com João José Felix Pereira Pereira, estudioso e mantenedor de um grupo que pertence a religião de matriz indígena Guarani Ñandewa.

### 3.2.3 Primeiro Trabalho de Campo: Prelúdio de uma Investigação geográfica

Os contatos diretos com a coletividade de matriz indígena a que eu me propus estudar foram feitos por telefone no fim de 2012. Explicitei minhas intenções acadêmicas e motivos pessoais e profissionais. Em seguida solicitei que me incluíssem no grupo de informações para poder agendar uma visita técnica, se possível num dia de atividade para que pudesse sentir o ambiente e perceber se a escolha era acertada.

No início de 2013, conversei com Vanessa, a esposa de João José e com ele mesmo e ambos se mostraram bastante receptivos. A aldeia (tekwa) se localiza no pé do Morro do Anhangava, no fim da Estrada da Baitaca.

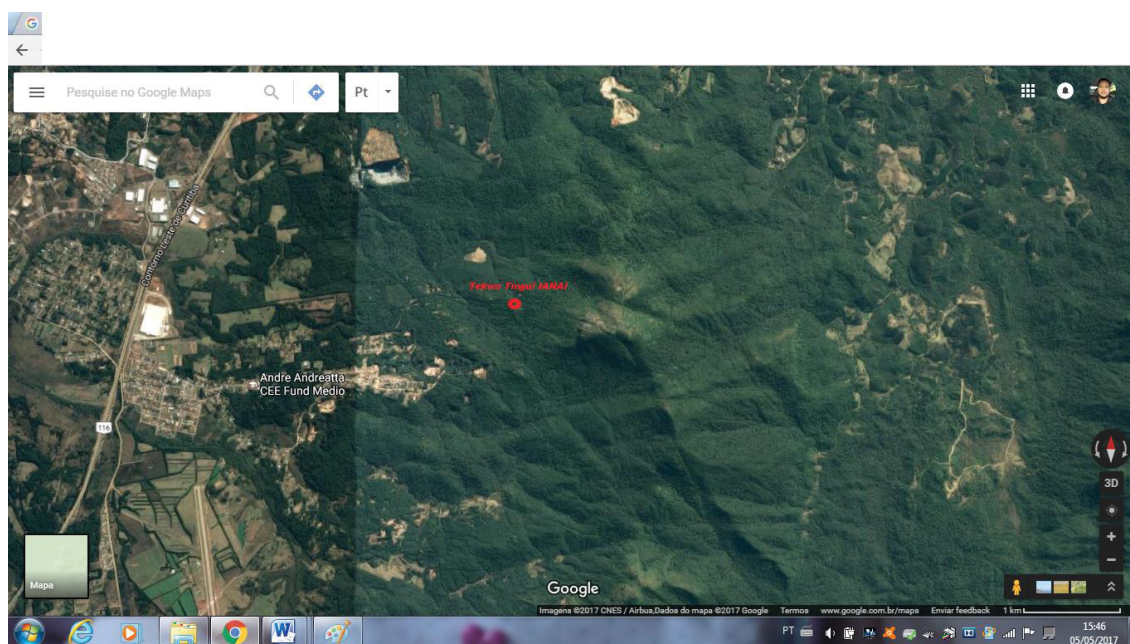


FIGURA 04: REPRESENTAÇÃO CARTOGRÁFICA DO TEKWA TINGU'I IANAI - ESTRADA DA BAITACA - QUATRO BARRAS - PR (<https://www.google.com.br/maps/place/Morro+Anhangava>)

O Tekwa (aldeia) está situado à nove minutos da entrada para Quatro barras no Contorno Leste de Curitiba, na Br 116 se seguir o traço vermelho apontado na Represtação Cartográfica (FIGURA 04), mas existem outros caminhos para se chegar lá. É uma região de mata protegida e no entorno do Morro do Anhangava existem vários grupos Xamânicos diferentes, como é o caso da União do Vegetal que fazem uso ritualístico do Ayauhasca.

Quando cheguei havia um portão que estava aberto então entrei e estacionei numa pequena clareira no meio da mata. Fui seguindo uma estradinha e avistei um chalé arredondado, muito bonito, e lembrei-me de tê-lo visto de cima do morro em uma das vezes que subi o Anhangava.

Continuei subindo, pois o terreno era íngreme e encontrei em torno de uma bela fogueira um grupo de pessoas sentadas em círculo, fomos chegando devagar e em silêncio, quando Vanessa, do contato por telefone veio até nós, e em tom de voz bem baixinho disse para eu me senta-se e que era bem vindo. Cedeu-me uma esteira, e frisou que isso era importante para não pegar friagem, principalmente as mulheres por possuírem útero mais mesmo eu sendo homem deveria usá-la.

Permaneceu durante um tempo o silêncio, apenas rompido pelo som da lenha estralando no fogo, nesse tempo pude perceber mais dois chalés, quase cravados na mata, inseridos no meio da vegetação.

O silêncio foi quebrado pelo barulho de um chocalho indígena, ricamente adornado. Era um bastão de madeiras entrelaçadas, com um cristal lilás na extremidade e muitas garras de bode dependuradas e um anel de penas no meio. Depois de chacoalhá-lo, bastante concentrado João José Felix Pereira Pereira, doravante, Awajupoty o xamã (Pajé) líder daquela parcialidade como ele descreve em sua tese de doutorado, faz uso da palavra, num tom sereno e profundo.

Ele fala e silencia, parecendo meditar enquanto fala. O fogo esta no centro de um grande círculo de pedras. Existe, um tronco de árvore espesso de atravessado no círculo de pedras e a fogueira é alimentada de baixo desse tronco, Awaju disse que é uma característica das fogueiras da parcialidade Ñandewa.

Awajupoty estava falando do que ele chamou de Guata Porã, uma peregrinação que eles fizeram para encontrar outros membros desse clã no Uruguai, onde também existe uma aldeia (Tekwa) de iniciados pelo Awajupoty. Ele falava das dificuldades, mas também de como foi importante à realização desse ritual ocorrido no Uruguai fechando um ciclo de plantio de milho e de todo conhecimento compartilhado.

Enquanto ouvia Awaju falar da viagem ao Uruguai, notei que apenas as mulheres é que mantinham o fogo aceso, e enchiam a cuia de chimarrão com água quente. E nesse processo andavam em torno da fogueira apenas no sentido anti-horário. A cuia de chimarrão passou nas mãos de todas as pessoas umas três vezes pelo menos, o mate era amargo e dava pra ver que a erva era crioula (feita artesanalmente).

Isso para mim é algo muito comum, pois fui criado no interior do Paraná, em Guarapuava, cuja cultura gaúcha é muito forte e a cultura guarani foi incorporada a ela e se faz presente. Então partilhar o mate em torno de fogo com uma conversa respeitosa é muito comum, com a diferença que ali só falava quem estava com o chocalho na mão e ao que parece as palavras são sempre bem escolhidas e proferidas num tom solene.

Na sequencia enquanto o chocalho era passado junto com a palavra, foi passando de mão em mão um pote de madeira com um tipo de pó (rapé) para que se colocasse na mão e aspira-se um pouco em cada narina e depois uma cumbuca com água e um tipo de pincel de ervas que servia para aspirar a água depois do rapé.

Passou na roda também um grande cachimbo de madeira bem característico e enfeitado. Todos nós pitamos, sem tragar e alguns do grupo benziam a-si-mesmo e benziam os demais com a fumaça, num tipo de aspersão. Prestei atenção em uma moça que levantou foi até o fogo e fez um ritual estendendo as mãos ao fogo e se benzeu com muita concentração antes de retornar ao seu lugar.

Quando recebia o chocalho e a permissão para falar as pessoas chacoalhavam o objeto e faziam uma introdução em Guanai, que eu entendi mais menos assim: atche aretê nhamandu... Com alguma variação e depois falavam da acolhida, da natureza, do ciclo de plantio, da importância em suas

vidas de viver o modo de ser Guarani, agradeciam por coisas da vida e desejavam cura e bem estar para pessoas do grupo que não estavam presentes.

Quando chegou minha vez de falar, me apresentei, deixei claro meu interesse em participar dos rituais e poder observar e saber mais sobre as práticas do grupo e sua religiosidade. Agradei a acolhida, o mate, o fumo e o fogo compartilhado.

Havia no local um escritor que também que escrever sobre o Ñandereko (maneira de ser Guarani) e que me felicitou pela iniciativa. Também um casal de Uruguaios com uma criança pequena e cuja mãe estava grávida, falou da gestação e que teria o bebe ali mesmo no tekwa na cachoeirinha próxima de forma humanizada.

Depois de a palavra passar por todos. Houve muita canção e dança em torno do fogo. Foram momentos muito agradáveis de meditação e introspecção. Fomos impregnados pelo cheiro da fumaça e das ervas que ali eram queimadas, pelo gosto do fumo e do mate e pelas cores do crepúsculo nos pés do Morro do Anhangava.

No fim, fizemos uma oferenda ao sol que se pôs e encerramos o ritual com uma bela canção. Depois Awaju veio até mim e se disse a disposição, assim como as portas estavam abertas para que eu fizesse minha pesquisa e que eu deveria começar lendo sua dissertação sobre Mby a flauta Guarani e sua tese sobre Mborayu: o espírito que nos une, e que eles me avisariam dos próximos rituais.

#### 3.2.4 Segundo Trabalho de Campo: Mergulhando no ritual Guarani

Na segunda vez que fui até O Tekwa Tingu'i lanai, fui por um caminho diferente do que da primeira vez, bem mais fácil, descobri que tinha me perdido na primeira vez que estive ali indo por uma caminho mais longo. Como eu havia solicitado anteriormente, fui convidado para um ritual em agosto de 2013, eu não poderia esperar até 2014 para fazer o trabalho de campo da minha pesquisa, pois os rituais dessa coletividade indígena funcionam no sistema de ciclos e não

respeitam o calendário gregoriano, então eu teria que começar naquele momento para fazer a observação participante de um ciclo de plantio de milho e iniciação dos novos Pajés para conseguir coletar material dentro do meu prazo para pesquisa e ainda escrever o trabalho de dissertação.

Dessa vez cheguei adiantado para o ritual, fui recebido por um garoto de uns quinze anos que usava um tipo de cocar na cabeça. Ele me guiou num carreirinho até o Opy (oca) feita de madeira e chão batido, de forma circular, com o teto afunilado e com o topo aberto. Havia no centro uma fogueira, e muitos objetos musicais pendurados na parede, chocalhos, tambores, flautas de bambu, berimbau entre outros.

No entorno interno da oca havia muitos tapetes para se sentar, e na borda das pedras que circundavam a fogueira estava uma pedra em forma de mesa onde tinha chaleira de ferro, cuia e bomba para chimarrão e alguns potes feitos de purungo e madeira e ao lado da porta também havia bastante madeira em pé para serem queimadas.

O cheiro de lenha queimando, a luz da fogueira, e a estética da oca causa uma sensação difícil de descrever, mas que remete com toda certeza a sacralidade do lugar. Os calçados ficam ao lado da porta, pois não se pode entrar calçado na oca. Seria por ser um lugar sagrado?

O jovem rapaz acendeu quatro velas em torno da fogueira, exatamente no lugar dos pontos cardeais. No sul estava um vaso de flores, e no norte a pedra retangular onde se apoiava o suporte de vime onde estava a cuia e a chaleira, juntos com os outros apetrechos xamânicos.

Depois de uma breve apresentação, soubemos que o garoto que nos recebeu se chamava Tupâ Ju. E ao que parecia ele estava preparando o ambiente para o ritual que viria a seguir. Ele nos orientou a respeito da importância do silêncio e da contemplação do fogo sagrado (Tata Porã), do sabor do mate (Kaayu), as sensações do rapé (rapiká) e de tudo que os sentidos absorvessem antes, durante e depois do ritual (Aty).

Tupân Ju também nos contou que recentemente havia feito o ritual de passagem para a fase adulta, em torno dos quatorze à quinze anos. Disse que sentiu dor, mas que isso era importante para marcar a passagem.

Passado algum tempo foram chegando várias pessoas, todas tiravam o

calçado na porta, cumprimentavam os persentes dizendo “ianai” e davam a volta na fogueira no sentido anti-horário, sentando-se em seguida em um lugar pré-determinado.

O clima era de um culto religioso, pela sacralidade do comportamento dos persentes, dadas as diferenças ambientais da paisagem. Derrepente, com um ar místico entra Yxapy Vanessa, e Awaju Poty (joão José) e seus filhos duas meninas e dois meninos, entre eles Tupân Ju.

Eles se sentaram e o xamã Awaju Poty tocou umas três músicas na flauta Guarani (Mby), acompanhado de instrumentos de percussão como chocalhos tradicionais indígenas e tambores. Enquanto isso passou na roda, Rapiká, água com ervas para aspersão e um muito amargo Kaayu (chimarrão de erva mate). Então Awaju foi até o fogo, fez uma benção e montou o Pytangua, cachimbo sagrado. No momento em que ele estava acendendo o fogo seu filho tocou um tipo de concha grande, como se fosse uma trombeta.

Depois de pitar longamente, como se meditando, ele levantou, deu três voltas bem compassadas na fogueira, até a porta onde havia um cocar com um símbolo geométrico no meio e aspirou bastante fumaça nele. Em seguida ele passou o Pytangua na roda e começou a falar.

Depois de ter lido sua tese aquela fala misteriosa, já começava a se abrir, pois estava reconhecendo algumas palavras em Guarani e as regras do ritual. Confesso que era tudo muito envolvente, pois minha ascendência indígena veio a tona e tudo a minha volta parecia fazer sentido.

Awaju Poty falou dos ciclos do calendário agrícola e lunar dos Guarani. Cujos, o ano acaba no inverno e se inicia no verão. Segundo ele para o povo do norte faz sentido o calendário greco-romano, já para quem está no sul esse calendário transgride a natureza, para os nativos em geral o fim do ciclo anual era mais ou menos em agosto, porque no inverno tudo se retrai, se recolhe, se protege. Mas, sem setembro/outubro fazemos planos, renovamos as energias e é chegada a hora de plantar o milho sagrado (Awajy's).

Awaju Poty explicou ainda que a matemática Guarani é baseada no número quatro. Assim, os dias têm quatro horas, ou partes, o ano quatro meses e os rituais de iniciação ou batismo também tem quatro ciclos grandes. Salientou a importância do plantio do milho e que este é o evento mais sagrado para a

cultura Guarani. Os rituais de plantio do milho ocorrem em setembro nas luas certas e dias específicos.

Nessa noite estavam presentes pessoas diferentes da última ocasião e como eu tinham interesse no modo de ser Guarani (Ñandereko). Então Awaju entendeu que poderíamos começar um ciclo de rituais visto que é a iniciação de um novo clã os chamados waerã.

Todas as pessoas que ali estavam fizeram uso da palavra, de forma pausada e muito introspectiva, Sylvia Wya Poty, que já fez o ciclo outras vezes, porém ela não conseguiu fazer parte da colheita e a confirmação do seu nome alma. Expos o desejo de neste ciclo fazer a colheita e passar a ser uma kunhã ete (mulher guarani). Os demais, assim com eu, manifestaram suas intenções, agradecimentos e pedidos de rezas pelos povos indígenas e por nossos entes queridos, além de Kunhã e Awa's ete que não puderam chegar naquele momento.

Na maioria das falas pude notar a expressão de sentimentos muito profundos, cada fala transmitia uma honestidade consigo mesmo e ao mesmo tempo um ato de compartilhamento de vivências. Falaram de seus planos profissionais, conquistas e fracassos pessoais, e também da espiritualidade contida no Ñandereko. De como estar naquele lugar sagrado tendo contato com a sabedoria e a religião Guarani pudesse nos remeter a nosso ser mais interior.

Após duas rodadas de uso da palavra novamente Yxapy e Awaju puxaram uma série de músicas cantadas em Guarani. Em um momento eles tiraram da parede os instrumentos musicais indígenas e distribuíram para todos e fomos inspirados a tocar e cantar em volta da fogueira. Para em seguida fazer uma dança circular nativa muito enérgica em volta do Tatá Porã.

A luz do fogo na noite escura dentro do Opy, o som da música e dos instrumentos de percussão, o transe da dança xamânica mexiam com os sentidos. Então, paramos bem próximos ainda em círculo, demos as palmas das mãos, fazendo uma reverência ao fogo e ao Ñandereko. Despedimos-nos calorosamente.

### 3.2.5 Terceiro Trabalho de Campo: Processo de Iniciação do Clá Waerã

A imagem abaixo é referente a uma mandala de alimentos e plantas de cura que fica localizada na parte dos fundos do terreno do Tekwa (aldeia). Esta foto foi feita após o termino do segundo trabalho de campo antes de iniciar a transcrição da observação participante.



FIGURA 05: MANDALA DE PLANTIO DE ALIMENTOS E ERVAS DE CURA.  
Fonte: SANTOS, Elói. (2004)

Depois de sentar para transcrever o diário de campo, muitas informações que passaram despercebidas num primeiro contato, voltaram a mente, tornando-se memória. Com isso, resgatei algumas considerações feitas por Awaju e Yxapy, pois que a mulher do xamã vai ser nossa instrutora durante o processo de iniciação à que nos dispomos a passar.

Essas considerações são fundamentais para compreensão da lugaridade sagrada presente no fenômeno religioso xamânico moderno que estou analisando o início do ano Guarani. São orientações sobre o calendário lunar Guarani, cujo início de ano é mais ou menos no mês de agosto e marca o

início de uma série de rituais (Aty's) que vão da demarcação no terreno da área onde será feita o plantio do milho sagrado (Awajy'ete), até o plantio e colheita das sementes. Nesse processo de iniciação os wareãs (iniciantes), recebem o nome alma em um ritual sagrado de forte teor simbólico e representativo.

Para os rituais nos quais se entra no desenho da mandala onde será plantado o milho, é necessário pernoitar no tekwa (aldeia) dentro do Opy (casa de dança xamânica) em jejum e mantendo o fogo sempre aceso. Por isso, preparei para esse trabalho de campo, saco de dormir, colchonete, cobertor, lanterna e uma roupa confortável e simples. Para esse ritual eu estava mais aclimatado, embora passar a noite dormindo no chão batido e fazer jejum ainda seja curioso.

Cheguei a Quatro Barras próximo do horário estipulado (08h00min). Já havia algumas pessoas lugar. Estavam sentadas no chão, sobre os colchonetes, em posição de lótus, ou de cócoras, iluminados apenas pela meia luz da fogueira no centro. Eu apenas disse boa noite e me sentei também em silêncio. Neste trabalho de campo, não estou mais acompanhado. Fiquei contemplando o fogo sentado ao lado da porta, perto de um tambor. O ambiente era de muito misticismo e reverência.

A porta dos Opy's Guarani é sempre voltada para o leste, onde o sol nasce, e cada divíduo se senta de frente para o ponto cardeal que é seu amba. Os nomes almas ter um ponto cardeal que o rege, como nos signos e isso define seu amba.

Eu me ofereci para alimentar o fogo, sempre existe uma pilha de lenha ao lado da porta, mas uma senhora já idosa me disse que apenas as Kunhãs (mulheres Guarani) é que podem lidar com o fogo, pois essa é uma função sagrada e isso é um tipo de tabu, ou seja, proibição. Da mesma forma apenas as Kunhãs enchem e passam o kaayu (mate), e acendem o Petyngua (cachimbo). Elas me perguntaram se eu havia cortado lenha, pois trazer água e lenha é a função dos Awa's (homens Guarani).

Depois de algum tempo, entraram no Opy, Awaju, Yxapy e seus filhos. Após um discreto cumprimento onde todos diziam ianai\* eles se sentaram nos lugares de sempre. Reparei que a família toda usava cocares, que eram como faixas na testa de algum material nativo com um trançado indígena e as penas

ficavam penduradas para baixo, junto ao cabelo. E no pescoço carregavam um saquinho de carregar patuá.

Awaju toca um monocórdio, similar ao berimbau, mas num ritmo diferente da capoeira, e canta acompanhado de chocalhos, tambores e cantorias. A música é um dos elementos centrais do ritual. Inclusive a tese de Awaju (João José Felix Pereira Pereira) é sobre a flauta Guarani (Mby).

Enquanto isso, compartilhamos Rapiká (rapé), mate (Kaayu) e Petyngua (cachimbo). Depois de uma pausa, ficamos um tempo em silêncio e então Awaju chacoalha solenemente seu instrumento ritualístico e abre as falas com seu jeito introspectivo e meditabundo.

Ele inicia explicando a importância da música para a tradição Guarani da parcialidade Nãndewa, pois além da alteração dos estados de consciência as canções Guarani também transportam os versos de Xume, o grande Pajé e herói civilizador. Todos os presentes falaram, um a um, passando sempre o chocalho. E na segunda rodada de falas, Awaju falou do que ele chamava do desenho no chão onde se plantará o milho. Da importância de se fazer silêncio o tempo todo, exceto quando se abre para a fala momento específico do ritual como era aquele momento.

Também falou da manutenção do fogo à noite, junção das Kunhãs, que deveriam se revezar, fazendo vigília. Na medida em que as pessoas vão fazendo os ciclos do Ñandereko, vão ampliando seu vocabulário na língua Guarani e passam a usar a linguagem em suas falas. Além disso, todos relatam suas expectativas, sensações, sentimentos, da vida pessoal, mas também demonstram sua satisfação em estar naquele lugar, presenciando aqueles momentos e podendo absorver a sabedoria de Awaju e yxapy sobre religiosidade e a cultura Guarani.

Existe a liberdade de na sua vez de falar fazer perguntas para o xamã, que responde aos questionamentos e comenta as questões levantadas. Na sequência Awaju falou de uma das profecias do Karai Xume (grande Pajé e herói civilizador Guarani), conforme segue:

O Opy (casa de dança xamânica) se localizava onde hoje é a igreja de Nossa Senhora do Rosário no Largo da Ordem e o cemitério era onde agora é a catedral. Ele e seu povo estavam sendo expulsos de seu território para serem

forçados ao trabalho e a cristianização nas reduções Jesuíticas. Mas esperavam um grupo que voltava em Guata Porã (caminhada sagrada), quando foram avisados de que o clã havia sido dizimado numa emboscada.

Xume fincou sua lança onde agora é a fonte cabeça de cavalo e profetizou: nós estamos indo embora, mas voltaremos; nos filhos de seus filhos, nos netos de seus netos e nossa ancestralidade, nossa cultura e religiosidade irão sobreviver em seus descendentes e depois deles. Esse relato tocou a todos profundamente, porque estavam sentindo essa conexão com suas ancestralidades indígenas.

Na sequência, Yxapy também nos orientou sobre a marcação do desenho do Ma'ety e de como deveríamos nos comportar em todo o processo, resguardando o silêncio e a concentração na conexão com a terra e as emanções. Dai por diante, dançamos em volta da fogueira, cantamos e fizemos a tradicional saudação ao fogo. Deitamos para dormir em torno da fogueira, com os pés para o centro parecendo a o desenho da mandala do Ma'ety.

A noite foi longa... No chão batido, apenas com o saco de dormir, como fome, por causa do jejum sagrado. Acordava e dormia a todo o momento, pois apesar do cansaço, os ombros doíam de ficar deitado no chão. Em alguns momentos via uma ou outra Kunhã cuidando do fogo e nesse meio tempo tinha até uns sonhos meio malucos. Pedacos de sonhos que no final parecem fazer sentido, mas que esse sentido está ausente na mente. Mas lembro de que nos sonhos eu estava no Opy, só que tinha mais gente do que cabe lá dentro e pessoas que não conheço. Ou seja, havia mais pessoas no Opy do que cabe no espaço físico.

Às vezes acordado eu experienciava o barulho da mata a noite no pé do Morro do Anhangava, da lenha estralando no fogo, os grilos, cães, e outros bichos. A meia luz do fogo faz um jogo de cor entre luz e trevas a medida que se move e torna a experiência mais sensorial ainda. Acordamos e iniciamos o ritual matinal (Aty mirin). Todos falam de suas experiências, é surreal, com choro, emoções afloradas, pensamentos profundos e reflexões sobre a vida.

A Kunhã chamada Nhã fica cuidando do fogo, ela já é Nanderu'y, ou seja, está no terceiro de quatro ciclos e além de manter o fogo ela deveria assar os tubérculos e frutas trazidos para serem assadas no final do Aty. Saímos em caminhada até o lugar do ma"ety, um terreno inclinado onde existem outros



**FIGURA 06: KAAYU, O MATE SAGRADO PRESENTE EM TODOS OS ATY'S.**

Fonte: SANTOS, Elói. (2004)

ma"ety's de outros clãs.

Os Awa's (homens) levam a lenha acesa e a chaleira de água e as cunhãs carregam os alimentos que serão assados no fogo no final do ritual e acendem o fogo para o Aty fora do Opy. Somos oito no grupo chamado de clã waerã (pessoas que irão fazer o primeiro ciclo de iniciação), embora nos Aty's comumente participem em torno de vinte pessoas, entre visitantes uruguaios e de outras aldeias brasileiras, além dos indivíduos mais antigos, que já estão no terceiro ou quarto ciclo de iniciação xamânica e alguns tem até o seu próprio tekwa (aldeia). A imagem abaixo retrata o Kaayu (mate sagrado) presente em todos os Aty's (rituais) Guaraní.

Caminhamos em silêncio e depois que as kunhas ascenderam o fogo, Yxapy orienta sobre a importância de se mexer na terra em silêncio e jejum. O

primeiro passo foi demarcar a mandala onde será plantado o milho (ma"ety). No centro do círculo demarcado foi fixado um tronco com uma forquilha virada para o leste e em seguida foram fixados os amba, em cada ponto cardinal (Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai). Foi feito também um cordão umbilical com cipó ligando o centro da mandala ao amba fixado no leste. E é apenas por esse ponto que se pode entrar e sair do ma"ety.

Como o terreno em que demarcamos o ma"ety era ingrime, tivemos que aplainar o lugar escolhido. Arrancamos com muito esforço raízes e pedras, entre elas, as raízes de uma árvore que havia no local deu trabalho para ser extraída. Na mesma clareira, já haviam outros três ma"etys de clãs anteriores ao nosso.

Dentro do ma"ety fizemos a leras onde será plantado o milho, foram oito leras correspondente ao número de Awa's e kunhãs. O trabalho foi encerrado com um belo Aty. Como de tradição, pitamos o Petyngua, aspiramos o paryka, tomamos o Kaayu e fizemos uso as palavra. Todos manifestaram intensos sentimentos de realização e reencontro consigo mesmo e com sua natureza interior.

Yxapy explicou a relação dos Aty's com as luas e que no próximo ritual receberíamos nosso nome alma (nome de batismo Guarani). Salientou que todos deveriam escolher uma pedra que tivesse algum valor simbólico para colocar no centro da mandala (ma"ety) e se preparar para o guata Porã (caminhada sagrada) que acontecerá no ritual seguinte. Depois das orientações, comemos batata assada na fogueira e pão integral. Muitos do clã são naturalistas, veganas ou vegetarianos. Despedimo-nos calorosamente.

### 3.2.6 Quarto Trabalho de Campo: o Aty de Batismo Guarani.

O batismo Guarani (Ykarai= imposição do nome alma) é marcado pelo início da primavera, que também é o começo do ano. Eu levei flores brancas em um vaso que usei na Lavação da Escadaria de Nossa Senhora do Rosário, ritual afro-brasileiro que acontece na semana da consciência negra no largo da ordem justamente onde era o Opy de Xume, o grande Pajé Guarani.

O ritual do Ykarai foi muito inspirado, e todos estavam com os

sentimentos aflorados, cheios de intenções. Awaju Poty, além da flauta e dos instrumentos de percussão, tocou a arpa Guarani. Tivemos a agradável presença de um casal uruguaio que na ocasião estavam fazendo um documentário sobre o Ñandereko (maneira de ser Guarani).

Eu toquei um instrumento aborígene chamado didgeridoo no momento de ascender o Petyngua e na hora da dança circular xamânica. Awaju retomou a questão da matemática Guarani, sobre os quatro ciclos de rituais, quatro fazes da lua, quatro estações do ano, quatro horas do dia, assim como quatro fazes da vida. Então, depois das orientações gerais, fizemos um pequeno Guata Porã (caminhada sagrada), no meio da mata, em silêncio e na escuridão.

Deveríamos ouvir o som dos passos um dos outros e caminhar em fila cuidando de quem está próximo. Foi uma caminhada peculiar, pois no escuro e em silêncio parece que os sentidos ficam aguçados. Após pararmos numa pequena clareira, ascendemos o fogo com lenha em brasa que havíamos trazido, pitamos e tomamos mate. Ainda em silêncio, Wya Poty, a madrinha do clã waerã, levou um de cada vez para fora da roda onde estávamos. Depois de um tempo se ouvia gritos de mais de uma pessoa e depois comemorações com palavras em Guarani.

Eu fui o terceiro a ser levado. Aqui tenho que encerrar a descrição do ritual, pois seus detalhes são tabu, ou seja, não podem ser partilhados. É uma experiência pessoal e única. Mas confesso que foi surreal. Num processo de morte e ressurreição, deixei minha identidade de Jurua (homem branco) e recebi meu nome alma Guarani, uma nova identidade como indivíduo dessa coletividade Guarani Ñandewa.

Então me tornei karai PojAwa, cujo significado profundo deve ser entendido, mais do que explicado. Ainda estou digerindo seu simbolismo, mas etimologicamente karai é tanto a divindade de outono, representada como sendo a inspiradora das boas palavras, como o nome dado aos grandes Pajés que são da linhagem karai. Os olhares silenciosos entre quem já tinha passado pelo ritual de batismo e os que estavam esperando para passarem daria um trabalho à parte. Cabe lembrar que nos relataram os mais antigos do clã que no passado os rituais eram bem mais sofridos.

Depois que todos passaram pelo Ykarai, retornamos em silêncio até o

Opy, onde deitamos em volta da fogueira e tentamos dormir. Novamente, deitado no chão batido, dentro saco de dormir aquecido pelo fogo, com meus novos irmãos e irmãs, ouvindo os sons da mata e tentando processar e assimilar tudo que estava acontecendo. Eu praticamente não dormi, e em jejum depois de fumar muito Pyta e aspirar o rapyká parece que estou com a consciência alterada. Mas ao mesmo tempo, tenho *insights* de lucidez e penso na pesquisa, nos dados coletados, e em tudo que pode ser importante para a dissertação.

Muito cedo fomos acordando aos poucos e como as kunhãs mantêm o fogo aceso elas foram as primeiras a levantar. Demos início ao Aty matinal. Depois de fazer de pytar, tomar o Kaayu e usar Rapyká em posse do Ywyraywu, bastão da palavra, que até agora eu chamava de chocalho, Yxapy nos orientou sobre como deveríamos entrar no Ma'ety (desenho onde se planta os Awajy's , que é o milho sagrado).

Yxapy, lembrou-nos que para entrar na mandala deve-se estar em jejum, caminhar e trabalhar em silêncio, para entrar no ma'ety tem que ser pelo leste onde está kwaray e o cordão umbilical ligando ao centro onde está o ywyrá (tronco em forma de forquilha) como foi citado anteriormente, sempre descalço e caminhando no sentido anti-horário e em jejum. Depois dos esclarecimentos, o bastão da palavra passou nas mãos de todos que puderam manifestar seus pensamentos e tirar dúvidas.

Em seguida retomamos o trabalho no Ma'ety aplainando a terra e de marcando o desenho onde será feito o plantio. No lado em que tivemos que encher de terra colocamos pedras grandes e madeira como escora. Então refizemos as leras e as enchemos de folhas secas por cima. Depois de adornados cada um dos troncos colocados nos pontos cardeais e o tronco em forma de forquilha do centro. Também fomos orientados à encontrar uma pedra que nos identificássemos para colocarmos no centro da mandala para nos representar.

A partir do ponto em que marcamos o centro com o Ywyrá Ma'ety' Yvy, delimitamos, um círculo usando um barbante como compasso de mais ou menos uns três metros de aro. E como a forquilha do Ywyrá deve ficar voltada para o leste, olhando por ela marcamos o amba de Kwaray, a direção do sol nascente a leste, no tronco que marca esse ponto cardinal se enfeita com fitas e adornos de

cor amarela. A esquerda de Kwaray marcamos karai o norte, do elemento ar, representa o conhecimento e sua cor é o branco. Na direção oposta de Kwaray, o leste, está obviamente o oeste, denominado de Tupã, o sol poente, sua cor é o vermelho. E ao sul está Jkaira, sua cor é o azul, verde e seus derivados, seu elemento é o poã, as ervas e plantas que curam.

Na sequencia fizemos as leras onde serão plantados os Awajy's e depois cobrimos as leras com folhas secas para oxigenar e adubar. Ficamos de fazer caixa de compostagem para colocar os materiais orgânicos e trazer para alimentar o Ma'ety. Como podemos ver no registro fotográfico abaixo.



FIGURA 07: MANDALA DE PLANTIO DE MILHO (MA'ETY AWAJY'S ETE) NO PROCESSO INICIAL. Fonte: SANTOS, Elói. (2004)

Embora tenha sido um grande desgaste físico e em jejum, parecíamos todos muito satisfeitos com o trabalho e o aprendizado. Encerramos com um mais um Aty e compartilhando alimentos assados.

### 3.2.7 Quinto Trabalho de Campo: O aty de Plantio dos Awajy's

Não fui aos Aty's que eram facultativos. Fui ao ritual de plantio do milho, que além de ser um dos mais importantes, era obrigatório para aqueles que querem se iniciar no Ñandereko. Como do lado de casa haviam derrubado umas árvores, eu cortei madeira e levei um fardo de lenha para o Aty. Também levei de presente para Awaju um maracá (chocalho) que eu ganhei na ASSINTEC (Associação Inter Religiosa de educação e Cultura) que veio de Manaus, feito de porungo e madeira, com unhas de bodes dependuradas e desenhos geométricos pirogravados.

Cheguei para o Aty, antes que todas as pessoas, tirei umas fotos e arrumei a lenha que eu trouxe junto com as outras no canto da porta. Sentei-me de frente para meu amba (karai/norte). Todos chegaram praticamente juntos. Tivemos a presença de um manauara, chamado Tatawa, que está vivendo o Ñandereko a bastante tempo e foi iniciado com Awaju, mas tem seu tekwa em Manaus. Ele trouxe um instrumento para o uso do rapyká (rapé). Trata-se de um bambu em forma de V, que você insere uma extremidade em uma narina e a outra na boca e sopra o rapé para dentro do nariz. É bem ardido e queima bastante. Faz um tipo de limpeza nasal.

Pitamos o Pety, dessa vez parecia haver além de tabaco, outras ervas no petyngua, porque o cheiro e o gosto estavam diferentes. Awaju tocou flauta e cantou alguns Mborai (versos sagrado Guarani que são cantados nos rituais). Awaju é quem sempre dá início ao uso da palavra, normalmente ele compartilha de seus conhecimentos, sobre os mitos, os ritos, as festas e contos histórias socializando sua vasta sabedoria sobre o Ñandereko.

Awaju nos falou da primavera, dos ciclos, contou histórias sobre Tatáwa e o tekwa de vários outros clãs que surgiram por meio dessa sua vivência da religião Guarani. Pudemos ouvir o Tatáwa e compartilhar da palavra e dos sentimentos do restante do cla waerã e dos demais, estávamos numas vinte pessoas. Depois tomamos o Kaayu Porã (mate sagrado) e cantamos e dançamos em volta do Tata Porã (fogueira sagrada), em seguida fizemos a reverência ao fogo, buscando energias e pedindo bênçãos e nos preparamos para dormir.

Eu fiquei um bom tempo acordado observando o fogo e meditando na pesquisa. Embora tenha conseguido dormir melhor desta vez, acordei algumas vezes para mudar de lado e para me agasalhar. Acordei bem cedo e fui ao banheiro seco, me lavei e voltei ao Opy. Todos já estavam acordados e em seu lugar. Fizemos o Aty matinal onde conversamos sobre o Ñandereko e o reencontro com nossa ascentralidade, então fomos instruídos sobre como proceder em nosso trabalho no ma"ety e nos dirigimos em silêncio até ele. Fizemos um Aty fora do Opy, fumamos o Petyngua e tomamos o Kaayu sagrado. Também fizemos o Pety (aspersão com fumaça) nas cumbucas onde estavam as sementes de Awajy's. As cumbucas estavam no final de cada lera.

Em seguida cada um escolheu uma lera para plantar e orientados pela Yxapy colocamos muito Mboru (energia, sustância força) no ato do plantio. Em cada lera foi colocado quatro varetas marcando o local onde fora, plantadas as sementes, quatro em cada buraco e terminamos fazendo um Pyte em cada local onde se plantou os Awajy's como podemos ver no registo fotográfico feito durante o plantio das sementes.



FIGURA 08: PLANTIO DOS WAJY'S PELOS INICIADOS DO CLÁ WAERÃ.  
Fonte: SANTOS, Elói (2004).

Por fim, compartilhamos de batata, milho e mandioca assada no fogo

junto com umas frutas e pão integral. Antes de nos despedirmos Yxapy explicou que o ma"ety é uma sementeira e uma das finalidades é preservar as cepas ancestrais e manter a tradição.

### 3.2 ENTREVISTAS SEMI DIRETIVAS

#### **Primeira entrevista:**

Entrevista realizada com o Pajé Awaju Poty no Tekwa Tingui Ianai em Quatro Barras na região do Morro do Anhangava no dia 27 de julho de 2014 como parte do estudo em Geografia da religião:

Entrevistador: Bom dia Awaju Poty, obrigado por me receber em sua Oca. Como você sabe minha pesquisa é sobre os lugares sagrados Guarani Nãndewa e o Nãndereko, dentro do programa de mestrado e doutorado em Geografia da UFPR, mais especificamente em Geografia da religião. O objetivo é entender como se conformam os lugares sagrados na tradição religiosa Guarani, tendo em vista as condições de vida do mundo moderno e as características do Nãndereko. Embora eu vá fazer algumas perguntas, você pode ficar bastante a vontade para falar livremente. Minha primeira questão é: como se deu seu contato com a religião Guarani?

Awaju Poty: *Então, minha avó era Karió, indígenas do litoral do Paraná, minha família veio de um lugar chamado de ilha dos Medeiros. Já a minha avó, quando casou com meu avô que também era Guarani, vieram para a cidade porque já sentiam que continuar em seu processo original ia excluir eles mesmos e seus descendentes dos acontecimentos que estavam se atualizando. O povo estava se mestiçando dando origem aos caiçaras. Os caiçaras do litoral são todos mestiços assim, né. E ao mesmo tempo na geração deles havia uma grande segregação com relação aos descendentes. Então muitas vezes para o externo eles tinham que negar a ascendência e manter oculta toda ritualística e a religiosidade. Com grande esforço deles, me encaminharam aqui para Curitiba para fazer faculdade. Ele se graduou em Geografia, o que é bem curioso, não é? Ele se especializou em Geologia, que na época não era uma graduação. E meu pai com o contato mundano deixa a tradição, adota o socialismo e toda a ideia*

*de materialismo, se envolve muito com política e quando eu nasço já estou num ambiente bem distanciado bastante da tradição. Ele casa com minha mãe que é descendente de italianos que vieram de Veneza e para mim sempre ficou a lembrança de minha avó e das coisas que ela me ensinava da forma de vida dela, embora minha mãe tinha muita reserva com isso assim. Da parte da minha mãe eu recebi todo um encaminhamento de apreciação de música erudita, então eu acabei fazendo piano, fiz composição e regência dentro de todo um sistema acadêmico fui estudar em São Paulo, fui estudar na Itália e muito curioso foi o meu retorno para a cultura Guarani, eu sempre mantive essas lembranças de quando eu era criança. Eu aprendi a falar a língua quando era criança também, mas isso tudo ficou no esquecimento por um bom tempo assim, esse processo de aprendizado. Quando eu fui fazer minha pesquisa de mestrado eu fui morar no interior de São Paulo, e eu guardei algumas coisas que meu pai preservou como por exemplo, viver sempre afastado da cidade em regiões de mata, sempre fez a agricultura, sempre teve sua agricultura de subsistência, de certa forma eu segui isso de morar afastado da cidade, então em vez de morar em São Paulo eu preferi morar em Itaiaem. Lá em Itaiaem eu acabei voltando a ter contato com os Guarani, porque lá há uma população grande de Guaranis, mas fui mais pra encontrar pessoas semelhantes assim nos costumes né, ia lá para nadar, brincar, pra dançar no Opy a noite com eles, não tinha a intenção de me inserir na cultura novamente, inclusive minha dissertação, já estava terminando a dissertação, quando voltei a pensar na cultura Guarani, eu fazia um trabalho sobre a obra de Richard Strauss, chamado metamorfose. Estava pronta assim, eu estava sendo orientado por um professor, um musicólogo chamado Artur Nestróviski, que por sinal é o cara que escreve a parte crítica de música da Folha de São Paulo e em certo momento eu deparei assim, o que é que estou fazendo, né? Tô honrando uma cultura tão estranha assim que de repente também é minha cultura dentro de um plano universal, mas, tava ali vendo música Guarani e vendo mestres da flauta uma coisa muito rara, tipo via ali uma pessoa que ainda sabia fazer flauta, que sabia toda a ritualística eu trabalhando com ele e fazendo uma coisa que de certa forma não acrescentava dentro do meio que eu vivo né. Eu vivo no Brasil, no contato com uma cultura de raiz e fazendo uma coisa tão distante né, então eu coloquei para o Artur: olha Artur*

*que quero refazer tudo, como eu ainda tenho tempo, eu fiz rapidinho essa dissertação sobre Richard Strauss, em um ano e meio, e tinha ainda mais dois anos se eu quisesse, naquela época também as licenças para mestrado não estavam regularizadas como estão hoje, você podia com a influência de alguém ficar o tempo que quisesse pesquisando, como meu pai tinha muito conhecimento político eu pedi, pede pra mim aí pai mais um tempo de licença, aí ele ligou para o Governador da época e ele disse, não, fica o tempo que for necessário, então eu fiquei mais um tempo, porque por outro lado eu estava gostando muito de estar com os Guarani novamente assim, e apresentei para o Nestróviski, olha queria fazer minha dissertação sobre a arte do Mby, que são as flautas e fazer uma descrição, uma notação de toda música Guarani, que não existia isso até aquele momento, esse é um trabalho pioneiro, nunca ninguém trabalhou a música de um povo nativo daqui do Brasil. Eu me lembro muito bem que ele me disse assim: eu acho muito legal os índios, mas bem distante lá nas reservas, se você quiser fazer um trabalho absurdo desse e abandonar um trabalho maravilhoso que está fazendo busque outro orientador. Foi um rompimento difícil aí. E, no me deparar com a realidade ainda foi bem mais difícil do que eu imaginava, porque ninguém queria aceitar esse trabalho né, então eu tive muita sorte que veio uma pesquisadora recente para o programa, a Gerusa Pires Ferreira, que tinha sido orientada na França por Paul Zuntor, uma pessoa que estudava cultura medieval e culturas populares, então abriu um espaço para mim assim, como eu levei todo trabalho para ela, que eu estava anotando de forma particular para mim né, como estudo de música mesmo, ela ficou encantada e topo a encrenca comigo assim e a crítica de todos os professores do programa foi terrível assim, coisas como: não é possível, os Guarani não sabem isso, os Guarani não tem isso, esse é todo o teu conhecimento acadêmico que você está depositando em cima, é uma interpretação total tua. Então eu tive que filmar, tive que gravar, tive que fotografar e por muito sorte, porque normalmente os índios mais idosos nem fotografia o kuarayju me permitia fazer, muito menos gravações. Então foi todo um trabalho de convencer de conseguir credibilidade dos índios, o Kuarayju, o Angarayju, o Kiriryju para que eles me permitissem documentar tudo isso. Apartir daí eu consegui que eles me permitissem documentar, e pude mostrar que realmente havia um*

conhecimento, que havia uma sabedoria e é impressionante, mas, isso na PUC de São Paulo, num programa de semiótica o pessoal desacreditava que puder haver um saber nativo do país tão sofisticado, quer dizer, era uma música tão sofisticada assim né. Porque assim como a língua Guarani é sofisticada, a poesia, a música também é sofisticada. E eles não queriam admitir isso, tipo não, você está criando uma realidade que não existe, eu consegui documentar tudo e apresentei isso, mas achava naquele momento que estava envolvido com isso que isso ia ficar tudo, só que a partir de eu trabalhar com o kuarayju e ter que fazer todo o cerimonial e a ritualística que envolve o Mby, cada vez eu fui me encantado mais por tudo isso não. E, aí comecei a trabalhar também com o Tikuayju a parte de agricultura, eu tinha uma agricultura em minha casa e tal, eu pensei eu vou aperfeiçoar também isso e trazer novos elementos, elementos que eu via a minha avó cozinhando, fazendo né e eu posso resgatar tudo isso com eles, daí entrei na agricultura também. Daí acabei, que com a música e a agricultura, do cantar e do dançar do participar das cerimônias, que para mim era só uma diversão né, acabei adentrando profundamente em toda a, todo o Ñandereko. Porque, transformei meu espaço minha chacara, já estava com a música, daí a agricultura, a alimentação, virou um tekwa. Passou a ser um tekwa minha casa, aí foi mais sério ainda porque, de certa forma eu, eu era casado com uma mulher portuguesa de Portugal, né. Também foi estranhíssimo para ela, eu caso com um maestro e o maestro vira um índio, e aí minha casa passa a ser frequentada por índios, e tudo e com os costumes deles né, com liberdade deles, daí começa a haver restrições, tipo muita gente circulando muitas coisas, isso foi agravando nossa relação a ponto da gente acabou se separando, depois de dezessete anos de convívio assim. Por outro lado a Yxapy, minha atual esposa surge nessa época e, também neta de Guarani né, da mesma linhagem, só que daqui do planalto de Curitiba né, e o agrupamento aqui tinha o nome de Tingu'y. E, e ao mesmo tempo o Kuarayju me disse, fiz toda a iniciação com ele, tudo, agora você precisa trabalhar novamente em Curitiba no teu lugar de origem e começa um Tekwa lá. Daí eu comecei um trabalho aqui em Curitiba, não pretendia voltar a morar em Curitiba mais naquela época, todo situado na música em São Paulo dentro do sistema erudito. Porém, o Kuarayju me convence assim, de que tudo isso que eu estava fazendo se estivesse me

*realizando eu não estava buscando nele as coisas que estava buscando. Aí eu fui bem a fundo em mim mesmo do que eu queria em termos de minha realização como pessoa, eu queria ser um maestro? Um concertista? Ou, eu queria realmente ir a fundo em mim, em meu ser né, e aí eu compreendi que realmente a realização de gente não está tudo que a gente faz externamente, mas no que a gente se sente feliz, as vezes pode ser uma coisa que pra sociedade como um todo não é “o” mais importante, mas era o mais importante para mim naquele momento. Então eu abandono toda uma carreira de música erudita, e passo a viver como você está vendo aqui né, distante da cidade, uma forma meio ermitã de existência, porque muito poucas pessoas compreendem esse processo, minha própria família teve dificuldade, tipo assim você está regredindo, está voltando a um passado né. E até hoje, eles aceitam, mas com certa dificuldade assim né. E, na verdade a Yxapy soma muito comigo nessa compreensão porque, Yxapy vai na verdade, eu estava morando numa aldeia chamada de morro da saudade agora já em São Paulo. De Itanhaem eu passo a morar num aldeia em São Paulo, na região de Barragem, dentro do município, São Paulo é enorme assim, é a última reserva de floresta que tem dentro do município de São Paulo, fica em torno da Bilins, da represa Bilins, numa área de manancial. Coincidentemente, onde eu to morando é uma das últimas reservas metropolitana, e é por ser uma região de mananciais. Como aqui é nascente do Iguaçu e do Ribera, então aqui ainda é uma região preservada, embora ameaçada pela mineração de granito. Então aí se dá o meu retorno a o Ñandereko, a toda essa tradição, talvez um germe, que minha avó de certa forma me plantou, que inconscientemente minha mãe tentou evitar o quanto ela pode que fosse plantado mais de alguma forma minha vó me plantou isso, e creio que essa plantinha foi irrigada pelo Kuarayju, pelo Kiririju, pelo Angaraju, pelo Tikuayju, mas eles bem idosos que inclusive rejeitados pelos próprios, próprios índios ali aldeados naquela época.*

*Eles de certa forma, também rejeitavam a antecedência cultural deles assim, porque viam os antigos como derrotados assim. Tipo toda essa miséria, toda essa desgraça que a gente vive, é graças justamente à esses velhos aí, antiquados que não nos inseriram numa modernidade. Porque claro, os jovens querem ter motos, querem ter celulares, gostariam de ter casas como os*

brancos têm, com todo o luxo e todo conforto, é normal assim, a própria rejeição que eles têm com os namorados, as namoradas nas escolas que frequentam, ou na época que frequentavam, porque hoje as aldeias já têm escolas próprias, mas na época não. Então, dava uma baixa estime para eles e uma visão subestimada da própria cultura, né. Então de certa forma eu aprendi com gente que era rejeitada pelos próprios netos, pelos próprios filhos às vezes, naquele momento a geração dos filhos assim né, esse povo tava tentando afogar toda essa dor com um nível de alcoolismo muito grande nas aldeias, gente via os velhos e as crianças sãs, mas essa geração intermediária que corresponderia a minha idade muito mergulhado no alcoolismo e ali no caso de São Paulo já entrando na droga assim né, inclusive muitos sendo soldados do tráfico né. Um momento muito difícil para a cultura Guarani. E lá em São Paulo eu trabalhei com agrupamento Nãndewa. Eles se alto denominam Guarani Tupi. E lá em São Paulo, como eu fui para uma aldeia no Morro da Saudade, era uma aldeia mixer, tinha gente Nãndewa, predominância Mbya, e uns índios inclusive guaranizados, que não eram Guarani's como, tinha ali karajá, por sinal fiz grande amizade com um Pajé Karajá que era o Kauayry, e tinha um pessoal que veio do nordeste, uma história muito estranha assim, parece que um fazendeiro tomou conta de uma área, colocou os índios em um caminhão e trouxe os índios para uma favela em São Paulo. E lá alguns deles foram para o Morro da Saudade assim, que povo que era esse? Não me recordo agora o nome deles. Então tinha algumas pessoas desse povo. E também por ser em São Paulo vinham índios doentes de outros povos, eu lembro que eu tive muita amizade também com Nãnbikuara, tinha o Renê Nãnbikuara. Tinha Terena também, mas não era esse agrupamento, Terenas vinham também para tratamentos médicos, que como os índios começaram a receber cestas básicas e alimentação, estragou muito a saúde deles. Eu me lembro que o Renê, por exemplo tinha marca passo e veio colocar no coração coisas, vinham Terenas com câncer, então ficavam nessa aldeia por ser próximos aos hospitais ali em São Paulo, vinham fazer tratamento, então, tinha gente de muitas nações e muitos acabavam se guaranizando e se tornando Guarani e praticando o cerimonial Guarani embora a origem racial fosse outra, então tive amizade com muitos, pessoa de muitas nações assim e ao mesmo o estranhamento que eu tinha por ser mestiço assim, passou vendo

*peças que eram de outras aldeias também se guaranizando, se apaixonando pela cultura Guarani. O kauayry foi muito importante, porque ele Karajá, tem uma história muito curiosa, e caba se tornando um grande Pajé Guarani, quase que uma liderança dentro do Morro da Saudade, então eu vi poxa, não sou o único estranho nesse contexto de me deixar guaranizar, novamente. Então essa foi a forma que eu retornei para o Ñandereko.*

Entrevistador: Qual a importância em sua vida atualmente ser um Pajé Guarani?

*Awaju Poty: Então, pra mim, voltar ao Ñandereko foi uma realização do meu espírito né. E me tornar um Pajé, cumprindo de certa forma o que me foi pedido, foi espontâneo, não pretendia. Me realiza num aspecto que uma coisa que me faz feliz, pode fazer o outro feliz também, eu acho que é muito saudável essa vida. Então eu fico contente em poder compartilhar, assim. Em termos sociais me traz muita dificuldade, que como eu vivo num meio acadêmico, todo mundo me acha muito estranho, às vezes o pessoal me subestima, tipo pensa que por eu fumar um cachimbo por eu tal eu não teria competência no que faço, e daí quando eles veem eu tocando, eu posso tocar qualquer obra erudita, posso reger uma orquestra, posso fazer qualquer coisa, assim. Inclusive eu acho que eu busquei outro paradigma por conhecer muito esse paradigma e ele se tornar não mais tão desafiador, tão atrativo para mim. Normalmente quando eu entro numa sala de aula que tem alunos de composição muito eruditos assim, quando eles sabem, ou já sabem de antecedência que eu sou Pajé, porque virou quase uma mitologia isso né, eles pensam que vão encontrar alguém que não sabe o conhecimento que eles desejam daí quando pego o piano ou pego outro instrumento em demonstro as coisas e analiso as obras eruditas e tal gera uma certa perplexidade neles, porque eles pensam, não sabem minha origem mestiça, veem totalmente Guarani assim, ficam, como um Guarani pode dominar esse conhecimento, porque na mentalidade deles, da sociedade brasileira ocidentalizada é muito forte essa subestimação do saber do índios né, e é um desconhecimento deles próprios, porque como a gente vê historicamente o Guarani já haviam dominaram a arte erudita. Os Guarani já tiveram orquestras, corais, fabricavam todos os instrumentos da musica erudita isso no século XVII, XVIII. Porque eles tiveram todo um conhecimento escolástico com os Jesuítas. Então na verdade às vezes eu tenho que até mostrar pra eles, tipo, vocês*

*precisam conhecer mais da própria raiz, poderiam buscar uma cultura mais bem plantadas nessa terra ao invés de ficar o tempo todo buscando Alemanha, Itália, França. Mas é difícil para a cultura brasileira perceber que a gente não foi fundado em mil e quinhentos, que a gente tem uma ancestralidade milenar e muito rica. Também me deparo com pessoas que buscam na espiritualidade realizações, tipo, de influências da Índia da China ou do Japão, quando eles podiam tá buscando aqui mesmo coisas mais integradas com a natureza daqui, não tão exóticas assim. E tendo mostrar isso pra eles através da própria vegetação. Veja como a vegetação nativa dá de uma forma equilibrada e como as plantas exógenas são destrutivas dentro desse processo, pois geram rupturas, ao mesmo tempo elas bem contextualizadas, feito uma antropofagia disso, elas também pode resultar bem. Pode-se ter um pinus na tua xícara desde que você saiba controlar esse pinus ele, desde que não permita que ele destrua os outros vegetais, a mesma coisa, as ideias são muito bem vindas de fora, porque um sistema fechado morre, mas ao mesmo tempo, tem que ter um certo controle, você tem que digerir, você tem que antropofagiar esses conhecimentos, para que eles não acabem gerando rupturas no teu conhecimento. Eu acho que eu transito bem nesses dois mundos, talvez por ser até mestiço mesmo e gera essa perplexidade que eu acho que os mestiços geram. O brasileiro é um mestiço, e ele gera no mundo essa perplexidade. Pode-se ver em qualquer área, pode ver no esporte, o brasileiro domina um esporte, logo ele se sobressai nas coisas que, por exemplo, domina artes marciais orientais, derrepente se destaca nisso, na medicina, em todos os aspectos assim, quando ele antropofage isso, na literatura né. Inclusive, a gente falando em antropofagia, você veja, na própria literatura e na própria filosofia brasileira, não se trabalha muito bem Oswald de Andrade. Você vê sempre ele como um poeta uma cara imaginativo, um burguês que assume uma cultura popular, e que se torna até mesmo comunista, no momento em que ele se envolve com a Pagu, no entanto ele dá uma senha muito importante para a cultura brasileira, nós poderíamos assimilar toda essa tecnologia, que estamos assimilando, todas essas coisas de uma forma mais humana, menos destrutiva no país, caso a gente soubesse receber essas coisas e contextualizá-las de uma forma mais digerida, mais incorporada a nossa forma de ser, que porque por*

*outro lado eu sinto o brasileiro perdendo muito de sua essência, esta se tornando excessivamente individualista, excessivamente violento, não tá tendo um sentimento de nação, então vê os pobres como excluídos, a classe burguesa, nossos políticos se sentem muito endeusados, não vê uma realidade, tudo isso por muita indigestão psíquica, temos todo um conflito nesse país que precisa ser trabalhado para que a gente não vire um quintal de outras culturas, porque o sistema dominante no mundo está fazendo isso com todas as culturas, isso que já aconteceu no Brasil, está acontecendo na China e na Índia, de certa forma eu penso que esse momento político que estamos vivendo é muito rico, na medida que as alianças que estamos fazendo é justamente com esses países, que tão sofrendo o mesmo processo nosso como a China, a Índia, a África do Sul, a África como um todo, mas a África do Sul de uma forma mais terrível porque viveu um Apartheid por muito tempo. O Brasil vive um Apartheid, veja, os índios são segregados a espaços determinados como os africanos viviam até bem pouco tempo atrás. Só que no Brasil, isto tudo é muito mascarado, pela forma mais sutil como tudo isso foi trabalhado aqui. Então, eu sinto que traz o Ñandereko nesse momento, toda essa filosofia, contribui nesse aspecto, da gente ter um óculos, uma lupa pra gente poder enxergar essas sutilezas muito micro que tão sendo infiltradas no nosso país.*

Entrevistador: Como poderíamos explicar o sagrado dentro da tradição Guarani e como entender a ideia de lugar sagrado, tendo em vista essa perda de território e dos lugares originais de contato com a natureza?

*Awaju Poty: Veja, hoje os lugares sagrados para o Guarani se restringe aos espaços demarcados pelas, pelas terras que foram fechadas, e aqui era uma lugar Guarani, isso é muito difícil para um Guarani, porque para ele o lugar sagrado, era todo o lugar onde ele pudesse circular e levar sua forma de vida. Hoje ele tem que se restringir a um determinado lugar assim. Isso agora está se acomodando um pouco você vai de uma aldeia pra outra, as aldeias estão fixas e aqui é um tekwa, lá é outro tekwa, em outro lugar é outro tekwa e você transita por esses lugares e não tem a possibilidade de criar outros espaços sagrados. Por outro lado, isso não é problema na medida em que a população está bem reduzida hoje, mas pra frente, na medida em que a população, nesse momento está se expandindo novamente, nós vamos ter problemas, porque o Guarani*

pode entrar num outro espaço, na medida em que haja duas lideranças no mesmo espaço, por exemplo, a outra liderança ia criar um tekwa, hoje em dia ela não pode sair e criar um outro tekwa, então vão ter duas lideranças concorrendo, por exemplo. Um dia que haja muita gente vivendo num tekwa um agrupamento vai ter que ir pra outro lugar né, como sempre acontecia e como se tem o hábito ainda hoje de fazer e não vão ter esses espaços. Mesmo porque para ter um tekwa você tem que ter ar puro, água pura, uma terra isenta de contaminações, de agrotóxicos e tudo e cada vez há menos lugares assim hoje, praticamente fora de áreas indígenas e parques nacionais não existe mais, então vemos muitos agrupamentos Guarani entrando em espaços que são parques, ou então em áreas que são reservas de mananciais. Por exemplo, a aldeia que temos aqui próximo de Curitiba que é Piraquara, se instalou numa área de mananciais, daí vêm as leis que regem uma área de mananciais, tipo você não pode fazer agricultura, você não pode se banhar nessa águas. O que acontece é que as aldeias se tornam clandestinas. São agrupamentos que estão num lugar indevido, fazendo coisas indevidas, isso muitas vezes gera conflitos psíquicos, nós temos, tínhamos, por exemplo, uma aldeia que íamos visitar em Superaguí, o agrupamento inteiro praticou suicídio coletivo, nós fomos por coincidência no ano novo de... eu não me lembro quanto tempo atrás, uns dez anos atrás, nós chegamos nessa aldeia e o povo todo estava dentro do Opy e eu fui recebido por duas mulheres, elas muito nervosas, quando viram que eu era Guarani, sabia falar a língua, tentaram despistar para que eu fosse embora, que elas iriam me visitar onde eu estava, então eu achei tudo muito estranho assim, mais fui. Daí um pouco tempo depois eu soube que todo aquele povo tinha praticado suicídio. Então eles entraram no Opy, e ficaram dançando e cantando até a morte, sem comer. Por quê? Depois eu fui investigar, eles ali foram proibidos de mexer na vegetação, pra fazer o próprio artesanato e proibiram a agricultura, porque eles tavam numa região que era de reserva florestal, num sambaqui eles estavam. Então se os aldeados, não relerem, não reciclarem a própria existência, eles correm um grande risco, do que o Egon Schaden já previa a muito tempo atrás, entra num processo de desvio etno psíquico. Então temos questões aí, por exemplo, quando me deparei com eles, eles rejeitavam os velhos, talvez eles não deveriam ter rejeitado os velhos, mais ter relido os

velhos, e acho que nesse momento eles vão ter que reler muitas coisas para poder se manter psicologicamente sãos, na medida em que eles estão sendo coagidos na expressão de seu próprio espírito. Você reprimir a expressão do teu próprio espírito leva você a um desequilíbrio psíquico. Então, hoje eu acho que a cultura tem que ser relida. Na vida que eu tenho aqui, eu mantenho o Opy, porém minha Oca, ela tem que, eu mantenho o desenho circular, porém eu tenho Tv, tenho computador, tenho máquina de lavar, quer dizer, eu tenho todas as coisas necessárias dentro da cultura dominante, para me deslocar nessa distancia eu tenho que ter carro. Meus filhos tem que, ao mesmo tempo receber o conhecimento do Nãdereko, mas eles têm que também dominar a linguagem universal, então eles têm que também ir para uma escola fora. Eu não sei até onde as escolas dentro das aldeias, não geram maior isolamento cultural né. Eu acho que as escolas dentro das aldeias elas tem que pensar em dar também para os aldeados a ideia de universo, de mundo que a gente vive, e a linguagem do mundo que a gente vive. Porque claro, isso que eu falei no início, um sistema fechado morre. Então há necessidade das aldeias se abrirem para o mundo, e talvez na questão da produtividade, não dá mais para você viver de artesanato, não dá mais para você viver de caçada e da pesca e nem de uma agricultura de subsistência, porque uma sub existência não realiza ninguém. Daí no que se tornam as aldeias bolsões de pobreza, bolsões de sub existência. Então, eu penso que o que nós estamos fazendo, pode ser um modelo até mesmo de repensar a existência dos indígenas que vivem junto as cidades, dentro de municípios, de estados, principalmente aqui no sul. Se a gente pensar o Sul do Brasil e o Sudeste, o nível de desenvolvimento da cultura contemporânea desses lugares só talvez seja comparado à Califórnia e a Flórida. O Brasil é um país paradoxal, se nós formos pegar separadamente certas regiões, nós estamos com desenvolvimento tecnológico, urbano como os países mais desenvolvidos do mundo. Como você ter culturas que vivem dentro desse sistema, mas de uma forma arcaica, não é possível mais isso. Eu acho que você deve manter sua cultura, sua realização espiritual, mas também tem que expressar isso dentro da materialidade. Então, você vai às aldeias, os índios que estão mais antenados, um exemplo bom aqui próximo de se ir a Piraquara. Você vai encontrar a Pará, ela mudou de nome agora. Agora o nome dela é Edirá, ela

tem tudo na casinha dela e a casa dela é extremamente confortável, porém pode-se ver do lado, uma casa que não oferece nada de condições para aquelas pessoas, normalmente as pessoas estão doentes ali, eles passam frio, não tem alimentos suficientes. Então, os que tão dominando mais a cultura dominante, tão conseguindo subsistir e os que não tão aptos pra isso tão fadados ao desaparecimento, principalmente aqui na região Sul e Sudeste, não dá pra ter uma existência plena, não dá pra ter uma existência plena, e é rara essa existência plena. Porque eu andei por toda a Amazônia. E até mesmo na Amazônia eu vi o mesmo problema, né. A gente foi em São Gabriel da Cachoeira, uma cidade que é trilingue oficialmente, você pode falar boníwa, Dessana ou Tucano, e tem o mesmo assim a gente via o alcoolismo generalizado, a droga generalizada porque não há a realização do espírito, você tem que buscar medicinas que te realizem esse espírito. Ao mesmo tempo toda a comida vem de São Paulo para essa cidade, caríssimos assim, inacessíveis. Uma Igreja Salesiana oferecendo as escolas para os índios e tornado todos católicos e uniformizadinhos, eles rejeitando os alimentos nativos, nós que comíamos pupunha, tucumã e açaí, e essas coisas não encontrávamos lá, os alimentos nessa cidade. Então, só agrupamentos muito isolados, que são raríssimos hoje, que estão conseguindo subsistir na sua plenitude cultural, os demais estão vivendo perifericamente né, tão fadados ao desaparecimento mesmo assim. Há casos muito terríveis que estão acontecendo nesse momento, não só a mortandade que a gente vê onde morre mais de uma centena de índios por ano, no confronto direto com os brancos, ou seja, estão sendo assassinados, e não só pela população, no conflito civil, mas o conflito armado né, nós temos caso da guarda nacional intervindo em aldeias e matando gente. A mídia não está veiculando nada, mas é uma guerra aberta assim. Então nós temos a opressão oficial e a opressão que é subliminar, assim, a baixa estima faz você desejar ser o outro, Então estão culturalmente desaparecendo os índios, embora racialmente a reprodução esteja no momento em crescimento. É paradoxal né. E, nós temos em Manaus típico, a migração dos povos indígenas do interior para a capital, então você tem mais de um milhão de índios vivendo em favelas. E, é incrível, nós temos grandes Pajés, grandes sábios, vivendo em favela. Eu tive dois amigos principalmente assim excepcionais, o Gabriel, que

era um homem célebre, uma das pessoas mais sábias que talvez eu tenha encontrado na vida assim, morreu recentemente aí, morreu numa precariedade assim lastimável e nesse momento tem o Kedácere que talvez seja um dos músicos mais preciosos que eu já conheci, o Cébere era tucano, o Kedárece é Tariano, um cara excepcional assim, um músico que é de uma raridade impressionante, tá vivendo também numa palafita, os filhos já são soldados do tráfico, as filhas são violentadas. Uma ocasião a mulher dele me pediu pra fazer uma reza para ela, que estava realmente muito ruim, e aí eu falei com ela, por q uê, que você não volta pra tua região, no alto rio negro, numa ilusão ela me disse, porque aqui minhas filhas talvez possam fazer uma universidade, possam estudar e possam ser alguém, ter alguma existência assim. Daí enquanto eu conversava com ela entraram uns malucos assim, a gente estava em baixo da casa assim, da palafita, entraram buscando índias pra violentar. Eu falei, mas, olha o que está acontecendo, terrível, eu falei o Kedácere está sabendo disso. Ela disse não, o kedácere não pode saber disso isso que esta havendo é só entra nós, porque se contar pro Kedácere ele vai reagir e eles o matam. Então certamente como a família do Kadácere, muitas famílias, na periferia de Manaus estão sofrendo essa violência. Então é muito sério isso. E, eu fui falar com o presidente da associação de índios de Manaus, e ele me colocou que um milhão de pessoas não é possível você gerenciar e o que eu assisti ali, é generalizado, então ele não tem ação pra isso. Então eu fui fala com o Secretario de Segurança lá, daí ele me disse a gente não dá conta nem da população branca aqui, da violência que a população branca pobre sofre, os índios esqueça, se eles querem socorro eles que voltem para o interior, então são soluções impossíveis. Então todo o trabalho que eu faço passa também pela sensibilização, tornar visível uma cultura tão bonita, que tem significado, tem valor, inclusive valoriza isso, pra perceberem que tá se lidando com seres humanos que tem sentimentos, que tem cultura, que tem uma existência, mas acho que é o princípio de um trabalho né. A realidade é muito dura nesse momento. Eu voltei com a Yxapy, devolta com a família pra cá, pela incapacidade de emocionalmente continuar em Manaus mesmo, é muita dor.

Entrevistador: Dado esse contexto, entendida essa dificuldade, o que significa ser um indígena atualmente?

Awaju Poty: *Então, você veja, em muitos casos é uma circunstância que vem pelo nascimento, você nasce dentro de uma aldeia, derrepente recebe uma carga cultural e ao mesmo tempo sobre um isolamento e não tem a condição de ser índio e de ser um cidadão do mundo, pela própria segregação, então você é índio por imposição, né. Você é índio pela força de um Apartheid. Eu tento trazer um a possibilidade de você ser índio também por opção, tipo assim, assumo uma identidade e arco com todo o ônus dessa identidade, porque me traz uma realização de ser, né. No meu caso, eu sou índio por ascendência, optei por uma metade minha, ser índio. Não rejeito minha outra metade, também estou inserido num contexto universal assim e por ter essa capacidade anfíbia assim, de tá dentro da água e fora dela, eu tento fazer essa intercomunicação. Então ser índio para mim hoje, como Carlos Borges fala em linguará, um interprete entre duas culturas e tentar fazer um inter-relacionamento entre elas, e a minha opção pela identidade Guarani ela se dá muito por um fenômeno emocional, que as vezes na profundidade nem a gente saberia dizer por que que meu espírito anseia por uma realização desta maneira. Não creio que seja optar pelo mais frágil assim, mas pelo que mais me integra a natureza deste lugar assim.*

Entrevistador: Qual a importância dos rituais no Ñandereko?

Awaju Poty: *Então, os rituais você veja, no Ñandereko nós temos a nossa forma ritualística, dentro da sociedade ocidental também se tem as diplomações, as graduações, são formas ritualísticas de você aprender um saber, então a ritualística Guarani, através dela você assimila todo o saber de ser Guarani, no meu caso, ela vão pauteando tuas passagens, tuas maturações físicas através das cerimônias que se dá nas idades, a menina ou o menino se tornam adolescentes, quando a menina tem sua primeira menstruação ela ganha consciência de seu próprio universo físico e da sua participação social nesse momento dentro de um Tekowa assim e também os saberes que vão maturando o teu espírito, tua emoção não só o físico mais também os cerimoniais que conduzem tua emoção, conduzem tua psique, teu espírito. Então toda ritualística e todo o cerimonial são como marcos assim, né, como barras de compasso dentro dessa rítmica que é a vida, nessa maneira de ser.*

Entrevistador: Quantos rituais existem?

Awaju Poty: *Bom, tem o ritual de todos os dias, em que você saúda o nascer do dia e o final do dia, pontua toda tua ação durante o dia e teus projetos para o dia seguinte. Tem também os rituais de caca ciclo da lua, que pontua a mudança energética no lugar que você vive pela influência astrológica, astronômica mesmo no caso. Tem também as cerimônias das estações em que você também dentro do teu espaço, as transformações astronômicas que interferem nesse espaço, tipo o inverno, a primavera, o verão e o outono, e isso também interferem no teu próprio corpo né. No frio você tem uma forma de reação corpórea, no verão você tem outra. Então elas pauteiam esses momentos de transformação. Revisa o que foi experienciar o que foi e planejar o que você deseja pra frente assim, né. Várias cerimônias então, a diária, seria uma semana da natureza, sete dias então, a cada três meses a mudança das estações e a cada lunação também, que aproximadamente dura um mês, então estás seriam as cerimônias. Aí tem também os de passagem que são das tuas estações corpóreas, quando você tem tuas transformações hormonais, tipo na adolescência, na maturidade, depois no ápice de sua existência e depois quando você se torna ancião, então seria quatro corpóreas, seriam quatro das estações você teria doze ou treze da lunação por ano, acho que são essas.*

Entrevistador: E a respeito dos ciclos de iniciação dos clãs waerã's, você ode falar como se dá o processo para aqueles que vem buscar o Ñandereko e que pretendem ser índios, ou que vem buscar cura e acabam por querer adotar a cultura indígena e desfrutar dessa sabedoria?

Awaju Poty: *Nós temos os rituais de cura, estes são esporádicos, não são fixos, você reagem com ele conforme te busca uma pessoa que está com algum desequilíbrio físico, psíquico ou emocional. Agora, tem também as cerimônias de adequação. Isso é muito interessante, e, inclusive um amigo acabou de adotando, um amigo que é Psicólogo no Uruguai, em termos de terapia das pessoas, por exemplo, uma mulher que não teve sua iniciação no período da menstruação gera um desequilíbrio por que as vezes ela passa a vida inteira estranhando sua própria natureza. Então, esse amigo, que se chama Alejandro Spangenberg, ele adotou, ele é um dos maiores psicólogos do mundo, na área de Gestalt, ele trabalha isso com mulheres que não tiveram essa cerimônia de passagem, então ele faz essa cerimônia com ela. No caso da gente, por*

*exemplo, você teria que aprender o desenho o hábito até os treze anos, pras pessoas que não fizeram isso leva um ano, então ela aprende o desenho do cerimonial e daí o segundo estágio que seria o do kounbaé, a gente faz em dois anos, então ela aprende a produzir a agricultura. Então primeira ela vai aprender a agricultura, a caminhar, e sentar a se portar dentro do ritual, até adequar a idade, quando adequa a idade dela ela segue o ciclo de treze anos. Os Guarani, observaram, que a cada treze anos, o ser humano modifica-se, transforma-se. Então se ela não teve até os treze anos, a gente faz em um ano pra ela. Se ela não fez a de vinte e seis anos, a gente faz em dois anos pra ela. Mas uma pessoa que tenha vinte e cinco anos, ao fazer essa de dois anos ela segue até os vinte e seis nesse estágio, daí só faz a de vinte seis e segue, daí a outra é de trinta e nove anos e depois a de cinquenta e dois que é a última. Daí ele já passa a ser tujwa, não há mais essa sequencia. Então teria a de treze, a de vinte e seis, a de trinta e nove, e a de cinquenta e dois. E também a da infância, do nascimento onde se faz a imposição de nomes. Então, ao todo são cinco.*

*Entrevistador: Você poderia falar sobre o Guata Porã, a caminhada sagrada?*

*Awaju Poty: Então, hoje eu penso que o Guata Porã, se tornou uma parte do cerimonial e da ritualística, assim né. Então você tem os Guata Porã's em que você caminha para fazer um rito de passagem, porque você tem que se deslocar a lugares muito puros para fazer essa cerimoniais. Puro que eu digo assim, ar muito puro, terra muito pura, lugar silencioso, não a vista das pessoas, por ser uma cerimonia muito intima né. Então, eu penso que isso gera os Guata Porã's contemporâneos. O que eu ouvi dos anciões, é que o Guata Porã no passado, haviam outros Guata Porã's que não só os cerimoniais. Havia o Guata Porã que você fazia para uma incursão de busca de uma terra também. Então você saia em Guata Porã sem saber exatamente para onde ia, ia em busca de um outro lugar. Me disseram também que em casos, por exemplo, que estava-se em conflito, quando começaram os conflitos com agrupamentos invasores, havia os Guata Porã de guerra também, que você se armava, preparava tudo e fazia uma incursão para bloquear um avanço, por exemplo, da cultura Ocidental. Então existia outros tipo de Guata Porã no passado, hoje não, existem apenas os Guata Porã cerimoniais mesmo, em que você se desloca para o lugar especial que você faz os ritos de passagem.*

Entrevistador: Você poderia descrever o que seria Ñandereko?

Awajun Poty: *Ñandereko; a palavra Ñande é a, significa nós, nosso né. Então seria nossa, no caso, reko, seria viver, ou vida. Então Ñandereko seria a nossa vida, a nossa forma de viver, nossa forma de existir. Então o que se traduz por religião Guarani seria; o Ñandereko. Ou seja, a nossa maneira de viver, viver a materialidade, o emocional, o espiritual, o psíquico. Porque, veja só, na antropologia, muitas leituras estranhas sobre o Ñandereko. Cê você pega desde o início você vai ver. A Helena Clasters vai dizer: os Guarani conseguiram plasmar para si uma religião materialista. Não, é que a divindade, a concepção de divindade para... dentro do Ñandereko, não é como dentro da mitologia ocidental, em que há um ser, a parte da natureza e que rege a natureza. Dentro do Ñandereko a divindade é a natureza. É a somatória de todas as psiques, não só humanas como animais. Então a divindade é o próprio todo, ela é uma. Ñamandu que é o todo é um. Mas ele é um, esse um que é tudo. E ao mesmo tempo, agente dia que ele é um para cada um de nós. Por quê? Porque a tua visão de Ñamandu é particularizada. Então ele é um, mas é um para cada um de nós ao mesmo tempo. Então, não há isso da catequese, você vai convencer outro a ser da tua religião, por exemplo, não porque, isso é impossível, se eu fizer isso com o outro, eu mato psiquicamente o outro, eu mato toda possibilidade de expressão, que Ñamandu é um para mim, mas pode ser outro para você. Então isso traz também a questão do respeito pelo outro e pela religião do outro. Num Aty, se vem uma pessoa de outra religião, ela é ótima porque ela vai nos trazer a visão dela. E a visão do outro sempre acrescenta a minha visão de Ñamandu. Os jesuítas quando chegaram certamente foram muito bem recebidos em Aty's. Hoje me dia a gente sabe que o prió dos Jesuítas, mais importante, que foi Montoya, teve iniciação Guarani. Quer dizer; ele era um Pajé Guarani, ao mesmo tempo que era um padre Jesuíta. Então a gente sabe que houve muita troca, muita soma nesses momentos. Precisaria se revisar toda relação Guarani Jesuíta, dos primeiros momentos, depois claro, o próprio Montoya é quase excomungado por isso tudo, sofre uma repressão e aí há uma imposição cultural sobre os Guarani. E aí também existe a fuga e o conflito entre os Guarani e os Jesuítas, que não dura muito porque como os Jesuítas predominantemente absorveram o Ñandereko. A própria matriz católica*

vai contra os Jesuítas, e enquadram eles. E os jesuítas daqui são expulsos, são em muitos casos mortos e muitos deles aderem tão profundamente ao Ñandereko que acabam lutando junto com os Guarani, contra a sua própria matriz.. Então por essa visão Guarani, que o outro, acrescenta a sua visão de desvendamento da realidade de Ñamandu, tiveram um bom relacionamento. Pense no século XVIII, os Guarani eram os maiores exportadores de tabaco e de erva mate, e os maiores compradores de erva mate eram os chineses, curioso não é, e agora eles voltaram a ser. E agora os chineses voltaram a ser os maiores compradores de erva mate do mundo, por isso que a erva mate está ficando tão cara aqui, agora veja essa interação comercial foi a desgraça dos Guarani. Porque a Inglaterra tinha o monopólio do chá, quando os Guarani interferiram nesse monopólio, a Inglaterra incito o genocídio Guarani aqui no Sul do País. Então a razão do genocídio. E esse genocídio que inclusive envolveu os Jesuítas, foi uma questão comercial. A justificativa é que os Guarani estavam fazendo; fundindo ferro e que eles podiam fundir armas de fogo, na verdade eles estavam fundindo ferro para fazer sinos para as Igrejas, mas a Inglaterra, alegou que eles estavam fundindo ferro e que poderiam fazer armas de fogo e que poderiam atacar a Inglaterra, que absurdo. Na verdade a Inglaterra que iria intervir militarmente para proteger seu monopólio sobre o chá e alegou que ela tinha o monopólio da fundição de ferro, e que os Guarani estavam fundindo ferro quebrando esse monopólio, e que ele era grave. E o Papa libera, o Papa que tinha que ser consultado época se liberava ou não uma intervenção. E libero uma intervenção para a Inglaterra aqui. E colocou um aviso só: “Não deixe pedra sobre pedra”, para que não haja testemunha do nosso crime, por que no caso, tratava-se de uma população cristã já, e atacar uma população cristã era crime. Então não deixem memória desse crime, e eles teriam conseguido se não tivessem sobrado alguns resíduos dos povos das missões no Rio Grande do Sul, não tivesse sobrado as próprias Cartas Anuas dos Jesuítas, hoje em dia podia ser que não tivéssemos registros históricos de todos esses fatores. O Sul do País, essa região Guarani, já foi o segundo país mais rico do mundo, no século XVIII, concorreu com a Inglaterra. E era um sistema que o Lugon, por exemplo, vai chamar de cristão comunista, um paradoxo, né? Mas era uma forma de existência comunitária porque não circulava dinheiro dentro, o dinheiro era só

*relação exterior, dentro se mantinha o Ñandereko, ou seja, a igualdade de todos, tudo decidido em Aty, com a palavra livre para cada um, não tendo uma liderança política sobre os outros, mas simplesmente uma condução religiosa, podemos dizer assim, de uma liderança que é o Pajé. Que não é uma liderança que exerça autoritária de mando, mas só uma orientação. Então, o Lugon viu isso como uma forma comunista de Administração. A verdade é que ela foi extremamente eficiente, todas essas mimosinhas e uvas nativas que temos aqui foram todas desenvolvidas nesse período, o próprio trigo que veio para cá, quer dizer, por sinal matrizes biológicas que estamos perdendo aqui no Paraná. Você que é de Guarapuava sabe, lá tem aquelas mimosinhas, são resíduos ainda das missões, aquelas uvinhas pretas e muitos outros vegetais que os Jesuítas trouxeram para cá, porque no mesmo tempo em que eles dominavam os Guarani, eles tavam dominando o Japão na época, sofreu o mesmo impacto cultural que os Guarani sofreram aqui, só que lá não houve intervenção externa como houve aqui, da Inglaterra. E, houve um momento de revolta no Japão, que eles previram que o ocidente iria intervir lá, logo os Jesuítas formavam a ponta de um ice Berg, que logo vinha o grosso da coisa, eles se defenderam nesse momento, expulsaram os Jesuítas e não permitiram a invasão de seu espaço. Essa foi uma grande diferença, porque daí o Japão pode seguir seu desenvolvimento cultural, e aqui não, aqui houve realmente um genocídio. Há uma carta do Marquês de Alegrete, em que ele escreve pro primeiro ministro da Inglaterra dizendo: estamos fazendo um extermínio científico desse povo, ou seja, foi uma coisa muito pensada e muito organizada, o extermínio Guarani aqui no cone Sul da América.*

Entrevistador: O que é Mborayu?

Awaju Poty: *Mborayu, veja, a primeira pessoa que tomou contato com essa palavra, vindo do mundo ocidental, foi Montoya. Em “O tesouro de la língua”, ele traduziu Mbrayu como amor, porém o termo, e hoje um dos sinônimos de se Mborayu é amor por esse convívio grande que sem teve com os Jesuítas, com toda essa cultura ocidental, então admitisse amor como sinônimo de Mborayu, mas ele é um pouco mais amplo, e se tem também essa concepção mais ampla de Mborayu ser o espírito que no une, tipo por quê eu estou com você por quê eu estou com a Yxapy, é por que há uma força interior que nos coloca juntos.*

*Então, isso é Mborayu, o que nos coloca juntos. Há muitas pessoas que estão juntas pelo ódio, há muitas pessoas que estão juntas pelo interesse comercial, ou sei lá, tantos interesses que nos colocam juntos. Mas Mborayu significa esse espírito que nos aproxima e a sanidade dessa aproximação tá na tua pureza de intenção, na tua verdade de aproximação, mas ele inclui também o seu oposto que seria o desequilíbrio a doença na tua aproximação, isso me parece uma coisa apreendida a partir do contato com a cultura que veio aqui com interesses dúbios, porque entre o índio não há interesse dúbio, no próprio olhar você sabe o que o outro deseja. Então, Mborayu estaria mais ligado a verdade que nos une.*

Entrevistador: Quais são os lugares sagrados para a tradição do povo Guarani, e existe algum lugar mais sagrado do que os outros?

*Awaju Poty: Sim, tem uma escala de valores né. O tekwa como um todo é um lugar sagrado, daí você tem o Opy, que ficou traduzido como casa de reza, pelo Montya, mas Opy na verdade, em que O é dele e o py vem de, significa lugar, lugar de convergência dessa força que nos une, que seria o Mborayu, se a gente fosse traduzir dentro de um contexto Guarani da palavra. Mas a tradução que ficou por Montoya, é casa de reza, ou de dança xamânica. Então seria o lugar mais sagrado porque converge ali todo o Mborayu. E não é um ponto geográfico, mesmo no tekwa's mais numerosos não é um lugar geográfico. É um lugar que destaca assim, e que você sente que é um ponto de convergência. Então esse seria o lugar principal e o segundo mais importante é o Ma'ety, porque ali está os Awajy, o milho sagrado, que é o alimento básico dos Guarani. Você pode agrega ao Ma'ety a mandioca, abóbora, o feijão, que fazem parte do sistema alimentar, e também as ervas. E do Ma'ety você vai ampliando sua agricultura, vai expandindo e você pode ter muitos Ma'ety's, não só um no tekwa, né. Inclusive é bom ter alguns Ma'ety's bem distantes para não mesclar sementes, para se ter sempre um banco genético para renovação, então esse seria o segundo lugar mais importante. Daí você o fogo externo, então próximo aos Ma'ety's você tem um fogo onde você converge nos momentos de trabalho, é outro ponto bem importante. E depois você tem as Oca's, as residências, que são também sagradas. Caso você tenha cachoeira, tenha rio no teu espaço, também são lugares onde está a água, também são lugares muito sagrados. Os*

*lugares onde você tem um bosque intocado, também porque ali é um lugar de expansão do ar, também é um lugar bastante sagrado, os bosques. Então as aguadas, as vertentes, as cachoeiras, os bosques. Se você tem montanhas, elas também são lugares sagrados, porquen são pontos quen você abre para a tua visão. Ver também te alimenta, o ar te alimenta, a água te alimenta, as palavras te alimentam, claro, os próprios alimentos que a gente, coloca como comida também nos alimenta, mas também a visão, o que entra pelos teus olhos, o que entra pelos teus ouvidos também.*

Entrevistador: Você pode me descrever como é ser um Pajé Guarani na atualidade, com todos os desafios do mundo pós-moderno?

*Awaju Poty: Bom, para mim pessoalmente né, ter passado por todo o cerimonial, todos os processos de aprendizado e maturação, me tráz uma grande realização de espírito. Poder transmitir todo esse conhecimento me tráz uma realização de existir, existir perante os outros. Com relação ao retorno que eu tenho da visão dos outros, ela é bastante complexa porque eu não sou facilmente decifrado pelo outro, gerando muita inquietação, e muitos desvios de leitura, as vezes com até aos vizinhos. Acham-me bruxo, macumbeiro, tanta coisa assim, um estranhamento grande e as vezes pelo aspecto de superstição deles me geram algum prejuízo porque derrepente não se abrem para a amizade, pro conhecimento do que a gente é de verdade, também a população evangélica me vê muito mau assim, tipo, como se eu tivesse uma relação com demônios, espíritos malignos. Alguns me veem com temor, tipo, eu posso fazer o mau, porque domino a cura, o envolvimento com os espíritos da natureza. Então, há um aspecto de realização subjetiva minha, mas também há uma dificuldade no transito com a sociedade, fora dos tekwa's. O que eu tenho que trabalhar muito para não me tornar um ermitão, tipo, com essa dificuldade que o outro tem de relacionar-se comigo por um temor, que talvez tenha uma razão ancestral neles mesmo, porque eles não veem que a palavra espírito para o Guarani, tem um significado muito diferente, da palavra espírito dentro de uma visão evangélica, ou católica. Espírito é o que se irradia das coisas, por exemplo, uma árvore tem espírito, claro ela é um ser vivo, há vida que tem naquela árvore, o meu relacionar-se com ela, com o espírito de uma árvore, simplesmente é o abrigo do meu emocional, perceber ela nesse todo de existência, ou um animal, ou mesmo*

*da memória do que foram. Uma abertura emocional para emoção do que foi ou do que vai vir ainda. Então, não é tão antropomórfico assim, não tem uma força de manipulação como tem dentro da cultura africana, você manipular o outro, não. É mais uma visão de compartilhamento emocional.*

Entrevistador: Uma última questão, você poderia falar da IANAI?

*Awaju poty: Então, a IANAI é um sonho da gente né. Que todos os agrupamentos que estão se reestruturando dentro dessa visão, que você disse pós-moderna, nós tínhamos essa vontade de nos organizarmos para ter uma existência perante a sociedade civil do país, no caso nosso aqui do Brasil, dos nossos companheiros do Uruguai da Argentina, frente a todas as coisas que a gente tem que ver, ela ainda está muito embrionária, não conseguimos ainda fazer ela existir de fato. Inclusive para reivindicar direitos da gente, direito a existir dessa forma, portar nossos objetos sagrados, nossas medicinas. Porque muitas vezes numa passagem de uma fronteira a gente é barrado, pegam todos os nosso objetos, todas as nossas coisas, porque confundem o Pety, tabaco com drogas, o cachimbo com um objeto que você pode usar para fumar crack, tendo a IANAI a gente poderia se instituir. A ONU, por exemplo, tem o reconhecimento das ervas e dos objetos sagrados permitindo que transitem pelos países que são membros da ONU, Então, se nós conseguirmos nos organizar no Ñandereko, podemos reivindicar isso. Então, é importante para as futuras gerações e para nossos filhos, deixarmos esse legado.*

Entrevistador: Você poderia declamar uma poesia, ou cantar uma música do Ñandereko para encerrarmos esta entrevista e para que eu possa relatar posteriormente sobre o Ñandereko.

*Awaju Poty: Minha arpa Guarani, está toda desafinada, mas dá pra fazer uma música, vamos lá então pra ver... Vou tocar primeiro Yxapy, que significa orvalho da manhã e Mainuy, que é beija-flor, no caso de Mainuy é parte dos 113 versos sagrados, cada verso é uma canção. No caso do Mainuy, ela fala que no início não havia nada e tudo dormia um grande sonho e era profunda essa solidão, então do ser que é tudo brotou um beija-for e ele foi revoando a se materializando, trazendo alegria, que é o Mainuy.*

Entrevistador: Muito obrigado por abrir seu espaço para nos receber e por compartilhar seus conhecimento, e principalmente por me conceder esta entrevista. Ela é de grande valia para minha pesquisa.

*Awaju poty: O apreço é mútuo e estamos sempre a disposição na medida do possível, Porque esse tipo de trabalho seu também é importante para as pessoas interessadas conhecerem o Ñandereko.*

### **Segunda entrevista:**

Entrevista com Yxapy Rendy, uma kunhã Guarani (mulher), que está há bastante tempo no Ñandereko e trabalha com os clãs waerã (iniciados novos) no processo de batismo e plantio do milho.

Entrevistador: Dia 27 de julho de 2014, estou com Yxapy Rendy, no tekwa Tingu'i lanai no pé do morro do Anhangava em Quatro Barras e vamos conversar sobre o Ñandereko, o tekwa, o Ma'ety e os lugares sagrados Guarani. Em primeirom lugar muito obrigado por me receber em sua Opy. Eu vou fazer algumas perguntas, mas pode livremente como desejar. Fale-me como você teve contato com o Ñandereko, ou seja, a religião Guarani?

*Yxapy Rendy: Bom, eu convivi com minha avó materna até os seis anos de idade e nesse convívio que foi muito intenso, convívio de criança, eu via minha avó ascender todos os dias o fogão a lenha, cozinhava, via minha avó colhendo plantas no quintal e fazendo garrafadas e via meu avô entregando as garrafadas para as pessoas que vinham até a nossa casa. Via minha avó benzendo, fazendo simpatias; e, era meu deleite de vida. E ela tem essas histórias que muito de nós temos, que ela foi cassada a laço por meu avô Italiano, nessas aldeias bem antigas, que tinha ali na região do Cristo Rei. Ela é da linhagem Guarani Tingu'i que é a linhagem aqui do planalto. E daí tá, minha avó faleceu e um ano depois meu avô também e depois eu tive uma série de falecimentos assim, importantes na minha vida, que foram o dos meus país. E eu mergulhei profundamente na cultura ocidental. Estudava muito, trabalhava muito, até que um dia, através do meu próprio trabalho, que trabalhava com vídeos, numa produtora de vídeos Italiana, e um dos trabalhos que essa produtora recebeu foi fazer um vídeo com um maestro que vivia numa aldeia em São Paulo junto com*

os Guarani. Fui eu e meu namorado, porque ele também trabalhava nessa produtora. Chegando lá conheço o Awaju e foi como se eu tivesse feito todo um caminho de retorno mesmo, a minha origem. E a partir disso Awaju disse, eu vou para Curitiba, eu vou fazer uma vivência Guarani com pessoas interessadas na cultura indígena e a partir disso eu mergulhei novamente em toda vivência. São dezoito anos já de prática constante de incorporação, tive todos os meus filhos e minha casa e incorporei novamente essa maneira de ser indígena e muito em honra a minha própria ascendência. Então eu conheço o Ñandereko, eu retorno ao Ñandereko em noventa e seis e de lá até estou totalmente mergulhada nele.

Entrevistador: Qual a importância do Ñandereko na sua vida?

Yxapy Rendy: Não dá pra pensar a vida sem Ñandereko hoje. Toda a forma de conceber a existência, ela passa por essa maneira de ser Guarani. Que é uma maneira bem integrada com a terra, uma maneira aonde agente começa a perceber o outro de forma diferente, o outro como você mesmo e o outro com parte integrante de um todo. Não há uma diferença entre o pássaro, entre a árvore, entre o Awaju, somos parte mesmo de uma família planetária, onde cada um tem a sua função, a sua forma própria de existir e aonde tudo é importante. Um Guarani ele pensa assim, se minha unha está machucada eu estou machucado, ele não divide. Se o rio está poluído, poxa, minhas águas interiores também estão poluídas. Então, esse sentido de integridade que o Ñandereko traz isso muda a vida e a concepção a forma de ver a existência mesmo.

Entrevistador: O que significa nos dias de hoje ser indígena?

Yxapy Rendy: Então, ser indígena no mundo moderno é ser um foco de resistência, um foco de lembrança. As pessoas que são envolvidas assim com a terra acham que o grande foco de resistência é ajudar as pessoas a recordar a nossa origem e a gente conseguir se despertar...despertar na humanidade. A gente vive essa sociedade doída de consumo, uma sociedade voltada totalmente para o dinheiro, que tem que trabalhar muito, estudar muito e quando a gente começa a perceber que a vida do índio, a vida das pessoas que viviam fora desse contexto, e como se você realmente acordasse. Então eu acho que uma das coisas mais importantes que as tradições indígenas nos trazem, é justamente recordar de onde nós viemos, né. E recordar de uma forma muito sagrada e muito sonhadora. Eu acho que o ponto principal hoje é fazer com que

*a gente desperte que não precisamos ser doentes, não precisamos ser escravos desse sistema, acho que essa é a parte, o legado principal que o povo indígena, e os povos aldeados trazem para nós.*

Entrevistador: Você poderia descrever o que significa o Sagrado, e lugar sagrado para a tradição Guarani?

Yxapy Rendy: *Então, veja só, foi tão curioso, você tá fazendo as mesmas perguntas para o Awaju, né? Como o Awaju disse: o tekwa é uma referência de sagrado, depois do tekwa, o Opy, o Ma'ety, ele descreveu todos os espaços do tekwa. Perfeito, mas na verdade o que a gente sente e vivencia assim, essa Oca é sagrada, porque ela tem uma função de lugar sagrado, você entende? Se, eu estou na cidade, uma praça onde eu possa olhar para o céu e ver um pássaro voando, onde eu possa ver uma planta resistindo a todo um contexto, esse é um espaço de resitência, é um espaço sagrado. O nosso corpo é muito sagrado, é esse veículo onde a gente pode se relacionar e interagir com o outro, interagir com a natureza. Então parte assim, essa visão, principalmente das mulheres, das kunhãs, um sagrado que está muito ligado a terra, a gricultura é um ponto principal assim, de toda a existência, junto com todas as plantas medicinais que possibilitam a sanção da gente, de pequenas doenças, resfriados, dores e é claro que o ponto de convegência é o Opy, a gente onde a gente faz o Aty's, rituais Guarani, e que se espraia diretamente no ma"ety onde a gente faz a plantação do principal alimento que é o Awaju'ete, e a partir disso abre pra o intercambio com outras relações. Esse são nossos lugares sagrados, é claro que tem lugares de poder, por exemplo, nós subimos o Anhangava. O Anhangava tem toda uma história, ele é um ponto forte, um ponto sagrado. Os leitos dos rios, as águas são lugares sagrados. Os lugares onde você pode estar livre, sem essa opressão dos comportamentos sociais, são sagrados também.*

Entrevistador: Qual a importância dos rituais para o Ñandereko?

Yxapu Rendy: *Então isso, os rituais eles são momentos pra esse tempo de muita importância, porque veja, a gente vive numa sociedade onde as crianças crescem, elas vão pra faculdade, casam e tal. E, é uma mecânica, os rituais quando a gente começa a compartilhar esses rituais fora dos tekwas, eles tem uma função emocional e de amadurecimento muito grande. Então, por exemplo, vêm pessoas que nem se dão conta ou tem dificuldades na relação com o*

*próprio corpo, e aí entre feminilidade, o processo de menstruação, de concepção e nascimento dos filhos, nascimentos dos filhos que te coloca numa fase adulta. Então eles são fundamentais pra esse tempo, para que a gente possa sincronizar, e mais que isso, celebrara as etapas da existência do ser humano. Então, sacralizar os nascimentos, honrar essa mãe que teve um filho, honra esse pai que ta recebendo uma criança, honra a menina que deixa de ser criança, que tem sua primeira menstruação. Então, eles fazem com que a gente fique, por exemplo, adultos com mentalidade de adolescentes, a gente ve muito isso. Pessoas muito imaturas, por quê? Não tiveram seus ritos de passagem honrados, né. Os ritos de passagem eles honram as várias etapas do nosso crescimento. Através da forma, dá vivência, né, que a gente abre para outras pessoas, assim, que são interessadas que gente diz que são pessoas que tem espírito indígena. Então, tem todo o processo das idades, do desaceleramento, pra quê? Pra gente não vive na imaginação, ter a percepção real, consciência presente do ponto em que a gente está vivendo. Então, eu tenho X idade, e é importante que eu assuma essa minha idade, a minha forma, dentro de um contexto, né.*

Entrevistador: Você conduziu o último clã waerã no processo do Ykaraí, o batismo Guarani, você pode descrever esse processo, o plantio do Awajy'ete, e dos amba, os pontos cardeais e outros detalhes que não for tabu?

Yxapy Rendy: *Uma coisa, muito importante assim, nessa troca que você vai fazer, com as outras pessoas. O ykarí é uma imposição de nomes, dentro dessa ritualística, a pessoa nasce no ixam no ara de tupã, ela nasceu no inverno. Pessoas que nascem no inverno são pessoas muito fortes, muito resistentes, porque elas saem de um ambiente totalmente protegido e quente entra num frio, no nosso hemisfério. Elas nascem sobre a insígnia de tupã, isso faz com que elas tenham uma essência guerreira. Quando você vai fazer a imposição de nomes de uma criança, você analisa o horário que ela nasceu, o dia em que ela nasceu, o mês em que ela nasceu. Dá a gente dentro da cultura, da tradição quais são as características então, dessa criança e a partir disso você impõe um nome. Quando é um adulto, é a mesma coisa. Que ele vem pra receber um nome Guarani. Então, a gente sempre pergunta o mês em que ele nasceu, o ano, e aí é feita toda uma análise pra ver o raio de entrada essa pessoa nasceu,*

como ela adentrou nesse planeta, e aí é feita a imposição de nome. Então a gente diz que o Ykarí é o desvelar da tua própria essência, Tupãs geralmente são os guerreiros, as pessoas que cuidam das fronteiras de um tekwa né. Os karay eles cuidam muito mais, são voltados para o conhecimento, conhecimento intelectual, pra fala, pra música o Awaju é karay de fogo e você é karay de ar. Jkarairá trabalha mais com os poã's, são as medicinas e os kwray que nascem no verão, eles são da iluminação, eles trabalham o espírito mesmo. Então veja, tupã é o sol poente, que tem como marca a cor vermelha e é seu amba é o oeste, característica dos guerreiros. Karay é o norte, outono, sua cor é o branco e seu amba é o norte, o sol branco da tarde, e sua característica é o conhecimento. Jkayrá é o sul, sua cor é o azul do sol da noite. Kwaray é amarelo, o leste do sol nascente e verão. Através do ma"ety a gente consegue fazer a observação do sol, a observação da lua, a observação das passagens das estações ele é uma foquilha de medição. O que observamos, por exemplo, aquele terremoto no Japão, lembra que seis graus mecheu no eixo da terra nosso sol está mais em baixo no outono e no inverno. Isso é comprovado pelo ma"ety. Porque o sol projeta a sombra dele na foquilha no solo e você vê direitinho esse trajeto que foi mudado. Existe outra forma de ma"ety que você trabalha os tratamentos de cura. Então você, entre aspas, planta a pessoa de cura nesse ma"ety, que não é um ma"ety de agricultura e sim ma"ety de cura, onde você começa a perceber o caminho de sanção dessa pessoa. É uma foquilha menor, onde a pessoa vai andar no ma"ety num processo de cura.

Entrevistador: E qual a importância dos mitos para a tradição Guarani e a relação deles com o Ñandereko?

Yxapy Rendy: Os mitos são importantes porque eles nos ensinam através do lúdico. Algumas vezes você vai falar de um ma"ety, você vai falar do início do mundo, a forma como um Guarani pensa a existência, a forma como tudo começou. Se você fosse um cientista você iria pensar lá no hélio e no hidrogênio. Guarni ele traz uma visão do princípio masculino e do princípio feminino que criam tudo que existe, dentro de um grande sonho. Então eles trazem o conhecimento de uma forma lúdica e que nos marca. Não é somente o conhecimento pelo conhecimento, daí tendo essa noção do sagrado.

Entrevistador: Você poderia falar sobre a questão da palavra e do silêncio?

Yxapy Rendy: *Então, quando eu comecei a fazer a vivência e eu entrei novamente no Ñandereko através do Awaju, é, não se falava, a palavra tem um peso e uma força muito grande para um Guarani. Então, quando ele fala ele tem que estar muito bem alinhado pra falar, por isso que ele fuma Pety mais e fala menos, né. Então, a palavra ela é sagrada, é um pensamento materializado mesmo. Então, quando a gente está em, Aty, a gente faz muito Pyte, é por que na verdade a gente começa a materializar nossas palavras aqui. Um Guarani, como ele come milho, e, olha, isso é uma interessante, o japonês come muito arroz, super minucioso, cria coisas fabulosas, mestre em tecnologia, em conhecimento. O arroz gera isso, muita mente. O Awajy que os Guarani se alimentam, ele é um sereal que equilibra tanto a mente quanto o teu sentimento, coração. E isso espira para todo corpo. O Awajy faz isso porque ele é um ser masculino e feminino junto, é um andrógeno, ele se auto fecunda. Quando a gente vê um Guarani, principalmente um antigo eles são calados, você vai até eles, eles vão fumar um Pety, vão te servir mate e tal, aos poucos eles vão se mostrando assim. Você vai lá, queria comparar um Petyngua, sabe Deus se tem um Petyngua, daqui a pouco surge um Petyngua do nada, ou seja, ele abra um diálogo muito mais da percepção, do que da palavra. Porém, quando se fala, ele realmente tem uma palavra forte, uma palavra de boa vibração. E quando não tá bem. Quando os índios Guarani não estão bem eles têm a flauta, uma flauta pessoal justamente para equilibrar os vários corpos, então eles tocam e vão se harmonizando e o silêncio é fundamental por quê? A gente vive no barulho, quem vive no mato vive no silêncio e a partir disso você começa a perceber outras formas de existência, então o silêncio é fundamental para o próprio desenvolvimento do teu espírito e você como parte dessa existência. Através do silêncio a genet consegue fazer parte. Aí vem toda a ritualística, que é onde eu te passo o Ywrayu, o bastão da fala, pra que eu fale bem alinhada, por isso que a gente fuma o Pety, toma o mate, para ter a força da palavra e pra te dar também o tempo de você me ouvir.*

Entrevistador: Você poderia descrever a importância da música e da dança nos rituais Guarani?

Yxapy Rendy: *O Mboray's geram toda uma existência Guarani. Eles cantam para o sol, eles cantam para a lua, eles cantam para o dia que nasce, cantam*

*para o dia que se foi. É um alimento da alma mesmo, os Mboray são fortes. Em uma aldeia que você for visitar, a coisa mais linda é ver o canto. Ou seja, a música é a manifestação de toda uma espiritualidade. E, a dança traz a consagração de toda uma existência, onde você confraterniza, onde você se expressa, é um ponto de celebração. A dança é um dos pontos mais importantes do Aty. É como se a gente corporifica-se todo o aywu, toda a fala. Por exemplo, um Aty difícil, alguma coisa que aconteceu, tem que ser revolido e tal. Vamos dançar o resultado, sempre tem essa coisa de dançar o resultado e deixar passar o que tem que ir, né. É, o momento em que você faz uma transmutação também com o fogo, de toda a tua energia, seja o que você precisa deixar, seja o que você precisa receber. Então dentro do Aty, um dos elementos principais são o Mboray, que são os cantos e sagra tudo isso através da dança.*

Entrevistador: Com relação a ser uma Pajé Guarani, como você se sente?

*Yxapy Rendy: Não sei, não me coloco assim. Eu me coloco como uma descendente de Guarani. Que opta por uma forma de ser indígena e sinto que a gente tem que ser muito coerente dentro da proposta, estar completamente integrada com a terra, com muita percepção do que a gente está fazendo, com noção do que essa existência é nesse momento e assumir uma olhar diferente, porque existe um olhar diferente. O que eu sinto é que o Ñandereko proporciona é uma sanção muito grande de espírito e corpo é como se a gente novamente se alinhasse. Todos os elementos o Pety, o mate, o fogo, a agricultura, as plantas medicinais, o canto e a dança acordam nosso espírito, acordam nosso corpo para algo mais que somente a vida do ter e do fazer, do criar e do crescer. É como se a gente acordasse o imaginário, o lúdico, apliasse a afetividade. A gente pode ser afetivo, pode dizer de nossas emoções, podemos curar coisas que temos que curar, questões psíquicas das relações. Então, eu acho que essa forma da vivência do Ñandereko possibilita realmente a sanção. Eu acho que o grande legado da gente formar grupos, compartilhar o modo de vida, pra sanar mesmo. Pra sentir-se: “shuhhh”, algo mais, eu sou simplesmente estou aqui, como um passarinho, uma árvore. Porém, eu tenho uma condição de convívio pelo bem dos elementos, não um convívio de exploração e dominação.*

Entrevistador: Uma última pergunta, você poderia descrever que representa o Ñandereko?

Yxapy Rendy: *Então, Ñandereko é muito amplo porque ele implica numa maneira de viver. E essa maneira de viver é tecida dia a dia, ela passa por um sentimento muito grande, aonde você se relaciona com os elementos sagrados. Os elementos sagrados são os elementos da própria existência, o alimento que eu como, o alimento que eu planto o que eu vejo, o que eu escuto, o que eu sinto e o que eu vou criando dentro de mim. Então, essa maneira de ser ela tem sentido a partir do momento em que eu corporifico no meu cotidiano essa maneira de existência. Às vezes ela começa devagar e é como se ela fosse um refugio, assim. Então eu vou até o Aty, eu monto meu Aty, e é o momento em que eu me alinho. A partir disso, tudo que você começa a fazer vira Ñandereko. Então, eu vou preparar meu alimento da melhor forma possível, porque eu to sagrando esse alimento, porque esse alimento está me trazendo saúde, esta me trazendo bem estar, esta me trazendo alegria. Então, o Ñandereko é uma maneira de viver onde você se indentifica. Eu não tenho mais como sair sem levar meu Petyngua, eu não tenho mais como não tomar o mate todos os dias, não tenho mais como não sentar, e analisar como eu estou hoje. São pequenas maneiras de ser que a gente vai construindo e isso vai gerando essa indentidade, as vezes isso é bem visto, em outras mau compreendidas. Porém, eu sinto que é um foco de resistência, onde começa a dignificar o povo nativo. Acho que todo esse trabalho que o Awaju tem feito e que a gente tem seguido é pra dignificar mesmo. É pra trazer... não são marginais, não são ignorantes, não são pessoas largadas; não, são pessoas que tem outra maneira de viver, outra maneira de se relacionar nessa maneira de existir nessa existência e que tem muito a ensinar para a gente. Então Ñandereko é essa vida mais integrada com a gente mesmo.*

Entyrevistador: Eu disse que era a última pergunta, mas me veio mais uma questão. Como você entende esse processo, é uma continuidade da tradição Guarani, ou é uma releitura, uma ressignificação da religiosidade dos indígenas nativos do Brasil?

Yxapy Rendy: *Então, essa é uma questão muito difícil assim, eu me questiono muito mais sobre isso. A gente não pode como o Awaju diz calcificar, a gente não pode viver como uma ilha. E, cada vez mais eu sinto que a gente tem que transformar uma linguagem de tradição, de costumes, de modo de ser, do*

*passado, não sei se seria esse termo, pra esse presente sim, porém, sem perder a essência, esse é o ponto principal. Não podemos perder a essência desse sentimento do sagrado, desse fazer-se dia a dia, assim. As pessoas vêm com muita ânsia de aprender, tipo eu quero ser xamã. As pessoas nascem xamã, ninguém se torna xamã. Por isso você me pergunta se eu sou Pajé? Eu sou uma pessoa que se realiza dentro do Ñandereko e me satisfaz em vários aspectos, poxa, quem me dera poder ajudar e me ajudar nesse processo. Porém, eu tenho claro que as pessoas nascem mesmo xamãs, nascem prontas e quando vem uma pessoa na busca de se tornar algo, a gente já olha... aí, que ego. Porque na verdade é assim, não é esse processo. Então, eu sinto hoje, a tradição, todo Ñandereko como uma ferramenta de sanção, uma ferramenta de lembrar de onde a gente veio e uma opção dentro desse sistema tão massacrante, tão massivo que a gente tá vivendo. É como se a gente buscasse um despertar de consciência maior. Então assim, adequar esse tempo e clarear o que é essa proposta de vida mesmo, do que é o Ñandereko.*

Entrevistador: Muito obrigado pelo seu tempo e por compartilhar esses conhecimentos sobre o Ñandereko.

### **Terceira entrevista**

A Terceira entrevista feita com um membro do clã, iniciado de 2013 para 2014.

Curitiba 30/07/2014 eu estou com Guyrá Paju, vamos conversar sobre o Ñandereko Guarani Ñandewa. Em primeiro lugar obrigado por me receber em sua residência, seu Oca. Obrigado por aceitar ser entrevistado, eu vou fazer algumas perguntas, mas você pode falar livremente como se sentir a vontade. Como você teve contato com a religião Guarani?

Guyrá Paju: *Você é sempre bem vindo. Bom, a primeira vez que eu soube que eu ouvi falar foi através de uma amiga, a Letícia, Ocã, e a Wya poty, a Silvia, na época eu morava com a Letícia, dois mil e quatro. Então foi ela que me falou a primeira vez, ela tava começando. Ela e a Silvia porque elas eram bem amigas. E tinham outras pessoas que eu conhecia também que faziam parte do grupo delas. E eu sempre tive curiosidade de conhecer por que envolvia essa questão da natureza, mexer com a terra, dormir em volta do fogo, então, na época a*

informação que me chegava era curta, era por aí. E, eu nunca cheguei a acompanhar, eu sabia que era um trabalho sério porque elas estavam comprometidas com os rituais. O que me gerava curiosidade, também, é porque eu sempre admirei a Letícia como uma pessoa maravilhosa em todos os sentidos e sabia que devia ser algo bem profundo isso, pra ela tá seguindo, né. Mas em fim, depois ela viajou pra fora e eu perdi o contato, depois, anos depois, ela retomou, e eu cheguei a acompanhar, um ou outro Aty que foi feito na nossa casa porque a gente chegou a morar junto novamente e nessa época eu quase entrei no clã que ela estava começando a conduzir, ela e o companheiro dela, o Wyrá Una. Eu não me senti preparado, foi não sei, eu estava num momento perdido assim, e não me senti preparado, eu tinha que dar a resposta rápido e acabei não entrando. É; a curiosidade continuou, mas eu também conheci outras coisas nesse meio tempo, e sempre tive curiosidade na cultura xamânica é uma das coisas que me chama atenção. O primeiro contato que eu tive assim, mais forte foi no Ayauhasca, no Santo Daime, depois em outras vivências livres com Ayauhasca, mas em rituais, né. Então, desde aí eu sempre tive simpatia, tive afinidade com o xamanismo, sempre gostei da cultura indígena, pelo pouco que eu conheço, tive a oportunidade de participar, já de um ritual com os índios da aldeia lá de Piraquara, inclusive participei de um batismo lá também e senti que é uma cultura bem simples, assim, o modo de ser é simples, não tem muita ostentação, não tem nada disso, é simples, prática. Então, eu sempre me encantei e tive essa curiosidade tanto de me aprofundar no xamanismo quanto de me aprofundar na cultura indígena que é o berço, né. Ano passado uma amiga me convidou novamente e ela, e foi engraçado porque ela me convidou no dia que era o dia pra começar, era a data limite para começar. Então, foi assim, é agora ou não é mais, né. Então eu fui e to lá então desde o ano passado frequentando. Eu já conhecia de nome, já tinha sido apresentado para o Awaju, mas não o conhecia realmente. A gente já tinha muitos amigos em comum. Então a minha chegada foi meio de paraquedas, mas não foi também porque de certa forma já fazia algum tempo que eu já estava namorando à distância. E eu achei que eu fui bem recebido, me senti em casa. Talvez isso tenha contribuído para que eu me mantivesse, né. Por esse acolhimento deles e em fim, geralmente você está fragilizado quando você chega num lugar desse, que você

*não conhece e está ainda... mas eu achei que eles foram muito acolhedores, e conduzem com muito cuidado todos os rituais, ah...Senti muita sinceridade também no que é dito, no que é feito. Senti muita afinidade no grupo também, no clã que foi se formando e o trabalho em conjunto foi legal de ver assim a contribuição de todo mundo. Se não tivesse as pessoas que estavam ali seria diferente, seria outra coisa, que poderia dar certo ou não, não sei, mas também teve essa característica do clã. Então essa foi a forma que eu cheguei né, que eu conheci.*

Entrevistador: Você poderia descrever o que você sente quando você está lá e o que significa o Ñandereko hoje em sua vida, o que representa para você o modo de ser Guarani?

*Guyrá Paju: É engraçado, porque quando eu tô lá parece que muda, parece que muda a frequência, a começar, claro, pelo ambiente que tá, já, retirado no meio do mato, perto do Morro do Anhangava, e já tem uma outra energia. Ahh, então tudo contribui, né, a Opy, a casa de reza, parece que também já tem todo um significado, parece que é um outro eu que aflora e, claro, em alguns casos eu me sinto assim, é uma questão de conexão também, né. Em algumas ocasiões eu consigo assessorar esse lugar quando eu estou meditando, quando eu estou sozinho, fazendo algum trabalho nesse sentido de conexão mesmo comigo. Mas lá tem essa aura que você é inserido num lugar, nesse ambiente que é sagrado, que é todo imagético, tem essa característica de mexer com o inconsciente de uma forma sutil. Eu me sinto bem de um modo geral, não me sinto totalmente bem todas as vezes que eu estive lá, por alguns fatores, sejam por motivos pessoais ou por motivos do ambiente que vez te sintoniza numa frequência ou causa ruído, mas de um modo geral eu me sinto muito bem. Eu me sinto aberta, parece comunicação espiritual mesmo. Como o Awaju fala do koratá, que seria o coração da alma que parece que tem uma abertura maior mesmo. Eu me sinto mais leve. Também assim, eu acho que os rituais eles não são... os Poãs que são usados, é usado de uma forma muito leve mesmo. Se existe uma palavra que resume é sutileza. É claro se você está um pouco atento a tudo que está acontecendo, é muito bonito ver toda aquela dança acontecendo, do fogo do Tatá Porã, das pessoas circulando, dos poãs que vão seguindo, o fluxo, parece que tudo segue seu fluxo, e tá bem, e dá todo mundo fala. É diferente de outros*

rituais que eu participei que são muito fortes, como o Ayuhasca, que as vezes você não tem condições de falar ou nem de ficar me pé, ou outros enteógenos que são usados. Eu vejo que ali o rapé, o mate e o pety, são coisas que de certa forma, é lógico que trabalham em você, ajudam a fazer essa conexão, mas é de uma forma sutil, leve tranquila, então tem muito isso assim. Sinto-me também um pouco mais livre assim, o clã, as pessoas que estão ali, elas estão pelo mesmo propósito, então, é lógico que você está aberto, acredito que em outros trabalhos também, mas você está aberto pra falar mesmo coisas mais sensíveis, mais importantes talvez, coisas da alma, coisas profundas que você não fala no dia a dia até porque sente vergonha de não ser compreendido, ou por tá sendo, sei lá, talvez as pessoas achem que você está sendo religioso demais. Então você acaba escondendo esse seu lado. Então isto é uma questão importante eu acho, porque o homem na nossa sociedade de um modo geral tem essa dificuldade de se expor ao sentimentalismo, à fragilidade, de chorar, de se emocionar, de falar coisas bonitas, sensíveis. Então, num espaço como esse que o Ñandereko proporciona, que os rituais de Aty proporcionam é até bem vindo que você se emocione, pra mim pelo menos eu vejo dessa forma. Nesse sentido, eu me sinto livre para expressar esse lado de elemento mais feminino, se é que eu posso chamar assim, né. De você ter essa abertura essa liberdade.

Entrevistador: Você fez o primeiro ciclo, ganhou o nome alma, fez o plantio dos Awajy's, e a colheita do milho. Você pode descrever esse processo?

Guyrá Paju: Bom, o plantio teve esse momento de trabalho árdua, de trabalho na terra pesado né, que você participou também, né (risos), e foi bacana assim de ver o esforço de todo mundo de ter essa curiosidade no que viria, a gente sabia desde o começo que não era um trabalho, garantido, porque talvez não desse certo. Mas a gente tava ali trabalhando na terra, colocando nossa energia na terra para aquelas sementes, né, nos Awajy's, para que eles crescessem, para que florescessem e colocando ali acima de tudo, os nosso propósitos, propósitos de vida, propósitos de alma mesmo. Então há um a expectativa forte no que vai surgir dali. Então teve esse acompanhamento, de curiosidade mesmo, de o que vai surgir dali. Observando as letras do Ma'ety, da terra, cada lugar representa alguma coisa, um elemento. Então, lógico que teve algumas leras que teve mais dificuldade, teve o lado emocional, que a gente via que nosso clã

*estava assim... e aí você fica pensando o que é isso? Eu estou assim, nós estamos assim, o que é isso. Então mexe com a nossa cabeça, com nosso emocional. Então ajuda a gente a se observa como eu estou. Então, o plantio foi bastante isso, né, de acompanhar, quando os Awajy's começaram a crescer, aí gerou uma certa expectativa, e gerou já uma certa tranquilidade quando eles estavam grande, né, agora eles cresceram e aí começaram a surgir as primeiras espigas, então isso foi muito bom. E todo trabalho que se teve depois para colocar as estacas por causa do vento e da chuva. E todo esse processo ajudava a gente a se exergar, a refletir, depois teve a quebra e depois a colheita. A colheita foi bonita também, e aí que a gente viu o realmente tinha em mãos, quantos Awajy's, algumas espigas não deram certo, então a gente teve que colocar no fogo no Tatá Porã. Mas teve até bastante espigas que deram bem, uns Awajy's coloridos, algumas mirradas, mas teve alguns bons grãos ali. Acho que todo mundo ficou contente com o resultado. Agora vai começar outros rituais de troca de sementes, então também, acredito que vai ser um momento importante e bonito, acredito que você está trocando muito mais que a semente, ela é muito simbólica na verdade. O batismo, é lógico, que eu não posso falar do ritual, mas foi marcante, penso eu que para todos os envolvidos. Estava muito frio e somado ainda a expectativa e a curiosidade de como vai ser, quando a gente recebeu os nomes, os nomes são meditados antes, foram meditados pela Yxapy e pelo Awaju a partir de nossa data de nascimento e outros detalhes que eles pegaram da gente. Então, eu acho quen todo mundo se identificou com o nome que recebeu, entendeu a sua força. Talvez não etendeu completamente, porque é um processo também, né. Eu as vezes me distancio, e aí eu vejo, nossa eu tô um pouco distante, aí eu volto parece que é uma, também ajuda você a se voltar para esse lado mais espiritual quando você lembra de seu nome, e isso remete a algumas lendas da cultura indígena, quer dizer, lenda não sei, mais histórias mesmo, parece que os povos fazem mesmo de enfatizar o nome da pessoa, principalmente quando ela está saindo do prumo, quando ela tá fazendo algo errado, ou perdida. Eu gostei bastante do meu nome, depois teve a confirmação do nome, parece que todo mundo confirmou o mesmo nome. Entaõ o nome eu acho que, eu não sei se é o momento da tua vida que aquilo reflete, porque o nome que eu recebi na aldeia Guaraniei era outro, que na*

*época eu achei que tava ok, mas também foi uma coisa meio, o ritual em si tenha sido superficial, eu não era conhecido, foi uma coisa do Pajé que entrou num transe e deu o nome, não que isso seja superficial, mas eu digo assim que o processo todo, não teve um processo todo pra se chegar a um nome, então nesse sentido que eu falo, não desmerecendo o outro ritual. Mas, realmente eu acho que esse nome que eu recebo agora tem mais haver comigo assim. Eu falei isso, talvez seja uma coisa de momento, porque você tem que tá sempre confirmando o nome, como você se sente, porque os indígenas mudam o seu nome, mas é interessante isso, eu acredito que a força do nome tá aí, de você tá sempre que possível tentando se conectar a ele e perceber realmente a dimensão do que ele traz, do que ele significa pra você, como é que você se transforma, ou transporta isso para tua vida pessoal fora do Ñandereko. Eu ainda não consegui isso de realmente está exercitando isso no dia a dia. Então está assim, a minha vida aqui e o Ñandereko, as vezes eu consigo. As vezes eu ainda tenho dúvida se eu quero continuar. Mas isso não é só com relação ao Ñandereko é porque eu sou assim. Tem coisa que é melhor não pensar muito, se tá te fazendo bem é melhor você seguir.*

Entrevistador: O que seria para você o sagrado. E como você define lugar sagrado?

*Guyrá Paju: Lugar sagrado pra mim, eu acho que é um lugar que você torna esse lugar sagrado, pode ser teu quarto, pode ser a tua casa, pode ser um cantinho do teu jardim, pode ser todo o teu terreno. Eu acho que é como você cuida dele. Essa coisa do corpo como sagrado, como você encara isso, eu acho que o sagrado tem isso do cuidado. Você tem que ter concessões, o sagrado não é uma coisa aberta, senão banaliza. Nesse sentido eu posso sacralizar qualquer lugar dependendo de como eu cuido dele, de como eu vivo esse espaço, o que eu permito nesse espaço. O ritual, por exemplo, ele tem essa coisa do sagrado, acho que ele ajuda a sacralizar certos espaços também, seja um ritual seu pessoal do seu corpo de sua casa, porque um ritual ele já tem essa característica de ter regras, se você sai dali você já não tá fazendo o ritual, você pode está fazendo outro ritual, mas desde que ele se repita ele vai se tornar um ritual. Penso que seja a maneira que você administra e que você cuida. Eu vejo que é muito por aí, esse lugar sagrado você também descobre dentro de você,*

*que é aonde você tá bem, lógico que tem lugares que você vai estar melhor do que outro, e talvez aquele seja teu espaço sagrado. Ou talvez isso que eu te falei você pode construir um espaço, você pode modificar um espaço e ele se tornar um lugar sagrado para você.*

Entrevistador: Você poderia descrever o que é ser um indígena hoje na sua concepção e uma outra questão, mas que está ligada a essa, como você concilia a vivência do Nãndereko com a vida no mundo pós-moderno?

Guyrá Paju: *Bom, ãh... eu vejo que manter as tradições indígenas hoje tem um conceito diferente, não é simples, mas é possível, tem muitas nações que conseguem manter os principais mas tem muita coisa que se perde. A questão de ser índio, acho que durante muito tempo foi negado, foi visto infelizmente como algo ruim, inferior, como algo inferior, foi visto como xingamento. E hoje em dia está tendo uma reflexão forte a respeito. Então, enquanto muitos índios estão se adequando a sociedade contemporânea e se incorporando as cidades mesmo, as metrópoles, e tudo mais, ao modo de vida ocidental, muita gente tá interessado na cultura indígena, e talvez seja o momento de conexão nesse sentido, de, os índios não precisam se isolar, e acredito que não é mais possível no mundo de hoje. Mas nós temos que abrir os olhos que a cultura é muito rica e que tem muitos ensinamentos pra gente. Então, a gente pode se considerar índio se quiser todos nós, ou quase todos nós temos no sangue, ainda que não seja no sangue, mas culturalmente a gente tem, eu tenho no sangue, você tem pelos teus traços, que eu acho que tá aí nossa maior riqueza que a gente traz e valorizar isso eu acho muito importante. Talvez a gente não saiba como assésa, como chega, porque o indígena é muito fechado e agora que está se abrindo mais, eles não abrem muito, né, também sempre foi traído, e foi usado com más intenções e acredito que vem daí esse fechamento deles. E por outro lado também eles valorizam o silêncio, que eu acho que é uma coisa que a gente exercita bastante nos Aty's. Então, tem o momento de falar, o momento de sentir. Quando eu visitei a aldeia Araçaí em Piraquara eu senti muito isso, eles não falam a toa, simplesmente por que estão com você, eles não falam nada, e isso não significa que eles não estão gostando de você. A gente se sente mal, mas eles não, nesse sentido. Então, eu acho que o ser índio é você se atentar para essas coisas, ser índio é você estar conectado com a natureza, com esses*

*valores que essa sociedade contemporânea ignora o poder das plantas, das árvores, da terra mesmo, do fogo, estar conectado com os elementos da natureza, seja a água, o fogo, as pedras, tudo, né. Saber administrar a convivência com tudo isso. Eu que ser índio é isso.*

Entrevistador: Uma última pergunta, você pode descrever que significa para você o Ñandereko?

Guyrá Paju: *Ñandereko é justamente esse aprendizado de como é o jeito de viver Guarani, esse jeito de ser Guarani, principalmente esse caminho sagrado. Aí que remete a esse lado sagrado e como assessor talvez certas informações que eu ainda não entendi muito bem, isso porque eu sou muito novo ali. Mas eu acredito que com o tempo você vai acessando outras portas, outras formas de conhecimento, seja de saúde, da própria história mesmo, cultura, dos versos sagrados que te auxiliam a se manter e se reafirmar nesse caminho sagrado de compromisso, com a natureza, tudo isso que a gente tá falando até agora, né, de agir mais com o coração mesmo, com a alma, porque por mais que você começou o caminho, você tem muita recaída, tem muitos aspectos que te chamam atenção, que você desvia, então esse reafirmar o tempo todo, estar presente o tempo todo, que é o Mboru, essa determinação e vontade de continuar.*

Entrevistador: Muito obrigado por me receber e compartilhar suas experiências no Ñandereko.

Guyrá Paju: *De nada, foi um prazer, volte sempre.*

No próximo capítulo nos dedicaremos a apresentar um dos conceitos fundamentais da religiosidade e da espiritualidade dos povos Guarani, o Ñandereko. Longe de objetivar esgotar esse conceito dada sua profundidade e abrangência o que nos interessa é introduzir na Tese um conceito que é correspondente a ideia Judaico-Cristã de religião.

#### **4 ÑANDEREKO: A RELIGIÃO GUARANI**

Neste capítulo nos dedicaremos a apresentar os principais aspectos da religiosidade Guarani e sobre a crença na emanação espiritual dos nomes almas

para poder posteriormente conceituar a lugaridade sagrada Guarani Ñandewa. Contudo, devemos fazer uma ressalva a partir do que nos aponta Pereira (2010), ao afirmar que o entendimento sobre religião adotado pelo ocidente, na significação de religião com o transcendente, não se aplica a espiritualidade Guarani, pois os pertencentes a esse povo não marcam espaço e tempo dividindo-os em categorias de sagrado e profano, nos termos em que conceituou Mircea Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano* (1992).

Para eles a sua maneira de ser Guarani “Ñandereko”, contempla todos os aspectos da vida, sendo que a vivência cotidiana e suas expressões religiosas formam um todo sistêmico do qual emerge sua espiritualidade.

Portanto, ao se tratar da lugaridade sagrada da religião Guarani, ressaltamos, conforme Pereira (1995) que devemos estar alerta ao fato de que o entendimento que a tradição ocidental possui do termo religião não se aplica concretamente a espiritualidade Guarani, que é denominada de “Ñandereko”, ou seja, “a nossa maneira de ser Guarani”.

Assim, neste estudo vamos considerar como “Ñandereko” os mitos, os ritos, as festas sagradas que marcam por meio de seus representantes simbólicos as configurações dos lugares sagrados da coletividade indígena Guarani Nandewa. Portanto, para efetuar uma intermediação entre a academia e o povo Guarani, adotaremos o termo religião sem esquecer que o termo não se aplica ao caso estudo em todas as suas nuances e particularidades.

Hélène Clastres nos fornece meios para compreender a religiosidade Guarani quando aponta que os primeiros europeus a terem contato com esse povo os taxaram como gente sem superstição, e através de seus estudos ela ensaia uma hipótese cujo pensamento adentra fundo no âmago da religiosidade indígena quando afirma: “os Guarani puderam forjar uma religião ateia. Daí a ausência de cultos ou de sacrifícios, mas não de prática”. (CLASTRES, 1978).

Segundo Pereira (2010), para haver objetividade na conversação sobre o encontro da espiritualidade Guarani com a espiritualidade do ocidente, temos que de antemão entender que são mundos diferentes que se encontram, com línguas diferentes e por isso mesmo possuem universos simbólicos diferentes. As representações espaciais não possuem apenas uma forma diferente, mas são substancialmente diferentes.

Como exemplo, cito o fato de muitos estudos contentarem-se simplesmente em dizer que a religião Guarani é uma religião xamânica e, em acharem que nisso se fecha o assunto. Mas na ordem religiosa dos sacerdotes Guarani há uma forma de organização e iniciação que difere em muitos sentidos de qualquer outra maneira xamânica de organização. É cômodo se contentar em ficar nesse limite (PEREIRA, 2010, pg.43).

Hélène Clastres (1978) corrobora a afirmação de Pereira (2010) denotando que mesmo que a religiosidade Guarani possa ser categorizada como xamanismo, ela possui diferenças no que diz respeito à organização e ao processo de iniciação dos outros povos indígenas de prática xamânica:

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Com os Guarani, contudo, o xamanismo é mais e outra coisa do que isso, ao mesmo tempo: acresce-se de uma dimensão nova e adquire significado e alcance particulares – de ordem religiosa e não mais, apenas, mágica – que o diferenciam sensivelmente do que é em outros povos (CLASTRES, 1978, pg.34).

Podemos afirmar que os estudiosos, antropólogos e etnólogos que investigaram a religião Guarani, não a encontraram porque procuravam algo que tivesse algum tipo de relação com o pensamento judaico-cristão e não encontrando correspondência negaram a religiosidade desse povo.

Um importante relato que nos mostra como a religiosidade indígena ficou encoberta pela falta de alteridade e interesse de colonização e cristianização dos colonizadores, foi feito nos meados do século XVI por Jean de Léry<sup>17</sup>, discípulo de Calvino, que em 1555 se embrenha numa viagem ao Brasil; nesta data Villegaignon havia fundado uma modesta colônia na baía da Guanabara à qual denominou “França Antártica”, pastores huguenotes e o próprio Lery, então estudante de teologia, para cá vieram atrás da promessa de que o culto

---

<sup>17</sup> Jean de Léry nascido em 1534, em La Margelle, na região de Yonne, e falecido em 1613, em L'Isle, na Suíça, foi um pastor, missionário e escritor francês e membro da igreja reformada de Genebra durante a fase inicial da Reforma Calvinista. Publicou duas obras sobre a sua estadia no Brasil e mais duas sobre Sancerre, em que descreve a história do Massacre de São Bartolomeu em 24 de agosto de 1572, em que os católicos perseguiram e mataram com ferocidade os protestantes. Suas obras são: História Memorável do Cerco de Sancerre, História Memorável da Cidade de Sancerre e História de uma Viagem às Terras do Brasil, onde relata as experiências vividas e registadas no seu diário de bordo.

reformado poderia ser praticado livremente. Jean de Lèry assim exprime sua impressão sobre os gentios da terra:

Por mais que essa sentença de Cicero, a saber, que não há povo tão bruto, nem nação tão bárbara e selvagem, que não tenha o sentimento da existência de alguma divindade, seja aceita por todos como máxima indubitável: contudo, quando eu considero de perto os nossos Tupi"nambás da América, vejo-me absolutamente impedido de aplicá-la a seu respeito. Pois, em primeiro lugar, além de nenhum conhecimento terem do verdadeiro Deus, estão aquém de todos os antigos pagãos, que tiveram a pluralidade dos deuses, e dos idólatras de hoje, e até mesmo dos índios do Peru [...] eles não confessam, nem adoram nenhum deus celeste ou terrestre: e, por conseguinte, não tendo nenhum ritual ou lugar determinado de reunião para a prática de algum serviço religioso, não oram em forma de religião, quer em público, quer em privado, coisa nenhuma que seja (LÈRY, 1972, pg. 59-60).

Outro relato muito discutido pelos estudiosos da área foi feito por André Thevet, que fez registros daquilo que atualmente entendemos como manifestações religiosas do povo Guarani. Contudo, assim como outros estudiosos da época, ele não reconheceu os elementos que estudava como constituintes de alguma espécie de religião.

Thevet (1944), ainda que não concorde em muitos aspectos com as afirmações de Lèry, nega de forma etnocêntrica, da mesma maneira toda religiosidade dos Guarani:

É aqui que devo zombar daquele que foi tão temerário, a ponto de vangloriar-se de haver escrito um livro sobre a religião desses selvagens. Fosse ele o único a haver estado naquele país, facilmente me daria acreditar no que quisesse: mas sei, por certo, que esse povo é sem religião, sem livros, sem exercício de adoração e conhecimento das coisas divinas (THEVET, 1944, pg.21-22).

É com Hélène Clastres e João José Felix Pereira Pereira (karai Awaju poty) que começamos a ter sinais preciosos para investigar as espacialidades da religião Guarani. Pois, o Ñandereko, sendo modo de ser Guarani, tem ligação direta com o lugar onde se faz os rituais, as caminhadas, o fogo sagrado e principalmente o plantio do milho (Awajy'ete), e o processo de iniciação dos Pajés, no qual nos focaremos no segundo capítulo desta pesquisa.

A cultura ocidental forjou um conceito de religião alicerçado no território palestino e fortificado pelo sistema simbólico de crenças dos Gregos e

Romanos. Contudo, nesta pesquisa o conceito de religião se diferencia da ideia de religião como religare, ou religação, própria do mundo ocidental; ou ainda de religião como religiosus, que remete a uma concepção de caráter predominantemente ético-jurídico. Na primeira acepção religião procede de religio, vocábulo relacionado com religatio que é a substantivação de religare (religar; vincular; atar).

A condição de ser religioso é estar religado a Deus e, portanto, subordinar-se à divindade. Adotamos o conceito de religião desenvolvido por Ernst Cassirer, aonde a religião é entendida como forma simbólica. Para ele a religião engloba seu universo simbólico através das funções de expressividade e representação. Sua origem está, junto do mito, ligada à consciência da finitude humana. Para Cassirer “desde o início, o mito é religião em potencial” (2005b, pg.146).

Por isso é possível geografizar o mundo, inclusive o mundo dos sentimentos religiosos, partindo de uma Geografia do conhecimento. A Geografia presente nos mundos plasmados a partir das formas simbólicas é articulada a partir do conceito de espaços de ação (GIL FILHO, 2008).

Dessa forma, a base da qual se constitui a religião é o mito. Ou como queria Geertz [...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, pg.104-105)

Forçando as barreiras que prendem o conceito de religião ligada ao transcendente e ao metafísico, novas identidades reivindicam o direito de culto da natureza, não como uma religação, pois não são herdeiros do pecado original, mas como uma natural ligação maternal, como um cordão umbilical que tende a não se romper.

Por esse motivo adotamos como ancora epistemológica o pensamento de Cassirer sobre religião como forma simbólica, pois não poderíamos investigar a espacialidade de uma religião tão diferente do modelo ocidental sem os pressupostos de um pensador que entende que a religiosidade só pode ser

pensada como representação própria de determinada cultura. Contudo, sobre a religião como forma simbólica trataremos no próximo tópico desta pesquisa.

Segundo Pereira (1992), pior do que não reconhecer a divindade na natureza, é o fato de que colocá-la tão no alto que não existe como enxergá-la no chão e esse distanciamento gerou a negação da espiritualidade expressada por meio da relação com o universo natural:

(...) passaram a olhar das janelas desse edifício para o ar, para o etéreo, para o inexistente, para coisas como transcendência, como se pudesse haver algo mais do que a própria natureza do Universo ou como se pudesse haver algo mais sagrado do que a vida, do que os seres que vivem, do que o nosso mundo que é vivo, com as suas maravilhas, ou seja, as suas divindades. Lembrando que tudo é sagrado e que tudo é divino. E que não existe Deus fora desse contexto, pois o Olimpo ou o céu é só uma metáfora (PEREIRA, 2010, pg.44).

Faz-se necessário aqui apontar que quando tratamos do Ñandereko estamos nos referindo à parcialidade Ñandewa“ete, que é meu objeto de estudo, salientando a religião é de fundamental importância para a sobrevivência do povo Guarani, pois é por meio dele que o Guarani ordena sua maneira de ser neste mundo.

Para além da mera crença, a religião é para o povo Guarani condição existencial, visto que carrega em si todo simbolismo e toda representação que organiza sua vida cotidiana e as sentido ao seu viver. Os Guarani tem em sua religião a própria identidade, que muitas vezes negada, mas que está no amago de sua forma de vivencia e se torna basilar de sua cultura e da os entornos da diferença nos e os outros.

Cabe lembrar que a coletividade de tradição indígena em questão é formada por pessoas não nascidas em aldeias indígenas, embora muitos sejam descendentes de povos indígenas, como tantos brasileiros. Se buscarmos estatísticas notaremos desde a colonização o processo de conversão de indígenas só cresceu no Brasil, mas que tanto nas aldeias, assim como fora delas à identidade cultural e religiosa nativa ameríndia continua existindo e resistindo, se conformando em uma identidade pós-moderna, pós-colonial configurando-se em hibridismos identitários.

Assim, nos dispomos a estudar um coletivo de tradição cultural e religiosa indígena, e não uma aldeia ou reserva indígena, onde possivelmente topáramos com um forte sincretismo por conta da cristianização, visto que não existem Guaranis isolados e que ainda não tiveram contato com a Civilização Ocidental.

Para os Ñandewa, tanto os que estão em processo de migração, assim como os que ainda não conseguiram um lugar para assentamento, viver a experiência do sagrado na tradição de seus ancestrais é mais do que uma religião é o palco de resistência social, política e cultural. Para os povos Guarani, a vida no mundo se dá na relação com as divindades, os pais das almas, as criaturas primordiais, o espírito das coisas, que estão presentes no dia a dia e percebe-se a mesma relação entre os indivíduos e o mundo na coletividade estudada.

É por isso, portanto, que o conceito de Cassirer sobre as formas simbólicas será determinante nesta pesquisa para entender como se dá a lugarização do sagrado na religião Guarani Ñandewa. Sendo que para Cassirer, o conhecimento não está no mundo, está no sujeito. O que nós conhecemos das coisas, não está nas coisas, está em nós. Somos nós que damos sentido ao mundo, e objetivamos nossa realidade.

Assim sendo, não podemos entender o mundo em si mesmo (a coisa em si preconizada pelo pensamento kantiano), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo). Para Cassirer, somos homens simbólicos e por meio da linguagem construímos um mundo de símbolos e é nesse mundo “artificial” no qual o Homem vive. E diferentes “mundos” são conformados a partir de várias formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, 2005b). A Geografia, partindo do espaço da cultura, investiga os espaços de ação formados por essas formas simbólicas; analisando os mundos que o Homem inventa, através de símbolos e dos mitos, para poder viver nele.

Dessa forma, compreender a estrutura do pensamento mítico Guarani é fundamental para estudar a lugaridade de sua religião, e mais especificamente a lugaridade sagrada do Ñandereko, como nos aponta Pereira (2005).

O mito é uma história que não se fundamenta, mas constrói novas bases para o novo. Por essa própria dinâmica perpétua, encontramos para cada comunidade, e mesmo para cada indivíduo, uma acomodação do mito da criação, - do nascimento, da origem, - de forma diferenciada, na cosmogonia Guarani. Assim, quando se pensa na procedência das almas, se está pensando na procedência da vida, de tudo que existe; sem compreender essa característica não é possível se compreender a religião Guarani e, por conseguinte, a sua cultura (PEREIRA, 2010, pg.45).

Em um relato muito interessante que ilustra nossa afirmação, o Pajé karai Awaju Poty perguntou para Krexu Poty, jovem indígena do Morro da Saudade, sobre o significado do nome do seu filho. Em resposta ela disse que, o nome era Karai Mirim, porque a alma dele veio de Karai Retã, e que a sua mãe, Jaxuka, ela respondeu que o nome veio de Ñanderu Retã. Para esclarecer esse relato temos que visitar cosmogonia Guarani, pois gênese Guarani é revivida a cada nascimento. Transcrevo a explicação dada pela jovem mãe para karai Awaju Poty:

Ñanderu Papa Tenonde traz uma luz resplandecente no peito e se descobre sozinho nas trevas (ara ymã). Neste tempo só existia o dia, e os pássaros quando cansados da luz, se escondiam sob o bambu (takua guaxu). Para chegar em Jakutinga (ilha da Cutinga na Bahia de Paranaguá), um Mbaekuaa cortou o bambu (takua) e fez o apyka (acento) para atravessar o rio e chegar em Parakupe, lugar alto no meio do mar. Então, para que houvesse a noite, para os pássaros descansarem, Ñanderu Guaxu foi viver nas trevas, em Ñanderu retã (lugar de Ñanderu). Na direção de Ñanderu retã existe um lugar, onde Ñanderu manda seus filhos ao mundo, é o Ywy apy onde há uma nascente de água (Yywu). Do meio dessa nascente brotam as sementes do milho verdadeiro, Awaxy ete e ywaum, semente para fazer colar. Quando Ñanderu Guaxu foi viver nas trevas (arai), com ele levou a luz resplandecente de seu peito que fazia claridade. No mundo ficou só a noite. Então Ñanderu mandou para o mundo Kwaray, para iluminar o mundo. Kwaray vai para a terra imperfeita (ywy wai) com o seu corpo e sua alma, gerados no ventre da mulher que escolheu para ser sua mãe na terra. Kwuaray quando veio ao mundo, gerou para ser seu companheiro no mundo aquele que seria seu irmão, Jaxy (a lua), Kwaray gerou Jaxy dos ossos de sua mãe. O dia e a noite só se organizaram em ciclos quando Kwaray e Jaxy voltaram para arai e, separando-se, intercalaram seus movimentos, como numa dança. Quando kwaray passando por detrás da terra, se dirige à Ñanderondére até nascer, Jaxy brilha no zênite (lua cheia), é a noite. Quando Jaxy brilha no meio do caminho, em diferentes pontos, formam-se as diferentes luas. Em Ñamandu retã, Ñanderu Guaxu e Ñandexy geraram Tupã. Tupã veio para ser guardião do mundo. Seu

brilho (owera) e seu barulho (opororo) são suas armas destruidoras (PEREIRA, 1995, pg.51).

Analisando o significado do nome do filho da jovem índia podemos notar que é a representação da origem do mundo, e só tem sentido inserido quando nesse mundo mítico. É preciso num primeiro momento descrever a origem do mundo para posteriormente explicar a origem do nome de seu filho.

Foi necessário contextualizar um mundo de significados e representações para poder explicar o significado do nome de seu filho, diferenciando-o dos outros nomes. Essa diferenciação se dá pelo desdobramento da gênese kosmogônica.

Porque a partir das quatro emanções primordiais, dos Ru"ete e das Xy"ete, ou seja, dos pais e mães da onde provem os seres (nomes-almas), vem o selo de diferenciação. Porque Tupã tem uma característica determinada, Jakaira outra, Kwaray outra e Karai ainda outra. E é essa distinção que faz do seu filho um ser único, e é o seu nome que identifica as suas qualidades por assim dizer inatas, que indica as suas qualidades dentro do contexto do seu povo, ou seja, suas tendências sociais, seus talentos, que condicionam as suas possibilidades para desempenhar determinado destino dentro da sociedade Guarani (PEREIRA, 2010, pg.46).

Kwaray ru ete e Kwaray xy ete são o pai e a mãe das almas que vivem no zênite, ara mbyte (Kwaray retã). As almas masculinas enviadas de Kwaray retã são: Poty, Kwaray, Miri, Kwarayju, Kwaray Miri, Ñamandu, Tataendy, Xapya, Xunui, Rataendy, Guyrapepo e Awaju Miri. As almas femininas enviadas de Kwaray retã são: Poty, Para, Para Poty, Para Mirim, Para Guaxu, Jerojea, Papaju e Miri.

As almas femininas de Kwaray ru ete são enviadas para acompanharem os pais e os irmãos, são boas suas rezas, mas não exercem muitos trabalhos que exijam força física. As almas masculinas de Kwaray ru ete são próprias para indicar o caminho ao seu grupo.

Tupã ru ete e Tupã xy ete são pai e mãe das almas que vivem no poente, Ñandekupere. As almas masculinas enviadas de Tupã retã são: Tupã, Tupã Mirim, Wera, Wera Mirim, Awa Ropeju, Popygua e Mbiguai.

As almas femininas enviadas de Tupã retã são: Tataxy, Ara, Arai, Ara Poty (Tupã e Kwaray), Krexu, Rete, Krexu Mirim e Rya Poa. As almas femininas de Tupã são boas para dar ensinamentos.

As almas masculinas de Tupã têm reza forte. Os homens de Tupã e de Kwaray podem ser Xondaro, isto é, os guardiões da aldeia.

Ñanderu ru ete e Ñandexy ete são, o pai e mãe das almas que vieram em ywy apy, a origem do mundo, para alcançar ywa paum em Ñanderenondere, que corresponde ao sol nascente. Ñanderenondere quer dizer à nossa frente, para onde devemos nos voltar. É nessa direção que Kwaray nasce trazendo a luz do dia.

Ñanderu é pai das almas femininas. Apenas Awarãtã é masculina. São femininas: Takwa, Ywa, Jaxuka, Jaxuka Mirim, Ñanju e Kunhã Karai. As almas femininas de Ñanderu ete vêm para ajudar, tirar de perigo a família, conduzindo-a para um lugar verdadeiro. Quando Ñanderu ete tem dó de alguma família, envia uma de suas almas para ser sua guia. Awarãtã, alma masculina da mesma região é bom conselheiro e curador. Destaca-se na organização e nos comandos dos trabalhos nas roças<sup>18</sup>. (PEREIRA, 1995, pg.53)

---

<sup>18</sup> O Antropólogo Cadogan recolheu outra versão de mito como segue: Al regresar el padre Bartolomé Meliá, S. J., de uno de sus viajes de estudio a la selva, vino acompañado por el mbya Carlos Antonio Lopes, y en compañía de él me visito em junio de ese año (1970). Es miembro del grupo al que había pertenecido Vicente Gauto, y como este habla de Ywy Mbyte en sus relatos, pregunté a Carlos Antonio se él sabía algo al respecto. Contestó que en Ywy Pyru"ã, „el ombligo de la tierra" situado em Takwaro, está situada la fuente sagrada Agua Yvu, de la que había surgido Nuestra Abuela, la madre del héroe solar, Pai rete Kwaray e Ñanderu Pai. Que Takwaro es nombre de una zona cuyas tierras fueron subdivididas hace algunos años y repartidas em lotes agrícolas a los paraguayos. Que él, siendo aún niño había visitado la fuente en compañía de su padre, llamándole la atención la profusión de Takwa-kama que crecía en el lugar, al borde de la fuente. Seguidamente habló de la manera en que él y su padre había fabricado flechas de estas cañas, siendo necesario someter algunas de ellas al calor del fuego para enderezalas. También explicó que el nombre de Ywy Pyru"ã con que se designa la fuente sagrada situada en Ywy Mbyte, el centro de la tierra, se debe al hecho de hallarse situada en una depresión comparable, en cierto modo, al ombligo de un ser humano.

Nunca había escuchado antes la palabra Takwa-kama, nombre de las cañas que crecían en profusión en Ywy Mbyte e Ywy Pyru"ã, y las que Carlos Antonio y su padre había fabricado flechas, pero es evidente la relación entre el nombre de la palabra pai Kambajy, „especie de bambu semilegendario" (aporte a la etnografía Guarani del Amambai, Alto Ypané, Rev. de Antropología, São Paulo, X, 1 y 2, 1968), acerca de cuya caña consigné los siguientes informes: Kamañyti, en Ñee rero-Kamañyti, ejemplo típico de lo que el pai llama Kopypegua ñee, y el mbya Ñanderu aywu, el vocabulario religioso. Podría traducirse por: la palabra-alma se expresa por intermedio de Kamañy blanco, habiendo unos versos de Ñengarete de Ñane Ramói que dicen: Jaxuka vavero-Kamañyti ny ma = Jaxuka se le ha provisto de Kamañyti, e Jaxuka se expresa por intermedio de Kamañyti. Comentandolo, dijo agapito Lopez (uno dirigente de la parcialidad de los Pai): „Oi-Katuvo p ama ñee, oguenohê mba ma ñee, omoseja p ama ñee = la palabra-alma ha sido escogida, ha sido sacada, iliminada". Otro dirigente avezado, Juan Bautista Ibarra, me

Tendo feita a diferenciação e identificação dos selos ou signos que regem a identidade de cada pessoa da coletividade Guarani, passamos a relação espaço-temporal das divindades. Essa identificação é espacial e geográfica, tendo haver com o local do nascimento, da aldeia, da divindade, do ponto cardinal.

O mundo, Ywy wai, a terra imperfeita, é regido pelos pais das almas que coordenam as forças do cosmo a partir de cinco regiões de ara owy (o firmamento) que fica diretamente sobre Ywy wai.

A cada região corresponde um Ñee ru ete: Ñandekupere é comandada por Tupã ru ete, Ñandekererovai por Jakaira ru ete, Ñandekere por Karai ru ete, Ara mbyte por Kwaray ru ete. Ñanderu criou quatro seres para enviar almas à terra, para as criaturas que irão nascer. Entretanto é o próprio Ñanderu, o responsável pelas almas de Ñanderenondere, região do nascimento de Kwaray.

O trajeto de Kwaray é o seguinte: no meio dia está no centro (ara Mbyte). No fim do dia, vai para Ñandekupere (às nossas costas), o poente, e passa por detrás do mundo para nascer em Ñanderenondere (na nossa frente), na direção do sol nascente. Seu percurso se dá, portanto, pela frente e por detrás do mundo. Revezam com Jaxy formando o dia e a noite.

As almas provenientes de Karai retã devem seguir em direção à Ñanderenondere (no sentido anti-horário) ou ir para ywy mbyte (Kwaray retã) e de lá seguir até Ñanderenondere. Daí provem almas masculinas: Karai Mirim, Karai Poty, Karaiju, Karai Jekupe (Karai e Tupã), Karai Jeguaka (Karai e Jakaira), Karai Rataendy, Karai Tataendy e Karai Ruwixa. As almas de Karai ru ete são fortes para dirigir as rezas, para dar bons conselhos, para orientar o caminho e zelar pela aldeia.

As almas provenientes de Jakaira retã devem seguir em direção à Ñanderenondere (no sentido circular horário) ou ir até ywy mbyte e, em linha reta, dirigir-se a Ñanderenondere. Este é o caminho de Jakaira ru ete.

Os trajetos percorridos pelos filhos de Jakaira e Karai passando pelo centro da terra são percorridos pelas almas. Em vida, o percurso deve ser feito circularmente pela beira do oceano. As almas provindas dessa região são

---

informo que Kamañyti es el nombre secreto e religioso de la tacuara ritual. (CADOGAN, 1978, pg.54).

masculinas: Jeguaka e Jeguaka Mirim. As almas de Jakaira ru ete destacam-se pelas rezas e no cuidado da aldeia, não têm bom desempenho na lavoura. (PEREIRA, 1995, pg.58).

Dentro da cosmovisão Guarani, existe uma espacialidade que responde a um determinado ritmo no mundo. E esse ritmo acarreta em características que serão preponderantes nos aspectos físicos e psicológicos dos indivíduos, bem como em suas qualidades e aptidões. Assim sendo, as estações do ano no calendário agrícola Guarani determinam características de quem nasce nesse período, assim quem nasce no inverno tem características que o fazem diferentes de quem nasce no verão. Dessa forma, essas mesmas características e traços da personalidade o tornam apto a funções que assumirá e o lugar que ocupará no tempo e do espaço.

Essa mesma cosmovisão se aplica também a natureza como um todo, incluindo plantas e animais, mas sobre tudo se aplica às coisas mais sagradas da religião Guarani que são o Awaxy (ao milho sagrado), à erva-mate (Kaayu), ao petyn (ao tabaco Guarani), ao takwa com o qual se faz o mimby (a flauta) entre outros elementos da cultura que relacionaremos no capítulo posterior.

Sobre essa questão Maria Inês Ladeira aponta que:

Quando os Mbya (Guarani) transportam, onde quer que vão, as sementes do milho sagrado (Awaxy ete) eles não estão preocupados em produzir grandes roças mais sim em perpetuar sua produção através do mesmo ciclo, reproduzindo a origem do mundo. Nunca, ou quase nunca, os Mbya guardam sementes do milho híbrido comum (Awaxy tupi) após a colheita, o que indica que as coisas verdadeiras criadas por Ñanderu nunca devem acabar, o que não é o caso do milho comum. (LADEIRA, 1995, pg.86)

Podemos notar a autenticidade desse relato expressando a essência da lugaridade sagrada Guarani Ñandewa na pesquisa de João José Felix Pereira Pereira em sua dissertação de mestrado que teve como objeto de estudo a flauta sagrada o Mimby e sua relação com os mitos de origem Guarani:

Na arte do Mimby o mito da criação se articula. Ao se cortar o bambu como fez o Mbaekuaa (o iluminado, nossos irmãos mais velhos, os sábios), ao se buscar a fonte original, ao se portar Awaxy ete (milho verdadeiro) e colar de ywaum, o mundo original se perpetua. Sem a compreensão do significado desses elementos, o Mimby não será nada mais que um pedaço de Takuara Guaxu perfurada. Na verdade o

Mimby é um pedaço de bambu perfurado, mas também todo um universo. No fazer o mito se faz gesto (ritmo, música): quando pedimos a um índio que descreva como se faz (como se fabrica), este se encontra na situação de dizer uma palavra inusual, já que tem de traduzir em palavras movimentos ancestrais, sempre repetidos, porém, talvez nunca ditos. (PEREIRA, 1995, pg.61).

De todos os elementos que podemos encontrar onde se nota a influência cristã, ela se encontra mais na forma do que no conteúdo. Mesmo se considerarmos os indígenas que entre seus ancestrais figuram indivíduos que estiveram concentrados nas reduções Jesuíticas, e que naturalmente esperávamos certo tipo de sincretismo mitológico, podemos notar que resiste uma cosmologia tipicamente aborígene.

Para Egon Schaden a religião guarani é o "núcleo de resistência da cultura nas situações de contacto", apesar de toda a progressiva desintegração cultural Guarani, que se baseia na imposição da exploração do trabalho do indígena subordinado à lógica dos usurpadores europeus, a redução da vida comunitária das aldeias as chamadas reservas, e principalmente demonização da religiosidade indígena por meio da supressão de seus ritos, festas, mitos, e cânticos tradicionais e a conversão forçada ao cristianismo, pois que é mais fácil explorar e domesticar os povos nativos quando perdem sua religião ancestral, e são reduzidos à pecha de colonizados.

A religiosidade está ligada a estrutura familiar, aos hábitos alimentares, e comportamento social. Os nativos em geral viviam em grandes grupos familiares, dividindo o mesmo espaço, em casas comunais, o que facilitava a integração dos grupos e a vivencia da religiosidade. Esses grupos familiares são substituídos por famílias constituídos no modelo europeu. E nesta lógica ficção subordinados a divisão do tempo destinado ao trabalho produtivo do sistema econômico, este sufrágio altera preponderantemente a experiência do Ñandereko.

Esse esquema de dominação aliado ao processo catequético tinha e têm como objetivo a desintegração do sistema de relações entre homens e mulheres, entre pais e filhos, com os adultos em número crescente trabalhando fora das aldeias e para os brancos, sugere um efeito crescente de desintegração da vida

religiosa guarani, que cinco séculos anteriores de catequese não conseguirão abalar (Schaden. 1982).

Uma das estratégias adotadas pelos indígenas para preservar sua religião, mesmo com todo o contato com os brancos, a força da catequização e a subordinação do guarani ao regime de vida e de trabalho dos colonizadores, e no esforço de salvaguardar a religião dos seus ancestrais é manter ocultamente suas práticas ritualísticas, ainda que perante o brancos se afirmem cristãos ou convertidos, ainda que incorporem de forma fragmentada elementos do cristianismo à magia e religião da coletividade indígena, isso é uma forma de preservar a integridade de sua religião, escondendo, camuflando e disfarçando aquilo que é o cerne da religiosidade em danças, cantos e práticas aparentemente desprovidas de função religiosa.

#### 4.1 MBORAYU: O ESPÍRITO QUE NOS UNE

O conceito de Mborayu é um dos elementos centrais do Ñandereko, que como afirmamos é o preceito básico da religião Guarani Ñandewa. Mborayu, pois, não é apenas uma palavra, mas um complexo de representações simbólicas que se expressam em gestos, na música, as atitudes. Esse conjunto de elementos simbólicos faz com que o verbo se corporifique no jero ky, que é a dança sagrada Guarani, um ritual que acontece em torno do fogo.

Mborayu é um termo que em Guarani possui algumas variações linguísticas. Por exemplo, Montoya traduziu o termo Mborayu como amor (MONTOKA, 1640, pg.84). Também aparece essa tradução no canto que fala do mito do dilúvio, que será apresentado posteriormente o termo “mborayu heym”, que ficou traduzido como “mau amor”.

Na língua Guarani atualmente, fortemente influenciada pelas reduções Jesuíticas, de fato, mborayu significa amor: amor profano dos homens e das mulheres e o amor cristão por Deus. Mas se nos esforçamos para buscarmos o sentido da palavra original, pré-cristão ou ainda pré-colombiano de mboaryu, perceberemos que sua tradução mais autêntica não é “amor”. Qual é então o verdadeiro significado dessa palavra?

Buscando uma resposta no dicionário Tesoro de La Lengua Guarani, de autoria de Ruiz de Montoya, obra que é datada da primeira metade do século XVII, onde ocorreu à fundação das primeiras missões Jesuíticas do Paraguai, encontramos o mesmo sentido atribuído anteriormente, o de amor de Deus por suas criaturas e reciprocamente o amor das criaturas por Deus.

É evidente que o significado desta palavra para os antigos guarani, antes da colonização e cristianização não corresponde ao sentido atribuído a ela. Os jesuítas se apropriaram do termo fazendo um tipo de anacronismo para relativizar a ideia de amor cristão, assim como acontece com outros termos, e o nome de outras divindades, como por exemplo, é o caso da divindade da tempestade e do trovão, que para os Guarani é Tupã e em muitos textos os autores afirmam ser correspondente a Deus.

Essa percepção de que em várias traduções e leituras que se faz sobre os Guarani foi objetivamente apontada Pierre Clastres, quando afirma que tanto a visão religiosa como muitas vezes a acadêmica olha a religiosidade indígena pelas lentes do pensamento judaico cristão.

O fato é que o sentido profundo do termo Mborayu esteve escondido por traz desta relativização oprimida aos preceitos religiosos dos indígenas, e seu sentido atual embora diferente traga correlações com o sentido original. O conceito de Mborayu foi apropriado como um tipo de amor fraternal, justamente porque exprimia uma ideia fundamental para o Ñandereko Guarani, pois carregava consigo uma ideia de solidariedade tribal. Como podemos ver na fala do Xamã (Pajé) Awaju Poty:

Então, isso é Mborayu, o que nos coloca juntos. Há muitas pessoas que estão juntas pelo ódio, há muitas pessoas que estão juntas pelo interesse comercial, ou sei lá, tantos interesses que nos colocam juntos. Mas Mborayu significa esse espírito que nos aproxima e a sanidade dessa aproximação tá na tua pureza de intenção, na tua verdade de aproximação, mas ele inclui também o seu oposto que seria o desequilíbrio a doença na tua aproximação, isso me parece uma coisa apreendida a partir do contato com a cultura que veio aqui com interesses dúbios, porque entre o índio não há interesse dúbio, no próprio olhar você sabe o que o outro deseja. Então, Mborayu estaria mais ligado a verdade que nos une. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014 pg 113).

Por isso rejeitamos a apropriação feita com o termo, pois se ela não é falsa, é no mínimo imprópria, por causa do eco cristão que faz ressoar (CLASTRES, 1978). Da mesma forma nos aponta Pereira à dificuldade de conceituação desse termo e da necessidade de estudo da religião Guarani tendo como ponto de partida a própria língua, tradição e cultura desse povo sem impregná-lo com o etnocentrismo europeu.

Mborayu é sentimento, e que ele nos possibilita sentir juntos, mas não em unicidade. A ciência, advinda de uma fundamentação alicerçada na tradição grega, clássica, tem muita dificuldade para compreender isso. Pois a concepção de análise científica divide para entender categorias, e esse é o caminho inverso da concepção Guarani, talvez daí a grande dificuldade e a grande incompreensão e desvio de sentido que sofre a religião Guarani pelos seus estudiosos (PEREIRA, 2010. pg 89).

Segundo Pereira, foi em torno da compreensão do conceito “Mborayu” que a religião Guarani (Ñendereko) desvelou-se. O pesquisador da etnografia Guarani apoiou-se no estudo de conteúdos advindos da literatura escrita e oral, tanto antiga como atual da cultura Guarani, coletados em sua pesquisa de campo<sup>19</sup> e bibliográfica, complementados com a leitura de textos científicos,

---

<sup>19</sup> Segue a transcrição da fala do pajé karai Poty, em um Aty de outono que marcou o fim de um ciclo religioso que começou com a atribuição do nome alma dos iniciados e terminou com a colheita dos awajy's (Milho sagrado) onde se pode analisar o uso do termo Mborayu como força, espírito que nos une: *“Há”ewete Ñamandu, Ñanderu há”eguy Ñandexy que vai nos mostrando que o Mborayu está nas coisas mais simples da vida, Mborayu esta força que mantém a integralidade do mundo: Sinto que Ñamandu está em tudo, e que tudo está interligado, como o sangue que une uma família, tudo está relacionado entre si. Tudo que agride a terra agride seus filhos, somos parte desta terra e ela é parte de nós. Mas nós temos que assumir também a realidade e não viver em um mundo imaginativo, que não existe, porque senão estaremos fora da realidade e por tanto pisando no ar, e para caminharmos temos que pisar no chão, senão ficamos patinando. A realidade é desequilibrada. Nós como seres somos desequilibrados. Veja por exemplo a natureza humana. Podemos dizer assim: Que o homem é mais desequilibrado para a tendência masculina, e que a mulher é mais desequilibrada para a tendência feminina. Normalmente pensamos que somos constituídos de “aru”, a parte que legou nosso pai e “axy” a parte que legou nossa mãe. Mas não é só assim. Temos também o axy de nosso pai, que é herança de nossa avó paterna; e o “aru” de nossa mãe que é herança de nosso avô materno. E temos também a nossa tendência. Assim nos somos cinco, e por ser ímpar, estamos sempre nos equilibrando e desequilibrando para equilibrar novamente, e assim vai a vida. Graças à maravilha do desequilíbrio, da desarmonia, nós podemos encontrar uma harmonia maior. O desequilíbrio equilibra e vice-versa. O importante de tudo isso é se ter compreensão de que a realidade é dinâmica. Lembrando as palavras de Karai Poty “de que temos que manter as coisas, nossos irmãos da natureza, nosso equilíbrio, nestes tempos difíceis, mas ainda temos o Opy, o tata porã, o Pety, o Kaayu, o Awaxy ete, o Ywaum, o Tekowa porã, água pura, ar puro, o alimento puro. Temos Ñamandu então temos tudo. Temos a vida e a morte nas mãos”. Sinto que para aqueles que conhecem o Ñandereko esta realidade de sentimento simples é percebida e vivida. Agora, para os juruá que pensam que o bom, o belo, o ideal está no paraíso, ou seja, no paradisiaco, no parado é aí que há o grande engano, pois a vida, a natureza é movimento e*

elaborados por antropólogos e cientistas da religião, principalmente; assim como textos de clérigos e de viajantes que tiveram contacto com a cultura Guarani, preponderantemente no período colonial. (PEREIRA, 2010).

No famoso texto de Hélène Clastres, Terra sem mal, de 1978 o termo Mborayu é entendido como a reciprocidade, ou ainda justiça. Uma força e senso de reciprocidade que faz com que cada individuo do grupo se sinta conectado aos outros totalmente. E da mesma forma seguindo as análises de Pereira e Clastres entendemos que Mborayu possui um sentido específico para os Guarani, diferente daquele que tem sido adotado pela tradição, pois é uma representação simbólica que abarca todos os elementos da natureza conectando os seres e mantendo esse elo sagrado.

#### 4.2 OS MITOS DE ORIGEM COSMOLÓGICOS DA TRADIÇÃO GUARANI

A religião Guarani, assim como muitos outros fenômenos religiosos, se especializa por meio de seus mitos e da temporalidade sagrada expressa em alguns mitos. Em se tratando de uma manifestação religiosa de tradição oral, os pesquisadores que se embrenham em investigar os mitos indígenas empregam a metodologia de coleta e transcrição dos mesmos. Por conta disso, encontramos variações das descrições, dependendo de quem e quando foi coletado o mito.

Por isso, apresento nesta parte da pesquisa alguns mitos selecionados, cujo fundamento está na base da cosmologia Guarani Ñandewa e que por conta de sua tradição oral organiza e dá sentido a existência e a sua forma de vida, o que é coerente com o objetivo desta pesquisa, que é entender como se dá a conformação da espacialidade/lugaridade sagrada Guarani Ñandewa.

---

*movimento desequilibrado. Pois se assim não fosse estaríamos mortos. E quando deixamos o nosso coração e o Ñee Porã nos falar conseguimos nos despir de todo wa"ekwe que não nos permite sentir e perceber a beleza que nossa grande mãe nos dá, porque temos mesmo é que ser xondaro e xondaria neste mundo, porque a vida é uma guerra e temos que estar preparados. Lembrando que a maior guerra que enfrentamos acontece mesmo dentro de nós. Há"ewete Ñamandu, Ñanderu há"eguy Ñandexy por estarmos vivendo no mundo dos juruá e mesmo assim experenciando o Ñandereko que nos permite uma forma de vida mais ete, verdadeira e sanadora, nos colocando em sintonia maior conosco mesmos e com toda a forma de vida que pulsa na batida do pulsar da nossa sagrada mãe terra. Há"ewete Ñamandu guata"gua ñandekwerupe. (PEREIRA, 2010, pg.106)*

Embora Pierre Clastres afirme que comparado com outros povos indígenas, os Guarani possuem relativamente poucos mitos, isso porque desenvolveram a exemplo do gregos um fala pautada na razão, ainda assim, existe uma série de mitos na cosmologia desses indígenas.

A seguir vamos discorrer sobre alguns deles, selecionados pela sua relevância no que diz respeito a demonstrar as espacialidades da religião Guarani e assim colaborar na apreensão conceito de religião (Ñandereko), para posteriormente refletir sobre a conformação espacial desse fenômeno religioso xamânico moderno.

Vamos apresentar nesta parte da pesquisa o mito de Xume, dos gêmeos, do dilúvio e o da Terra-sem-mal. Não ignoramos que os mitos Guarani, bem como outros elementos de sua cultura sofreram influência dos mitos cristãos e em muitos casos foram cooptados pelos colonizadores. Fazer uma garimpagem etnográfica sobre esses mitos antes da colonização seria uma empreitada que desviaria os objetivos desta pesquisa, além do mais, o importante é perceber como esses mitos configuram-se na religiosidade indígena atualmente e de que forma eles contribuem para a conformação dos lugares sagrados Guarani Ñandewa. Nosso foco está em perceber a representação simbólica que estes mitos carregam e como estes se especializam configurando a lugaridade sagrada?

#### 4.2.1 A saga do herói civilizador: o grande Karai (Pajé) Xume

Como parte de uma tradição oral, é natural que existam diferentes versões do mito do herói civilizador Guarani denominado Xume. Mas é unanimidade afirma-lo como um karai, ou seja, um Pajé (curandeiro) muito poderoso. Ele é representado como um homem forte e vigoroso, muito embora, também seja um velho sábio. Sua imagem é representada como um indígena de cabelos compridos e grisalhos, mas um fato que chama atenção é a descrição de que ele tinha olhos verdes, como se fossem espelhos da mata. Uma característica muito forte presente nos relatos sobre Xume é seu carisma e magnetismo o que lhe rendia muitos seguidores e por isso era muito respeitado.

Um conjunto de poemas que são fundamentais para a tradição oral dos povos Guarani Ñandewa, denominado de “Mborai Porã”, também atribuídos à Xume. Trata-se de um texto oral que simbolicamente transporta uma vasta sabedoria e religiosidade por meio de uma canção que é composta por cento e treze estrofes e que todos os indígenas da parcialidade Ñandewa deve saber. Segundo o Pajé, Karai Awaju Poty, que é o xamã líder da coletividade indígena a que nos propomos estudar, não se pode transcrever esse poema, pois se trata de um tabu, e que só pode ser aprendido e transmitido de forma oral, dentro dos limites do Tekowa (aldeia), exclusivamente para aqueles que fazem o processo de iniciação, batismo, plantio do milho, aprendizado das ervas que curam e se tornam também Pajés, como relataremos na transcrição do Trabalho de Campo. Este conjunto de poemas, contem todo o teor da religiosidade e da sabedoria do Ñandereko, e é portador de um alto valor representativo e simbólico.

A saga de Xume foi transcrita em um texto chamado de mborai no dialeto hispânico do antigo Guayra, Província Del Guará, e pode ser vista na Casa Romário Martins, em Curitiba, conforme segue:

Xume llegou um dia em las orijas del Paraguai. Los jaguares e las pumas não lhe assiam negum mal, ni los jejenes e avispas, ni la serpiente coral. Las chontas e maticues palmito e sombra lhe dan, y el mangangá lhe envita a catar de su panal. Xume lhes bendice y bendice al Paraguai, y los índios guarani lo proclamam el principal. Xume lhes responde: vos tengo que abandonar porque me é dado otras tierras visitar. Em recuerdo de mi estada um regalo lhes vou dar, que es la jerva paraguaja que por mi bendita esta. Xume entro nel rio y em peana de cristal, las águas se lo jevarom a las januras del mar. Los índios de su partida nom se puedem conformar, y al ciel siempre estam pidiendo que volva xume. (anônima, in PEREIRA, 2010, pg.54)

Em um dos Aty's (ritual) de que participei o Xamã karai Awaju poty, relatou que o Opy (casa de reza e dança xamânica) de Xume se encontrava onde hoje é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que desta forma, foi construída em cima do lugar sagrado Guarani. E assim como muitos outros grupos indígenas, a coletividade que acompanhava Xume foram obrigados a deixar este local, pois a cidade estava para ser construída ali.

Antes de migrarem, Xume fincou sua lança onde hoje é a fonte (cabeças de cavalo) e disse: Nós estamos indo embora de nosso tekwa Porã (aldeia

sagrada), mas nós voltaremos – nesse momento houve certa revolta dos colonizadores, pois não era para os indígenas voltarem aquele território e Xume continuou- voltaremos e nossa cultura vai sobreviver. Voltaremos nos filhos de seus filhos e nos netos de seus netos e então a nossa cultura irá sobreviver, e hoje.

Existem várias versões sobre o surgimento de Xume, em uma delas ele surge nas margens do rio Paraguai e sob um grande cristal que flutua sobre as águas do mar desaparecendo em seguida no horizonte. Na versão mais recorrente, ele aparece na ilha da Cutinga, na costa do oceano Atlântico, e faz o caminho do ItupAwa, inclusive a própria origem do caminho é a ele atribuída, pois quando ele estava bastante idoso, os Guarani Karijo, da costa, construíram o caminho do ItupAwa para facilitar o seu caminhar. Conta-se que ele caminhou também Campos Gerais, Paraguai e subiu pelos Andes até o Pacífico, no trecho do Peabiru. Entre os Guarani, ele deixou muitos ensinamentos com a ajuda dos Mbaekwaa (sábios).

Na mitologia Guarani, Xume é entendido como Ñandekyrey, (nosso irmão mais velho), como o que veio primeiro. Por consequência, os Mbaekwaa também são designados como sendo os Ñandekyrey, como podemos observar na versão coletada por Ladeira:

Naquele tempo, Ñandekyrey vivia em Ywy"apy, onde o mundo começa. De lá, seus filhos partiram para fundar os Tekowa, lugar onde os Guarani podem viver de forma perfeita. Ñandekyrey ou Mbaekwaa, aqueles que sabem, aqueles que são portadores de sabedoria, foram para Jakutinga, ou seja, para a ilha da Cutinga. Para chegar em Jakutinga Mbaekwaa cortou takwa, bambu, e fez o apyka, asento, para atravessar as águas e chegar em Parakupe. Entre Ywy"apy e Ñanderu Retã, a terra de nossos pais, esta Yy"reen, o mar, as grandes águas que podem ser atravessadas com o apyka, com o asento, que conduziu a Ywa"paum. Em Ywa"paum as almas são destruídas e voltam às suas origens (LADEIRA, 1992, pg.107).

Ao analisarmos esse mito em específico, salientamos o fato de tratar da origem da civilização Guarani, localizando-a na Ilha da Cutinga e referenciando sua ligação com os Mbaekwaa e com Ñandekyrey, pontuando um marco civilizatório e sua relação de Xume.

O relato mais antigo que temos da saga de Xume, foi feita pelo cosmógrafo Thevet, o qual ele denomina de Sommay. Thevet, relatou que no

mito o grande Pajé Xume, é o pai de dois irmãos: Tamendonare e Ariconte que, entre outras coisas provocaram o dilúvio”. (THEVET, 1944, pg.21-22)

Um elemento constante nas várias versões do mito de Xume é que ele é o Ñandekyrey, ou seja, como nosso irmão mais velho, aquele que veio antes de todos. Como podemos ver nesta versão o mito dos Guarani, coletado por Pereira:

Naquele tempo, Ñandekyrey vivia em Ywy"apy, onde o mundo começa. De lá, seus filhos partiram para fundar os Tekowa, lugar onde os Guarani podem viver de forma perfeita (PEREIRA, 2010, pg.55)

Importante nesses mitos que falam da origem da civilização Guarani, é notar a relação do mito fundante de Xume, com os Mbaekwaa, com Ñandekyrey e com o referencial da Ilha da Cutinga, de Jakutinga, localizada como o lugar exato de um evento civilizatório, o surgimento da civilização Guarani. Esta é a base da cosmovisão dos nativos indígenas brasileiros pré-colombianos e se expressa numa singularidade espacial com relação a outros povos não indígenas, pois retrata espaços/lugares de simbologia religiosa. Os lugares sagrados estão localizados no território onde esses povos tinham suas experiências cotidianas e tinham forte representação sagrada e simbólica no imaginário religioso Guarani.

#### 4.2.2 O grande Dilúvio

O mito do dilúvio pode ser encontrado nos relatos, pictografias e manuscritos de várias civilizações antigas, como as asiáticas, sumérias, inca, africanas, hindus entre muitas outras<sup>20</sup>. O fato de os nativos descreverem um

---

<sup>20</sup> O mito **Sumério** de Gilgamesh conta os feitos do rei da cidade de Uruk, Gilgamesh, que parte em uma jornada de aventuras em busca da imortalidade encontra as duas únicas pessoas imortais: Utanapistim e sua esposa, estes contam à Gilgamesh como conquistaram ser imortal. O casal recebeu o dom da imortalidade ao sobreviver ao dilúvio que consumiu a raça humana por terem incomodado os deuses. Segundo o mito, o deus Ea, apareceu para Utanapistim em um sonho e lhe revelou que todos os humanos seriam exterminados por meio de um dilúvio. Ea pede a Utanapistim que renuncie aos bens materiais e conserve o coração puro. Utanapistim, então, reúne sua família e constrói a embarcação que lhe foi ordenada por Ea, estes ficam por sete dias debaixo do dilúvio que consome com os humanos. No mito **Africano**, Olokun criadora dos oceanos (Okun), e Olorun criador dos céus (Orun), eram casados e criaram tudo. Mas se separaram numa disputa de poder e viveram em guerra. Olorun encarregou Obatalá de criar a terra sobre as águas primordiais de Olokun. Certa vez, Olokun invadiu a Terra para reassumir seu território perdido e conseqüentemente destruir a humanidade demonstrando seu poder através de um grande Dilúvio. Olorun salvou parte da humanidade lançando uma corrente para

mito sobre o dilúvio causou uma forte impressão nos primeiros clérigos que aqui chegaram, porque de alguma forma confirmava um fato também descrito na bíblia. Porém o mito Guarani do dilúvio não se assemelha com o mito bíblico a não ser, por se tratar de uma espécie da catástrofe. Também é um mito que possui inúmeras versões e em alguns casos aparece relacionado com o mito de Ywy“marã“heym, a Terra-sem-mal.

Os relatos sobre o mito do dilúvio narram que antes dele houve outra catástrofe de proporções épicas, foram terremotos e tremores de terra; e em seguida houve uma terceira catástrofe relacionada com incêndios, estiagens e fogo.

Hélène Clastres, citando Thevet entre outros escritores antigos, nos diz que:

O mito do dilúvio faz parte de um mito muito mais amplo: a destruição da primeira terra e da primeira humanidade. O criador, Monan, vendo a ingratidão dos homens, fez descer tatá, o fogo do céu, o qual queimou e consumiu tudo o que havia na face da terra. A terra, que originariamente era uniforme, então se teria coberto de dobras e ravinas, tomando a sua conformação atual. Só foi salvo do incêndio um homem, Irin Magé, que suplicou a Monan que apagasse o fogo. Este último fez então chover em tal abundância que, não podendo as águas voltar para o alto, acumularam-se sobre a terra, formando rios e oceanos. De Irin Magé descendem os que iriam provar o segundo dilúvio (CLASTRES,1978, pg.25).

Hélène Clastres relata outra versão onde o dilúvio é atribuído a uma batalha entre os heróis civilizadores Tamendonare e Ariconte, filhos de Sumé (Xume), por sua vez filho de Maira-Monan, primeiro descendente de Irin Magé. No mito os dois irmãos eram de natureza antagônica e por isso se odiavam e

---

os homens subirem. Com essa mesma corrente, Olorun atou Olokun ao fundo do mar. Olokun mandou uma gigantesca serpente marinha engolir a lua, mas Olorun disse que sacrificaria um humano por dia para acalmar a deusa. Assim, todos que se afogam no mar são oferendas para a deusa. No mito **Hindu** o avatar de Vishnu, Matsya, aparece como um Shaphari (uma carpa pequena) para o rei Satyavrata. Este rio descia das montanhas de Malaya para a terra dos Drávidas. O peixinho pediu para o rei salvá-lo, e por compaixão, ele o colocou em uma jarra de água. Ele continuou a crescer cada vez mais até que o rei Manu teve que colocá-lo em um grande jarro, e depois depositá-lo em um poço. Quando o poço também revelou-se insuficiente para o peixe cada vez maior o rei colocou em um tanque. Como ele cresceu ainda mais o rei teve que colocar o peixe em um rio, e quando o rio ainda se revelou insuficiente, ele colocou no oceano, depois quase encheu a vasta extensão do grande oceano. Foi então que ele (o senhor Matsya) informou o rei de um dilúvio que estava muito próximo. O rei construiu um barco enorme que abrigava sua família, varios tipos de sementes, e animais para repovoar a terra. No momento do dilúvio, Vishnu apareceu como um peixe com chifres e Shesha apareceu como uma corda, com o qual Vaivasvata fixou o barco no chifre do peixe (Matsya).

repeliam. Durante a batalha Tamendonare bateu com no chão com tanta força que jorrou uma grande fonte d'água da terra, que se elevava acima das nuvens e jorrou até cobrir toda a terra.

Os dois irmãos suas mulheres subindo nas árvores das montanhas mais altas, Tamendonare subiu em um pindo e Ariconte em um jenipapeiro. Todos os humanos morreram exceto os dois casais, de quem descende os Tupi"namba e os Tamoí" que são inimigos ferrenhos. (CLASTRES,1978).

Outra importante pesquisadora dos Guarani, que apresenta uma versão do mito do dilúvio é a Geografa Maria Inês Ladeira. Esta versão do mito foi colhida junto aos Guarani Mbya. O relato que ela colheu transcorre assim:

O mundo sempre começou com os mbya, mbya etei. Os mbya etei não aumentarão tão depressa como os brancos. Pois os mbya não foram feitos para aumentar como os brancos. Então, muitos anos já se passaram: ano velho (ara ymã), ano novo (ara pyau). Então, naquele tempo, um Ywyráija (cuja alma era proveniente de Tupã retã) conseguiu a iluminação e a revelação. Então ele disse para seus parentes: Vamos rezar e ser forte, pois vai acontecer uma coisa que vai nos assustar. Virá a água para nos assustar. Então vamos nos reunir no mesmo lugar e nos concentrar. Pois quando vir o dilúvio (Yy"owu) na lua nova, vai chover, de dia e de noite, sem parar, até chegar de novo à lua nova. Aqueles primeiros que chegaram seguiram a reza do ywyráija. Para que eles conseguissem se salvar com seu corpo veio o apyka. Quando a água já estava alcançando o teto da casa onde eles estavam (era uma opy"guaxu), o apyka chegou e se encostou. E todos partiram, no apyka. (LADEIRA,1992, pg.81).

E por fim apresento uma versão do mito do dilúvio que é comum de se ouvir em torno de um Tata"Porã, e sempre é pedido pelas crianças para ser contado nas aldeias da parcialidade Ñandewa. Eu tive o privilégio de ouvir o Pajé Karai Awajupoty cantar esses versos ao som da arpa Paraguaya, e transcrevo na íntegra por sua representatividade simbólica:

I  
O senhor do mau amor, colocou-se  
à distância dos nossos pais primeiros:  
Casou-se com ijaixe, a irmã de seu pai.  
Então se ouviu o barulho das águas.  
O senhor do mau amor faz ouvir o seu canto,

Canta o seu canto, dança sua dança.

Todo o povo cantava e dançava

Eis as águas chegadas:

I

Ñamandu mandou o apyka, o acento sagrado que encostou no opy.

E todos se foram do opy, da casa de reza, menos o senhor do mau amor.

Ele ficou com sua mulher, porque o espírito os tinha unido

O senhor do mau amor não se ergueu até a totalidade acabada.

Ele nada, o senhor do mau amor, junto da mulher, eles nadam;

No coração das águas dançam sua dança e cantam seu canto.

A mulher canta alto: Nenke xeru ete, oremboaxy inhoke

(escute pai verdadeiro, tenha pena de nós)

Eles se provêm de força: passam duas luas; eles possuem a força.

III

Há para eles totalidade acabada.

De duas folhas, fazem surgir a palmeira eterna:

No coração das folhas repousam,

À meia noite, pytum mbyte, chega o apyka,

Com vistas a levá-los a sua futura morada.

IV

Senhor do mau amor, senhor da funesta união:

Ele mesmo fez desdobrar-se sua futura morada

Porque não teve lugar em Ñamandu retã

Porque entre nós não pode ficar quem

casar com pessoa do mesmo sangue

(ndaevei joegua onhemoiru avã)

Mas eles criaram para si um mundo

na pátria dos Tupã pequenos.

Vejam: o senhor do mau amor tornou-se

O pai verdadeiro dos Tupã pequenos.

V

Quando chegou a lua nova (jaxy pyau)

As águas secaram e tudo estava lavado

Depois o mundo ficou mais uma volta da lua

Descansando, e mais uma volta para ser semeado

Então quando tudo estava brotando novamente

Ñamandu mandou um homem e uma mulher de

Cada retã: Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai

E quando eles chegaram neste mundo

O espírito do bom amor os uniu  
Para ter seus próprios filhos  
E juntos eles dançavam  
E tudo ficou como era antes  
Nesta totalidade inacabada  
(Awaju Poty)

Por meio deste mito podemos analisar a importância da dança nos rituais Guarani. Isto reforça minha hipótese de que entre outros elementos a dança e a música em torno da fogueira sagrada possibilitam a conformação da lugaridade sagrada Guarani Nãndewa, mas tenho certeza que essa constatação se aplica também à outras parcerias indígenas do Brasil.

Mas neste mito também encontramos parte do complexo moral dos indígenas, os seus tabus. Podemos perceber a proibição de relacionamentos amorosos consanguíneos, e que a pena para os transgressores era ser apartado da comunidade onde vivia. Assim, esses mitos expressos em poemas que são cantados reforçam e perpetuam os Kora'i (regras de comportamento presentes no Nãndereko).

#### 4.2.3 Os Gêmeos

Assim como no caso dos anteriores existem muitas versões deste mito. De qualquer forma ele é muito grande e cheio de versos. Foi Thevet, que coletou pela primeira vez uma versão do mito dos irmãos Gêmeos e Pierre Clastres apresenta curiosamente uma versão muito parecida da versão de Thevet (CLASTRES, 1974, pg.96-101). Mas também podemos conferir outra versão desse mito na obra "Las Culturas Condenadas" de León Cadogan em seu relato sobre os Guarani mby" à Carlos Antonio López (BASTOS, 1978, pg.257).

Das várias versões existentes, uma das mais representativas foi colhida em volta do tatá Porã, na forma de canto por Pereira (2005), em sua pesquisa sobre a Mbya a flauta Guarani, há vinte anos. Nessa ocasião que ele morava num tekowa, perto da aldeia do Morro da Saudade, onde ele foi iniciado como um Awa waerã (homem indígena da aldeia) e batizado como karai Awaju poty (Pajé Guarani).

Segue a transcrição do mito, que embora extenso, prefiro relatar na íntegra a correr o risco de deturpá-lo ou alterar seu sentido, então deixo para o leitor a tarefa de me acompanhar na análise do mito posteriormente:

Ñanderu"guaxu, nosso pai, veio só e deixou ver seu grande coração em meio às trevas primigênicas. Os morcegos primigênicos já existiam e incomodaram-se com o brilho do seu coração, porque Ñanderu"guaxu arvorava o sol em seu peito. Então ele se transformou em pássaro. Ele trouxe consigo a madeira cruzada, Kuruxu, colocando-a na direção do lado do nosso rosto, andou sobre ela e começou a fazer a terra. Até hoje, a madeira cruzada é o sustentáculo da terra. Se tirar esse apoio, a terra cairá. Em seguida trouxe a água.

A futura mãe de nossos pais era das que já tinham tido fluxo. Ela fazia armadilhas para pegar pássaros. Mas acabou capturando uma coruja. Aquela que já tinha tido fluxo amarrou-a para torná-la seu animal doméstico. Em seguida quis alimentá-la com insetos, mas o pássaro não comia; borboletas também não, pois ela não queria. Comia somente bolacha de milho.

Cada noite, ela fazia seu animal doméstico dormir ao lado de seu rosto. Com sua asa o animal acariciava delicadamente o rosto de sua dona. Dessa forma, ela ficou grávida.

Foi então que a coruja se apresentou com um corpo divino: era nosso pai primeiro-último, o pequeno. Nosso pai forneceu o modelo de nossa conduta.

Mais tarde, Ñanderu"guaxu encontrou-se com Ñanderu"mbaekwaa, nosso pai que sabe das coisas. Ñanderu"guaxu disse a Mbaekwaa: Você já conhece este caminho, pois você conhece tudo. E por isso ficou irritado com sua mulher. E foi preparar a sua plantação. À medida que a preparava, ela enchia-se de espigas de milho verde. Em seguida, voltou para casa, para comer. Disse à sua mulher:

- Em nossa plantação tem milho macio para comermos.

Mas ela retrucou:

- Você foi trabalhar a pouquíssimo tempo e, já diz que há milho macio para comer. E ficou muito irritada. Não faltavam motivos de discórdia entre ela e seu marido. E disse: Não é seu filho que trago no ventre e sim o do Mbaekwaa, porque ele é que sabe das coisas. E pegando o seu cesto foi para a plantação.

Ñanderu"guaxu pegou então seu canastro de plumas, seu mbaraka de dança e também o Kuruxu. O cocar de plumas colocou em sua

cabeça. Saiu, deu uma volta em torno da Oka e se foi. Chegando ao caminho dos xewy, das onças, enfiou o Kuruxu na terra, a fim de desviar assim seus próprios rastros, para que mbaekwaa não o seguisse.

Sua esposa, de volta do ma"ety, da plantação, chegou a sua oka. Ñanderu"guaxu não estava mais. A mulher pegou a cabaça de água, muniu-se do seu bastão de dança, o takwapu, saiu, deu uma volta em torno da casa e partiu no rastro do marido. Fonte de onde brota a vida: esse é o nome originário de nossa mãe. O centro da terra é sua morada originária. Nesse lugar encontra-se uma pindo"owy, uma palmeira azul, a gralha ficou azul quando comeu dos seus frutos.

Os traços, os inúmeros traços de nossa mãe existem ainda agora em nós. Nenhum deles, até agora, foi destinado a apagar-se. Por isso temos que permanecer juntos, dançar e cantar nossos cantos, para que todas as coisas belas possam novamente ser vistas por nos.

Ela tinha caminhado um pouco quando sua criança pediu-lhe uma flor de mbarakuja. Ela colheu-a para a criança e prosseguiu seu caminho. Mais tarde, bateu na morada de seu filho e perguntou-lhe se sabia por onde andava seu pai, e ele indicou o caminho por onde ele tinha seguido.

Andou um pouco mais, e a criança tornou a pedir-lhe uma flor. Colheu-a, mas um mangangá picou-a, Ela disse irritada ao seu filho:

- Por que você, que ainda nem é deste mundo, deseja uma flor e me faz ser picada por uma vespa?

A criança ficou furiosa.

Ela retomou o caminho e chegou ao lugar onde estava a madeira cruzada, o Kuruxu. Perguntou à criança:

- Por onde foi seu pai?

- Por ali.

E indicou o caminho das onças primigênicas, porque naquele caminho tinham muitas flores de mbarakuja.

Andando pelo caminho das onças, chegaram à morada das onças primigênicas. Então a avó delas lhe disse:

- Por aqui! É preciso que eu te esconda das minhas crianças. Normalmente elas são muito desobedientes!

E cobriu-a com uma grande panela.

No final da tarde as crianças chegaram. Traziam grandes pedaços de carne de Koxy para a sua avó. Porém os retardatários não haviam caçado nada. E logo sentiram o cheiro de caça na casa. E desconfiaram

que a avó tivesse escondido alguma coisa na grande panela porque ela estava de boca para baixo.

E, pulando sobre a panela, quebraram-na, mataram a esposa de Ñanderu"guaxu, e encontraram os gêmeos, um filho de Ñanderu"guaxu, outro do Mbaekwaa. Então a avó interveio:

Há muito tempo que não tenho dentes, meus netos! Tragam-me então os dois mitã, isto é bebê! Tirem-nos para mim e ponham na água quente! Quero comê-los.

Eles pegaram os mitã e mergulharam-nos na água quente. Depois puseram a mão na água e constataram que havia esfriado. Em seguida a velha onça gritou:

- Peguem-nos e soquem no pilão e depois coloquem sobre as brasas!

E eles colocaram. Mais tarde, tatearam as brasas: elas estavam frias.

Ñandekyrey, nosso irmão mais velho já abria um pouco os olhos. Então a avó das onças disse:

-Já que é assim, então deixem, eles serão meus animais domésticos, meus netos!

Colocaram-nos ao sol, sobre a peneira. Não se tinha passado muito tempo, quando nosso irmão mais velho começou a levantar-se, e o caçula pôs-se a engatinhar. No crepúsculo, o mais velho quase já conseguia manter-se em pé. Então a avó disse que eles deveriam matar pássaros para comer.

-Tio, faça-nos uma flecha para caçarmos pássaros.

A onça fez a flecha. O garoto ia nos arredores da casa, matando pequenos insetos, matando pequenas borboletas.

Quando ficou mais forte, ele pôde ir aos velhos jardins, com seu irmão caçula, para matar pequenos pássaros. A avó onça lhes disse:

- Não vão desse lado! Mas por ali vocês podem divertir-se, meus netos!

- Porque a avó onça nos disse: "não brinquem desse lado"? Vamos lá, pra ver.

E foram.

Encontraram um pássaro Jakutiim, a jacutinga. Ele flechou-o; o pássaro caiu e disse:

- Porque você me flechou? Para fornecer caça àquela que matou sua mãe? Chupe a ferida da sua flecha.

Ele chupou o ferimento, e o jacutinga recuperou a saúde. Ele e o caçula foram embora.

Enquanto isso veio um papagaio e disse:

- Essa avó, foi ela quem matou sua mãe!

E contou toda a história.

O caçula pôs-se a chorar:

- Perdemos nossa mãe quando nascemos!

Voltaram então à casa da avó onça.

- Porque estão com os olhos tão inchados, meus netos?

- Não é nada. Foram as vespas que nos picaram!

- Vocês viram? Bem que eu lhes disse para não irem desse lado!

Voltaram a andar então somente no caminho permitido. Mas caçula sentiu vontade de mamar.

- Não podemos refazer a mamãe, meu irmão! Vou fazer suco de bacaba para você. Caçula experimentou:

- umh! É bom.

Eles voltavam freqüentemente ao antigo jardim. Montaram nele uma pequena armadilha, com uma espiga de milho a guisa de isca. Chegou uma onça:

- Que estão fazendo?

- Fabricamos uma armadilha, meu tio.

- Essa coisa não serve para nada! Nada cairá nela!

E jogou a armadilha fora

Nosso irmão mais velho pegou a armadilha e montou-a no mesmo lugar.

Quando anoiteceu ficaram ao lado da fogueira! Acenderam uma fogueira perto da armadilha e velaram, fumando petym e tomando Kaayu (mate). Na aurora, uma grande tocha desceu na armadilha. Ele disse ao seu irmão:

- Alguma coisa desceu na nossa armadilha!

Foram tatear e examinaram a corda: Estava bem tesa. E também se deixava ver ao seu lado o abismo originário.

Na aurora o tio onça voltou:

- Não caiu nada em sua armadilha, não é?

- Não, não caiu nada.

- Ela é muito feia, por isso ninguém cai nela.

- Já que é assim, entre aí e experimente nossa armadilha! A onça entrou e caiu na armadilha indo direto para o abismo. Veio outra onça:

- Será que caiu alguma coisa nessa armadilha?

- Não, não caiu nada.
- Ela é muito feia, por isso ninguém cai nela.
- Já que é assim, entre ai e experimente nossa armadilha! A onça entrou e caiu na armadilha indo direto para o abismo.

E assim foi com todas as onças, só não veio à avó porque não se animava de andar muito, não veio também a onça que estava grávida. Eles se foram.

- Vamos adiante, meu caçula!
- Levaram suco de bacaba para a avó onça.
- De onde trouxeram isso, meus netos?
  - Do outro lado do pântano. Amanhã voltaremos lá para trazer mais.
  - Se não fosse noite, queria ir agora mesmo!
  - Não, iremos amanhã, assim também poderemos levar a tia que esta grávida para que não fique com vontade e o bebê nasça com cara de bacaba.

Ao romper da aurora, todos foram, e ele disse a seu irmão:

- Não vá se impressionar e virar a ponte, meu caçula!

As onças chegaram e lançaram-se na água, como era de seu costume. Ele se pôs a gritar:

- Vamos, meu caçula. Não se preocupe comigo meu caçula!

Ele tornou as águas cada vez mais agitadas. Caçula teve medo por seu irmão e virou a ponte. Então os vorazes habitantes das águas comeram a avó onça, mas a onça grávida conseguiu escapar. Ela pôde saltar para a terra no momento em que os habitantes da água do pântano lhe mordiam os calcanhares. Mais tarde nasceu o seu filho.

- Porque teve tanta pressa de virar a ponte, meu irmão? Se não tivesse feito isso, teríamos acabado com os que comeram a nossa mãe.

Então, seguros de sua força eles seguiram pelo mundo buscando por seus parentes, guiados pelo mborayu, o espírito que os unia. Nosso irmão mais velho depois preferiu seguir o caminho do dia. E nosso irmão caçula preferiu seguir o caminho da noite. E por isso nunca mais se encontraram. Apenas no crepúsculo, às vezes, eles se avistam de longe, e sentem muita saudade no coração (PEREIRA, 2010, pg.62).

Esse mito carrega consigo importantes elementos de análise textual, pois apresenta divindades de natureza imanente. Ligados muito mais a *physis* do que a uma teogonia no sentido transcendente e metafísico. Esse mito é

altamente fenomenológico, pois está carregado de simbologia e representação da lugaridade sagrada desse povo e dessa forma podemos perceber como suas representações foram construídas e se mantém por meio dos rituais xamânicos onde se canta, dança, e repete-se os mitos e poesias dos povos originários resguardando assim sua espiritualidade.

A representação simbólica desses mitos indígenas dão sentido a realidade e as situações cotidianas e orientam a maneira de ser de todo um povo. Eles contribuem na conformação da lugaridade sagrada simbólica da religiosidade Guarani na medida em que não podemos separar os elementos da religiosidade dos indígenas de sua vivência cotidiana, assim como não se separa sagrado de profano, como se fossem dimensões de uma mesma realidade.

Além disso, o sagrado não pertence a uma ordem sobrenatural das coisas. Pelo contrário, é um sagrado natural e imanente, onde todas as coisas pertencem ao sagrado e por ele são preenchidas.

Analisando o texto podemos salientar o fato de que a futura mãe do povo Guarani possui um fluxo menstrual natural como toda mulher que pode ser mãe, o tem. Então a cosmologia desse povo se desdobra numa espacialidade que se perpetua de maneira natural.

Por outro lado, podemos notar na passagem em que o pai primordial prende a mãe primeva em uma arapuca, domesticando-a na forma de uma urukurea (coruja). Após a separação e o rompimento tem-se a busca pela conciliação e pelo reencontro. Essa busca por conciliação é empreendida pela energia feminina, e assim como os mitos gregos são interpretados numa visão psicanalítica, do ponto de vista do comportamento humano. O mito trata da natureza humana e possui o efeito de instrução, de manutenção da identidade e da memória espacial e cultural do povo indígena Guarani e suas Lugaridades Sagradas são reificadas por meio desses mitos que orientam as práticas ritualísticas e a vivência do Ñandereko.

No próximo capítulo será tratado do conceito da Lugaridade Sagrada no âmbito do Tekowa Porã (Aldeia Sagrada) e de sua relação com os rituais e práticas ancestrais que contribuem para a conformação simbólica da Lugaridade

Sagrada Guarani Nãndewa, e para isso serão analisadas as entrevistas e o diário de campo que são a matéria prima da Tese de Doutorado.

#### 4.2.4 Tekowa Porã: Lugaridade Sagrada Guarani

Nos estudos preliminares da pesquisa que resultou nesta tese de Doutorado identificou-se ao investigar os Atys (rituais) da coletividade Guarani Nãndewa IANAI que o (espaço/tempo) lugar sagrado, por excelência, é o Tekowa (aldeia), ou, qualquer outro Tekowa Nãndewa Guarani, ou seja, o lugar sagrado onde se vive a maneira de ser Guarani em plenitude e onde se concretiza a Lugaridade Sagrada Guarani Nãndewa da coletividade estudada. É onde se dão as vivências e experiências existenciais de se sentir em união com a natureza imanente e o contato com um tipo de sagrado diferente daquele da tradição judaico cristã dividido em Sagrado e Profano.

Posteriormente foi obtido a confirmação da hipótese inicial por meio da vivência do Nãndereko (modo de ser Guarani) e das entrevistas feitas com os indivíduos dessa coletividade de religião indígena. Podemos citar com exemplo a transformação da chácara de João José Felix Pereira (Awaju Poty) em seu Tekwa (aldeia) na medida em que incorporou a música, a agricultura, e os rituais ao seu modo de vida, bem como a construção do Opy (casa de dança xamânica) onde ocorre grande parte dos rituais Guarani Nãndewa como descreve Awaju Poty em um trecho da entrevista?

(...) transformei meu espaço minha chácara, já estava com a música, daí a agricultura, a alimentação, virou um tekwa. Passou a ser um tekwa minha casa, aí foi mais serio ainda porque, de certa forma eu, eu era casado com uma mulher portuguesa de Portugal, né. Também foi estranhíssimo para ela, eu caso com um maestro e o maestro vira um índio, e aí minha casa passa a ser frequentada por índios, e tudo e com os costumes deles né, com liberdade deles, daí começa a haver restrições , tipo muita gente circulando muitas coisas, isso foi agravando nossa relação a ponto da gente acabou se separando, depois de dezessete anos de convívio assim. Por outro lado a Yxapy, minha atual esposa surge nessa época e, também neta de Guarani né, da mesma linhagem, só que daqui do planalto de Curitiba né, e o agrupamento aqui tinha o nome de Tingu'y. E, ao mesmo tempo o Kuarayju me disse, fiz toda a iniciação com ele, tudo, agora você

precisa trabalhar novamente em Curitiba no teu lugar de origem e começa um Tekwa lá. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 123).

Com isso, o músico e maestro, agora pajé e iniciador de uma coletividade de religião indígena passa a resignificar a própria realidade contruindo aquilo que nesta Tese se entende como uma “Lugaridade Sagrada”. Com o tempo, os novos iniciados e participantes do Nãndereko (modo de ser Guarani) a medida que também vão resignificando sua realidade e vivenciando o modo de ser Guarani, se apropriando dessa linguagem simbólica passam a viver a lugaridade sagrada indígena encontrando um lugar afetivo e emocional nos conhecimentos e na ritualística da ancestralidade dos povos nativos do Brasil, mais especificamente dos Guarani Nãndewa.

Nas Entrevistas Semi Diretivas é recorrente a indicação de que ao construir sua lugaridade sagrada os entrevistados apontam que sentem como se fosse um retorno á algo muito pessoal, ou um reencontro com uma centelha essencial de sua própria existência. Então, a lugaridade sagrada é um ambiente bastante simbólico e que passa a dar sentido a vida e a experiência do indivíduo naquilo que os Gregos Antigos chamavam de Eudaimonia, como fica explicito nas palavras do entrevistado:

Então, pra mim, voltar ao Nãndereko foi uma realização do meu espírito né. E me tornar um pajé, cumprindo de certa forma o que me foi pedido, foi espontâneo, não pretendia. Me realiza num aspecto que uma coisa que me faz feliz, pode fazer o outro feliz também, eu acho que é muito saudável essa vida. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 126).

Além disso, na entrevista o Pajé entrevistado demonstra que sente como se estivesse fazendo um retorno a cultura ancestral, que foi de certa forma rejeitada por muitos dos indígenas aldeados, seja por considerarem os antigos como derrotados pelo processo de colonização, ou ainda pela situação de miséria em que muitos povos indígenas se encontram. Então, quando o entrevistado (Awaju Poty) deixa sua vida como músico herudito em São Paulo e segue a orientação do Pajé que o inicou para retornar a Curitiba e fundar o sua Aldeia (Tekwa) e dar continuidade as vivências do Nãndereko fomentando essa

prática com outros grupos de iniciados.

Então aí se dá o meu retorno a o Ñandereko, a toda essa tradição, talvez um germe, que minha avó de certa forma me plantou que inconscientemente minha mãe tentou evitar o quanto ela pode que fosse plantado mais de alguma forma minha vó me plantou isso, e creio que essa plantinha foi irrigada pelo Kuarayju, pelo Kiririju, pelo Angaraju, pelo Tikuayju, mas eles bem idosos que inclusive rejeitados pelos próprios índios aldeados naquela época. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 99).

Mas não se trata de julgar os indígenas nascidos em aldeias que buscam outra forma de religiosidade, ou ainda a apropriação do modo de vida moderno, pois desde os primeiros contatos a sua cultura vem se adaptando a civilização Ocidental. Principalmente quando pensamos os indígenas mais jovens, os chamarizes da cultura moderna são muito atrativos. Mas por outro lado, não se configura como uma aculturação e sim uma sobrevivência da cultura ancestral dentro da cultura moderna como aponta o entrevistado:

Porque claro, os jovens querem ter motos, querem ter celulares, gostariam de ter casas como os brancos têm, com todo o luxo e todo conforto, é normal assim, a própria rejeição que eles têm com os namorados, as namoradas nas escolas que frequentam, ou na época que frequentavam, porque hoje as aldeias já têm escolas próprias, mas na época não. Então, dava uma baixa estime para eles e uma visão subestimada da própria cultura. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 99).

Além disso, existe a questão velada da segregação sofrida pelos indígenas aldeados, que muitas vezes são coagidos a deixarem suas raízes ancestrais visto que estão a margem da sociedade e procuram formas de sobreviver. Contudo, esse fenômeno religioso moderno do Xamanismo está reivindicando um lugar de existência dentro da cultura moderna e com isso vem a tona a questão dos indígenas brasileiros. De um lado o genocídio de todo um povo e de outro lado a resistência social, política e no caso desta pesquisa a resistência de uma rica religiosidade como afirma o Pajé Awaju Poty na entrevista.

O Brasil vive um Apartheid, veja, os índios são segregados a espaços determinados como os africanos viviam até bem pouco tempo atrás. Só que no Brasil, isto tudo é muito mascarado, pela forma mais sutil como tudo isso foi trabalhado aqui. Então, eu sinto que trazer o Ñandereko nesse momento, toda essa filosofia, contribui nesse aspecto, da gente ter um óculos, uma lupa pra gente poder enxergar essas sutilezas muito micro que tão sendo infiltradas no nosso país. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 103).

Dentro das sutilezas apontadas pelo Pajé entrevistado está a manutenção dos lugares sagrados, e com a perda de seus territórios originais, a religiosidade indígena se conforma mais na vivência do Ñandereko do que no apego à um determinado lugar no espaço. O que confirma a tese de que as “Lugaridades Sagradas” indígenas se dão num processo de conformação simbólica, como vemos a seguir:

Veja, hoje os lugares sagrados para o Guarani se restringe aos espaços demarcados pelas, pelas terras que foram fechadas, e aqui era uma lugar Guarani, isso é muito difícil para um Guarani, porque para ele o lugar sagrado, era todo o lugar onde ele pudesse circular e levar sua forma de vida. Hoje ele tem que se restringir a um determinado lugar assim. Isso agora está se acomodando um pouco você vai de uma aldeia pra outra, as aldeias estão fixas e aqui é um tekwa, lá é outro tekwa, em outro lugar é outro tekwa e você transita por esses lugares e não tem a possibilidade de criar outros espaços sagrados. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 103).

Apesar disso, numa ordem crescente percebemos que o Opy, a casa de meditação/dança onde se acende o Petyngua, o cachimbo; onde se toma o chimarrão de erva mate (Kaayu), ocupa lugar de destaque dentro dos lugares sagrados indígenas. Porém existe também o Ma’ety, lugar onde esta o desenho de plantio do Awaxy, o milho sagrado e as plantas que curam, que é um tipo de sementeira, onde uma das funções é manter as sementes ancestrais, alimentar e dar continuidade a tradição, como afirma o Pajé entrevistado:

Sim, tem uma escala de valores né. O tekwa como um todo é um lugar sagrado, daí você tem o Opy, que ficou traduzido como casa de reza, pelo Montya, mas Opy na verdade, em que O é dele e o py vem de, significa lugar, lugar de convergência dessa força que nos une, que seria o Mborayu, se a gente fosse traduzir dentro de um contexto

Guarani da palavra. Mas a tradução que ficou por Montoya, é casa de reza, ou de dança xamânica. Então seria o lugar mais sagrado porque converge ali todo o Mborayu. E não é um ponto geográfico, mesmo no tekwa's mais numerosos não é um lugar geográfico. É um lugar que destaca assim, e que você sente que é um ponto de convergência. Então esse seria o lugar principal e o segundo mais importante é o Ma'ety, porque ali está os Awajy, o milho sagrado, que é o alimento básico dos Guarani. Você pode agrega ao Ma'ety a mandioca, abóbora, o feijão, que fazem parte do sistema alimentar, e também as ervas. E do Ma'ety você vai ampliando sua agricultura, vai expandindo e você pode ter muitos Ma'ety's, não só um no tekwa, né. Inclusive é bom ter alguns Ma'ety's bem distantes para não mesclar sementes, para se ter sempre um banco genético para renovação, então esse seria o segundo lugar mais importante. Daí você o fogo externo, então próximo aos Ma'ety's você tem um fogo onde você converge nos momentos de trabalho, é outro ponto bem importante. E depois você tem as Oca's, as residências, que são também sagradas. Caso você tenha cachoeira, tenha rio no teu espaço, também são lugares onde está a água, também são lugares muito sagrados. Os lugares onde você tem um bosque intocado, também porque ali é um lugar de expansão do ar, também é um lugar bastante sagrado, os bosques. Então as aguadas, as vertentes, as cachoeiras, os bosques. Se você tem montanhas, elas também são lugares sagrados, porquen são pontos quen você abre para a tua visão. Ver também te alimenta, o ar te alimenta, a água te alimenta, as palavras te alimentam, claro, os próprios alimentos que a gente, coloca como comida também nos alimenta, mas também a visão, o que entra pelos teus olhos, o que entra pelos teus ouvidos também. (YXAPY RENDY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 119).

O Ma'ety possui uma elaborada forma de ser construído, e cada passo dessa construção está repleto de um rico e detalhado complexo de simbolismos e significados. Como podemos ver na descrição abaixo:

Yxapy, lembrou-nos que para entrar na mandala deve-se estar em jejum, caminhar e trabalhar em silêncio, para entrar no ma'ety tem que ser pelo leste onde está kwaray e o cordão umbilical ligando ao centro onde está o ywra (tronco em forma de forquilha) como foi citado anteriormente, sempre descalço e caminhando no sentido anti-horário e em jejum. Depois dos esclarecimentos, o bastão da palavra passou nas mãos de todos que puderam manifestar seus pensamentos e tirar dúvidas. Em seguida retomamos o trabalho no ma'ety aplainando a terra e de marcando o desenho onde será feito o plantio. No lado em que tivemos que encher de terra colocamos pedras grandes e madeira como escora. Então refizemos as leras e as enchemos de folhas secas por cima. Depois de adornados cada um dos troncos colocados nos pontos cardeais e o tronco em forma de forquilha do centro. Também fomos orientados à encontrar uma pedra que nos identificássemos para

colocarmos no centro da mandala para nos representar. A partir do ponto em que marcamos o centro com o ywya Ma'ety' yvy, delimitamos, um círculo usando um barbante como compasso de mais ou menos uns três metros de aro. E como a forquilha do ywya deve ficar voltada para o leste, olhando por ela marcamos o amba de kwaray, a direção do sol nascente a leste, no tronco que marca esse ponto cardinal se enfeita com fitas e adornos de cor amarela. A esquerda de kwaray marcamos karai o norte, do elemento ar, representa o conhecimento e sua cor é o branco. Na direção oposta de kwaray, o leste, está obviamente o oeste, denominado de tupã, o sol poente, sua cor é o vermelho. E ao sul está jkaira, sua cor é o azul, verde e seus derivados, seu elemento é o poã, as ervas e plantas que curam (Diário de campo, pg. 92).

Como podemos perceber, a mandala de plantio do milho começa com a fixação do ywya (tronco central) com a extremidade em forma de forquilha, virado para o nascer do sol (leste), onde também se fixa outro tronco, chamado o amba Kwaray, cuja cor representativa é o amarelo, é também o marco de entrada do Ma'ety.

Encontrado o leste, na outra face da mandala fixa-se o oeste denominado tupã e sua cor é o vermelho, do sol que se põe e respectivamente delimita-se o norte e sul, sendo que a esquerda de Kwaray está karai (norte) que representa o elemento ar e sua cor é o branco. O tronco que marca o sul é chamado de jkaira e suas cores são azul e verde, e seu amba são as ervas e plantas de cura. Baixo segue uma foto tirada ainda no início do desenvolvimento da mandala (Ma'ety Awajy ete). Nessa foto podemos observar o Waerã 'ete no centro da mandala, os amba nos quatro pontos cardinais e as respectivas leiras onde foram plantados os Away's (milho).



FIGURA 09: MANDALA DE PLANTIO DO MILHO (MA'ETY AWAJY'ETE) Fonte: SANTOS, Elói. (2014)

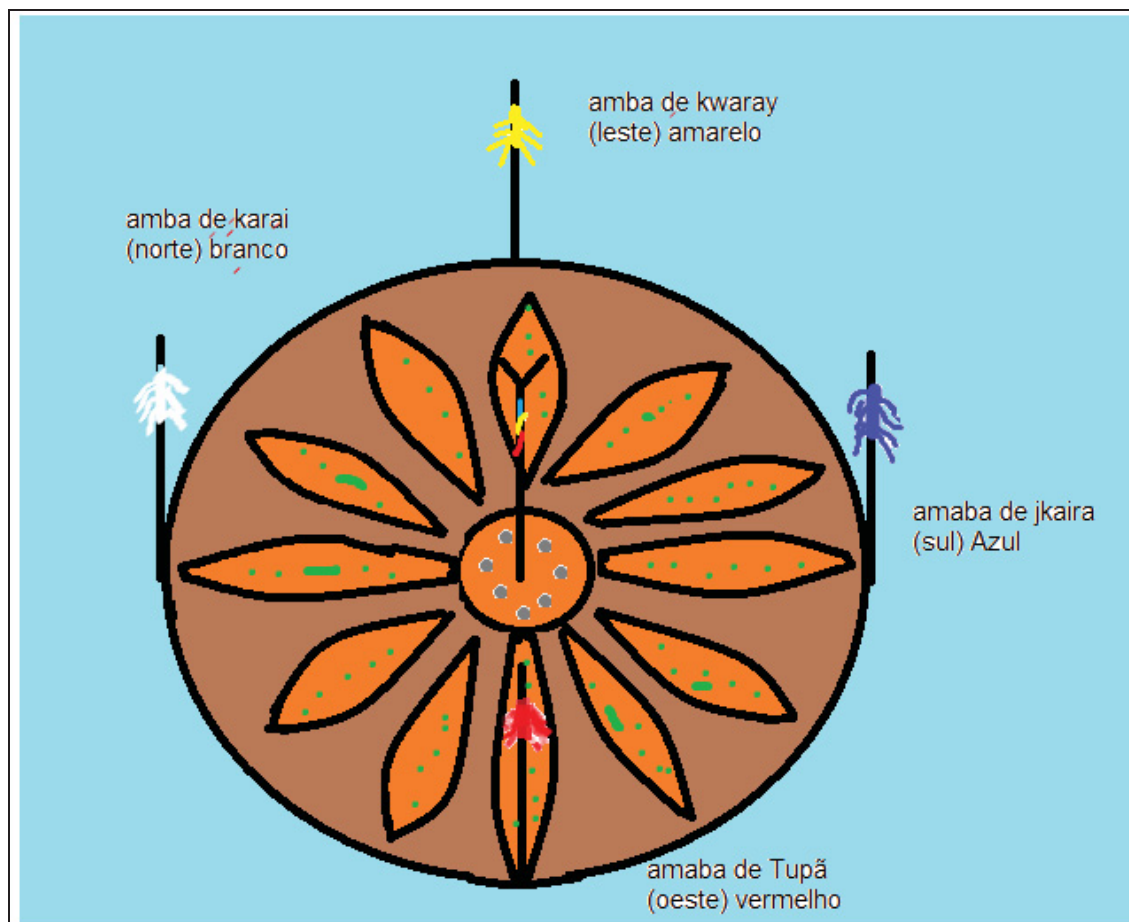
E na sequencia uma foto dos Awajy's já florados, e outras plantas alimentícias que foram sendo plantadas junto à mandala de milho.



FIGURA 10: MANDALA DE PLANTIO DO MILHO COM OS WAWJY'S EM CRESCIMENTO. Foto: SANTOS, Elói. (2004)

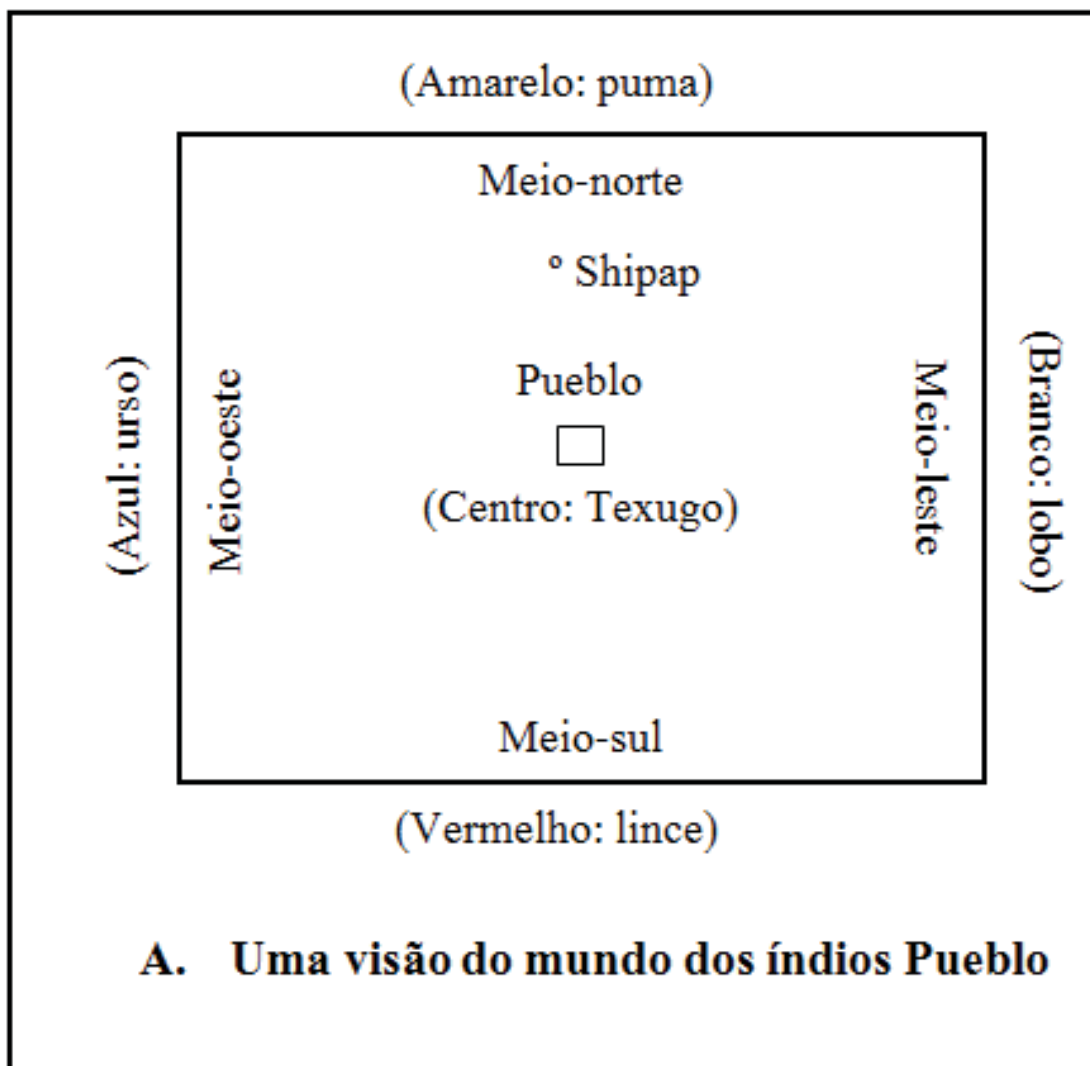
Para exemplificar de forma precisa, apresenta-se aqui um gráfico, visto que nas fotos fogem ao olhar alguns detalhes que são importantes de serem

analisados. Portanto, abaixo podemos verificar detalhes do que foi transcorrido anteriormente sobre os pontos cardeais e as cores fixadas na mandala de plantio do milho e seus significados:



QUADRO 01: ILUSTRAÇÃO DA MANDALA DE PLANTIO DE MILHO. Fonte: SANTOS, Elói (2004).

Nos estudos conceituais buscando fundamentar o conceito de lugaridade, elaborado nesta Tese de Doutorado, foi possível encontrar na obra de Yi-Fu Tuan o espaço e Lugar: a perspectiva da experiência, uma correspondência com essa lógica do Ma'ety Guarani com a cosmovisão mitológica de outros povos, como por exemplo, os indígenas Pueblo da América do Norte.



QUADRO 02: VISÃO DO MUNDO DOS ÍNDIOS PUEBLO. YI-FU TUAN. Fonte: (TUAN, 2013).

Embora o espaço mítico tenha muitas diferenças de um povo para outro, existem características gerais que podem ser indentificadas em diversos povos nativos e/ou antigos como colocar o homem no centro do universo, um tipo de antropocentrismo antigo. Segundo Tuan o espaço mítico ordenado por essa cosmo visão que coloca o homem no centro do universo “organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial”. (TUAN, 2013).

Essa afirmação de Tuan (2013) reforça nosso conceito de lugaridade visto a necessidade humana de possuir lugares simbolicamente carregados de valores e sentimentos de pertença e segurança. Uma lugaridade que vai dando

sentido a vida e as experiências cotidianas. Tuan (2013) afirma que o lugar do espaço mítico “tenta tornar compreensível o universo por meio da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente transformando o espaço em lugar”. (TUAN, 2013).

No caso da mandala de plantio de milho Guarani o Ywya Ma'ety que fica no centro do círculo deve possuir o tamanho do xamã que estiver condizendo o clã, ou se for uma mandala de plantas de cura, o Ywya Ma'ety deve possuir o mesmo tamanho da pessoa que busca a cura, ou seja, o indivíduo é o centro de toda organização dessa lugaridade.

No esquema organizado por Tuan podemos perceber correspondências diretas com as que encontramos em nosso estudo de caso com a coletividade de xamanismo Guarani. Assim como no caso dos Guarani, os indígenas Norte Americanos organizam uma cosmovisão centrada no homem nos pontos cardeais que assumem uma função de deidade junto com os ventos e o movimento do sol e da lua.

Outro exemplo tratado por Tuan são os chineses, que muito embora tenham diferenças radicais com os povos indígenas Norte Americanos e brasileiros também centralizam sua cosmovisão no homem, ou seja, a visão de mundo vivido.

Nestes lugares sagrados os Guarani, descendentes dos povos nativos Ameríndios e os não nativos que escolheram o modo de ser Guarani entoam os cantos sagrados, os Mborai, evocando o espírito dos ancestrais e o Mborayu, que é o grande espírito que nos une, tornando aquele espaço/tempo um Ara Porã, um momento sagrado. Portanto, a religiosidade indígena possui uma conexão muito estreita com a imanência, com a forma como nos relacionamos com a natureza e como existimos no planeta e nos relacionamos com os outros seres vivos, como afirma a Pajé Ixapy Rendy na entrevista:

Se, eu estou na cidade, uma praça onde eu possa olhar para o céu e ver um pássaro voando, onde eu possa ver uma planta resistindo a todo um contexto, esse é um espaço de resistência, é um espaço sagrado. O nosso corpo é muito sagrado, é esse veículo onde a gente pode se relacionar e interagir com o outro, interagir com a natureza. Então parte assim, essa visão, principalmente das mulheres, das

kunhãs, um sagrado que está muito ligado a terra, a gricultura é um ponto principal assim, de toda a existência, junto com todas as plantas medicinais que possibilitam a sanção da gente, de pequenas doenças, resfriados, dores e é claro que o ponto de conveência é o Opy, a gente onde a gente faz o Aty's, rituais Guarani, e que se espraia diretamente no ma"ety onde a gente faz a plantação do principal alimento que é o Awaju'ete, e a partir disso abre pra o intercambio com outras relações. Esse são nossos lugares sagrados, é claro que tem lugares de poder, por exemplo, nós subimos o Anhangava. O Anhangava tem toda uma história, ele é um ponto forte, um ponto sagrado. Os leitos dos rios, as águas são lugares sagrados. Os lugares onde você pode estar livre, sem essa opressão dos comportamentos sociais, são sagrados também. (YXAPY RENDY, Entrevista Semi Diretiva feita em 27/06/2014. pg 119).

Portanto, dentro deste contexto, esta pesquisa teve como foco identificar geograficamente quais são os lugares sagrados da comunidade Guarani Nãndewa, e partindo do espaço da cultura analisar os espaços de ação conformados por essas formas simbólicas, identificando quais são os meios utilizados por eles para manter a tradição, a cultura e a sacralidade desses lugares.

Neste sentido, um dos problemas que abordamos nesta pesquisa é a maneira como se dá a conformação dos lugares sagrados para o povo Guarani Nãndewa e como a sacralidade destes lugares simbólicos, são mantidos e resignificados na atualidade? Quais são as lugaridades sagradas Indígenas do povo Guarani da região do Anhangava- Quatro Barras, resgatados pela coletividade Guarani Nandewa? De que forma eles resgatam a sacralidade desses lugares? Até que ponto a conformação destes lugares sagrados resguarda a tradição e a cultura da religião Guarani?

Portanto, esta pesquisa é relevante por que pode auxiliar na compreensão da demarcação dos espaços sagrados para um dos povos nativos brasileiros da nação Tupi-Guarani o entroncamento Guarani Nãndewa. O resultado desta investigação pode contribuir para as reflexões sobre a conformação dos espaços sagrados indígenas por meio de seus ritos, festas, modo de viver e mitos fundantes, mas também pode fornecer subsídios para a construção epistemológica da escolarização do Ensino Religioso, que busca na Geografia da religião conteúdos para a construção de seu currículo.

A hipótese principal é que a coletividade Guarani Nãndewa lanai conforma sua espacialidade sagrada por meio de rituais e festas religiosas demarcadas em seu calendário agrícola. Bem como pela manutenção do Ñandereko e a vivência dessa religiosidade que age como foco de resitência cultural e socialização de uma sabedoria ancestral.

De todos os estudos sobre a cultura dos povos guaranis, que abarcam questões etnográficas sobre os aspectos sociais e políticos desses povos, pouco se encontra sobre a religião Guarani, porém esses escritos são mais confiáveis do que os textos clérigos. Nesses escritos identifica-se o cultivo do Awaxy"ete, do milho sagrado, que é o Cereal básico da alimentação dos Guaranis Ñandewa e que demarca o calendário religioso.

E esta demarcação do calendário, assim como o plantio do milho sagrado em determinados lugares são parte importante da investigação nesta pesquisa sobre os meios como a comunidade conforma a sacralidade de seus lugares sagrados fornecendo desta forma informações para a espacialização da religião.

Durante o processo de entrevistas o Xamã falou sobre os problemas atuais relacionados aos lugares sagrados de uma tradição religiosa cujo os lugares sagrados são naturais, como montanhas, rios, floresta entre outros, onde esses lugares forma tomados desde a colonização até os dias de hoje:

Veja, hoje os lugares sagrados para o Guarani se restringe aos espaços demarcados pelas, pelas terras que foram fechadas, e aqui era uma lugar Guarani, isso é muito difícil para um Guarani, porque para ele o lugar sagrado, era todo o lugar onde ele pudesse circular e levar sua forma de vida. Hoje ele tem que se restringir a um determinado lugar assim. Isso agora está se acomodando um pouco você vai de uma aldeia pra outra, as aldeias estão fixas e aqui é um tekwa, lá é outro tekwa, em outro lugar é outro tekwa e você transita por esses lugares e não tem a possibilidade de criar outros espaços sagrados. (AWAJU POTY, Entrevista Semi Deritiva feita em 27/06/2014 pg. 118).

Assim, podemos perceber que diferente de organizações religiosas que possuem templos, santuários, cidades sagradas como lugares fixados nos espaço, para o Xamanismo em geral toda natureza é sagrada e dessa forma os lugares de vivência onde se vive o Ñandereko (modo de ser Guarani).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa e investigação que desencadeiam nesta Tese, longe de findar o assunto, abre novas perspectivas no estudo da religiosidade Guarani e do fenômeno moderno do Xamanismo Indígena. Espera-se que os resultados obtidos contibuem tanto com a Geografia da religião quanto com a literatura indigenista.

Foram dois anos de intenso Trabalho de Campo dormindo no chão bruto, fazendo silêncio e jejum ritualístico dentro do processo de observação participante, para poder dar conta da descrição densa dos dados coletados. E Mais dois anos de leituras, análises e escrita, além das apresentações de artigos e textos acadêmicos que colocaram a prova às hipóteses e caminhos seguidos nos transcorrer do processo.

Além da observação participante descrita no Diário de Campo, as entrevistas semi diretivas e o material coletado como fonte primária foram respeitadas e tratadas com alteridade buscando não distorcer os dados em função das hipóteses e objetivos da pesquisa como no Mito Grego da Cama de Procusto (o esticador), onde um bandido recebia os viajantes em sua casa de oferecia sua cama para dormirem e quem fosse maior ou menor que ele, era decepado para caber exatamente nas proporções da cama.

E assim, adotamos o Médotodo Fenomenológico procurando “devolver as coisas a elas mesmas” e apresentá-las da forma como os divíduos da coletividade estudada ás representaram sem tentar delimitá-las como no mito citado. O aporte teórico que tornou possível a capacidade explicativa dessa Tese foi o conceito de Religião como forma simbólica de Gil Filho apoiado em Cassirer, os estudos sobre a Música Guarani e o Mborayu de Pereira (Awaju Poty) e a teoria da representação de Schopenhauer.

Por um lado, na busca por responder as questões levantadas na pesquisa nos deparamos com uma realidade enfática onde não é possível dizer se o Xamanismo Guarani é uma reinvenção Pós Jesuítica ou uma continuação da tradição que se mantém, pois a religiosidade como parte da cultura é dinâmica e está num perpétuo movimento de criação de indentidades que se fortalece na prática ritualística.

Mas por outro lado, pudemos perceber que toda religiosidade dos Guarani gira entorno do Ñandereko. E para se entender as Lugaridades Sagradas do Ñandereko (a maneira de ser Guarani), mais precisamente a Lugaridade Sagrada da parcialidade, ou coletividade Guarani Ñandewa do Tekwa Tingu'i Lanai, precisamos de antemão buscar a compreensão de que não se trata de uma religião baseada no transcendente, pois o fenômeno religioso se conforma em um Sagrado imanente, materializado por meio das representações dos elementos que compõe o Ñandereko.

Esses elementos são formas simbólicas que se lugarizam por meio dos os Aty's (rituais), e no seu interior o Tatá Porã (fogo sagrado), do Petyngua (cachimbo), do kaayu (mate), do Jeroky (dança sagrada) e os cantos (Mboray), os instrumentos musicais, o ma"ety (mandala onde se planta o milho e outras plantas), o Awajy's (milho), mas principalmente a maneira de ser voltada para a vivência de uma existência que sagraliza a vida de todos os elementos que fazem parte da natureza. E todos esses elementos ritualísticos fazem parte da constituição da conformação da Lugaridade Sagrada Guarani.

Os Guarani Ñandewa, utilizam a palavra Ywy" Porã (Terra boa, maravilhosa ou perfeita para se morar), também podemos dizer Lugar Sagrado. Um ótimo exemplo literário onde podemos encontrar claramente a definição da Terra-Sem-Mal é o romance "O Guarani", de José de Alencar e a ópera de mesmo nome de Carlos Gomes. Porque Ywy"marã"heyn é o lugar sagrado da poesia, da beleza, da dança, dos cantos, que é compartilhada quando é bebido e compartilhado o Kaayu (a erva-mate), juntamente com o Poã (ervas que elevam), quando é fumado Petym; é o lugar da metamorfose, da plenitude de Ñamandu e do Mborayu, do espírito-natureza do universo e do espírito que nos une.

Assim, a mística (no sentido da experiência, do experimento do sagrado) Guarani, se afasta da tradição messiânica judaica cristã, porque essa tradição acredita que o Reino de Deus é uma promessa para os escolhidos, convertidos ou fiéis. Para os guaranis, ele acontece imediatamente, isto é, pela vivência do modo de ser Guarani, não em outro mundo, mas nesse em que habitamos.

Pudemos identificar então a existência desses Aty's (rituais), que se

iniciam após o por do sol e duram até a meia noite. Os Aty's acontecem no Opy (casa de dança, canto e uso da palavra). O Aty's possuem cinco momentos, mas que fazem parte de um todo integrado. No início do Aty, todos e todas se sentam em silêncio em torno da fogueita sagrada e depois de um ritual onde se cumprimenta o fogo usando a fumaça para abençoar-se, uma Kunhã (mulher) ascende o Petyngua (cachimbo sagrado) que é passado por todos (as), durante esse processo um ou mais membros da coletividade tocam um instrumento de concha para com o som espantar os Anhan (espíritos maus).

Na continuidade também é passado para todos beberem o Kaayu (chimarrão de erva-mate) e o Rapyka (rapé de tabaco) para ser aspirado. Depois disso tem início a parte mais significativa do ritual que é o momento da fala, pois nessa ora o Xamã (Pajé) passa o Ywraywu (bastão da fala) e todos passam por um tipo de catarse porquê as emoções afloram por meio da fala e os conhecimentos ancestrais são passados no conselhos dados pelo Xamã.

Na sequencia o ritual prossegue com cantos entoados pela coletividade que memoriza os versos assimilando sua simbólica. Esse momento antecede o Jeroky, que é a dança sagrada em torno da fogueira (tatá Porã). Contudo, existem Aty's específicos para determinadas situações, como Batismo para obtenção de nome alma, plantio e colheita do (Karay). A festa da florada do milho e ano novo Guarani (Ñemongarahei). Mas também há rituais fúnebrese casamentos, e todos esses rituais desenvolvem uma lugaridade sagrada que mantém a vivência da religiosidade Guarani, denominada nesta tese de Ñandereko (o modo de ser Guarani) e a ligação com o Mborayu (espírito que nos une).

Dessa forma, pudemos perceber que à medida que um indivíduo se inicia, recebe nome alma e participa dos rituais vai se apropriando dos elementos simbólicos e passa a resignificar o espaço tornando-o lugar, constituindo assim uma Lugaridade Sagrada que é a categoria de entendimento desenvolvida nesta Tese de Geografia da Religião.

A Lugaridade Sagrada se contrói por meio da apropriação e resignificação de simbólica do sentido de pertencimento e identificação com determinados lugares. Assim, tratando-se do Sagrado e de diferentes formas de religiosidades, o termo espaço sagrado não é adequado visto que o espaço é

geométrico, vazio de significado por definição, bem como o termo território sagrado por se referir a fronteiras, demarcação territorial também não corresponde às especificidades da noção de Sagrado.

Já o conceito de Lugar como foi tratado nesta tese, compreende em extensão e significação os aspectos mais relevantes do conceito religioso da sacralidade de determinados “Lugares”, visto que retrará uma porção da terra que possui representatividade, emocionalidade e simbologia.

São os lugares que atribuem um significado ao espaço e dão um sentido de lugar Sagrado a ele. Isto porque o que chamamos de Lugaridade é fundamento de nossa identidade como parte de uma sociedade. O lugar é o espaço onde habita o ser onde ele conforma simbolicamente suas lugaridades.

O lar é um lugar onde se vive e ele é cheio de significado e de representação, “ele não está em toda parte visto que é um centro de significados. A paisagem religiosa é preenchida e permeada de Lugares Sagrados e a medida em que um sujeito se apropria dos valores e significados simbólicos desse lugar e passa viência-los ele contrói sua “Lugaridade Sagrada”. Portanto, o Ñandereko que resume a religiosidade Guarani Ñadewa é a viência dessa lugaridade que se dá por meio dos rituais, da linguagem, da tradição oral e da sabedoria ancestral.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS – ENTREVISTADAS E ENTREVISTADOS

AWAJU POTY, **Primeira entrevista**. Tekwa Tungu'i: Quatro Barras, 27 de Julho de 2014.

YXAPY RENDY, **Segunda entrevista**. Tekwa Tungu'i: Quatro Barras, 27 de Julho de 2014.

GUYRÁ PAJU, **Terceira entrevista**. Tekwa Tungu'i: Quatro Barras, 30 de setembro de 2014.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Territorialidades e identidade dos coletivos KAwhib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”**. Tese de Doutorado em Geografia. UFPR: Curitiba, 2010.

ALVES, J. A; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2001, 2ª edição.

ALVES, R. **O que é religião**. Vol. 5. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BACK, Silvio. **República Guarani**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BARCELLOS, Maurílio Pereira. **América Indígena: 500 anos de resistência e conquista**. São Paulo: Paulinas, 1999.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.**

BRANDÃO, Carlos. R. **Identidade e Etnia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação**. Estudos Avançados. 10:53-90.

BERNARD E GRUZINSKI, **História do Novo Mundo 2: as mestiçagens**. São Paulo: Edusp, 2006.

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

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

\_\_\_\_\_, Pierre. **Chronique des indiens Guayaki**. Paris, Plon, 1972.

CÂMARA, I.G., LINO, C.F., CECCHI, J.C., SOARES, M.S.M. (coord.). **Mata Atlântica/Atlantic Rain Forest**. Rio de Janeiro: Editora Index, 1991.

CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas I – A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CLAVAL, PG. **O tema da religião nos estudos geográficos**. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 7, pg. 37-58, jan/jun 1999.

CICOUREL, A.. **Teoria e método em pesquisa de campo**. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980. pg. 87-121.

COSGROVE, D. **A Geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). Paisagem, tempo e cultura. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

CRUZ, Valter do Carmo. **Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia.** In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBERT, Rogério. **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos.** Rio de Janeiro: Access, 2007. Capg. 05, pg. 93 a 122.

DARDEL, Eric. **L'Homme et la Terre - Nature de la Réalité Géographique.** Paris, Ed. CTHS, 1990. (1ª ed. Paris, PUF, 1952).

DEBERT, G. G. **Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral.** In: CARDOSO, R. C. L. (org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. pg. 141 – 156.

DIÓGENES, G. **Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e movimento hip hopg.** São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto, 1998.

DOOLEY, Robert A. **Vocabulário básico do Mbyá Guarani.** Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1995.

DOMINGUES, Ângela. **Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil.** In: Brasil: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

DURKHEIM, Émile; **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes: 1999.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. **Geografia em Cassirer: perspectivas para Geografia da Religião.** Revista Geo Textos. Salvador, v.07, nº02, dez, 2011.

FERNANDES, D. **Geografia da religião: um olhar sobre as espacialidades da**

**juventude evangélica da Assembleia de Deus.** Dissertação (mestrado) Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia: UFPR. Curitiba, 2012.

GEERTZ, Clifford. “**Ethos, Visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados**”. In, A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GIL FILHO, S. F. **Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer.** Texto utilizado no encontro do NUPPER. Curitiba, 2010.

\_\_\_\_\_. **Espaço Sagrado:** estudos em Geografia da religião. Curitiba: Ibpex, 2008.

\_\_\_\_\_. **Geografia da Religião:** reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Orgs.). Da Percepção e Cognição à Representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba, NEER, 2007. pg. 207-222.

\_\_\_\_\_. **Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica.** In: JUNQUEIRA, S. (Org.). O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso. Curitiba: Ibpex, 2009. pg. 69-89.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HOLZER, Werther. **A Geografia humanista: sua trajetória de 1950 a 1990.** Rio de Janeiro, UFRJ/PPGG, 1992 .

\_\_\_\_\_. **A influência de Eric Dardel na construção da Geografia Humanista Norte Americana. Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças - Espaço de Socialização de Coletivos.** PDF. Porto Alegre. RS, 2010.

HORKHEIMER, M. **“Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion”**. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften. Org. de Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr**. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7: **Voträge und Aufzeichnungen 1949-1973**, ppg. 240-52.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KOZEL, S. **As representações no geográfico**. In: MENDONÇA, F.A; KOZEL, S. (Org.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Editora da UFPR, 2002.

\_\_\_\_\_. **Comunicando e representando: Mapas como construções socioculturais**. In: SEEMANN, J. (Org.) **A aventura cartográfica**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006. pg. 131-eliade9.

KONG, L. **Geography and religion: trends and prospects**. **Progress in Human Geography**, London, v. 14, n. 3, pg. 355-371, 1990.

LACERDA, E. PG. **Trabalho de campo e relativismo: a alteridade como crítica da antropologia**. Disponível em [www.antropologia.com](http://www.antropologia.com), acessado em junho de 2014.

LADEIRA, M. I.; Matta, PG. (Orgs). **Terras Guarani no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka´agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

LUGON, Clovis. **A república comunista cristã dos guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MACEDO, Cármem Cinira. **Imagem do eterno: religiões do Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MELIÀ, Bartomeu S. J. **La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay, 2 vols**. Tese de doutorado, Université de Strasbourg, Faculté de théologie, Strasbourg. 1969.

\_\_\_\_\_. **El guarani: experiência religiosa**. Assunção : Ceaduc/Cepag. 1991.

\_\_\_\_\_. **Educación indígena y alfabetización**. Assunção: CEPGAG. 2008.

\_\_\_\_\_. **Mundo guarani**. Assunção: Servilibro. 2011.

MEIHY, José Carlos S. B. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2002.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando**. São Paulo: Editora UK'A, 2010.

MÜLLER, Leticia Morgana. **Sobre índios e ossos: estudo de três sítios de estruturas anelares construídos para enterramento por populações que habitavam o vale do rio Pelotas no período pré-contato**. Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: PUCRS, 2008.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de et al. **Ensino religioso no ensino fundamental**. São Paulo: Cortez, 2007.

PARANÁ, **Escritos sobre Educação**. Curitiba: SEED., 2017

PARK, C. C. **Sacred worlds: a introduction to geography and religion**. New York: Routledge, 1994.

PEREIRA, João José de F. **A Arte Ñandewa-Guarani de Fazer e Tocar Flauta de Bambu**: Dissertação de Mestrado – PUC/SP, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mborayu: O espírito que nos une. Estudo sobre um conceito da espiritualidade guarani.** Tese de Doutorado. Metodista- SPG. 2010.

RECALDE, Juan Francisco. **A criação do mundo e o dilúvio universal na religião dos primitivos Guarani.** São Paulo: Revista do arquivo Municipal, pg. 100-111, 1950.

REIMER, Haroldo. **Elementos e estrutura do fenômeno religioso: o sagrado e as construções de mundo.** Goiânia: Ed. da PUC Goiás; Brasília: Universa, 2004

RELPH, E. **An inquiry into the relations between phenomenology and geography.** Canadian Geographer. 14 (3) : 193 –201, 1970.

\_\_\_\_\_. **Place and Placenessless.** London, Pion, 1976.

\_\_\_\_\_. **Reflections on Place and Placelessness.** Environmental and Architectural Phenomenology Newsletter. 7 (3) : 14-16, 1996.

RIBEIRO, L. B. **Limpendo ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras através de uma revisão bibliográfica.** (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 2002.

ROCHER, Guy. **Sociologia Geral 1.** Editorial Presença. Lisboa 1971.

SANTOS, Alberto Pereira dos. **Introdução à Geografia das religiões.** GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo: USP, n. 11, pg.21-33, 2002.

SAUER, Carl O. **Geografia Cultural.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural: um século.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. pg. 99-110. Coleção Geografia Cultural

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.

\_\_\_\_\_, Egon. **Religião Guarani e Cristianismo**. São Paulo, Revista de Antropologia, vol. 25,1982, pg. 1-24.

SCHLÖGL, Emerli. **Conformação simbólica das espacialidades arquetípicas femininas: um estudo das comunidades Bahá'ís de Curitiba e Região – Paraná** / Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2012.

SCHLÖGL, Emerli. **Não basta abrir as janelas: o simbólico na formação do professor**. Dissertação de mestrado. PUC/PR, 2005.

SCATAMACCHIA, Maria Cristina Mineiro. **Tentativa de caracterização da tradição tupiguarani**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como Representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SMITH, W. R. **Lectures on the Religion of the Semites**. 2. ed. London: 1894.

TUAN, Yi-Fu. **Geography, phenomenology and the study of human nature**. *Canadian Geographer*. 15 (2) : 181-192, 1971.

\_\_\_\_\_. **Place: an experiential perspective**. *Geographical Review*. 65 (2) : 151-165, 1975.

TURRA NETO, N. **Enterrado Vivo: identidade punk em Londrina**. São Paulo,

Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metodologias de pesquisa para o estudo geográfico da sociabilidade juvenil.** RA'E GA 23 (2011), pg. 340-375  
www.Geografia.ufpr.br/raega/Curitiba, Departamento de Geografia – UFPR.  
2011.

\_\_\_\_\_. **Múltiplas trajetórias juvenis em Guarapuava: territórios e redes de sociabilidade.** 516 f. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente: 2008.

\_\_\_\_\_. **Observação participante como metodologia de pesquisa em Geografia Cultural.** In: XIII Semana de Geografia: Paraná, 150 anos: Natureza e Formação Sócio-Espacial. Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Anais. Guarapuava: UNICENTRO, 2004b. pg.81-95.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. **Temas da Geografia Cultural.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural: um século.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. pg. 111-167. Coleção Geografia Cultural.

WINKIN, Y. **Descer ao campo.** In: **A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo.** Campinas: Papirus, 1998. pg. 129 – 145.

ZAVALA, Silvio. **Las Indias del Paraguay.** México: Revista de Historia de América, n. 84, 1977.

## REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

BRANDÃO, Carlos. R. **Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação.** Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004). Acesso: 21/03/17

ADAM, Julio César. **Religião, culto cristão e mídias como uma forma de religiosidade vivenciada: uma análise como tarefa da teologia prática.**

Disponível em: [file:///C:/Users/Eloi/Downloads/pistis-6051%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Eloi/Downloads/pistis-6051%20(2).pdf). Acesso em 20/03/17.

BOFF, Leonardo. **O povo brasileiro: um povo místico e religioso.** Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/03/16/o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso/>. Acesso em 20/03/2017.

BRANDÃO, Carlos. R. **Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação.** Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141990000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004). Acesso: 21/03/17

BRASIL. Lei n.9394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em 10/02/17.

BRASIL. Lei n.12.288. Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF, 20 de julho de 2010. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/lei/112288.htm). Acesso em 10/02/17.

GOMES, Renata Andrade. **A controvérsia de Valladolid: debate acerca da guerra justa, escravização dos índios e a questão do nascimento dos direitos humanos.** Jus Navigandi, Teresina, ano 15, n. 2630, 13 set. 2010. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/17394> . Acesso em: 6 mar. 2014.

KAVINAFÉ, Tata Kisaba: O sacrifício do povo africano cultura Afro - Americana. Disponível em: <http://www.ritosdeangola.com.br/Historico/historico04.htm>. Acesso em 20/03/2017. Acesso em: 17/03/17.

LEMOS, Alexander Valdo. “Religiosidade à brasileira, da sugestão do chef ao

Self salve-se”. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* [online]. Vitória-ES, vol. 1, jan.-jun., 2014, pg. 71-82. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas>. Acesso em 15/05/2016

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil**. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, nº 9, pg. 73-91. Jun 2009. Disponível em: [http://www.pucspg.br/rever/rv2\\_2009/t\\_silva.pdf](http://www.pucspg.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf). Acesso em: 25/03/17.

SOUZA, Jessé. **Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira**, 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702000000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702000000100005). Acesso em 20/03/17.

## ANEXOS

### GLOSSÁRIO DE PALAVRAS EM GUARANI

A construção desse Glossário se deu por meio das vivências experienciadas durante o período do trabalho de campo, pelas orientações do Xamã/Pajé Awaju Poty e a consulta técnica do Vocabulário Guarani de Dooley (DOOLEY, Robert A. **Vocabulário básico do Mbyá Guarani**. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1995).

Anhã: espírito que habita determinados lugares, o grande provador.

AnhangAwa: montanha do Anhangava na Serra do Mar, no Paraná.

AnhangAwau: vale do Anhangabau, no centro histórico de São Paulo.

Apyka: ascenso, esteira aonde se ascenda para as reza-meditações.

Ara"guaxu"gy: era de Ñamandu, tempo-espaco de Ñamandu.

Aty: cerimônia Guarani.

Awa: homem, elemento masculino das espécies.

Awaxy"ete: milho Guarani.

Aywu: termo-objeto, a palavra em si.

Aywu Rapyta: Fundamento da língua humana.

Charrua: Povo que pautava pelo Ñandereko, habita o Rio Grande do Sul, e no passado habitou também o Uruguai.

Guata Porã: caminhar sagrado, designa as peregrinações dos Guarani para Ywy"marã"heym.

Ike: porta, entrada.

Ikowe: vida.

Itupava: caminho feito para Xume recorrer. Caminho sagrado Guarani.

Jakaira: Divindade da noite e dos mistérios, também da criação, da procriação e da primavera.

Jaxy: lua.

Japytu uxu: boa noite, saudação usada quando se retira para ir dormir.

Jeroky: dança cerimonial.  
Jurua: eurodescendente.  
Karai: divindade do outono, inspirador das boas palavras.  
Kaayu: chimarrão de ervas mate.  
Karai Retã: mundo de Karai.  
Kerena: divindade dos sonhos.  
Kexuita: o Jesuita, o espírito dos Jesuitas.  
Kunhã: mulher, a fêmea das espécies.  
Kwaarupe: arte marcial Guarani.  
Kwaray: sol nascente, manifesta-se no matiz dourado.  
Kwaxya: escrito, escrituras, assinaturas.  
Ma"ety: mandala de plantio do Awaxy.  
Mandua: memória, lembrança, gênese, código genético.  
Mbaekwaa: sábio.  
Mbaraka"guaxu: arpa guarani (paraguaia).  
Mbyte: vórtice, centro de algo.  
Mborai: canto, canção cerimonial.  
Mborai Porã: canto sagrado que possui 113 estrofes e é atribuído a Xume.  
Mborayu: o espírito que nos une.  
Mboru: prontidão, constância, propósito inarredável, predisposição.  
Mombeu: discurso.  
Mimby: flautas Guarani.  
Ñandereko: nossa maneira de ser. Religião Guarani.  
Ñanderonondere: leste.  
Ñandekere: sul.  
Ñandekerowai: norte.  
Ñandexy: nossa mãe.  
Ñandekupere: Oeste.  
Ñandekyrey: nosso irmão mais velho, maior.  
Ñanderu"i: sacerdote Guarani.  
Ñandexy"i: sacerdotiza Guarani.  
Ñandexy"ywy"retã: mãe terra (água).

Ñandewa: os dos nossos, nosso povo, nossa linhagem Guarani.  
Ñanderu Guaxu: grande pai.  
Ñanderu Papa Tenonde: nosso primeiro pai.  
Ñanderu retã: mundo de Ñanderu.  
Ñeem: termo-idéia, espírito, energia, tudo que se expressa.  
Oka: casa.  
Opa"aty: gestualização feita no final do Aty.  
Opa"wa"erã: universo.  
Opy: casa de dança xamânica  
Oke: sonho.  
Paje: autoridade espiritual.  
Paraná"mimby"guy: trombeta de concha marinha.  
Parika: pó de tabaco Guarani com essência.  
Pety: Fumo Guarani.  
Petyngua: cachimbo Guarani.  
Poã: ervas que elevam, enteóginas.  
Pyte: espargir incenso com o petyngua.  
Rete: corpo  
Tata Porã Guaxu: grande fogueira sagrada.  
Tekowa: local estabelecido, local onde se pode viver o Ñandereko.  
Tembekwa: adorno posto por perfuração abaixo dos lábios (como um  
pirce).  
Tendota: o que vai à frente, o que abre caminhos.  
Tupã: sol poente, também senhor dos raios e tempestades, manifesta-se  
no matis do vermelho.  
Xiwy: onça.  
YY"owu: dilúvio.  
YY"pety: sumo de tabaco.  
Ywyraija: o que conduz o plantio de Awaxy, o que porta o ywyrã"ma"ety.  
Ywyraywu: bastão da palavra.  
Ywy"retã: planeta terra (água).



## QUESTIONÁRIO APLICADO NA ENTREVISTA SEMI DIRETIVA

- Fale-me sobre como você teve contato com o Ñandereko (religião Guarani)?
- Qual a importância da religião Guarani em sua vida?
- Como você define o que é o sagrado e lugar sagrado?
- Como você se sente em relação ao Ñandereko (religião Guarani)?
- O que significa ser um indígena?
- Qual a importância dos rituais em sua vida?
- Como você vê os Mitos e histórias indígenas?
- Quantos ciclos de rituais existem?
- Descreva como é viver o modo de ser Guarani (Ñandereko), estando parte do mundo moderno?
- Você considera uma resignificação ou continuidade da tradição cultural e religiosa Guarani Ñendewa?
- Descreva o Ñandereko?
- Como e o que é ser um Pajé (xamã) indígena Guarani?
- Como se sente?