

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**A REFIGURAÇÃO DA *TAVA MIRI* SÃO MIGUEL NA MEMÓRIA COLETIVA
DOS MBYÁ-GUARANI NAS MISSÕES/RS, BRASIL**

Carlos Eduardo Neves de Moraes

Orientadora: Profa. Dra. Cornelia Eckert

Porto Alegre, julho de 2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**A REFIGURAÇÃO DA *TAVA MIRI* SÃO MIGUEL NA MEMÓRIA COLETIVA
DOS MBYÁ-GUARANI NAS MISSÕES/RS, BRASIL**

Carlos Eduardo Neves de Moraes

Orientadora: Profa. Dra. Cornelia Eckert

Porto Alegre, julho de 2010

A meu filho, Pedro, que me reencantou o mundo

Ao mburuvixa tenonde José Cirilo Morinico, coautor desta pesquisa

À memória do inesquecível Osvaldo “cazador” Paredes (Cuí)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a minha esposa e companheira Natália Bombardi Lucas por compartilhar comigo os momentos nem sempre agradáveis que envolvem a produção de um trabalho da natureza desta dissertação que coincidiu, ademais - como é comum à grande maioria dos orientandos da Chica! –, com o nascimento do nosso primeiro filho, Pedrinho, fazendo-a desdobrar-se em mil “sem perder a ternura jamais”.

Agradeço aos meus pais Carlos Mozart e Cleoni Liegi, pela força, e demais membros da parentela que de alguma forma contribuíram ao longo desse tenso processo, dentre os quais destaco especialmente Dione Lucas.

Aos companheiros de trabalho do Lae de muitas vivências mágicas e etnográficas em São Miguel e além, seguindo o belo caminho da tradição Mbyá que de alguma forma estão representados nestes rabiscos e que também são autores desse trabalho, pois tudo o que está aqui discutido, sem suas presenças, não seria possível: Mônica Arnt, Daniele Pires. Sem esquecer de Adrian Campana, Rita Lewkowicz.

Dentre eles destaco meu eterno mestre e amigo, cujo exemplo de dedicação, comprometimento e amor no campo e na sala de aula são exemplos que carrego comigo, falo do Professor e Doutor José Otávio Catafesto de Souza.

Faço um agradecimento especial aos Mbyá-Guarani com os quais tive a oportunidade de conviver e de aprender:

Tekoa Anhetengua: José Cirilo Morinico, Jorge Morinico, Pablo Tormenta, Maria Eugênia, Jackson Alexandre, *karai* Caetano, Basílio Barba, Diego, *kunhã-karai* Ana Pires

Tekoa Yryapu: *karai* Augustinho Duarte, Eduardo, Maria.

Tekoa Koenju: Osvaldo Paredes e sua família (Teresa, Élide, Basílio *karapé*, Inhacapedunzinho... todos) pela acolhida e o carinho. Mariano Aguirre e sua família (Papi), Elaza Chamorro, Patrícia, Félix, Cristino, Bonifácio (*ogapuá*), Isabelino Ferreira, Marcelo Mbitu, Escobar (*porai'vae*), Ariel Ortega, Nicanor Benitez (Que loucura!).

karai Adolfo, *karai* Turíbio Gomes, *kunhã-karai* Laurinda, Mauricio Messa, Francisco da Silva (kuancito).

A todos, *aeveté!*

Agradeço Emílio dos Santos, Cleni do Santos e as filhas Deise, Dani, Preta pelo calor de sua acolhida em terras missioneiras e pela parceria de trabalho que com certeza abriu muitas trilhas para o desenvolver desta pesquisa e para a valorização da cultura Mbyá em São Miguel.

Agradeço a little help from my friends Beco e Olavo sempre presentes.

Agradeço equipe do LAE/Ufrgs Morro Alto pela paciência e compreensão pela minha ausência nesta fase final de escrita

Agradeço o IECAM na figura de sua presidenta Denise Wolf, cujo trabalho conjunto rendeu muitos frutos.

Agradeço a Ana Meira, superintendente regional do IPHAN, pela sua luta para a realização do INRC, experiência que desencadeou esta pesquisa.

Agradeço ao CNPq pelo auxílio financeiro no segundo ano de Mestrado

Finalmente, agradeço minha orientadora Cornelia Eckert pela paciência, dedicação, pelas vivências e trocas sinceras que foram de extrema importância para vencer esse rito de passagem tão desgastante quanto prazeroso.

RESUMO

A refiguração da *Tava Miri* São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil

Este trabalho discorre sobre a memória coletiva Mbyá-Guarani acerca do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, Patrimônio da Humanidade reconhecido pela UNESCO, e situado na região das Missões, noroeste do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Os Mbyá-Guarani habitam uma aldeia no município de São Miguel das Missões (reserva do Inhapetum) e circulam pela região, a qual reconhecem como um território ancestral. Os membros do grupo comercializam seu artesanato no alpendre do Museu da Missões, localizado no perímetro do Parque Arqueológico, mantendo uma relação cotidiana com os remanescentes da antiga igreja de São Miguel a qual denominam pela categoria *Tava Miri*. A historiografia oficial, entretanto, nega a ligação dos atuais Mbyá-Guarani com os Guarani missionários, alegando que a presença da atual população data do início do século XX.

As narrativas dos Mbyá-Guarani conformam uma ligação cosmológica com a *Tava Miri*, o que pude apreender no contexto da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais em que participei da equipe executora. Assim, busco neste estudo, fazer ecoar a voz dos Mbyá e sua versão da história. Entendendo a memória enquanto “inteligência narrativa” (Eckert e Rocha, 1998), baseado em relatos dos Mbyá, exploro o circular dos sentidos atribuídos pelos narradores ao lugar de importância cultural, *Tava Miri*, na conformação de uma memória coletiva.

A proposta interpretativa de Paul Ricoeur (1994) é dimensionada na tentativa de apreender o modo pelos quais os narradores Mbyá, ao falarem da *Tava Miri*, tecem sentidos sobre o mundo, o tempo, a vida e a ação enquanto parte de uma coletividade. Nesse processo, competem fragmentos míticos, experiências pessoais e elementos da história, que servem de orientação para viverem o *teko miri* (verdadeiro modo de estar no mundo).

Palavras-chave: Mbyá-Guarani, memória coletiva, *Tava Miri*, Missões

ABSTRACT

The Refiguration of *Tava Miri* São Miguel by Mbyá-Guarani Collective Memory in Missions Region/RS, Brazil

This paper refers to Mbyá-Guarani collective memory about São Miguel Arcanjo archaeological site, which is a Humanity Heritage recognized by UNESCO. This site is located at Mission region, northwestern Rio Grande do Sul state, Brazil. Mbyá-Guarani live in a village at São Miguel das Missões municipality (Inhacapetum reserve), and they walk through this region recognized by them as an ancestral territory. The members of this group sell their handicrafts on the porch of Missões museum, near the limits of the Archeological park. Like this, they are daily in contact with what remains of the former São Miguel church, designating it by the category *Tava Miri*. However, the official historiography deny that there is a relationship between Mbyá-Guarani and Guarani from Missions times, claiming that they only occupied this area since the 20th century.

During the execution of *Inventário Nacional de Referências Culturais* (National Inventory of Cultural References), from which I participated, a cosmological connection with *Tava Miri* was designed through Mbyá-Guarani people narratives. In this way, I intend, on this paper, to show Mbyá version of this history through their own voice. The memory has here the meaning of “narrative intelligence” (Eckert e Rocha, 1998). Based on that and on Mbyá reports, I investigate the diverse meanings these narrators attribut to the *Tava Miri*, a place with cultural importance, constituted by their collective memory.

The interpretative proposal of Paul Ricoeur (1994) is brought on this paper as an attempt to understand how Mbyá narrators in their reportings about *Tava Miri* produce meanings about the world, time, life, and action as part of a collectivity. In this process, they make use of mythic fragments, personal elements, and elements of history, which serve to guide them to *teko miri* way of life (the true way of being in the world).

Keywords: Mbyá-Guarani, collective memory, *Tava Miri*, Missions

LISTA DE IMAGENS

Páginas 39 e 40

- Imagem 1:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, abril/2006.
- Imagem 2:** José Otávio Catafesto, São Miguel, setembro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 3:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, maio/2006.
- Imagem 4:** Mônica Arnt, São Miguel, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 5:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, abril/2006.
- Imagem 6:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, abril/2006.
- Imagem 7:** José Otávio Catafesto, São Miguel, 2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 8:** Daniele Pires, São Miguel, outubro/ 2004. Acervo IPHAN.
- Imagem 9:** Adrian Campana. São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.
- Imagem 10:** Cristian Ávila. São Miguel, janeiro/2005. Acervo IPHAN.
- Imagem 11:** Daniele Pires. São Miguel, setembro/2004. Acervo IPHAN.
- Imagem 12:** Mônica Arnt. São Miguel, janeiro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 13:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, abril/2006.
- Imagem 14:** Nauíra Zanin. São Miguel, abril/2006. Acervo IPHAN.

Páginas 43 e 44

- Imagem 15:** Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, maio/2006.
- Imagem 16:** Luiz Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.
- Imagem 17:** José Otavio Catafesto, São Miguel, setembro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 18:** Adrian Campana, São Miguel, dezembro/2005. Acervo IPHAN.
- Imagem 19:** Daniele Pires, São Miguel, abril/2006. Acervo IPHAN
- Imagem 20:** Adrian Campana, São Miguel, dezembro/2005. Acervo IPHAN.
- Imagem 21:** Daniele Pires, São Miguel, 2004. Acervo IPHAN.
- Imagem 22:** José Otávio Catafesto, São Miguel, julho/2009. Acervo IPHAN.
- Imagem 23:** Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Páginas 51 e 52

- Imagem 24:** José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 25:** José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 26:** José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.
- Imagem 27:** José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 28: José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 29: José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 30: José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 31: Adrian Campaña, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 32: Adrian Campaña, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 33: José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 34: José Otávio Catafesto, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 35: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 36: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 37: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 38: Mônica Arnt, São Gabriel, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 39: Adrian Campana, São Gabriel, fevereiro/2006. Acervo IPHAN.

Páginas 65 e 66

Imagem 40: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 41: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 42: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 43: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 44: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 45: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 46: Daniele Pires, São Miguel, outubro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 47: Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 48: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Imagem 49: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Imagem 50: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 51: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 52: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 53: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Imagem 54: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Imagem 55: Luis Antonio Catafesto, São Miguel, dezembro/2007. Acervo IPHAN.

Páginas 136 e 137

Imagem 56: Luiz Antonio Catafesto, Palmares do Sul, 2007. Acervo IPHAN

Imagem 57: Adrian Campana, Palmares do Sul, janeiro/2006. Acervo IPHAN.

Imagem 58: Daniele Pires, Palmares do Sul, janeiro/2009. Acervo IPHAN.

Imagem 59: Carlos Eduardo de Moraes, Palmares do Sul, fevereiro/2009.

Imagem 60: Daniele Pires, Palmares do Sul, janeiro/2009. Acervo IPHAN.

Imagem 61: Carlos Eduardo de Moraes, Palmares do Sul, fevereiro/2009.

Imagem 62: Carlos Eduardo de Moraes, Palmares do Sul, fevereiro/2009.

Imagem 63: Carlos Eduardo de Moraes, Palmares do Sul, fevereiro/2009.

Imagem 64: Carlos Eduardo de Moraes, Palmares do Sul, fevereiro/2009.

Páginas 142 e 143

Imagem 65: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 66: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 67: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 68: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 69: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 70: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 71: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 72: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 73: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 74: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 75: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Imagem 76: Carlos Eduardo de Moraes, Porto Alegre, fevereiro/2009.

Páginas 148 e 149

Imagem 77: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, junho/2009.

Imagem 78: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, junho/2009.

Imagem 79: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, junho/2009.

Imagem 80: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, junho/2009.

Imagem 81: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, dezembro/2007.

Imagem 82: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, junho/2009.

Imagem 83: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, dezembro/2007.

Imagem 84: José Cirilo Morinico, São Miguel, dezembro/2006. Acervo pessoal.

Páginas 185 e 186

Imagem 85: Imagem de satélite com referências da territorialidade Mbyá-Guarani nas Missões (Google Earth) elaborado por Carlos Eduardo de Moraes, 2009.

Imagem 86: Carlos Eduardo de Moraes, Caibaté, dezembro/2007.

Imagem 87: Carlos Eduardo de Moraes, Caibaté, dezembro/2007.

Imagem 88: Carlos Eduardo de Moraes, Caibaté. Dezembro/2007.

Imagem 89: Carlos Eduardo de Moraes, São Luiz Gonzaga, dezembro/2005.

Imagem 90: Adrian Campaña, São Luiz Gonzaga, dezembro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 91: Carlos Eduardo de Moraes, São Luiz Gonzaga, dezembro/2005.

Imagem 92: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, dezembro/2008.

Imagem 93: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, dezembro/2008.

Imagem 94: Carlos Eduardo de Moraes, São Miguel, dezembro/2008.

Imagem 95: Adrian campana, São Miguel, dezembro/2005. Acervo IPHAN.

Imagem 96: Adrian campana, São Miguel, dezembro/2005. Acervo IPHAN.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
-----------------	----

1 A CONJUNTURA DE MINHA INSERÇÃO E VIVÊNCIAS ETNOGRÁFICAS ENTRE OS MBYÁ-GUARANI 18

O Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI).....	18
A consagração do <i>Mburuvixa Tenonde</i> (cacique-geral)	20
A Comissão de Terras Guarani.....	22
Mobilização Mbyá-Guarani em São Miguel: o caso da casa de passagem.....	23
<i>Jeguata Tape Porã</i> (belo caminho da tradição Mbyá)	26
O sonho de Cirilo	28
Habitando São Miguel das Missões.....	30
O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) em poucas linhas.....	32
A <i>tekoa Koenju</i> e sua situação política	34
O espaço da <i>jurua'ro</i> (casa dos brancos)	37
“Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo”	37
Troca de cacique na <i>tekoa Koenju</i>	41
Usos e abusos da imagem de Sepé Tiaraju	45
A categoria <i>Tava Miri</i>	46
O <i>Nhemongarai</i> na <i>tekoa Yryapu</i>	48
IV Reunião dos <i>Karai</i>	50
Dias na <i>tekoa Koenju</i>	53
<i>Tekoa Ka'guy Miri</i>	56
O legado conceitual do INRC	57
A Etapa de Documentação do INRC	58
I Encontro Patrimônio e Povos Indígenas.....	60
Vídeo nas aldeias.....	64
Reunião CRESPIAL.....	67
II Encontro Patrimônio e Povos Indígenas	68
De volta à <i>tekoa Yryapu</i>	70
Expedição a São Miguel das Missões	73
O processo de Registro da <i>Tava Miri</i>	75
Desdobramentos da aplicação do INRC.....	76

2 TESSITURA DA INTRIGA ANTROPOLÓGICA78

Da experiência etnográfica	79
A polifonia das vozes	82
O tempo (Mbyá-Guarani) narrado	85
Narrativa em Antropologia e a tomada de posição no campo das ideias	85
A proposta interpretativa de Ricoeur: a tríplice mimese	88
Narrativa como ação criadora.....	92
Desafios interpretativos.....	93
Aproximação ao debate da Etnologia	95
Etnohistória Mbyá-Guarani em São Miguel: rastros	98
Verdades históricas?	99
Etnografia da ocupação recente	101

3 OS FUNDAMENTOS DA PALAVRA E DO CONHECIMENTO MBYÁ-GUARANI.	105
O fluxo da palavra entre os Mbyá-Guarani.....	105
Elementos da mitocoscologia Mbyá-Guarani.....	108
A (sobre)natureza do saber Mbyá.....	114
Da ‘alma-palavra’ ao espírito das palavras	115
A palavra viva	117
<i>Ayvu rapyta</i> : uma etnografia.....	118
Em torno do fogo: é tudo verdadeiro.....	122
<i>Arandu</i> e a transmissão oral do saber	124
Proposta interpretativa	126
A memória que jorra, o conhecimento que circula	130
4 NO BELO CAMINHO DAS PALAVRAS MBYÁ-GUARANI: AS NARRATIVAS SOBRE A TAVA MIRI	131
São Miguel das Missões e a <i>tekoa Koenju</i>	145
Prelúdio às palavras dos Mbyá-Guarani.....	151
As narrativas se configuram: o agenciamento da origem da <i>Tava Miri</i>	152
A fonte de sabedoria	154
A resplandecência da <i>Tava Miri</i>	155
<i>Nhanderu Miri karái Sepe</i>	158
<i>Teko axy, jurua e ta’angá Tava Miri</i>	159
5 DIÁLOGOS LATERAIS COM A COSMOLOGIA MBYÁ-GUARANI: AS ALEGORIAS DA TAVA MIRI	164
Diálogos laterais.....	164
A categoria <i>Tava Miri</i> na Etnologia Guarani.....	165
Economia oculta.....	167
Re-figuração da <i>Tava Miri</i>	168
História em outros termos	171
O dinamismo da tradição.....	174
A invisibilidade como prática de resistência	175
Duração	176
Notas sobre territorialidade Mbyá-Guarani.....	179
Os Mbyá-Guarani contra o Estado.....	182
Imagem 96: A mata sagrada São Lourenço (<i>Caaguy Miri</i>), local de antiga <i>tekoa</i> é reivindicada hoje pelos Mbyá. Ela faz limite com a estrada que liga São Miguel à <i>Tava Miri</i> São Lourenço.	186
Cosmopolítica e mobilização Mbyá-Guarani nas Missões.....	187
CONCLUSÃO.....	189
REFERÊNCIAS	193

INTRODUÇÃO

A escrita desta dissertação de Antropologia Social resulta de uma experiência etnográfica com os Guarani e com as terras por onde circulam: vilas, estradas, cidades, territórios, no estado, no país, nos países vizinhos. Esse convívio com os Mbyá-Guarani sintetiza, pelo menos, seis anos, em diferentes aproximações motivadas por diversas fases de minha formação acadêmica, por minha aproximação no mundo Mbyá.

Essa etnografia contempla uma aposta: uma aposta na experiência narrativa que busca aproximação ao distante, que se apoia no movediço e representa sentidos em sua dinamicidade, riqueza e fluidez. Essa aposta repousa, ainda, na tentativa de explorar a proposta do antropólogo James Clifford, por meio da qual intento descentralizar a autoria do texto, apresentar diversas vozes, fazendo ecoarem as palavras Mbyá-Guarani, entendidas em seu contexto cultural específico de produção. É uma tentativa de democratização narrativa. O próprio Clifford, no entanto, reconhece as dificuldades inerentes à sua proposta que, baseada em Bakhtin, visa tirar das sombras o discurso não hegemônico. O autor (antropólogo, acadêmico e “ocidental”) se faz sempre presente, selecionando trechos da voz nativa, recortando e colando palavras e sentidos, hierarquizando falas, e esse aspecto – da “autoricidade” – da autoridade etnográfica é inescapável. Todavia, essas dificuldades não constroem minha tentativa de estabelecer um “diálogo lateral” (Wright, 2007) com os Mbyá-Guarani. Um diálogo pleno de formas, de performances, de trocas: de palavras, de gestos, de imagens. Produzi, sim, muitas imagens da vida Guarani observada, as quais fixei em fotografias, vídeos e diários. Escutei muitas palavras, sons, músicas, que registrei ou foram gravados no contexto de projetos institucionais que identificarei; pois pude acessar esse acervo como dados etnográficos.

A antropologia é essencialmente “canibal”. Sua trajetória, suas premissas, seus desejos estão voltados às propriedades do Outro, sem o qual, seja ele quem for, a Antropologia não faria sentido. Sua razão de ser é, portanto, o Outro. Diferentemente da deglutição subjetivada, operada pelos guerreiros Tupi ou Guarani, esse processo de objetivação do Outro é sempre de segunda ou terceira mão. Clifford (1998) ressalta que narrar o outro é sempre narrar uma representação do outro, já Geertz (1989), que será sempre uma interpretação, da interpretação, da interpretação...

Esta pesquisa apresenta diversas peculiaridades, pois muitas informações etnográficas foram obtidas durante a execução de um projeto de intervenção cultural do qual participei durante os anos de 2005 e 2009. Trata-se do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) aplicados aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões. Proposto pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) vinculado às políticas patrimoniais do MinC (Ministério da Cultura), o objetivo do projeto era inventariar aspectos relativos ao patrimônio imaterial do grupo.

A intenção de mergulhar no universo das palavras Mbyá em sua dimensão narrativa traz consigo o desafio de transpor as barreiras do silêncio, do idioma e da dimensão do mistério, com a qual os Mbyá resguardam seu conhecimento. Isso só foi possível com a atuação do *mburuvixa tenonde* (cacique-geral) Mbyá no Rio Grande do Sul, José Cirilo, que realizou papel de mediador cultural junto aos velinhos narradores Mbyá. Trata-se de uma pesquisa compartilhada, contando com a participação em campo dos Mbyá (além de Cirilo, seu filho Jorge Morinico realizou as gravações em vídeo da grande maioria dos relatos dimensionados nesta pesquisa). Isso os coloca também na condição de coautores desta pesquisa.

Presenciar um velinho *karai* Mbyá-Guarani proferindo suas belas palavras diante de uma câmera, ainda que empunhada por um jovem Mbyá, é uma experiência contingencial e extraordinária. Não estamos no interior da *Opy*, cujo acesso é negado ao *jurua*, no entanto o teor das palavras performatizadas por esses narradores está muito além da tradicional “fala para brancos” (Gallois, 1993) que caracteriza o diálogo com o Estado em seus diferentes fóruns.

Ter a oportunidade de compartilhar o campo com o Dr. Catafesto de Souza e com o *mburuvixa tenonde* Cirilo Morinico é uma experiência prazerosa e muito didática para o neófito em Antropologia, por se tratarem de pessoas muito francas e esclarecidas no que tange o “estar lá”. O professor Catafesto tem um histórico junto ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais e ao Laboratório de Arqueologia e Etnologia/IFCH/UFRGS com mais de 20 anos de trabalhos realizados na região das Missões com as populações Guarani. Assim, muitas informações coletadas em campo e que estão aqui dimensionadas, sem sombra de dúvidas, somente foram possíveis graças à confiança total que os Mbyá depositam no *karai tuja* (*velho xamã*, apelido recebido pelo professor Catafesto) e que oferecem um importante *background* aos seus companheiros de equipe, e à mediação cultural do “antropólogo” Mbyá-Guarani, como se autodenomina o cacique Cirilo.

Se o “estar lá” é marcado pela aposta ricoeuriana (1994) da fusão de horizontes, do crer (e a ciência está repleta de crenças) que é possível compartilhar sentidos com o outro nos eventos que caracterizam a situação etnográfica, o depois, o estar aqui, deve manter a horizontalidade ética e estética a fim de rerepresentar textualmente a experiência de forma contundente e lateral. O que quero dizer com isso é que aqui pretendo continuar o diálogo, tendo, agora, como objeto a razão científica que fundamenta minha disciplina e que me coloca em uma comunidade de pares.

Este trabalho discute a relação dos Mbyá-Guarani com a *Tava Miri*, denominação Mbyá para as Ruínas da antiga redução jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo por meio de narrativas que conformam uma memória coletiva sobre o lugar e região missioneira. Assim, tenho como universo de pesquisa diferentes aldeias espalhadas pelo Rio Grande do Sul e como sujeitos dessa pesquisa os narradores Mbyá, que vivem e circulam nessas territorialidades.

O tema ganha em relevância quando se constata que a ligação dos atuais Mbyá-Guarani com a *Tava Miri* é atribuída pela historiografia oficial em curta duração, ou seja, afirmando que eles não são descendentes dos Guarani missioneiros e que sua chegada ao território do atual Rio Grande do Sul data do início do século XX. Entretanto, as narrativas aqui representadas apontam o contrário: a *Tava Miri* ocupa um lugar de destaque em sua memória coletiva, reconhecida como obra deixada pelos antepassados para os atuais Mbyá-Guarani. Além disso, os relatos desvelam uma série de fragmentos mítico-cosmológicos que permitem acessar uma dimensão profunda dessa relação. Tais elementos, todavia, foram mantidos em sigilo pelos Mbyá, só resolvendo revelá-los na conjuntura de aplicação de uma política de intervenção cultural sobre patrimônio.

Ao partir da proposta interpretativa da tríplice mímese de Paul Ricoeur (1994), este estudo busca dar voz aos Mbyá-Guarani e, pelas suas palavras, interpretar a configuração de uma memória coletiva acerca da *Tava Miri* São Miguel. Ao se atribuir à narrativa um estatuto de ação criadora (Eckert e Rocha, 2005), é por meio da memória, enquanto inteligência narrativa, que o sujeito, ao narrar, atribui sentido ao mundo, à vida, ao tempo e à ação enquanto parte de uma coletividade humana.

Assim, no Capítulo 1, apresento um relato, retratando diversos eventos que marcaram minha inserção entre membros do grupo. Em uma espécie de testemunho sobre as experiências compartilhadas juntos aos Mbyá em São Miguel, discorro sobre vivências e eventos que conduziram meu olhar e culminaram na elaboração desta dissertação. Trato das

questões que envolveram a aplicação do INRC e sua expansão a outras aldeias distantes das Missões, entre elas aquelas que colocaram em meu caminho o *mburuvixa tenonde* José Cirilo, Jorge Morinico, Osvaldo Paredes e outros personagens que engendram a trama aqui proposta. Este extenso relato-testemunho fornece ao leitor informações sobre acontecimentos que, mais à frente, serão retomados no estudo, deixando-o a par dos pormenores relativos às situações etnográficas que originam os dados dimensionados na pesquisa.

O Capítulo 2 desenvolve os aspectos teórico-metodológicos do estudo, apontando técnicas de pesquisa, discutindo a metodologia e o aporte teórico dos quais lancei mão para sua realização. Esse capítulo traz elementos epistemológicos, os quais o leitor deve ter em mente para o entendimento do restante do trabalho: a perspectiva sob a qual encarar o conhecimento, a palavra e, principalmente, as narrativas Mbyá-Guarani que conformam uma memória coletiva sobre a *Tava Miri* em São Miguel. Destaco a proposta interpretativa de Paul Ricoeur (1994), que orienta a própria disposição dos itens nesta “refiguração” narrativa de uma experiência etnográfica.

No Capítulo 3, proponho um diálogo com a produção etnológica Mbyá-Guarani no que concerne à palavra, ao saber e à sua transmissão, privilegiando o caráter temporal da experiência guarani. Para isso, apresento aspectos da mito-cosmologia Mbyá considerados chave para o entendimento posterior das narrativas, bem como situo a transmissão do saber em sua historicidade, propondo um modelo dialético ao entendimento da produção do conhecimento Mbyá em sua dimensão narrativa: partindo da premissa teórica que encara a narrativa como ato criador. De acordo com o modelo proposto por Ricoeur, estamos no campo da prefiguração dos elementos simbólicos.

No Capítulo 4, está em jogo a configuração narrativa engendrada pelas palavras dos personagens Mbyá-Guarani. Entretanto, antes de representar suas falas, discorro sobre o processo intersubjetivo de sua produção, contextualizando as situações em que são negociadas e narradas. Esse processo contou com a participação imprescindível de José Cirilo. As narrativas são distribuídas em eixos temático-semânticos, abrangendo diferentes espectros que a *Tava Miri* desencadeia na memória dos narradores Mbyá. Sobre cada um desses eixos, teço não mais que breves comentários, pois o propósito aqui é criar um campo polifônico em que a voz do outro ganhe espaço.

No Capítulo 5, parto da ideia de Pablo Wrigth (2007) de estabelecer diálogos laterais com o conhecimento Mbyá-Guarani. Para isso, exploro sentidos profundos que a *Tava Miri*, enquanto alegoria, evoca. Nessa perspectiva, acessar a economia oculta da relação dos Mbyá

com a *Tava Miri* transcende seu enraizamento local, fornecendo pistas para se pensarem temas, como duração, territorialidade e história.

É para os e para as Mbyá-Guarani, para essa e para as próximas gerações Mbyá, com eles e com elas que escrevo esse trabalho, que relato nossa con-vivência, que transcrevo suas vozes, que traduzo suas interpretações de saberes, práticas, trajetórias e enraizamentos. Com seus consentimentos, interlocuções, parcerias, coautorias, inscrevo suas palavras abrindo suas inteligibilidades narrativas para que sejam sopradas ao vento, algo que leve a circular mais ainda a palavra que jorra a memória. Tudo isso para compreensões e reconhecimentos inter e transculturais no contexto da sociedade contemporânea, quiçá para que as políticas públicas escutem essas reverberações.

Capítulo 1

A CONJUNTURA DE MINHA INSERÇÃO E VIVÊNCIAS ETNOGRÁFICAS ENTRE OS MBYÁ-GUARANI

Apresento, neste capítulo, a historicidade de minha experiência junto aos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, que se estende desde 2003 e embasa a pesquisa desta dissertação de mestrado em Antropologia. Com o intuito de ir além de um mero relato sobre minha inserção em campo, organizei-a a partir de diversos eventos que considero significativos em minha trajetória junto aos Mbyá-Guarani, atuando como espécie de testemunho de um período marcante na minha vida, como aprendiz de etnógrafo, técnico de pesquisa em Antropologia. Do ponto de vista da mobilização étnica Mbyá, acompanhei um momento importante para sua autodeterminação, com ênfase na sua ligação com os remanescentes físicos da antiga redução de São Miguel Arcanjo.

Mesmo que, por vezes, pareçam exceder o tema do trabalho aqui colocado, o encadeamento dos eventos descritos e seu potencial semântico enriquecem a trama proposta e situam, o que considero metodologicamente fundamental, os processos sociais de interação. São nestes que surgem as informações que dão origem a esta dissertação. Inspirado em Sahlins (1990), busco estabelecer as relações dos eventos e seus desdobramentos com elementos de longa duração, situados, ao seu tempo, no universo cosmológico Mbyá-Guarani. Esse exercício se efetivará ao longo do texto em seus sucessivos capítulos.

O Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI)

Comecei a manter contato mais sistemático com representantes Mbyá-Guarani em 2003 quando, ainda graduando na faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, realizei estágio no Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), órgão vinculado à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social (STCAS) do governo do Estado do Rio Grande do Sul. O governador, à época, era Germano Rigotto do PMDB, e a Secretária executiva do CEPI, Ivonete Campregher, ex-Primeira Dama do Estado e também estudante de antropologia na UFRGS. Ivonete já tinha envolvimento com a questão indígena antes mesmo de atuar no governo e, dado seu vínculo com a Universidade e contato com os professores do Departamento de Antropologia, fui parar lá.

O CEPI estava organizado de modo a contemplar os interesses, igualmente, dos Kaingang, dos Guarani e das instituições estatais ou ONGs afins de tal modo que era formado por 14 representantes de cada etnia indígena, somados às secretarias de Estado da Saúde, Educação, Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre outros. O constante trânsito dos representantes indígenas pelo espaço do CEPI, localizado próximo ao centro de Porto Alegre, consistiu em um espaço privilegiado de diálogo com os representantes indígenas.

Nesse período, eu desenvolvia etnografia junto aos Kaingang na Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, e conservava a imagem de que os Guarani eram mais fechados; e, assim, o acesso a elementos de sua cultura se daria por trilhos mais sinuosos. Isso se devia a sua religiosidade, que servia de suporte, enquanto grupo social diferenciado. Também, pareciam muito críticos em frente às políticas destinadas ao seu povo por parte do Estado, o qual não dispunha de ferramentas intelectuais para melhor compreender as especificidades das demandas indígenas e para elaborar suas ações. Havia observado essa postura dos Guarani em um seminário de etnossustentabilidade ocorrido no Campus Central da UFRGS, em que a liderança Felipe Brissoela criticava a iniciativa da EMATER em propor aos indígenas, em suas políticas, bens e produtos que, do ponto de vista de suas especificidades culturais, não faziam muito sentido, pois não se tratavam de agricultores¹.

Como membro atuante do Estado, de algum modo, estava envolvido com essas incongruências entre a lógica burocrática e a mitológica indígena. Essas inquietações, no entanto, tiveram um papel fundamental para uma mudança de mirada no entendimento das atribuições antropológicas, no que concerne ao modo de se fazer ciência. Diante de uma maré de demandas, trazidas pelas lideranças indígenas, percebi na mediação cultural um campo de atuação privilegiado da Antropologia; pois a disciplina dispõe de um arsenal conceitual e metodológico que, em muito, pode contribuir para se fazer valer o princípio constitucional da autodeterminação indígena, atuando junto às questões políticas.

O espaço do Conselho, por onde circulavam os Guarani, aparece como o lugar em que travei meus primeiros contatos com esse povo. Preocupava-me, à época, essa dupla identidade, que eu mesmo sem querer conservava: a de estudante de Ciências Sociais e de estagiário do CEPI. Nos eventos dos quais participei, sempre me identificava como estudante

¹ Os Mbyá-Guarani haviam recebido do programa RS Rural, gerenciado pela Emater, cavalos e vacas e alegavam que o programa deveria se adequar às demandas culturais Mbyá-Guarani, pois diziam ter medo de cavalo e, no caso relatado, a vaca leiteira havia sumido no primeiro dia, quando “coincidentemente” o cacique da comunidade ofertou um grande churrasco em sua aldeia.

da Universidade Federal, vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT), trabalhando temporariamente no Conselho; no entanto, os Mbyá-Guarani me reconheciam ligado ao órgão do Estado. Devido ao fato de não pertencer à rede política partidária que administrava o Conselho e o Estado do Rio Grande do Sul, precisei de um tempo para entender caminhos políticos e burocráticos mais viáveis para encaminhar as questões trazidas pelos Mbyá. Todavia, com o passar do tempo, fui estabelecendo contatos com Secretaria da Educação, FUNASA, FUNAI, Defesa Civil etc. e conhecendo atalhos necessários ao atendimento de tais questões. Se, por um lado, o fato de manter duas roupas me incomodava, depois, percebendo de fora essa experiência, interpreto que estar em contato direto com as demandas indígenas, de buscar soluções junto às Secretarias de Estado e órgãos competentes, foi fundamental para o estabelecimento de uma relação de confiança junto a algumas lideranças Mbyá-Guarani, que, dessa forma, passaram a me considerar um aliado.

Além do mais, no período, tive a oportunidade de circular por diversas áreas indígenas em todo o Estado, tanto Kaingang como Mbyá-Guarani. Acompanhei debates em torno à regularização fundiária, à revisão de perímetros de áreas demarcadas, à intrusão de não indígenas em terras indígenas, ao debate acerca de saúde e educação diferenciadas e às posições contrárias à escola em comunidades indígenas.

A consagração do *Mburuvixa Tenonde* (cacique-geral)

O evento mais marcante que presenciei, durante o período de quase um ano em que atuei no Conselho, foi, sem dúvida, a consagração de José Cirilo como cacique-geral Mbyá no Rio Grande do Sul. Tratava-se da terceira edição da Reunião dos *Karai*, organizada pelos Mbyá com o apoio institucional da FUNASA. O tema era o combate ao uso abusivo de bebidas alcoólicas; no entanto, diversos outros temas foram tratados pelos Mbyá durante os primeiros dias de reunião e expostos, no último dia, aos representantes institucionais convidados a participar, como era o meu caso enquanto pesquisador do NIT/UFRGS e estagiário do CEPI.

A reunião aconteceu na aldeia Mbyá-Guarani da Coxilha da Cruz, no município de Barra do Ribeiro, com acesso pela BR 116, na planície costeira do Estado, próximo à Lagoa dos Patos, distante quase 100 km de Porto Alegre. Essa região conta com grande quantidade de comunidades Mbyá-Guarani. A maioria está acampada nas margens da rodovia, via e regra, situados próximos a rios como Passo Grande, Passo da Estância, Petim, entre outros.

Mais ao Sul, já no município de Camaquã, estão localizadas as aldeias de Água Grande e Pacheca.

Cheguei à aldeia da Coxilha da Cruz (*tekoa Porã*) em carro oficial do Estado. Fazia um dia muito frio e chuvoso. Chamaram minha atenção, na chegada, as crianças Mbyá utilizando poucas roupas e de pés no chão, brincando e correndo pelas poças de água e barro. Os Mbyá estavam reunidos em um prédio, talvez o posto de saúde. A chegada *jurua* (que não é Mbyá) foi ritualizada e organizada, de forma que em fila adentramos vagarosamente o recinto. Seu interior pouco iluminado e esfume, devido ao uso do cachimbo (*petyngua*), criava uma atmosfera de difícil descrição, assim como provocava diversas sensações, que se sucediam, em um neófito como eu, desde o estranhamento, passando pelo medo e culminando em uma forte emoção, embalada pelo som extático e profundamente tocante da música tradicional Mbyá (*jerojy*), cujo vocal era protagonizado por crianças e de tamanha beleza e leveza que me levaram às lágrimas.

Os Mbyá nos esperavam em círculo. Cumprimentamos um a um até nos posicionarmos na grande roda. Ao olhar em volta, depois do êxtase inicial, percebi que os Mbyá dançavam, alguns com lágrimas nos olhos. No centro da roda, uma velhinha Mbyá (que depois vim saber que se tratava da mãe de Cirilo, a *kunhã-karai* [xamã feminino] Ana Pires), que, portando o *petyngua*, dava baforadas na cabeça do então recém consagrado *mburuvixa tenonde* (cacique-geral Mbyá), José Cirilo.

Foi a primeira vez que acompanhei uma reunião Mbyá em seus termos. Era muito diferente daquelas reuniões ordinárias no CEPI, em que muitos representantes indígenas, sentindo-se totalmente deslocados, não conseguem ter uma participação mais efetiva². Observei, então, o que depois seria padrão no protocolo de organização de encontros entre os Mbyá: o fato de se reunirem durante alguns dias apenas os membros da etnia, sendo reservado o último dia (ou os últimos dias dependendo da dimensão do evento) para a presença de *jurua* de diferentes instituições. É, nesse momento, que as lideranças Mbyá apresentam os resultados de sua discussão interna e os encaminham aos diferentes órgãos de acordo com suas atribuições. Na coxilha da Cruz, além do CEPI, estavam representados: EMATER, FUNAI, FUNASA, COMIN, CIMI e Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Depois dessa experiência passei a questionar o fato de porque não se realizarem reuniões do Conselho nas aldeias. Pergunta para a qual em verdade eu tinha a resposta e essa está na vontade política e na disponibilidade (ou falta) de recursos para investir numa 'questão menor'.

A Comissão de Terras Guarani

As consequências mais profundas do que havia vivenciado ali somente seriam por mim compreendidas muito tempo depois. No entanto, já começavam a invadir o Conselho repercussões diretas do ocorrido. O movimento Mbyá-Guarani encontrava-se dividido depois do ritual político de consagração do *mburuvixa tenonde*, que, em torno à sua liderança, congregava muitos aliados. Por outro lado, outro movimento Guarani iniciava sua atuação no estado: a Comissão de Terras Guarani, apoiada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

A Comissão foi criada, em nível nacional, no ano de 2002, no estado de São Paulo, a partir da atuação do Centro de Trabalhos Indigenista (CTI) em parceria com o CIMI. Lá, foi selecionada uma liderança Mbyá para levar o trabalho da comissão ao Rio Grande do Sul. Essa pessoa foi o cacique Maurício, que, oriundo daquele estado, passou a viver na grande Porto Alegre, aldeia do Cantagalo e, depois, Itapuã.

Acompanhei, enquanto estagiário do Conselho, uma reunião da Comissão de Terras Guarani em setembro de 2003, realizada no auditório do anexo dois da STCAS, em que estavam presentes representantes do CIMI, do COMIN e lideranças Guarani. Na ocasião, foram definidos dez representantes indígenas da Comissão. A reunião havia sido chamada para debater a criação de um Grupo de Trabalho no governo do Estado que se opunha à demanda indígena por terras. Este ganhou forças a partir de uma comissão criada no município de Faxinalzinho, a qual vivenciava a demanda Kaingang por ampliação da Terra Indígena do Votouro no extremo norte do estado.

No mês seguinte, por ocasião de evento em Brasília, relacionado ao processo de demarcação da Terra Indígena do Cantagalo, solicitou passagem aérea ao Conselho o recém-nomeado cacique-geral, José Cirilo Morinico, para acompanhar o evento. No entanto, moradores do Cantagalo se manifestaram contrários à presença de Cirilo em Brasília, pressionando o CEPI a não o apoiar. Estes almejavam que representantes do Cantagalo (e da comissão de terras) acompanhassem o evento político. No Cantagalo, havia diversos representantes da comissão; no entanto, o cacique daquela aldeia, na época (que permaneceu por muito tempo no posto), era um aliado de José Cirilo. Foi uma tarde tensa no CEPI, quando se alternavam telefonemas de ambas as partes solicitando-me veementemente a solução do impasse, o qual repassei aos meus superiores. A contradição foi tão grande que a STCAS acabou viabilizando duas passagens aéreas para que ambos pudessem viajar ao planalto central. Não obstante, o movimento Guarani encontrava-se polarizado.

Mobilização Mbyá-Guarani em São Miguel: o caso da casa de passagem

Da experiência no Conselho, duas questões ficaram muito claras para mim: a incongruência entre as lógicas indígenas e a lógica burocrática, que rege o funcionamento estatal. Mesmo com respaldo na Constituição Federal, os artigos 231 e 232 que preveem políticas diferenciadas para os povos indígenas ainda estão muito distantes de uma regimentação efetiva. A segunda constatação foi a de que a grande questão indígena é a questão da terra. Muitas são suas demandas por políticas diferenciadas em diversas áreas, como educação, atendimento à saúde, projetos participativos de sustentabilidade; todavia, o território consiste na principal reivindicação indígena pela sua importância material e simbólica.

O tema que escolhi para desenvolver em meu Trabalho de Conclusão de Curso, empresa à qual me dediquei durante o ano de 2004 após a saída do Conselho, foi o da territorialidade no contexto de impacto de grandes projetos de desenvolvimento, quando ainda realizava trabalho etnográfico entre os Kaingang.

Nesse período, meados de 2004, o Professor Doutor José Otávio Catafesto iniciava projeto em São Miguel das Missões junto aos Mbyá-Guarani. Tratava-se da etapa de Levantamento Preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), levado a cabo pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e que objetivava dar início ao trabalho de patrimonialização de aspectos da cultura Mbyá-Guarani³. Paralelamente à escrita de meu TCC, acompanhei em parte o desenrolar dessa etapa do INRC, pois, sendo orientado pelo professor Catafesto, vivi algumas incursões entre os Mbyá em São Miguel. Esse trabalho marcou a continuidade das realizações do núcleo de pesquisa na região, em uma história de pelo menos 20 anos de atuação entre arqueologia, laudos antropológicos e pesquisas acadêmicas.

Nessa etapa, a equipe executora, vinculada ao NIT/UFRGS, trabalhou em um exaustivo levantamento bibliográfico em diferentes instituições do Estado, estabeleceu um escritório-residência na cidade de São Miguel, contatou representantes de órgãos públicos do município e iniciou o trabalho etnográfico na *tekoa Koenju*. Essa comunidade Mbyá-Guarani está localizada em São Miguel das Missões, distante 28 km da cidade às margens do rio Inhacapetum que a nomeia (Reserva Indígena Inhacapetum). Além de estabelecer contatos

³ Sobre os propósitos do INRC e as etapas que o compõem discutirei mais à frente no texto, ao tratar de meu ingresso na equipe em meados de 2005.

com possíveis interlocutores e preparar a infraestrutura de campo, nessa etapa do inventário, a equipe iniciou o mapeamento das referências culturais Mbyá-Guarani, a partir de etnografia, tanto na *tekoa Koenju* quanto na cidade de São Miguel. Nesta, encontra-se o alpendre do Museu das Missões, no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, local constante na vida dos Mbyá da aldeia, pois é ali que comercializam seu artesanato aos turistas, estudantes e demais excursões que visitam o local.

No final do ano de 2004, acompanhei um evento que entendo ser significativo: quando ainda trabalhava no Conselho, acompanhei um projeto estadual de habitação indígena em que a comunidade de São Miguel foi contemplada. As casas eram feitas de costaneiras de eucalipto, cedido pela CEEE (Companhia Estadual de Energia Elétrica), e com cobertura de telhas. O chão dispunha de assoalho de madeira e varanda de terra para conter o fogo de chão. A ideia era construir casas o mais próximo dos parâmetros tradicionais, ao menos em sua morfologia. No entanto, os constantes ventos, que sopram no descampado da pampa missioneira, levavam aos ares os telhados das casas. Os Mbyá, por isso, costumam construir sempre ao lado das casas disponibilizadas pelo estado uma casinha tradicional (*oo*), na qual não temem chuva, nem tempestades. Eles demonstravam grande insatisfação com as construções, alegando que, como eram feitas para o Guarani, eram mal feitas. Em muito estimulada para avaliar a aplicação desse projeto, em estabelecer o debate sobre tecnologias alternativas e efetivar um centro cultural com os Mbyá-Guarani, uma equipe de arquitetos estudantes da UFRGS buscou algumas sugestões junto à equipe do INRC.

Em dezembro daquele ano, realizou-se, em São Miguel, o seminário “Olhar para a cultura Guarani”, organizado pela equipe de arquitetos do NORIE/UFRGS, que tinha por objetivo discutir a moradia entre os Mbyá, apreendendo suas técnicas tradicionais de construção, matérias-primas utilizadas; enfim, tudo dentro dos padrões de bioconstruções e da sustentabilidade ambiental. Por meio de oficinas, os pesquisadores também apresentaram propostas de construção visando à troca de saberes com os Mbyá-Guarani, culminando com projeto para construção de centro cultural para a comercialização de artesanato pelos indígenas. Entretanto, alguns “imponderáveis” mudaram o rumo dos acontecimentos.

Naquele momento, a ligação entre o IPHAN e os Mbyá-Guarani em São Miguel andava tensa. Os Mbyá-Guarani, desde que passaram a comercializar seu artesanato no alpendre do prédio do Museu das Missões – o que data de meados dos anos 1990 –, pernoitavam em uma antiga casa em precárias condições, localizada em uma das extremidades do Sítio Arqueológico, próxima aos galpões de armazenagem e tratamento de

peças da arqueologia missioneira. Os técnicos locais do IPHAN demonstravam-se críticos à presença Mbyá no local e, quando iniciaram a reforma da casa, entendida como de valor arquitetônico e histórico no contexto da formação do Sítio, propuseram aos Mbyá a construção de nova casa de passagem. A discussão girava em torno da localização do novo prédio: os Mbyá a queriam na mata que cerca os limites do Parque Arqueológico, próximo à antiga casa que ocupavam, e os técnicos do IPHAN propunham-na fora do perímetro do Sítio, em área próxima ao parque da Fonte Jesuítica.

Esse debate teve lugar no interior das ruínas da antiga Igreja de São Miguel, em área descoberta, próxima à sacristia no fundo da construção. Tratava-se do fechamento do Seminário supracitado, em que se buscavam encaminhamentos quanto à construção do centro cultural e avaliação dos quatro dias anteriores de atividades. No entanto, o que era pensado para se debater habitação em suas técnicas e tecnologias, ganhou forte contorno político. Visto que estavam reunidos diversos técnicos do IPHAN e de outros órgãos como a Emater, e intelectuais de diferentes áreas (o etnólogo Bartomeu Meliá estava presente, por exemplo), o tema foi evocado. Em um primeiro momento, os membros do IPHAN utilizaram-se do projeto da casa para mostrar que se preocupavam com os Mbyá-Guarani e intentavam, dessa forma, melhorar suas condições de pernoite na cidade. Nicanor Benitez, então cacique da *tekoa Koenju*, em determinado momento, parecia aceitar a nova casa de passagem fora do Sítio, convencido pelos argumentos formais dos técnicos do IPHAN (que, para a surpresa de todos, relataram que a obra, inclusive, já havia sido iniciada!).

Eis que se manifesta o cacique-geral Mbyá do Estado do Rio Grande do Sul, José Cirilo Morinico. Sua fala forte e direta manifesta a vontade Mbyá de que a casa de passagem seja construída no interior do Sítio Arqueológico, e não distante, como proposto. Acusa os técnicos do IPHAN de não estabelecerem diálogo com as lideranças Mbyá locais, de não escutarem as verdadeiras demandas, por não respeitarem o tempo que os Mbyá reservam às tomadas de decisões. Relata que é preciso escutar os mais velhos, fumar o cachimbo e estar próximo ao fogo. Expõe sua insatisfação, afirmando que os Mbyá estão cansados de aceitar tudo o que o *jurua* lhes oferecem. Alguns técnicos tentaram explicar a situação, mas Cirilo diagnosticou-a muito bem: como pano de fundo, a vontade, muitas vezes expressa pelo órgão do patrimônio em suas ações, de impedir a presença Mbyá no Museu das Missões e sua circulação pelo Sítio. Após alguns telefonemas para Brasília, em clima tenso, a voz Mbyá foi ouvida: a obra foi suspensa e ficou deliberado novo local para a Casa de Passagem; dessa vez, no interior do Sítio.

Ao iniciar um trabalho efetivo junto aos Mbyá na região das Missões, a primeira etapa do INRC, que tinha o intuito de dimensionar o patrimônio imaterial desse povo, o órgão em questão, contraditoriamente, demonstrava em ritual político posição contrária à permanência dos Mbyá no Sítio. Lembrei-me da proposta de Max Gluckman (1987) e a inauguração da ponte pelo governo colonial inglês entre os Zulu, quando o autor trata do evento como ritual político, argumentando que a posição ocupada pelos diferentes atores naquele cenário representa posições políticas que o extrapolam. No caso Zulu, há lideranças nativas que estão aliadas aos colonizadores e, no rito, postam-se próximas a eles, enquanto outra parcela da população, alheia ao episódio, permanecia distante.

No caso relatado, perceber-se que uma simples seção de um seminário, devido à pressão das lideranças Mbyá-Guarani, torna-se uma arena de debate político. Esse evento, entendido como ritual político, de acordo com a proposta de Gluckman (1987) demarca posições políticas e a contradição de interesses entre técnicos locais do IPHAN e os Mbyá-Guarani acerca da presença desses últimos no Parque Federal de São Miguel. Posteriormente, depois de viver em São Miguel durante um ano e observar essa relação mais intimamente, passei a compreendê-la em suas nuances, que serão a seguir aprofundadas. Porém, primeiramente, deve-se compreender que o IPHAN, ao iniciar um projeto de expressão nacional com comunidades indígenas, acirra contradições internas ligadas a diferentes áreas de conhecimento, mas não só isso: grande parte dos técnicos que ali atuam, endossando uma posição da historiografia oficial (manifesta no espetáculo de Som e Luz, atrativo turístico da região), sustenta que os atuais Mbyá não são descendentes legítimos dos Guarani missioneiros (todos mortos com a Guerra Guaranítica e o fim do período jesuítico) e, por isso, não teriam direito algum naquelas plagas.

Esse seminário em São Miguel teve um papel importante na aproximação da equipe do INRC ao cacique-geral José Cirilo. Eu o conhecia dos tempos do Conselho, mas, ali, tivemos a oportunidade de conversar e principalmente conviver. Foram momentos que acabaram por ser lembrados com felicidade pelos Mbyá; visto que sua ligação com as ruínas de São Miguel estava mantida e sem dúvida reforçada. E também de mostrar o descontentamento Mbyá com a verticalidade na elaboração e na execução de projetos para sua etnia, demonstrando não estar dispostos a continuar aceitando essa situação.

Jeguata Tape Porã (belo caminho da tradição Mbyá)

Em janeiro de 2005, defendi meu trabalho de conclusão de curso intitulado *Os kaingang do rio Passo Fundo e a UHE Monjolinho: um olhar etnográfico* no Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS. Nessa mesma época, a equipe coordenada pelo Professor Catafesto (meu orientador na Graduação) encontrava-se em compasso de espera, aguardando definições burocráticas a fim de retomar os trabalhos em São Miguel, cuja primeira etapa havia sido finalizada em dezembro de 2004. A equipe passava por reformulações, pois alguns integrantes haviam se desligado do projeto. Nesse contexto, sou convidado a integrar a equipe executora do INRC em sua segunda fase, a Etapa de Identificação. Os impasses formais fizeram com que o trabalho reiniciasse apenas em agosto de 2005.

No primeiro semestre, Cirilo trabalhava na criação e na consolidação de um projeto étnico voltado à mobilização Mbyá em torno a suas tradições, denominado *Jeguata Tape Porã* (Bela caminhada da tradição) junto a um conselho de caciques e *karai*. O projeto foi escrito com o apoio de representantes do NIT/UFRGS. O objetivo geral era o de promover o reforço da mobilização étnica dos Mbyá-Guarani em toda a região do Mercosul, em termos locais, regionais, interestadual e internacional por meio do fortalecimento de sua tradição. Assim, alguns objetivos específicos foram traçados, os quais são citados a seguir (Projeto *Jeguata Tape Porã*, 2005):

1. Diagnosticar a situação da mobilização étnica em torno da tradição nas comunidades Mbyá do Rio Grande do Sul.
 2. Promover maior integração entre as comunidades Mbyá do Rio Grande do Sul, unindo-as mais objetivamente em torno das ações implicadas neste projeto;
 3. Realizar reuniões periódicas de incentivo à tradição cultural Mbyá – as Ñemboaty Xondaro, reuniões gerais congregando todos os agentes Mbyá responsáveis pela organização da estrutura normativa tradicional dos tekoha (aldeia) Guarani;
 4. Criar condições à realização de viagens para uma comitiva de agentes Mbyá Xondaro do Rio Grande do Sul para efetuarem visitas às comunidades de Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Espírito Santo, da Argentina, do Paraguai e do Uruguai
 5. Promover a retomada das visitas interaldeãs, segundo a tradição original dos Mbyá, fazendo com que a comitiva de Xondaro se faça acompanhar por recursos alimentares destinados à realização da recepção festiva dos emissários Mbyá em cada aldeia.
- [...]

Cirilo elaborou o projeto em diálogo com Cláudio Acosta, liderança Mbyá residente em Estrela Velha, e alguns importantes *Karai*. Ambos assinaram o projeto, que levou o timbre do NIT/UFRGS como apoiador institucional, juntamente com o conselho dos *Xondaro* – agentes Mbyá que circulavam pelas aldeias levando ensinamentos dos *Karai* e que, à época, contavam com o apoio da FUNASA. O projeto buscava autonomia ao movimento Mbyá em seu padrão “tradicional”; ou seja, buscava escapar ao modelo *jurua* de organização e

mobilização, sempre pautado pela grande agência de instituições e seus interesses próprios, contrários àqueles dos Mbyá-Guarani.

O movimento tinha postura contrária ao trabalho da Comissão de Terra, e a crítica de Cirilo se baseava na discordância quanto à forma de atuação que previa o confronto direto em relação aos *jurua*. Cirilo defendia que o sistema Mbyá-Guarani é outro, centrado nas belas palavras que têm o poder celeste de sensibilizar os gestores públicos pela ação dos deuses. Trata-se de uma cosmopolítica calcada nas palavras sagradas e em seu poder de sensibilização à causa Mbyá, em vez de uma postura prática de enfrentamento, característica de outros movimentos sociais. Além disso, Cirilo criticava o fato de os *karai*, enquanto guardiões do verdadeiro saber, não serem envolvidos mais diretamente, visto que são eles que consultam os deuses buscando orientação para o movimento Mbyá seguir o melhor caminho para atingir seu objetivo: as terras.

O sonho de Cirilo

Finalmente, em 16 de agosto de 2005, rumávamos para São Miguel das Missões para dar início à segunda etapa do Inventário Nacional de Referências Culturais. Naquela expedição, estavam presentes, além de mim, o coordenador do projeto, o professor Catafesto, o cacique-geral Mbyá José Cirilo e a então mestranda no PPGAS/UFRGS, hoje, antropóloga, Daniele Pires, também componente da equipe executora do INRC. A presença de Cirilo se explicava pelo fato de, ao final da primeira etapa, algumas questões relativas ao seu envolvimento no projeto em São Miguel terem ficado mal resolvidas entre os Mbyá. O cacique Floriano Romeu havia ficado encarregado de realizar um repasse de recurso para outros Mbyá que mantiveram participação ativa durante o projeto, caso de Osvaldo Paredes; entretanto, não o fez. Aliado a alguns incidentes que envolviam sua pessoa, o cacique Floriano foi alvo de muita pressão por parte dos próprios Mbyá, que intentavam destituí-lo da condição de liderança na *tekoa Koeunju*. Essa turbulência política, vivida na comunidade e que nos chegava por meio de relatos dos Mbyá e do próprio Cirilo, ficou tão intensa que sentimos ameaçada a continuidade do Inventário. Cirilo, enquanto uma importante liderança oriunda de fora, poderia dentro dos princípios do *Jeguata tape porã* redimensionar o problema, ao qual retomarei adiante.

Quando chegamos a São Miguel, buscamos contato com um grande amigo e aliado nos trabalhos, o senhor Emílio dos Santos. Conheci Seu Emílio nas visitas anteriores que fiz a São Miguel enquanto ainda não era membro da equipe do INRC. Ele gostava muito de

prosear, e suas informações sobre os acontecimentos no município, sobre a política local e sobre o que tem impactado os Mbyá sempre foram muito importantes. Ele e sua esposa Cleni, assim como as filhas, sempre nos receberam muito bem em São Miguel; muitas vezes, hospedando-nos em sua própria casa. Seu Emílio é nativo da região, reconhece seu atavismo guarani. E, em sendo um exímio conhecedor daquelas paragens, muito auxiliou-nos ao longo do trabalho. Por exemplo, no processo de compra da área onde se localiza a reserva do Inhacapetum, ele teve fundamental participação; pois, por conhecer o proprietário da área, sabia de seu interesse em vendê-la. Este tinha uma ressalva, que a terra fosse apenas para o usufruto Guarani, posto que sabia que esses não destruiriam a mata nativa da área.

Na ocasião descrita anteriormente, não foi diferente. Seu Emílio nos recebeu e ficou muito contente em ter em sua casa o cacique-geral Mbyá do estado José Cirilo. A novidade que Seu Emílio nos trouxe foi a de uma casa que estava para alugar e que, inclusive, já havia feito contato com o proprietário e transmitido nosso interesse.

No dia seguinte, fomos à Avenida dos jesuítas, 265, para conhecer a casa. Fechamos negócio. Ficamos encantados com o grande pátio, repleto de árvores frutíferas, mesmo que descontentes com a postura de seu proprietário, que seria nosso vizinho.

Cirilo passou o dia junto aos Mbyá na nova casa de passagem e circulou pelo interior do Sítio. Os Mbyá ali presentes reclamavam que a casa não havia sido finalizada, pois não dispunha de instalação elétrica e nem hidráulica, apesar de os banheiros já estarem construídos. Além do mais, o local onde está situada é uma baixada sem vegetação e, toda vez que chove, transforma-se em uma lagoa. Cirilo pensou em marcar audiência na prefeitura de São Miguel, talvez procurar o governo do estado responsável pela construção da casa. A questão era averiguar o que era responsabilidade de quem e como encaminhar a conclusão da obra.

À noite, assistimos ao espetáculo de Som e Luz no Parque de São Miguel Arcanjo e fomos à pousada pernoitar. Nossa nova casa necessitava ainda de alguns reparos básicos para poder ser habitada.

Na bonita manhã de sol do dia seguinte, acordamos cedo. É costume nas aldeias Mbyá, ao despertar, compartilhar os sonhos com os familiares. Pois eu estava sentado em uma pequena escadaria, próxima a uma torneira, quando Cirilo se aproximou juntamente com o professor Catafesto e me perguntou o que eu havia sonhado. Respondi-lhe que nada de especial que eu me recordasse. E ele me disse que havia sonhado com Sepé Tiaraju. Fiquei muito surpreso em estar vivenciando aquilo tão de perto; pois, mesmo que já soubesse da

importância do sonho entre os Mbyá, nunca havia sido relatado a mim. Resgato, a seguir, de uma das fichas do INRC, o relato de Cirilo sobre o seu sonho com Sepé, em que ele narra o que significou aquele momento.

Desde os 12 anos tinha curiosidade a respeito do que havia acontecido em São Miguel com os Guarani no tempo dos jesuítas. Mas eu queria saber a verdade, o que realmente havia acontecido ali, como era a vida, o sofrimento do povo Guarani. Não queria ouvir a história contada nos livros. Passei a estudar em busca de uma resposta. Naquela noite, em São Miguel, depois de ter circulado pelas Ruínas e assistido ao Show de Som e Luz – que me chocou muito, não contive as lágrimas pensando no porque de somente os brancos estarem contando a História de Sepé e do povo Guarani – fui dormir com estas imagens na cabeça. Primeiramente, avistei somente um morro. Forçando o olhar vi a pessoa Guarani mesmo, vestindo apenas *tambeó* (tanga), eu queria apertar na mão dele. Ele falou: sou Sepé e eu estou vivo! Havia muitas pedras na subida do morro onde ele estava. Além das pedras a terra era muito escorregadia e ninguém podia tocar nele. Os mais velhos *Karai* já tinham dito que Sepé não estava morto, mas eu não acreditei. Quando sonhei acreditei na palavra dos mais velhos, inclusive da minha mãe. Este trabalho surgiu com a orientação do Sepé, com a verdade. E que mesmo com as dificuldades encontradas no caminho, conseguiremos avançar, passando por estas dificuldades e fazendo um bom trabalho, inclusive, realizando o *Nhemongarai* (ritual de nomeação) (Ficha de Identificação Lugares: Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Item 5: Formação do lugar: 5.2: narrativas e representação. IPHAN Relatório Identificação INRC, 2006, 5-6).

Habitando São Miguel das Missões

São Miguel das Missões está localizada a 490 km da capital Porto Alegre, na região das Missões, noroeste do estado do Rio Grande do Sul e a, aproximadamente, 100 km da fronteira com a Argentina, cujo marco é o rio Uruguai. A paisagem da região se caracteriza pelo pampa e seus campos ondulados de coxilhas. À margem de rios e de arroios, as matas ciliares se conservam como redutos do que outrora foi aquele lugar, quando dividia com os campos nativos as paragens pelas quais circularam os antepassados Guarani. Atualmente, as grandes plantações de soja, trigo e arroz dominam a região juntamente com as grandes pastagens para criação pecuária. Focos ocasionais de mata são observados, mas o mato, via de regra, se restringe às beiras de rios e sangas.

Um grande declive, uma curva à esquerda e a ponte sobre o rio Urubucarú anunciam a proximidade de São Miguel. Em seguida, o aclive, e a rótula de acesso a São Miguel ganha contornos à frente com sua cruz de Lorena, a cruz missioneira. Entra-se à esquerda e vislumbra-se o pórtico de entrada da cidade, distante ainda 16 km por aquela via que a liga à BR 285. “Co Yvy Oguereko Yara” é a frase atribuída a Sepé Tiaraju, estampada no centro do

monumento que traz a figura de um índio Guarani, de um lado, a de um padre jesuíta em sua veste negra, de outro, e que representa um pouco da história e da formação do município. A cruz missioneira, postada centralizada sobre o pórtico, dá ares de entrada de cemitério, insinuando um reconhecimento ao massacre que se revelou a Guerra Guaranítica, mesmo que em campos distantes dali. É uma homenagem aos Guarani mortos em defesa de seu território...

No sentido norte-sul, desliza-se por uma estrada estreita e repleta de subidas, descidas e curvas. Observam-se ali casas em pequenas propriedades, menos *plantations*. Em uma das curvas, deixa-se, à esquerda, em estrada de chão batido, o acesso aos remanescentes físicos da antiga Redução de São João Batista, não muito distante de São Miguel. Logo à frente, na direção oposta, passa-se, pelo acesso também em chão batido, às ruínas do que um dia foi a Redução de São Lourenço Mártir. Essa estrada vicinal marca um importante eixo territorial para os Mbyá na região missioneira, integrando áreas de importância cultural para o grupo (Mata São Lourenço, Caaró, arroio Urucuá), como será discutido adiante.

Desde a estrada, ao longe, se avista a torre da Igreja de São Miguel, estrategicamente situada pelos jesuítas (ou pelos Guarani) em uma coxilha para que se obtenha uma ampla vista de toda a região, em conexão com as outras Reduções mais próximas. Ao entrar de fato na cidade, observa-se o arruamento quadrangular no estilo clássico hispânico, obedecendo e ampliando a própria disposição das casas dos índios no período jesuítico. A cidade, a propósito, cresceu em torno à antiga Igreja, depois transformada em Sítio Histórico, sendo que há construções que se sobrepõem aos vestígios subterrâneos da antiga ocupação missional.

São Miguel das Missões tem uma conformação peculiar, pelo menos assim eu a percebi, tanto étnica, social, como geográfica. Dos pouco mais de seus sete mil habitantes, apenas três mil vivem na cidade, estando a maior parte deles espalhada pela área rural do município, a qual é bastante extensa. Nos rostos dessa população local, está estampado o bronze da descendência Guarani, por mais que esta, em grande parte, seja negada. Em muitos casos, as semelhanças vão além do fenótipo e estão manifestas no modo de vida de moradores que pude observar fazendo fogos de chão no interior das casas, no jeito suave de prosear; enfim, são alguns elementos que, aos poucos, nos saltam aos olhos.

Aquele dia 26 de agosto de 2005 marcou o retorno definitivo a São Miguel das Missões. Para mim, era o início efetivo dos trabalhos enquanto membro da equipe executora

do INRC. Fui acompanhado do antigo componente da equipe que havia deixado-a e tinha algumas coisas por resolver em São Miguel, além de buscar o restante de suas roupas e livros. Nossa casa estava pronta e a nossa espera, e sua organização, assim como a operacionalização do escritório eram as prioridades naqueles dias frios do inverno missioneiro. Eu aguardava, para aquela semana, a chegada do resto do pessoal. Eu seria um dos moradores da casa, já que o coordenador do projeto, o Professor Catafesto, possuía seus compromissos docentes, e Daniele Pires, seus compromissos discentes, e, portanto, passavam muito tempo na estrada no ir-e-vir de Porto Alegre a São Miguel. Necessitava-se, na época, da contratação de mais um integrante para a equipe devido à extensão do trabalho; o que, de fato, logo ocorreu, sendo o acadêmico em Ciências Sociais, monitor do NIT, Adrian Campana o selecionado. A ele restava apenas a elaboração de seu trabalho de conclusão, de modo que poderia sem problemas fazê-lo em São Miguel. No final daquele ano, ainda ingressaria na equipe a cientista social Mônica Arnt contratada para realizar pesquisa específica acerca da musicalidade Mbyá-Guarani; já que o coral *jerojy* consistia em um dos bens culturais dimensionados no INRC.

A interrupção na continuidade do trabalho teve um ônus muito grande em seu andamento; pois a desmobilização da antiga residência e escritório e a expectativa gerada nos Mbyá em São Miguel lançaram-nos o desafio de reacender elementos relevantes para a retomada efetiva do trabalho, o que demandou algum tempo. Os primeiros dois meses foram dedicados a essa retomada. Entretanto, aos poucos, nosso escritório-residência passara a funcionar plenamente. Os produtos da etapa anterior, assim como todo o material bruto produzido, encontravam-se organizados em pastas no computador, e a nova pasta “Identificação” indicava novos desafios. Gradativamente, fui estudando e me apropriando da metodologia do inventário, que contava com um manual de aplicação. Naquele momento, eu estava ansioso por retornar à *tekoa Koenju*, perceber os ânimos e a vontade dos Mbyá em continuar com o projeto; visto que era um pouco cético diante da ideia de patrimonialização de culturas.

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) em poucas linhas

Não pretendo me estender muito nesta seção; entretanto, acho oportuno buscar a compreensão do debate acerca do patrimônio e da preocupação com sua dimensão imaterial em sua historicidade. Esse tema circula entre os intelectuais brasileiros desde, ao menos, a criação da República e a necessidade política de se estabelecer elementos capazes de

congregar a identidade nacional de um país com dimensões continentais como o Brasil. Desde a proclamação da República, debate-se, no Brasil, o tema da identidade nacional.

Ao considerar sumariamente os referenciais que orientam o debate em torno ao patrimônio, pode-se observar que sua gestão no Brasil é levada a cabo pelo Ministério da Cultura, o qual vem se pautando em uma diretriz internacional, tendo na UNESCO seu órgão mentor. Essa ética planetária, nos termos de Cardoso de Oliveira (2000), da gestão patrimonial, vem mudando seu foco desde pelo menos o início dos anos 1970, quando um movimento do povo boliviano passou a chamar a atenção para a riqueza de suas manifestações culturais e para o dever de valorizá-las. Operou-se, a partir desse movimento e de outros ao redor do mundo, uma mudança de mirada no trato às questões patrimoniais. Isto é, para além dos elementos de pedra e cal (monumentos, estátuas...) passam a ser valorizadas as manifestações culturais dos povos: em vez de objetos, centra-se a atenção nos sujeitos que os realizam, em seus saberes, suas manifestações culturais, enfim. Assim, a ênfase recai sobre a dimensão imaterial ou intangível do patrimônio (Cavalcanti e Fonseca, 2008).

No Brasil, o patrimônio imaterial está presente na Constituição de 1988 (artigos 214 e 215); no entanto, essa ênfase só ganhou força enquanto política na virada do milênio com a criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, que passou a regulamentar ações nesse sentido. Fruto desse processo são a elaboração e a aplicação difundidas em todas as regiões do país do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O INRC, logo, consiste em uma metodologia desenvolvida por técnicos do Ministério da Cultura para dar conta de se apreender a diversidade cultural brasileira de natureza imaterial ou intangível. A primeira experiência a ganhar destaque nacional e internacional foi a da arte Kusiwa, pintura corporal da etnia indígena amazônica Waiãpi. Outras foram o Ofício das paneleiras de Goiabeira no Espírito Santo e o modo de fazer da viola de cocho no Mato Grosso. No Rio Grande do Sul, até o momento, foram realizadas algumas experiências do inventário entre os Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões sobre o massacre de Porongos, envolvendo o Movimento Negro. O objetivo último dessa política é salvaguardar elementos culturais do povo brasileiro, ameaçados de desaparecimento, sendo de responsabilidade do governo federal sua salvaguarda.

Em alternativa ao Livro Tombo, em que consta o rol de bens patrimoniais materiais sob cuidados institucionais (tombados), o patrimônio imaterial se pauta em diferentes Livros de Registro: Celebrações; Ofícios; Saberes e Modos de Fazer; Lugares; e Formas de

Expressão. O conceito central sugerido pelo IPHAN para se aproximar de elementos culturais e identitários dos grupos humanos em sua dimensão simbólica é o de Referências Culturais.

A postura adotada por nossa equipe foi a de esclarecer aos Mbyá os propósitos e as consequências da aplicação desse tipo de projeto, qual sejam: a transposição de uma manifestação cultural específica de um grupo ao patamar de Patrimônio Nacional tem ocorrido, geralmente, no Brasil como forma de padronização das diferenças, suprimindo o potencial crítico dessa manifestação, paradoxalmente, por meio de um discurso oficial que se mobiliza em torno à diversidade. Adotando outra via, nosso trabalho em São Miguel, nunca se pautou pela exclusiva aplicação do inventário tal qual proposto pelo seu manual de aplicação, mas, expandindo seus propósitos, sempre realizamos uma atuação ampla, acompanhando diferentes situações, nas quais estavam implicados os Mbyá, a fim de reforçar sua mobilização e autodeterminação.

Isso quer dizer que além de incursões à aldeia, acompanhávamos reuniões, encontros, diferentes eventos políticos e sociais na cidade, quando o grupo de dança e canto era convocado a fazer suas apresentações ou alguma liderança Mbyá convidada a discursar. A aceitação definitiva dos Mbyá em participar do projeto se deu quando ganhos efetivos começaram a se vislumbrar com sua aplicação, como foi o caso da casa de passagem e da continuidade com a comercialização do artesanato no interior do Sítio, que esteve ameaçada em algumas oportunidades.

A tekoa Koenju e sua situação política

Nos primeiros meses de estadia em São Miguel, encontramos dificuldades para realizar trabalho de campo na *tekoa Koenju*, que passava por um momento político conturbado. O cacique Floriano, reticente e preocupado, recebia-nos displicentemente. Ao adentrar a aldeia, rumo ao seu interior, via-se a casa de Osvaldo Paredes, principal interlocutor ao longo de toda a aplicação do INRC. Ele sempre foi considerado o “termômetro social” da comunidade; pois, quando não estava bem, bebendo demais, era sinal de que as coisas não iam muito bem, justamente o que acontecia naquele momento.

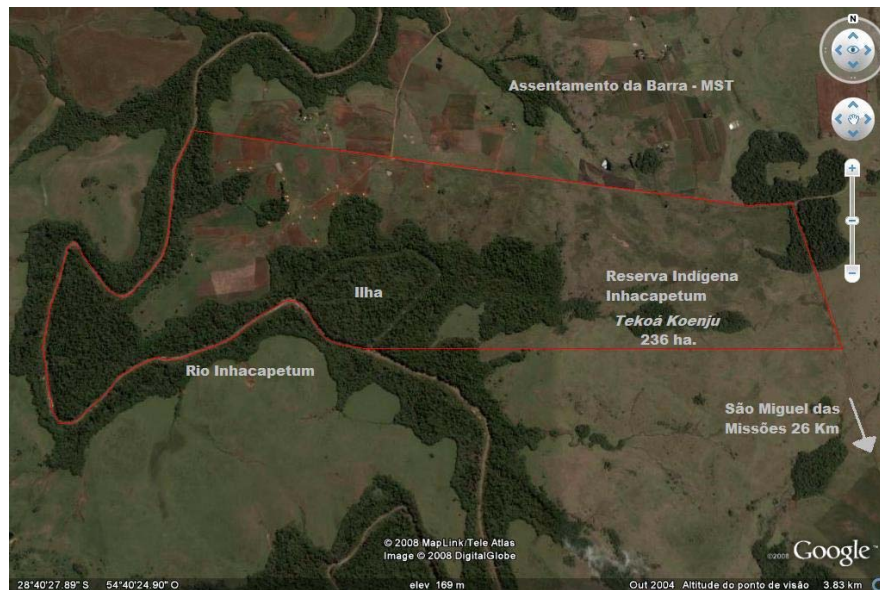
O descontentamento de Osvaldo se baseava no fato de o então cacique Floriano não estar atuando na busca de melhorias para a comunidade como um todo, mas buscava beneficiar apenas seus parentes e familiares. A casa do cacique localizava-se na entrada da aldeia, de modo que qualquer visitante que lá chegasse deveria necessariamente passar por ela. Assim, toda proposta de novos projetos para a comunidade sempre passava por Floriano,

que os aceitava ou não, impondo questões de seu interesse, via de regra, fazendo o jogo de empreendedores *jurua* que se envolviam com os Mbyá a fim de usá-los para ganho pessoal. O projeto que envolveu o agenciamento do coral *jerojy* foi um exemplo disso. Nesse processo, uma ínfima parte do recurso obtido com as vendas dos CDs retornava à comunidade, que não detinha o controle da distribuição do produto. E essa pequena parte que ficava na comunidade, era subtraída pelo cacique, não sendo repassada a outras famílias, cujos filhos eram membros do coral. Aos poucos, essas crianças de outras famílias foram perdendo espaço, até que o coral fosse composto apenas pelos parentes do cacique Floriano.

Trata-se de um caso delicado, a despeito de corriqueiro entre os Mbyá, quando recursos injetados de fora, por interesses de não indígenas, acabam por acirrar contradições internas. O próprio INRC sofreu com isso em São Miguel, quando houve grande esforço da equipe para formalizar junto à FAURGS (Fundação de Apoio a UFRGS) a contratação de representante Mbyá. Devido à burocracia, conseguiu-se a contratação de apenas um representante Mbyá, que dispunha dos documentos necessários e que seria integrado enquanto intérprete e tradutor, mesmo que desempenhasse atividades diversas na prática. Ele ficaria responsável de repassar aos demais envolvidos o recurso. A pessoa apta era o cacique Floriano que não realizou os repasses. Ele reconheceu o erro posteriormente, desculpou-se e foi perdoado por todos os envolvidos, mas as contradições envolvendo outros projetos continuavam a desagradar a muitos.

Durante o período de aplicação do inventário, desde sua primeira etapa, algumas vezes, Floriano perdeu seu posto de cacique; no entanto, seu sucessor, em todas elas, foi Nicanor Benitez, seu cunhado/genro, que reconhecidamente não dispunha de perfil para o cargo. Ele, literalmente, “guardava o lugar de Floriano” para um retorno em breve; visto que não permitia que um representante da outra “facção” – a do fundo da aldeia – colocasse um aliado na posição de cacique. O que estava posto, em verdade, era uma disputa entre duas famílias extensas, que, devido à falta de espaço, eram obrigadas a ocupar e dividir a mesma área.

Essa disputa estava manifesta na comercialização do artesanato que pude acompanhar, frequentemente, no alpendre do Museu das Missões, e compreender por meio da explicação de Osvaldo. Às segundas-feiras, vinha um grupo da aldeia disposto a passar a semana na cidade, pernoitando na casa de passagem para vender artesanato aos visitantes do Sítio de São Miguel.



No sábado, com o dinheiro adquirido ao longo da semana, os Mbyá compravam víveres e outros produtos de consumo no comércio local e retornavam para a aldeia em um caminhão, o qual chamavam de “táxi”, pagando uma taxa ao motorista. Desse modo, sábado à tarde, estariam na aldeia para as atividades de fim de semana, como disputa de partidas de futebol e bailes. Na segunda-feira subsequente, a operação se repetia; no entanto, era outro o grupo que se deslocava para a cidade: uma semana para o grupo da frente, aliado do cacique Floriano, outra para o grupo do fundo, que tinha em Osvaldo Paredes seu “grande homem”. Por diversas vezes, representantes do grupo que deveria estar na aldeia se deslocavam até o Sítio, quebrando, por assim dizer, a norma estabelecida na comunidade. Isso acontecia principalmente quando uma grande excursão de turistas chegava ao Sítio, boa oportunidade para efetuar boas vendas e que ninguém queria desperdiçar.



Imagens aéreas da *tekoa Koenju* com a representação espacial de suas disputas políticas

O espaço da *jurua'ro* (casa dos brancos)

Esse contexto turbulento em muito prejudicou o trabalho etnográfico na aldeia; todavia, reforçou o espaço da *jurua'ro* (a casa dos não Mbyá) como fundamental na interação com os Mbyá. A casa-escritório estava funcionando, os Mbyá-Guarani identificavam-na como um ponto de referência e, gradativamente, passaram a frequentá-la com regularidade. Esse acontecimento foi importante para nossa maior aproximação, pois, quando íamos à *tekoa Koenju*, éramos recebidos por eles em suas casas, comíamos juntos e, vez ou outra, pernoitávamos lá. Dispondo de uma casa na cidade de São Miguel, podíamos retribuir os gestos criando uma simetria nas relações, o que agradava aos Mbyá.

As constantes visitas dos Mbyá e a intimidade que fomos criando transformaram a *jurua'ro* em um espaço privilegiado de etnografia. A casa dispunha de um grande pátio, onde fazíamos fogueira, tomávamos chimarrão e conversávamos. Além disso, outro atrativo interessante eram as fotos dos Mbyá, que compunham o acervo do projeto e que despertavam o interesse dos visitantes, principalmente, os jovens, que ficavam horas diante do computador, observando as pessoas, outras aldeias. Riam e comentavam em Mbyá-Guarani. Foi em nossa casa, portanto, que obtivemos grande parte dos relatos mais contundentes sobre aspectos da cultura Mbyá-Guarani, bem como de sua língua.

Muitas vezes, os Mbyá pernoitavam em nossa casa, tendo em vista as condições da casa de passagem, que, a despeito de nova, não havia sido totalmente finalizada, não dispo de banheiros com água e luz. Sobre isso, foi-nos solicitado pelos Mbyá encaminhar um ofício às autoridades competentes para que finalizassem a obra, a qual não foi levada a cabo nem pela Prefeitura, nem pelo governo do estado e nem pela FUNAI.

“Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo”

Trabalhávamos na delimitação geográfica de abrangência do projeto denominado, na terminologia do INRC, “Sítio”, seguindo os propósitos do Inventário. Essa discussão trouxe muitas questões teóricas importantes e evidenciou uma característica marcante na organização social Mbyá, que é sua mobilidade. Constantemente, os Mbyá estavam se deslocando para a Argentina, Paraguai e outros estados brasileiros ou cidades gaúchas, reforçando seu *ethos* caminhante. No próprio município de São Miguel, diversas áreas, principalmente com relictos de mata nativa, como o Caaró, a Esquina Ezequiel e a Mata São Lourenço, constituíam-se em

espaços de significação cultural para os Mbyá-Guarani, por onde constantemente circulavam na busca por matéria-prima para o artesanato, por ervas medicinais e outros elementos naturais escassos no perímetro reservado enquanto indígena.

A questão espacial viveu a contradição entre a necessidade de proposição de um sítio, enquanto limite geográfico de abrangência do inventário, e a mobilidade como característica fundante dos Mbyá. Nossa equipe deparava-se com impasses metodológicos, uma vez que a proposta do INRC dividia o patrimônio cultural Mbyá em diferentes categorias que, do ponto de vista êmico, não faziam sentido. As sociedades tradicionais conservam um modo de vida em que as diferentes esferas da vida mantêm-se interrelacionadas, e não apartadas, como no Ocidente. O exercício de esquiteamento proposto é totalmente arbitrário.

A solução teórico-metodológica para o impasse veio por meio da proposta do professor Catafesto: “Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo”. Com o uso do termo comunidade para dar conta dos limites geográficos de aplicação do projeto, preconizou-se a ênfase no social, nas relações humanas sobre o território, em lugar de se arbitrarem limites não reconhecidos pelas práticas de espaço dos Mbyá.

Além disso, o uso do termo “em” e não o “de” São Miguel desvincula a pertença da pessoa Mbyá enquanto exclusiva daquele local e faz com que seja entendida enquanto pertencente ao vasto mosaico territorial reconhecido pela etnia e que se efetiva em seus constantes deslocamentos. São Miguel é claramente um local de passagem importante na relação de trânsito Brasil, Argentina e Paraguai.

Recuperar o termo São Miguel Arcanjo, nome da antiga Redução, cria uma tensão no que concerne a uma continuidade temporal na ocupação Mbyá na região, remetendo-a ao período jesuítico e fortalecendo sua ligação com as ruínas da antiga Redução de São Miguel. Essa ligação, negada pela historiografia oficial, aparece muito viva na memória coletiva dos atuais Mbyá, como discutirei adiante.

OS MBYÁ-GUARANI EM SÃO MIGUEL

TEKOA KOENJU



Imagem 1



Imagem 2



Imagem 3



Imagem 4



Imagem 5



Imagem 6



Imagem 7



Imagem 8



Imagem 9



Imagem 10



Imagem 11



Imagem 12



Imagem 13



Imagem 14

Imagem 1: Vista geral da *tekoa Koenju*.

Imagem 2: Reunião entre equipe executiva do INRC e os Mbyá no pátio da parentela de Osvaldo Paredes.

Imagem 3: Elida Paredes, filha de Osvaldo.

Imagem 4: Mulher Mbyá prepara o *avati cui* (milho ralado) no *angu* (pilão).

Imagem 5: Jovem casal Mbyá produz artesanato, principal fonte de sustento da comunidade.

Imagem 6: Preparação do *tipa* (espécie de bolo frito) no cotidiano da aldeia.

Imagem 7: Conversa com os Mbyá em pernoite da equipe do INRC na aldeia.

Imagem 8: Osvaldo confere armadilha de caça na mata ciliar do rio Inhacapetum.

Imagem 9: Marcelo Mbitu em expedição à mata na aldeia mostra espécies vegetais e seus usos tradicionais para os Mbyá

Imagem 10: Praia do rio Inhacapetum local de sociabilidade (e banhos de rio).

Imagem 11: O rio Inhacapetum e o universo feminino.

Imagem 12: Osvaldo Paredes...

Imagem 13:... e seu filho Inhacapetumzinho, primeira criança nascida na aldeia.

Imagem 14: Patrícia na *kokue* (roça) colhe o *avati* (milho) alimento consumido cotidianamente e em ocasiões rituais (como no *Nhemongaraî*).

O “sim” de Cirilo

Em uma viagem a Porto Alegre, estive, juntamente com a equipe, na Lomba do Pinheiro, na *tekoa Anhetengua*, onde vivia e, ainda vive, José Cirilo. Havíamos tentado contatar ele duas, três ou mais vezes durante a semana; no entanto, seu telefone estava sempre desligado. Ele estava doente, diz que quase morreu: feitiço. Ficou dois dias em tratamento na *Opy* (casa de reza) e justamente no dia em que aparecemos – sem avisar – ele estava recuperado, plantando. Disse que sabia quem o havia enfeitado e foi buscar o *karai* no Cantagalo (aldeia de Viamão) para curá-lo. Ele nos recebeu em frente ao prédio da escola da aldeia. Sentamos em círculo e tomamos chimarrão. Conversamos com ele, expondo o andamento do trabalho, fazendo relato sobre a reunião da Comissão de Terras em São Miguel e repassamos a conversa que havíamos tido com Cláudio. Cirilo ficou irritado e preocupado com o que estavam fazendo com os velhinhos e demonstrou descontentamento profundo com o uso da imagem de Sepé, “o uso da imagem Mbyá-Guarani”.

Até aquele momento, Cirilo atuava como um consultor externo em nosso trabalho, pois estava envolvido com outros projetos e indeciso diante da possibilidade de compor a equipe executora do INRC. Ele havia realizado algumas viagens conosco a São Miguel, enquanto cacique-geral, sempre no intuito de acompanhar as turbulências políticas na *tekoa Koenju*, aproveitando para visitar parentes e amigos nas Missões, visto que sua sogra residia nessa aldeia. Naquele dia 13 de outubro, estávamos de partida novamente para São Miguel e o convidamos para ir conosco. Cirilo estava apreensivo e comunicou que sim, que iria conosco às Missões. Foi esse seu “sim” que marcou sua entrada definitiva na equipe do INRC. Ele arrumou sua mala e, da aldeia, partimos diretamente para a região Noroeste do estado.

Troca de cacique na *tekoa Koenju*

Chegamos a São Miguel a tempo de acompanhar um seminário no escritório regional do IPHAN, em que dois aspectos me chamaram atenção: em primeiro lugar, o arquiteto, técnico regional do órgão, que apresentava as ações do IPHAN desenvolvidas pelo escritório de São Miguel na região, não citou o INRC que desenvolvíamos, enquanto atividade relevante; e, em segundo lugar, disse que o órgão não só apoiou, como teve um papel importante, no processo de realização da Reserva Indígena Inhacapetum para os Mbyá-Guarani

Depois do episódio da casa de passagem e outros comentários de bastidores contrários à presença Mbyá no Sítio de São Miguel (“que estragavam com sua miséria o barroquismo da paisagem outrora deixada pela ação dos missionários jesuítas”), surpreendeu o fato de situar um órgão, dedicado aos bens de “pedra e cal”, como protagonista de evento envolvendo a comunidade indígena local. Pois, se o processo político no interior da *tekoa Koenju* andava tenso e dividido, o mesmo poderia ser dito em relação ao IPHAN: enquanto uma parte dos técnicos apoiava a aplicação do inventário, outra se colocava radicalmente contra a atuação (e o investimento de recursos) do órgão do patrimônio junto a populações indígenas.

Cirilo esteve presente nessa ocasião e pôde observar a forma de atuação de instituições do estado e, dessa forma, como seria tenso esse diálogo a exemplo do que ele mesmo experienciara noutras ocasiões pretéritas. Preocupado com seu povo, ele nos solicitou carona até a *tekoa Koenju*. Queria ver de perto, ouvir dos próprios Mbyá, como estava a situação no interior da comunidade. Cirilo normalmente se queixava que os moradores da aldeia não lhe falavam dos problemas diretamente, na sua frente, e que, quando ele frequentava a comunidade, tudo parecia tranquilo, as contradições não se evidenciavam. Ele permaneceu três dias e pernitoou duas noites na *tekoa Koenju*. Quando fui acompanhado por Adrian buscá-lo, em 18 de outubro de 2005, para nossa surpresa, Floriano era novamente o cacique da comunidade. Com certeza com o consentimento de Cirilo, que, claramente, lhe concedeu, enquanto cacique-geral e liderança muito respeitada naquela comunidade, uma segunda chance.

Assim, aquele mês de outubro marcara o retorno do cacique Floriano ao seu antigo posto de liderança, o que gerou, entre os Mbyá do fundo da aldeia, ligados a Osvaldo, e com quem mantínhamos um diálogo mais constante, grande frustração. No dia seguinte, à tarde fui ao Sítio Arqueológico, encontrei por lá Félix, habitante do fundo da aldeia e, no seu tom de voz, reflexos da troca de cacique: descontentamento.

OS MBYÁ NA CIDADE DE SÃO MIGUEL



Imagem 15



Imagem 16



Imagem 17



Imagem 18



Imagem 19



Imagem 20



Imagem 21



Imagem 22



Imagem 23

Imagem 15: Cristino, Mariano, Félix e Osvaldo no parque da fonte onde se situou a primeira aldeia no município.

Imagem 16: A Fonte Missiomeira denominada em Mbyá pela categoria Yguá Porã (Fonte Bela)

Imagem 17: Mbyá participam do ritual cívico em comemoração a Independência do Brasil.

Imagem 18: Mbyá no bar dos Sid, ponto de referência no comércio local.

Imagem 19: Alpendre do Museu das Missões, no Sítio Arqueológico de São Miguel...

Imagem 20: ... onde os mbyá comercializam o artesanato produzido na aldeia...

Imagem 21: ... constituindo-se num espaço de sociabilidade na cidade de São Miguel.

Imagem 22: A casa de passagem Mbyá no interior do Sítio Arqueológico

Imagem 23: Mbyá dançam o tangará em frente à *Tava Miri* celebração realizada durante o I *Nhemboaty*.

Usos e abusos da imagem de Sepé Tiaraju

Em relação a um contexto mais amplo da mobilização Mbyá no estado, nossa equipe acompanhou reunião realizada em São Miguel, proposta pelo CIMI e pela Comissão de Terras Mbyá para tratar da questão da terra, mas que também tinha por mote a canonização de Sepé Tiaraju como santo popular católico. Esse movimento, inclusive, organizava um grande encontro em homenagem aos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, que ocorreria no verão no suposto dia e local de sua morte: 7 de fevereiro, no centro da atual cidade de São Gabriel, região central do estado do RS.

Acompanhei a reunião ao lado de Cláudio Acosta, que havia chegado um dia antes e ficou hospedado em nossa casa. A ideia do projeto *Jeguata Tape Porã* começava a ganhar corpo, e ele era um dos principais responsáveis junto com o Cirilo pela elaboração do projeto. Àquela altura, ele estava trabalhando com o professor Antonio Dari Ramos da Universidade Regional Integrada (URI) de Santo Ângelo, por indicação do Cirilo e intermédio da nossa equipe, em um projeto de educação que visava à elaboração de material didático para as escolas que contava outra versão da história dos 500 anos. Nesta, um novo trato era dado ao tema das populações indígenas nas escolas, desconstruindo a visão romântica que ainda impera.

Cláudio demonstrou-se crítico ao andamento do encontro, tanto pelo uso da imagem de Sepé pela Igreja, para promover uma causa que não era a dos Mbyá-Guarani, como, principalmente, pelo uso dos Mbyá como massa de manobra; pois, segundo Cláudio, o *karai* Juancito e outros velinhos nem sabiam os propósitos do encontro e do porque estavam ali.

Acompanhei, ainda, em São Miguel das Missões mais um seminário que tinha como pauta a homenagem aos 250 da morte de Sepé Tiaraju, aliada à campanha por sua canonização enquanto santo popular católico, levada à frente pelo “Comitê do Ano de Sepé Tiaraju 2006”. A participação dos Mbyá foi ínfima, limitando-se basicamente à apresentação do grupo de canto e dança da *tekoa Koenju*, o coral *Jerojy*. O evento foi protagonizado pelos membros do Comitê e, nas suas falas, o louvor à experiência jesuítico-guarani como comunismo e solidariedade. Outros historiadores discorreram sobre as Missões, com destaque para o professor Antonio Ramos da URI, que trouxe a história de *Nheçu*, o líder indígena que resistiu à catequização, sendo protagonista no episódio do martírio dos padres jesuítas no Caaró.

O propósito dos eventos em São Miguel era encaminhar a grande reunião em homenagem a Sepé em São Gabriel, suposto local de morte do líder Guarani, que ocorrera no

início de fevereiro de 2006. O evento contou com a participação de diversos movimentos sociais, como MST, Via Campesina, diversas etnias indígenas do Brasil, inclusive da região nordeste, além dos Guarani oriundos do estado e fora dele.

Chegamos a São Gabriel para o evento, Mônica, Maria Lucia (Malu), Adrian e eu. Acompanhamos dois dias da programação e, após, conversamos com os Mbyá sobre os propósitos da reunião. O encontro fora realizado em um parque no centro de São Gabriel, em que há um monumento demarcando o suposto local onde Sepé teria tombado. Próximo dali, foi montado um palco que, no início da programação, contou com a presença do ex-governador Olívio Dutra e de outras personalidades, entre políticos e artistas. No interior do parque, um circo montado criava o espaço de discussões, em que os representantes indígenas se manifestavam e trocavam experiências.

Os indígenas protagonizaram uma marcha pela cidade, reivindicando terras e outros direitos. A polícia acompanhava de perto o grupo, mas nenhum incidente foi observado. O fim da marcha aconteceu no suposto local de morte de Sepé, onde o grupo se dispersou. Os Mbyá de diversas comunidades se juntaram sob o monumento em homenagem a Sepé e iniciaram uma performance musical. Paralelamente, outros Mbyá observavam o acontecimento. Um deles me disse que havia pouco espaço para que os Mbyá pudessem conversar sobre o tema, que, por Sepé ser um Mbyá-Guarani, eles deveriam ter seus fóruns próprios de discussão, e não se sujeitarem a uma programação instituída.

Sob o *slogan* “Essa terra tem dono”, frase atribuída a Sepé Tiaraju, diversos movimentos sociais estavam se articulando. Do ponto de vista político, diversos movimentos de minorias e excluídos se mobilizavam; no entanto, do prisma de alguns Mbyá, havia descontentamento com o uso da imagem de seu importante líder. Cirilo não foi ao Encontro justamente por considerar uma apropriação indevida de uma figura representativa no imaginário Mbyá-Guarani. Inclusive, na véspera do encontro, fez circular um documento entre algumas aldeias Mbyá que manifestava seu repúdio. O documento foi assinado por ele, pelo *karai* Augustinho Duarte e por Cláudio Acosta (membro da Comissão que, em seguida, romperia com Cirilo e passaria a trabalhar efetivamente com o CIMI).

A categoria *Tava Miri*

O termo “*Tava*” apareceu pela primeira vez em minha etnografia no contexto do INRC, quando discutíamos Adrian, Mônica, Daniele, o professor Catafesto, José Cirilo e eu, em nosso escritório em São Miguel, a elaboração do projeto para o “I Encontro Povos

Indígenas e o Patrimônio: os Mbyá-Guarani e as Missões”, o qual Cirilo denominou “*Nhemboaty Mbyá Kurey Tava Miri py São Miguel Arcanjo*”. Previsto, a princípio, para abril, o evento fora adiado devido a questões burocráticas, o que nos proporcionou mais tempo de organização. A ideia de um grande encontro, envolvendo os Mbyá junto às ruínas de São Miguel, surgiu das constantes conversas que Cirilo mantinha com os Mbyá em São Miguel e noutras localidades que visitávamos. Ele acompanhava o INRC enquanto cacique-geral, tornando-se, após, membro da equipe executora e mantendo, portanto, uma atuação constante no diálogo com os Mbyá e com os *jurua*. Estava imbuído dos propósitos do projeto e, buscando mobilizar os Mbyá em torno à rubrica “patrimônio”, começou a desenvolver papel fundamental de mediação entre os propósitos do INRC e os Mbyá de diferentes rincões do estado.

Seu sonho, no início dos trabalhos, instigou-o na busca do conhecimento sobre as ruínas. Diversas vezes, Cirilo citou as passagens de seu sonho durante nossas conversas. Sua mãe, a *kunhã-karai* Ana Pires, xamã Mbyá, sempre lhe passou saberes envolvendo a região, principalmente sobre a localidade do Caaró. Ele procurou ouvir outros *karai* (líderes religiosos), como seu irmão e conselheiro *karai* Augustinho Duarte da *tekoa Yryapu*, e o resultado foi a demanda concreta por um grande *nhemboaty* (encontro) para falar sobre as Ruínas e sua ligação com os Mbyá.

Àquela altura, foi surpreendente escutar o termo Mbyá para os remanescentes físicos da antiga São Miguel Arcanjo: *Tava Miri*. A existência de um termo nativo para a construção denotava que, para a coletividade Mbyá, havia um sentido cultural importante para o lugar. Assim, muito além de boa praça para comercialização de artesanato aos atuais Mbyá, ou de uma tradição inventada que os ligava aos Guarani missioneiros do período histórico dos jesuítas a fim de obter ganhos políticos contemporaneamente, aquele termo dava indícios de uma outra versão para o sentidos do lugar e de sua história. É certo que, naquele momento, o sentimento não só meu, mas do grupo, era entender aquele termo que, etimologicamente, no idioma Mbyá, preconizava uma intrigante relação entre pedra (*ita*) e pessoa (*ava*): *Tava*. O adjetivo *Miri* fornecia a aura etérea e celestial ao lugar. Cirilo ressaltava que, para um entendimento profundo sobre seus sentidos para os Mbyá, se deveriam escutar os *karai*, o que aconteceria no *Nhemboaty* do próximo ano.

O *Nhemongarai* na *tekoa Yryapu*

A proposta de não limitar geograficamente o Inventário, sugerida pelo conceito de Comunidade Mbyá-Guarani, enfatizando o conjunto de relações estabelecidas em um amplo território (*tape*), se mostrou profícua no processo de realização do ritual de nomeação Mbyá-Guarani, o *Nhemongarai*. Este fora planejado e executado pelos Mbyá a partir de um contato de Cirilo com seu irmão o *karai* Augustinho da *Tekoa YryapuYryapu* (município de Palmares do Sul). Eles decidiram que realizariam nessa mesma aldeia a celebração no dia 6 de janeiro de 2006. Cirilo contou que o ritual acontece no período de maturação do milho (*avati*), o qual marca o tempo festivo; no entanto, devido a diversas dificuldades enfrentadas pelos Mbyá nem sempre a celebração é realizada, o que preocupava muito o cacique-geral. Além disso, preocupava-o o fato de os Mbyá celebrarem o Natal cristão, desvalorizando o ritual tradicional. De acordo com os propósitos do INRC, está prescrito o Livro de Registro de Celebrações, de modo que o IPHAN formalizou apoio financeiro ao ritual, etnografado por nossa equipe para esse quesito em especial.

Assim, o ano de 2006 começou bastante agitado com os preparativos para o *Nhemongarai*. Cirilo fez questão de levar os alimentos da *tekoa Anhetengua*, sua aldeia. Segundo ele, no modelo tradicional Mbyá-Guarani, o visitante, ao chegar, oferece ao anfitrião dádivas que serão reciprocamente retribuídas pela hospedagem e bom convívio. Partiu um ônibus de Porto Alegre, rumando ao litoral onde se situa a linda aldeia de Granja Vargas (*tekoa Yruapu*) entre lagoas e roças tradicionais (*kokué*). Cirilo fez questão de convocar participantes de outras aldeias como Pacheca e Água Grande (ambas no município de Camaquã), as quais para a nossa surpresa já estavam mobilizadas para a realização do ritual.

Parte de nossa equipe acompanhou os Mbyá no trajeto à *tekoa Yryapu*; eu, entretanto, peguei o ônibus no final da tarde em Porto Alegre em direção à localidade de Granja Vargas. Um acidente na RS 040, próxima ao município de Viamão, atrasou minha viagem, de modo que cheguei a meu destino apenas à noite, sob a luz da bela lua crescente, que suavemente dava contornos cintilantes ao escuro da paisagem. Reconheci a serraria, ponto de encontro onde Adrian me esperava para o traslado até a aldeia “som do mar”. Naquela noite, não se ouviam sons oriundos da *opy*, apenas a sonoridade das criaturas da noite e, ao fundo, o constante marulho.

Havia uma casa (daquelas construídas pelo projeto de habitação do governo do Estado) desabitada e um pouco afastada do centro da aldeia. Ela foi reservada para o pernoite de nossa equipe. Na manhã seguinte, acordei cedo. Os Mbyá haviam preparado um “pátio

para fora” ou “pátio externo”, que consistia em um espaço entre o grande galpão, que há no centro da aldeia, e um capão de eucaliptos ali próximo. Os Mbyá valem-se ritualmente do pátio ao redor da *opy*, atrás do galpão e no interior da aldeia, a caminho da lagoa da lavagem. Portanto, nesse espaço, ficamos proibidos de circular. O pátio para fora, assim como o galpão, eram espaço permitidos aos *jurua*. Por entre os eucaliptos, havia outro acesso à lagoa, sem precisarmos passar pela frente da *opy*.

O pátio externo constituía-se em um lócus privilegiado de sociabilidade e convívio diurno. O espaço interior da aldeia, nas proximidades da *opy*, ganhava destaque no fim da tarde, com o cair do sol, quando ficava estritamente proibida a nossa presença por ali. As refeições eram elaboradas pelas mulheres Mbyá no fogo do pátio externo, de modo que tiramos muitas fotos da preparação dos alimentos. O clima festivo estava marcado pelas vestimentas dos Mbyá que usavam suas melhores e mais coloridas roupas.

No pátio externo, tomamos café e partimos (os homens da equipe, Catafesto, Adrian e eu), a convite dos Mbyá, para a coleta do *guembe* na manhã daquele segundo dia de evento. Liderados pelo anfitrião, o *karai* Augustinho, caminhos até a lagoa da lavagem. Margeando a lagoa, chegamos aos canais, em número de dois, que a ligam a outra lagoa maior, a lagoa da porteira. Ali, jovens Mbyá estavam com o barco da comunidade para realizar as travessias. Alguns foram por dentro d’água, outros de barco, que foi o meu caso. As lagoas são rodeadas por campos, e observa-se, entre os lindeiros dos Guarani, bovinos pastando. Atravessando uma pequena porção dos campos, depois da travessia fluvial, chega-se à uma mata que cerca a lagoa menor. Nela, adentramo-nos por uma trilha batida, provavelmente pelo trânsito Mbyá. Ali estávamos no limite formal da área demarcada enquanto Terra Indígena Capivari, se é que já não havíamos o ultrapassado. Não havíamos caminhado muito tempo, e a trilha era bem acessível; a mata não era muito densa e suas árvores de porte médio para pequenos arbustos, vegetação tipicamente litorânea, o solo bem arenoso, quando o *Karai* Augustinho para e puxa o facão da cintura. Estávamos ao lado do pé de *guembe*. Ele cortou alguns espécimes do fruto do *guembe* e com a própria raiz da planta, a partir de um laço, fez uma alça para se carregar o fruto aos pares. Missão cumprida. Retorno à aldeia pelo mesmo caminho.

Na parte da tarde, foi o universo feminino que estava em ação no pátio externo da aldeia. As mulheres haviam colhido milho verde (*avati ete*) e trabalhavam descascando-o e ralando-o. Em seguida, amassavam o milho ralado e colocavam-no no interior de suas próprias palhas verdes (uma espécie de pamonha), amarrando as palhas e levando-as às cinzas da fogueira para assar. Segundo Cirilo, o ato de atar as palhas é o que dá o nome ao alimento:

mbite. Noutra receita tradicional parecida, a partir do milho ralado (o milho deve estar em um estágio intermediário de dureza) elaboravam um grande bolo, que era assado diretamente enterrado no borralho entre as cinzas e os tições que mantinham o fogo: tratava-se do *mbojape*.

Depois de prontos, todos esses elementos tradicionais da culinária Mbyá-Guarani foram colocados sobre uma mesa, que auxiliava no preparo das receitas, ficando expostos propositadamente para ser fotografadas por nós. E o foram. No final do dia, os elementos culinários expostos foram levados para o interior da *opy*. Eram alimentos rituais a ser consumidos no interior da casa de reza. Mais naquela noite, do pátio externo, onde permanecemos assando um pedaço de carne, pudemos ouvir rumores oriundos do interior da *opy*. A batida grave do *angua'pu* (espécie de tambor) aos meus ouvidos era o som mais perceptível.

A celebração foi muito comemorada pelos Mbyá, e, na despedida, percebi em suas faces a alegria pelo que ocorrera naqueles dias. Além da celebração propriamente dita, o contexto ritual é um espaço de sociabilidade e de trocas privilegiado. Os Mbyá se banharam na lagoa, pescaram, promoveram partidas de futebol, compartilharam refeições, o que os deixara felizes. O conceito “alegria” foi citado por Cirilo diversas vezes naquele período e surge como ideia central do *mbyá reko*, o que pude induzir da experiência do *Nhemongarai*⁴.

IV Reunião dos Karai

A aldeia Mbyá de Granja Vargas também foi palco naquele verão da IV Reunião dos *Karai*, realizada em fevereiro de 2006. A reunião seguiu o padrão Mbyá: os primeiros dias exclusivos para as questões internas, e o último dia para a presença *jurua*. Um indicativo de que o apoio à realização do *Nhemongarai* contribuiu no fortalecimento da relação de nossa equipe com os Mbyá foi o convite a participarmos do momento exclusivo ao debate interno.

Chegamos à *tekoa Yryapu* e fomos muito bem recebidos pelo cacique Augustinho, que se demonstrou-se feliz com nossa chegada, agora parceiros de trabalho. Ele nos ofereceu a mesma casa que havíamos habitado na outra passagem por sua aldeia. Encontramos residindo na *tekoa Yryapu Santo Lopes*, *karai* que residia em São Miguel no início dos trabalhos do INRC. Pertencente à parentela de Osvaldo, deixou a *tekoa Koenju* antes mesmo de se evidenciarem os conflitos com Floriano, que tinha no *karai Solano* seu guia espiritual aliado.

⁴ Pissolato trata desse conceito traduzindo alegria ou estar alegre pelo termo *vy'a* (2007: 134).

IV REUNIÃO DOS KARAIÁ



Imagem 24



Imagem 25



Imagem 26



Imagem 27



Imagem 28



Imagem 29

NHEMONGARAÍ



Imagem 30



Imagem 31



Imagem 32



Imagem 33



Imagem 34

EVENTO 250 ANOS DA MORTE DE SEPÉ TIARAJU



Imagem 35



Imagem 36



Imagem 37



Imagem 38



Imagem 39

Imagem 24: Roda de discussão na *tekoa Yryapu* no IV Reunião dos *karai*

Imagem 25: *karai* Adolfo expeli a fumaça do *petyngua* em Cirilo e no *karai* Augustinho.

Imagem 26: Fala inspirada de Cirilo.

Imagem 27: Os *karai* observam o evento acompanhados pelo *caa'y* (chimarrão).

Imagem 28: Adolfo e o uso ritual do *petyngua*.

Imagem 29: As narrativas dos *karai*, em pé no meio do círculo, são marcadas por uma dança característica, idas e vindas, gestos, pausas... e força da palavra.

Imagem 30: Também na *tekoá Yryapu* ocorreu o *Nhemongarai*, rito de nomeação ou festa do milho (*avati*).

Imagem 31: Antiga *opy* da aldeia, onde ocorreu a parte sagrada do ritual, vetada à participação *jurua*.

Imagem 32: O *karai* da comunidade, Augustinho Duarte, anfitrião da celebração, comanda a coleta ao fruto do *guembe*, elemento ritual relacionado ao universo de nomes masculinos.

Imagem 33: No “pátio externo” da comunidade as mulheres preparam os alimentos rituais a base de milho.

Imagem 34: *Kyringue*, as crianças.

Imagens 35, 36, 37: Evento em São Miguel organizado pelo CIMI na campanha pela canonização de São Sepé. Destaque à participação dos *karai* Juancito Oliveira e Adolfo.

Imagens 38 e 39: Encontro em São Gabriel em homenagem aos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju. O suposto local de sua morte é identificado por um monumento.

Cada vez mais, eu percebia como as redes de parentesco Mbyá eram amplas, espriadas por diversas comunidades em diferentes partes do estado e fora dele.

Os dias na *tekoa Yryapu* eram marcados pelas rodas de discussão Mbyá, que contavam com a presença de líderes políticos e religiosos de diversas comunidades do estado. Mesmo que esperassem por um maior contingente de participantes, estavam ali importantes e respeitados guardiões do saber tradicional.

O local que no *Nhemongarai* se constituiu no “pátio externo”, sob um capão de eucaliptos que foi devidamente varrido e preparado para o evento, abrigou as rodas de conversa que aconteciam no período da manhã e tarde. À noite, os Mbyá postaram-se em torno à fogueira, e um tom jocoso dominava as conversas em idioma nativo interrompidas por longas e largas gargalhadas. Mais tarde, adentraram um galpão localizado próximo e estenderam sua prosa pela madrugada.

O uso do cachimbo e o circular do chimarrão eram constantes. As narrativas eram performatizadas por seus executantes, que circulavam no centro da roda em idas e vindas, pausas, baforadas no *petyngua*, mudanças no tom de voz. Tudo acompanhado por uma participativa audiência, que se manifestava a todo instante e pelas lentes atentas dos etnógrafos presentes. Ali, pude acompanhar pela primeira vez em profundidade a ritualística que envolve a oratória Mbyá-Guarani tão discutida pela etnologia⁵.

Dias na *tekoa Koenju*

Em meados de novembro de 2005, nossa equipe (professor Catafesto, Daniele, Adrian e eu) foi à *tekoa Koenju* a fim de retomar junto aos Mbyá os propósitos do inventário e, mais do que isso, situá-lo no contexto das políticas patrimoniais no Brasil e no mundo. Dispostos a superar os impasses colocados pela ruptura política na aldeia, reunimo-nos no pátio da casa de Osvaldo. O professor Catafesto discorreu sobre o estado da arte do patrimônio imaterial e indagou aos Mbyá se continuavam interessados em levar adiante a aplicação do INRC. Osvaldo e Nicarnor Benitez (que mesmo sendo da parentela de Floriano sempre teve um bom trânsito no fundo da aldeia, assim como o Marcelo Mbitu) se manifestaram a favor da continuidade do trabalho e afirmaram que, em nenhum momento, pensaram em desistir, mesmo com o longo tempo de intervalo após o fim da primeira etapa e que aguardavam com expectativa pelo seu efetivo retorno. A postura dos Mbyá deu novo ânimo para a aplicação do

⁵ Cadogan (1997), P.Clastres (1990), Chamorro (1998, 2008) para citar alguns.

INRC, mas, como Cirilo havia contado em seu sonho, haveria muitos obstáculos, e eles seriam superados!

No verão de 2006, passados os encontros na *tekoa Yryapu*, retornávamos para São Miguel com o intuito de intensificar o trabalho etnográfico na *tekoa Koenju*. Dispúnhamos de um corpus interessante de informações e análises que nos permitiam naquele momento começar a definir o rol de referências culturais Mbyá a ser identificadas de acordo com o previsto na metodologia do INRC. Elaboramos um organograma definindo, de acordo com os Livros de Registro do Patrimônio Imaterial, os bens culturais Mbyá inventariados.

Nossa equipe estava ampliada àquela altura e contava com a participação efetiva de Mônica Arnt e com o trabalho voluntário da mestrandia Maria Lúcia Nidbala. Colocava-se o impasse de separar aspectos da cultura Mbyá vividos e significados de forma integrada em categorias formais que os dividiam em “gavetas” distintas. Entretanto, arbitrariamente, iniciamos o preenchimento das fichas dos bens culturais correspondentes a cada um dos Livros de Registro, buscando informações entre interlocutores Mbyá na *tekoa Koenju*.

Intensificamos os trabalhos de campo. Floriano, cacique da *tekoa Koenju*, em um primeiro momento, autorizou-nos a circular livremente pela aldeia, para que fizéssemos nosso trabalho, o qual reconhecia como importante para os Mbyá nas Missões, enquanto ele realizaria o seu trabalho enquanto cacique e regente do coral *jerojy*, no que não queria nossa interferência. Nossas conversas com os moradores do fundo da aldeia identificavam a tensão que permanecia na relação entre eles e o cacique.

Adrian e eu chegamos a *tekoa Koenju* naquele verão. Cumprimentamos Floriano na entrada da aldeia. Ele parecia tranquilo. Chegamos à casa de Osvaldo, cuja esposa trabalhava sobre espigas de milho, preparando o *avati cui* (alimento a base de milho ralado e socado no pilão). Apertei a mão de Osvaldo, perguntando como estava. Ele respondeu: “tá ruim, mas tá bom”. Em sua fisionomia, estava estampada a sua vontade: ele nos comunicou que iria deixar a *tekoa Koenju* em breve.

Osvaldo relatou que estava se mudando para o Petim, acampamento situado às margens da BR-116. Sua filha Paulina estava doente. A equipe de saúde da prefeitura de São Miguel que atende à comunidade havia tramitado sua internação no hospital de Ijuí, onde ela permaneceu por algumas semanas antes de ser encaminhada para Porto Alegre para realizar alguns exames e para onde deveria retornar em breve para um período de internação. Osvaldo argumentou que morando no Petim estaria mais próximo da capital para acompanhar de perto o tratamento da filha. Além disso, sua mãe, uma *kunhã-karai*, estava residindo naquele

acampamento juntamente com um sobrinho e poderiam ajudá-lo por lá. Todavia, ele estava muito incomodado com a situação política da aldeia. Naquele verão, Osvaldo não foi o único a deixar a *tekoa Koenju*, outros Mbyá também abandonaram São Miguel. Por outro lado, alguns Mbyá, principalmente oriundos da Argentina e Paraguai, em sua maioria ligados a Floriano, estavam chegando.

Certo dia, Adrian e eu fomos a *tekoa Koenju* e, quando passamos pela casa de Floriano, ele nos chamou para conversar. Marcelo Mbitu havia comprado um automóvel Fusca algumas semanas antes, e Floriano alegava que nossa equipe é quem havia adquirido o veículo. Isso lhe incomodava afinal de contas tratava-se de um objeto valioso que fortalecia o status de outra liderança: o vice-cacique da *tekoa Koenju*. Explicamos para ele o mal entendido, mas ele andava desconfiado e ameaçou inclusive a continuidade do trabalho, como prejudicial à sua liderança.

No dia 1º de fevereiro daquele ano, fomos à *tekoa Koenju* com a equipe toda, a fim de conversar com Floriano, enquanto cacique da comunidade, e esclarecer com ele como se daria a continuidade do trabalho. Chegamos à aldeia e fomos direto à sua casa. Ele nos recebeu calado, com o olhar perdido no chão. Aos poucos, a conversa foi se desenvolvendo, e ele, mais tranquilo, solicitou que o andamento do projeto e as atividades realizadas na comunidade passassem por ele; pois acreditava que comentários feitos na cidade de São Miguel, inclusive envolvendo nossa equipe, estavam interferindo na sua liderança, a qual vinha sendo muito criticada. Ele indicou Nicanor Benitez como o interlocutor para as questões do INRC.

Naquela mesma semana, retornamos à *tekoa Koenju* e encontramos o Floriano tranquilo. Sentamos para falar com ele, e ele nos relatou sobre projetos da Emater que visavam o plantio de árvores nativas na aldeia. Ele citou uma série de árvores das quais tinham interesse, a maioria delas era frutífera. Aproveitamos para anotar os nomes das espécies em Mbyá. Ele falou sobre as dificuldades que os *karai* enfrentam atualmente por não se adaptarem às transformações na vida dos Mbyá. Fomos ao fundo da aldeia e conversamos com os familiares do Osvaldo. Tomei banho no rio Inhacapetum ao lado do Basílio *karape*, e ele lamentava a ausência do sogro. Disse que Osvaldo estava no Petim com sua sogra, que é *kunha-karai*, e Pedro, um sobrinho que o auxiliava com a Paulina.

No mês de março, intensificamos o preenchimento das Fichas da metodologia do INRC. Acompanhamos a construção de uma *oo* (moradia tradicional), construída por Seu Bonifácio, que morava na casa deixada por Osvaldo. Etnografamos a construção do *pari*

(armadilha de pesca) no rio Inhacapetum, e o rol de referências culturais identificadas foi se encorpando.

Tekoa Ka'guy Miri

No dia 8 de fevereiro, recebi Cristino Franco em nossa casa e conversamos por longo tempo, sobre diversos assuntos relacionados à sua trajetória, à situação atual dos Mbyá e ao Encontro em São Gabriel sobre Sepé Tiaraju. No entanto, o assunto que o interessava era a questão das terras: Esquina Ezequiel e mata São Lourenço. Essas localidades representavam para ele (e seu grupo) a possibilidade de continuarem nas Missões, próximos à *Tava Miri*; no entanto, desvinculados da liderança de Floriano.

No dia 11 de fevereiro de 2006, ocorreu uma reunião no Centro de Tradições Nativas (CTN) Sinos de São Miguel para tratar da questão Sepé Tiaraju. Além de estarem presentes o prefeito e representantes de setores progressistas da Igreja, os Mbyá também foram convidados a participar, trazendo sua música tradicional pelo coral *Jerojy*. Floriano, o cacique da *tekoa Koenju*, foi convidado a compor a mesa e discursar. Falou pouco, no entanto, disse que Sepé não morreu, mas continua vivo em cada um dos Guarani que ali estavam. Foi muito aplaudido. Os Mbyá chagaram em um ônibus da prefeitura juntamente com representantes do MST.

No final do evento, encontrei no pátio do CTN Isabelino, Cristino e o Professor Mariano, moradores do fundo da *tekoa Koenju*, ligados, portanto, a Osvaldo. Conversei com eles sobre os últimos acontecimentos na aldeia, a saída de Osvaldo. Cristino disse que gostaria de trabalhar junto ao cacique e ao *karai*, visto que ele que já havia sido vice-cacique na comunidade; porém não havia espaço, Floriano não permitia uma ampla participação dos outros Mbyá. Relatou da vontade deles em participar das reuniões como a dos *karai*, mas eram impedidos pela liderança. Então, Cristino manifestou sua vontade de sair da *tekoa Koenju* rumo à outra área, porém na região das Missões, e citaram a Mata São Lourenço, local de ocupação antiga dos Mbyá e que conserva a maior área de mata nativa nas proximidades da cidade de São Miguel.

Havíamos estabelecido no contexto do INRC a Mata São Lourenço como uma das Localidades relacionadas ao Sítio do inventário por sua importância cultural para os Mbyá que lá coletavam *guembe* e outras matérias-primas para o artesanato e plantas medicinais. Falei que o Isabelino, que estava “estudando” para ser *karai*, poderia ser a liderança espiritual da nova aldeia e que nossa equipe apoiaria essa demanda. Percebi a urgência com que

aguardavam a efetivação da nova área quando disseram que já tinham até um nome para a futura aldeia: *tekoa Ka'guy Miri* (aldeia do Mato Sagrado).

O legado conceitual do INRC

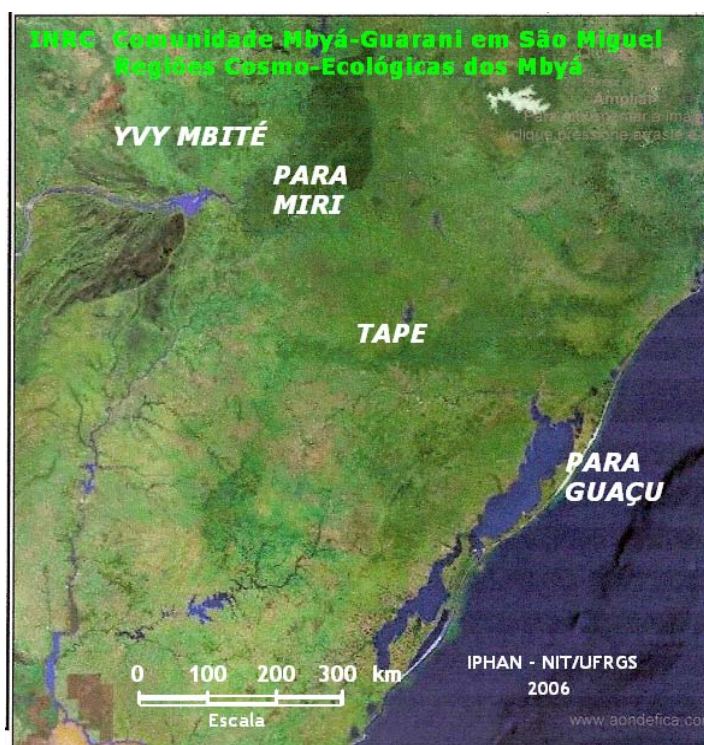
Durante a execução da Etapa de Identificação do INRC, alguns conceitos cunhados a partir das observações da experiência Mbyá nas Missões orientaram o processo de “patrimonialização” do *Mbyá reko* (modo de vida Mbyá). Avançando para além do possível engessamento de traços culturais específicos, esses conceitos deram ênfase à autodeterminação Mbyá-Guarani. Tais elaborações sugeridas pelo professor Catafesto expandiram os propósitos do INRC, não o limitando ao trato único e exclusivo de bens culturais identificados isoladamente, mas tomando como referência aspectos mais gerais, anteriores e fundamentais ao pleno exercício do *Mbyá reko*, no que diz respeito a suas condicionantes naturais, sociais e cosmológicas. São esses os conceitos: “cosmo-ecologia”, “dimensão do mistério”, “natureza e territorialidade livres”.

O *insight* relativo à dimensão do mistério, enquanto uma esfera de seu saber e de sua tradição que os Mbyá conservam na intimidade étnica, surgiu no contexto da realização do *Nhemongarai*. Ao sermos privados pelos Mbyá de acessar o pátio da *Opy* e, conseqüentemente, seu interior, criou-se um ambiente externo (“o pátio para fora”) na *tekoa Yryapu*. Depois de ter em mente esse conceito cunhado pelo coordenador do projeto professor Catafesto, vislumbra-se com facilidade sua pertinência no entendimento de aspectos da organização social dos Mbyá. Ou seja, a dimensão do segredo está presente nas reuniões, que acompanhei juntamente com a equipe, em que apenas no último dia eram convidados os *jurua* e no teor das falas se apropria a tal “público”. Está presente na própria negativa em permitir o acesso às suas *Opy* e no cuidado em expor aspectos de sua cosmologia tidos como mais sagrados e que envolvem a *ayvu porã* (bela linguagem).

Outro elemento fundamental na organização social Mbyá remete à sua mobilidade espacial. Os constantes deslocamentos que os Mbyá, partindo ou chegando de São Miguel, realizavam para Yvy Mbite (Paraguai), Para Miri (Argentina), Para Guassu (Oceano Atlântico), demonstram que estão fortemente ligados com regiões aparentemente distantes. Não pretendo me aprofundar no tema da mobilidade Mbyá por ora, mas ressalto aqui que a delimitação de fronteiras entre Estados-nacionais é um obstáculo à efetivação do livre trânsito pelas regiões reconhecidas tradicionalmente pela sua cosmoecologia, para a qual os rios são elementos de integração, e não marcos de separação. Em outra escala, os marcos de separação

são cercas que separam as propriedades, onde, muitas vezes, estão recursos naturais necessários à produção cultural dos Mbyá, cujo acesso lhes é negado. Como disse certa vez o cacique Floriano, se o tatu atravessa a cerca você não pode ir atrás dele e tem que desistir da caçada. A fim de elucidar esses problemas entre a lógica do Estado-nação e a cosmoecológica Mbyá, foram sugeridos também pelo professor Catafesto, no âmbito do INRC, os conceitos de “territorialidade e natureza livres”.

Para chegar a essa elaboração, um elemento foi fundamental, qual seja: a ação pioneira de um proprietário na região de São Miguel que permitia aos Mbyá acessarem sua propriedade para a coleta de cipó *guembe*, taquara, *ei* (mel nativo), elementos naturais simbolicamente importantes aos Mbyá e que para o fazendeiro não guardam valor. Os Mbyá não estavam interessados nas vacas, ovelhas ou lavouras, mas nos elementos criados por Nhanderu para seus verdadeiros filhos, o que não interferia na produção do proprietário da área. Adiante, nesse texto, discutirei mais atentamente a questão da territorialidade Mbyá e retomarei esse assunto.



A Etapa de Documentação do INRC

Após o término da etapa de identificação, com a entrega das fichas de registro das referências culturais Mbyá, com um acervo de aproximadamente 4 mil fotografias das quais mil foram selecionadas e 200 impressas e entregues junto com o material, ficamos à espera da

fase seguinte, a etapa da Documentação. Entretanto, estávamos mobilizados na organização do “I Encontro Povos Indígenas e o Patrimônio: os Mbyá-Guarani e as Missões”, previsto para dezembro em São Miguel das Missões e muito aguardado por Cirilo e outros Mbyá.

Formalmente, teve início em novembro de 2006 a etapa de Documentação, tendo em vista como primeira grande atividade, justamente, a organização do Encontro, que se fazia urgente. Cirilo na ocasião participou com nossa equipe de reuniões na sede da Superintendência Regional do IPHAN em Porto Alegre e sugeriu que constasse no projeto recursos destinados à realização do que se denominou “viagens de mobilização”, as quais consistiam em deslocamentos às aldeias e aos acampamentos Mbyá no estado, a fim de convidar outros Guarani presencialmente para o Encontro.

Essa etapa foi de extrema importância para que houvesse ampla participação dos Mbyá-Guarani de diferentes regiões do estado, do país e do continente, pois vieram alguns representantes da Argentina e do Paraguai. Contrariando o modelo padrão de encontros para populações indígenas, como pude observar diversas vezes, nos quais são convidados a participar apenas líderes políticos ou apenas os conselheiros (como no caso do CEPI), o *Nhemboaty* contou com a participação de mulheres, crianças, jovens e velhos. Esse foi um diferencial reconhecido positivamente pelos Mbyá-Guarani.

Nossa equipe elaborou em diálogo com Cirilo um roteiro incluindo as comunidades Mbyá do estado em diversas regiões divididos em: Maquiné/litoral Norte (Comunidades Mbyá de Riozinho, Campo Molhado, Morro Cantagalo, Torres); BR-116/Lagoa dos Patos (comunidades Mbyá do Petim, Passo Grande, Passo da Estância, Coxilha da Cruz, Pacheca e Água Grande); Grande Porto Alegre/Capivari (comunidades Mbyá do Cantagalo, Estiva, Acampamento Capivari, Granja Vargas); e região central do estado (comunidades Mbyá de Salto do Jacuí e Estrela Velha). Assim, entre os dias 20 e 29 de novembro, percorremos os diferentes trajetos acompanhados pelo cacique-geral. Ao chegarmos às comunidades, reuníamos-nos com o cacique da mesma, tomávamos chimarrão, enquanto Cirilo apresentava o projeto que vínhamos desenvolvendo, ressaltava a importância do trabalho de aproximação com a *Tava Miri* e realizava o convite à participação de membros da aldeia visitada no *Nhemboaty*. Anotávamos os nomes dos interessados e número de documentos de identidade e deixávamos o recurso para passagens de deslocamento até Porto Alegre, pois os ônibus rumo a São Miguel saíam da *tekoa Anhtenguá*, aldeia de Cirilo, e ponto mais central para todos.

I Encontro Patrimônio e Povos Indígenas

No dia 3 de dezembro de 2006, um domingo, saíram três ônibus da *tekoa Anhetengua* em direção a São Miguel das Missões. Um deles com passagem prevista em Salto do Jacuí para buscar os Mbyá dessa cidade e de Estrela Velha. Os outros dois veículos rumaram diretamente para as Missões, lá chegando ao início da noite daquele mesmo dia. O plano inicial de pernoite na *tekoa Koenju* foi alterado, pois os Mbyá reconheceram a importância de permanecer próximos à *Tava Miri* durante todo o encontro e decidiram se instalar no entorno à casa de passagem, dentro do perímetro do Parque Arqueológico, mesmo que em condições não muito adequadas.

O dia seguinte foi marcado pela visita dos Mbyá presentes à *tekoa Koenju*. Nossa equipe estava envolvida com questões de organização da infraestrutura do evento, de modo que não pudemos abandonar os afazeres relativos à alimentação e à aquisição de lonas plásticas e outros suportes para melhorar as condições de pernoite no Sítio Arqueológico. Na época, alugávamos uma residência em São Miguel – um grupo de seis pesquisadores – que foi de fundamental importância na infraestrutura do encontro. Os cafés da manhã, por exemplo, se realizaram todos no quintal de nossa casa. Superada essa etapa organizacional, após o retorno dos Mbyá da aldeia, ouvimos relatos, vimos fotos e assistimos a gravações de vídeo realizadas na *tekoa Koenju* que davam conta de um grande ritual de chegada protagonizado pelo Mbyá. Esse material foi produzido por alguns pesquisadores que acompanhavam o *Nhemboaty*, e as imagens de vídeo foram feitas por Luis Antônio de Souza, contratado pelo IPHAN para a realização de um filme documentário sobre o evento.

O que se observou nas imagens tratava-se do ritual de *Aguyjevete*, rito de chegada em que os visitantes formam uma grande fila enquanto os anfitriões, dispostos em um semicírculo dançam e aguardam para dar as boas vindas. Ao lado da roda, um grupo de músicos evocava a *jerojy*, música tradicional Mbyá que compunha o fundo sonoro e rítmico do acontecimento. Seu Francisco da Silva era o *xondarovixa*, chefe dos *xondaro*, responsável por organizar a grande fila e o momento de interação entre visitantes e visitados. À medida que se aproximavam, levantavam os braços e proferiam o cumprimento “*Aguyjevete*”.

Naquela ocasião, além desse gesto, os Mbyá dançaram o *tangara*, que consiste noutra dança tradicional, que, segundo Cirilo, é inspirada na leveza dos trejeitos de um pássaro homônimo. Nela, se ritualizava a entrada no círculo: dois anfitriões barravam com seus corpos o acesso do visitante, que dançando o *tangara* tentava de diversas formas furar o bloqueio de

seus aparentes oponentes, o que se dava em seguida, em meio a gritos e risos. Francisco da Silva era um dos mais desenvoltos nessa prática tradicional Mbyá que objetiva “manter o corpo sempre ágil”, como me relatou um dos participantes.

Nossa opinião foi unânime sobre o que transpareciam as imagens do ritual: o cacique Floriano estava à margem do processo, fora da grande roda que recebia os visitantes, segurando uma criança no colo a fim de se proteger, se esconder. Cirilo revelou, enquanto assistíamos as imagens – na sala de nossa casa, repleta de membros da etnia Mbyá-Guarani de todos os cantos do estado e de fora dele (o que para nós era uma verdadeira honra) –, que esse mesmo ritual é realizado quando da troca de um cacique e que Floriano estava realmente assustado imaginando que poderiam estar tramando seu *impeachment*.

Na manhã do dia seguinte, terça-feira, 5 de dezembro de 2006, após o café da manhã no quintal de nossa casa, os Mbyá aos poucos foram se dirigindo ao Sítio Arqueológico. Muitos aproveitaram a primeira parte da manhã para visitar o interior da *Tava Miri*, observando atentamente os detalhes de sua estrutura imponente. Após esse momento junto à *Tava Miri*, os Mbyá se organizaram em três grandes rodas de discussão, obedecendo à seguinte ordem: uma roda era constituída pelos *karai*, *kunhã-karai* e *mburuvixa* (lideranças políticas), outra era composta pelas mulheres Mbyá, e a terceira, a roda dos jovens. Essa dinâmica ocupou os Mbyá ao longo do dia todo. Depois da parada para o almoço, as rodas foram novamente mobilizadas até o final da tarde.

A ritualística que envolve a palavra e sua performance desenrolava-se de forma idêntica àquela observada na reunião dos *Karai* na Granja Vargas, com o uso ritual do *petyngua*, o chimarrão (*ka'ygua*) circulando entre a assistência que mantinha uma ativa participação, repetidamente proferindo a palavra *anhete'co* (o que se pode traduzir por “verdade”) em concordância ao que estava sendo narrado. Chamou-me atenção, entretanto, a atuação de jovens Mbyá, denominados *xondaro*, que postando um bastão na mão circulavam por toda parte levando e trazendo informações, cuidando de detalhes da organização das rodas, providenciando água quente para o chimarrão e tabaco (*pety*) aos narradores.

O impasse do idioma impossibilitava o pleno entendimento do que estava sendo discutido. Alguns termos em Mbyá-Guarani eu conseguia compreender. Além desses, algumas palavras ditas em português no meio das falas indicavam um caminho na compreensão do que estava sendo debatido. Outra estratégia era perguntar para um Mbyá conhecido sobre o que falavam as lideranças, para o que alguns se demonstravam mais predispostos que outros, pois estavam também todos atentos às palavras que circulavam nas

rodas. A ligação dos Mbyá com a *Tava Miri*, a pertença dessa aos Mbyá ou aos *jurua* e as matas que haviam envoltas ao sítio em regiões próximas à cidade, todas essas questões, eram debatidas. Na roda dos jovens, havia muitos que não ainda não conheciam a *Tava Miri*, e, por isso, ressaltava-se a importância do encontro, de se estar ali bebendo da força espiritual da obra dos antepassados e a importância de se ouvirem as palavras dos mais velhos para compreender os sentidos da *Tava Miri* para os Mbyá.

À noite, também no pátio da casa de passagem, próximo ao local de pernoite, uma reunião extraordinária se sucedeu: os Mbyá organizaram-se em uma grande roda. Em destaque, estava a figura de Nicanor Benitez. Os Mbyá que adentravam o grande círculo para falar eram acompanhados por um ou dois jovens *xondaro*, muitas pessoas se faziam presentes, e estava uma noite escura, sem luar, a despeito de seca. Tratava-se do ritual político que depôs Floriano Romeu do posto de cacique da *tekoa Koenju*. Em seu lugar, o novo cacique Nicanor Benitez recebia de um a um dos participantes do evento, inclusive dos *jurua* (em que me incluo), as congratulações e os votos de sucesso na nova atribuição. Muitos nem dormiram naquela noite, caminhando pelo Sítio já de madrugada. Ouviam-se vozes, conversas, risadas.

O dia 6 de dezembro marcava em sua programação o advento dos *jurua* ao *Nhemboaty*. No mesmo padrão referido anteriormente, os primeiros dias foram destinados ao debate interno dos Mbyá, e, dada a dimensão do encontro, foram reservados dois dias para o debate interétnico, que iniciaria naquela manhã. Assim, as antigas rodas de discussão no interior do Sítio com os participantes sentados no chão, cadeiras e o calorão do verão miguelino no interior do CTN perderam lugar. O protocolo previa a presença Mbyá desde o início da manhã no novo fórum de debates; no entanto, os Mbyá ao seu tempo iniciavam as atividades matinais solicitando, durante o café da manhã, o apoio de nossa equipe à elaboração de uma ata relatando a posse do novo cacique da *tekoa Koenju*. Depois disso, os Mbyá se dirigiram ao interior da *Tava Miri*, protagonizando um dos momentos mais intensos do encontro.

Uma velhinha Mbyá ao passar pelo portal que dá acesso as ruínas olhou para cima e falou: “*opy*”. Os Mbyá formaram uma roda e iniciaram mais uma seção de conversa em seu estilo tradicional. O fato de ocorrer dentro da *Tava Miri* dava ao momento um sentido formidável. Isso se percebia nas expressões dos Mbyá, no grande número de *petyngua* acesos e no tom das palavras enunciadas no interior do círculo. O *karai* Cantalício, que há não muito havia chegado do Paraguai (*Yvy Mbite*, o centro da terra), falou por bastante tempo. Cirilo também se manifestou, assim como Mauricio Messa, na época morador da *tekoa Porã* (Salto

do Jacuí) entre outros. Dali, saíram em comitiva ao som da *jerojy*, cujos músicos encabeçavam a maré Mbyá que atravessava o Sítio Arqueológico e rumava firme pelas ruas de São Miguel até o espaço destinado ao encontro com os *juruá* no CTN Sinos de São Miguel.

Foram dois dias de diálogo com os representantes de distintas instituições. No primeiro dia, houve uma seção de abertura na qual Cirilo fez parte da mesa. O debate mais contundente iniciou-se à tarde quando foram discutidos o turismo em áreas indígenas e a questão de direitos autorais e de imagem. Sobre isso, a liderança Mbyá Marcos Tupã, oriunda de São Paulo, se manifestou por longo tempo contando sobre sua experiência naquela cidade. Em destaque, nas suas palavras, o fato de seus pais haverem lhe contado sobre a *Tava Miri* São Miguel e que ele ansiava por conhecê-la.

Chegávamos ao último dia de encontro, o dia 7 de dezembro de 2006. Os Mbyá novamente realizaram sua mística concentração no interior da *Tava Miri* e se deslocaram ao CTN para, efetivamente, apresentar os resultados do que havia sido debatido em suas rodas de discussão, a fim de obter apoio institucional às suas demandas. Os Mbyá leram as atas resultantes de sua discussão e os representantes institucionais se comprometeram com algumas coisas, como, por exemplo tramitar junto ao IBAMA o trânsito e o plantio de *guembe* na *tekoa Koenju*. Na seção de encerramento, Cirilo agradeceu o empenho de todos, citando o trabalho dos representantes do IPHAN e deixou-se pré-combinado um II *Nhemboaty* para o ano seguinte.

O objetivo formal do encontro era definir as referências culturais identificadas na fase anterior de aplicação do INRC que mereceriam destaque agora na etapa que estava começando, a fase de Documentação. No entanto, do ponto de vista dos Mbyá, sua mobilização em torno à *Tava Miri*, local de antiga aldeia, ocupada pelos antepassados mortos pela unificação das forças bélicas de Portugal e Espanha, berço de Sepé Tiaraju, tinha outra conotação. Segundo Cirilo, eram os princípios do *Jeguata Tape Porã* se efetivando, no sentido de organizar os Mbyá em volta de elementos fundamentais de sua tradição, como era o caso da *Tava Miri*.

Interessante foi perceber o cotidiano da pequena cidade totalmente transformado pela presença Mbyá nas ruas e casas de comércio. Os moradores locais surpresos com a grande quantidade de “índios” (eram mais de duzentos Mbyá). Entre seus comentários deixavam escapar seu preconceito e negativa em reconhecer a ascendência missioneira dos atuais Mbyá.

Vídeo nas aldeias

Depois do encontro, veio o tempo de se trabalhar no material produzido durante sua realização: prestação de contas, classificação de fotos, elaboração de relatórios. Isso demandou de nossa equipe certo tempo e constantes visitas à *tekoa Anhetengua* para conversas com Cirilo.

Havíamos desmobilizado a casa em São Miguel e elaborávamos os roteiros dos produtos esperados para a etapa de Documentação do INRC, quais sejam: um livro e um filme. Os trâmites burocráticos para se compor a equipe de audiovisual que realizaria o filme se estenderam por longo período até que, em parceria do IPHAN, com o NAVISUAL (Núcleo de Antropologia Visual/UFRGS) e com o NAVI (Núcleo de Antropologia Visual/UFSC), foram contratados Olavo Marques e Peri Carvalho para o trabalho. Nas reuniões junto ao IPHAN, alguns temas trazidos durante o Nhemboaty em São Miguel começavam a ganhar força, como a ideia de continuidade do INRC em sua etapa de Registro, com a proposta de reconhecimento da *Tava Miri* como Lugar de importância cultural para os Mbyá-Guarani.

Paralelamente, o IPHAN formalizara com o projeto Vídeo nas Aldeias sob coordenação do cineasta e antropólogo Vincent Carelli uma edição junto aos Mbyá no Rio Grande do Sul. Esse processo demandou algumas reuniões na sede do IPHAN, na qual Cirilo acompanhou nossa equipe indicando entre os Mbyá possíveis interessados. Fechou-se nos nomes de Jorge Morinico, filho de Cirilo, morador da *tekoa Anhetengua*, Germano Benitez, também morador dessa aldeia, e Ariel Ortega, morador da *tekoa Koenju* em São Miguel das Missões.

O projeto tinha duração de três semanas e se desenrolou na *tekoa Anhetengua* em sua primeira fase de capacitação dos jovens Mbyá. Imagens dessa aldeia foram produzidas por eles nesse período. Depois disso, acompanhados pelos instrutores do vídeo nas aldeias, foram para São Miguel, para a *tekoa Koenju*, onde deram continuidade à sua formação, gravando nas Missões. Em uma visita à *tekoa Anhetengua*, quando conheci os profissionais do projeto que trabalhavam na capacitação dos Mbyá e esclareci com esses algumas dúvidas a respeito do filme que tínhamos que realizar, Jorge Morinico me falou que estava realizando um grande sonho, que, desde pequeno, se imaginava fazendo filmes sobre seu povo e, portanto, estava muito contente com a oportunidade.

I E II NHEMBOATY EM IMAGENS



Imagem 40



Imagem 41



Imagem 42



Imagem 43



Imagem 44



Imagem 45



Imagem 46



Imagem 47



Imagem 48



Imagem 49



Imagem 50



Imagem 51



Imagem 52



Imagem 53



Imagem 54



Imagem 55

Imagem 40: Roda dos *karaí* durante o I *Nhemboaty*.

Imagem 41: Roda das mulheres durante o I *Nhemboaty*

Imagens 42 e 43: Ritual de impedimento do cacique Floriano e efetivação de nova liderança: Nicanor Benitez.

Imagem 44: Mbyá durante o I *Nhemboaty* deixando as rodas de conversa e se dirigindo para o interior da *Tava Miri*.

Imagem 45: Evento narrativo na *Tava Miri*...

Imagem 46: ... observado pelos Mbyá, fumando seu *petyngua*.

Imagem 47: *Tangara* na *Tava Miri*: a dança que imita a leveza dos movimentos dos pássaros.

Imagem 48: Os *karaí* Adolfo e Cantalício no II *Nhemboaty*.

Imagem 49: Mbyá se deslocam pela cidade de São Miguel para a segunda parte do Encontro: o contato com as instituições de Estado.

Imagem 50: Maria relata as deliberações da roda das mulheres .

Imagem 51: O CTN, palco das sessões interétnicas do I *Nhemboaty*.

Imagens 52 e 53: Cirilo relata o que foi debatido nos fóruns Mbyá no I e II *Nhemboaty*.

Imagem 54: A audiência Mbyá no II Encontro no CTN.

Imagem 55: Jovens Mbyá no CTN durante o II *Nhemboaty*.

Reunião CRESPIAL

Em 26 de setembro de 2007, a equipe executora do INRC foi chamada para participar de um encontro em São Miguel das Missões, promovido em parceria pelo IPHAN e CRESPIAL (Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina). Neste, seriam discutidas as possibilidades de realização de um Inventário, a exemplo do que realizávamos no Rio Grande do Sul, em escala continental, envolvendo os Guarani situados no Paraguai, Argentina, sul da Bolívia e Brasil. Apresentamos a metodologia do Inventário em sua especificidade para o caso Mbyá-Guarani nas Missões e no Rio Grande do Sul, mostrando os impasses metodológicos e o modo como estes foram contornados, enfatizando a participação ativa da comunidade indígena. Na ocasião, temas, como fronteiras nacionais (e sua artificialidade na compreensão territorial Mbyá), territorialidade, o holismo do *mbyá reko* e os cuidados na aplicação de projetos de intervenção cultural junto a eles, ganharam destaque, sempre relacionados às diretrizes da política patrimonial brasileira apresentadas pelos representantes do MinC presentes.

O encontro se deu no Wilson Parque hotel na cidade de São Miguel. Estavam presentes lideranças Mbyá, que fizeram interessantes manifestações. O primeiro foi José Cirilo que tratou da questão da educação indígena, dizendo que a cultura é memória viva e não precisa ser escrita, que deveria haver instrução nas escolas, para que a sociedade tomasse conhecimento de como são os Mbyá-Guarani. Depois, foi a vez de Luis Souza (*karai* Jecupé) de São Paulo, que disse que, dentre todas as regiões do Brasil, no sul, os Mbyá estão mais ligados às tradições e que, para a realização de projetos entre as comunidades Mbyá, deve-se atentar a problemas ligados à oposição entre velhos, preocupados com a valorização cultural, e jovens, mais preocupados com a geração de renda. Ele disse que o sonho de um *karai* moveu a ocupação dos Mbyá a um parque florestal em São Paulo e que as autoridades haviam tentado tirá-los do local, acusando-os de ser estrangeiros e que, portanto, não teriam direitos sobre o território.

O cacique da *tekoa Koenju*, Nicanor Benitez, apenas expôs a demografia da aldeia (37 famílias em 213 hectares) e agradeceu a oportunidade ao agente local de saúde e ao cacique-geral, José Cirilo. Outro morador da aldeia, Ariel Ortega, no entanto, discorreu sobre a importância de os próprios Mbyá fazerem os registros visuais sobre sua cultura. Ou seja, fazer o uso da tecnologia a favor da etnia. Apenas os Mbyá sabem quando os *karai* acordam dispostos a falar ou se estão em um momento introspectivo. Ariel ainda retomou o tema

levantado por Cirilo sobre a escola. Segundo ele, onde há escola as crianças falam mais português do que Mbyá-Guarani, diferentemente de onde não há escola.

O cacique Toninho do Espírito Santo se pronunciou sobre o respeito que se deve manter com o *karai*, dizendo que, de manhã cedo, à beira do fogo, antes das refeições quando se está com a mente descansada, é o momento de se sentar para ouvir suas palavras de conhecimento. Não se pode levantar, nem virar de costas, pois, quando se sente desrespeitado, o velhinho perde a inspiração para falar as coisas sagradas, as coisas da natureza. Sobre a revelação pelo sonho, Toninho disse que uma mata revelada pelo sonho é uma missão divina que tem que ser cumprida sob pena de sanções por parte dos deuses àquele que sonhou e não acreditou na mensagem.

Um importante espaço de interlocução no contexto da reunião se constituiu nos corredores do prédio. Ali, pude conversar com os representantes Mbyá, oriundos da região sudeste e com o representante vindo de Santa Catarina, conhecendo um pouco suas realidades e suas expectativas a respeito de uma ampliação do projeto de inventariação, o que avaliaram positivamente. No entanto, a questão que esquentava os bastidores do evento era o documento que se elaborava enquanto desdobramento das três primeiras etapas do INRC “Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo”, qual seja: o pedido formal assinado pelos Mbyá-Guarani presentes, em grande parte os moradores da *tekoa Koenju* (situada em São Miguel), do reconhecimento da *Tava Miri* (Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo) como Lugar de importância cultural para os Mbyá-Guarani pelo governo federal.

II Encontro Patrimônio e Povos Indígenas

Um dos encaminhamentos do *Nhemboaty*, realizado em São Miguel em dezembro de 2006, foi a realização de novo Encontro no final do ano seguinte. Cirilo estava ansioso pelo evento, dados o grande sucesso e a avaliação positiva dos Mbyá em sua primeira edição. O IPHAN, inclusive, havia se comprometido em dar continuidade à ação com seu apoio institucional na realização do II *Nhemboaty*; no entanto, próximo ao fim do ano, os trâmites burocráticos ameaçavam sua realização. Cirilo estava muito preocupado, pois se havia criado grande expectativa junto aos Mbyá de novo encontro, e ele, enquanto cacique-geral e principal interlocutor junto ao órgão do patrimônio, sentia-se ameaçado diante da negativa no processo.

Muito trabalho foi necessário da parte de todos os envolvidos para que finalmente se obtivesse uma resposta favorável à realização do II Encontro Povos Indígenas e o Patrimônio:

os Mbyá-Guarani e as Missões ou no termos Mbyá: II *Nhemboaty Mbyá kuery py Tava Miri* São Miguel. Logo que soubemos da confirmação das datas para o evento, iniciamos, a exemplo de 2006, as viagens de mobilização a fim de convidar representantes Mbyá de todo o estado. Os roteiros foram basicamente os mesmos do ano anterior e a dinâmica, também.

Assim, no início da noite do dia 14 de dezembro de 2007, partiram os ônibus da *tekoa Anhetengua*, Porto Alegre, rumo às Missões. Os motoristas se perderam no caminho de modo que chegaram em São Miguel quase ao meio-dia (em uma viagem de aproximadamente 15 horas). Com isso, o primeiro dia foi de descanso aos Mbyá. Alguns deles, os mais dispostos, ainda disputaram partidas de futebol enquanto preparavam o acampamento. O local de pernoite foi o mesmo do ano anterior; entretanto, precavidos, os participantes levaram equipamentos de camping, como barracas, colchonetes, cobertores e sacos de dormir. Uma grande lona foi armada próxima à casa de passagem. No final do dia, os Mbyá se reuniram no interior da *Tava Miri*.

Diferentemente do que ocorreu no ano anterior, até porque não dispúnhamos de casa em São Miguel e estávamos hospedados na residência de seu Emílio, o café da manhã (assim como todas as refeições) estava sendo servido no CTN, o que implicava em deslocamento por alguns quarteirões desde o acampamento dos Mbyá. Na manhã do segundo dia de encontro, os Mbyá acordaram mobilizados e, enquanto era servido o café, os *Karai* se reuniam no acampamento. Aos poucos, outros Mbyá foram chegando e constituindo a primeira grande roda de discussão dos Mbyá no evento. Cirilo e depois Leonardo, liderança Mbyá oriunda de Santa Catarina, protagonizaram extensas falas. Os *karai* sentados próximos acompanhavam fumando *petyngua*. O *ka'ygua* circulava de mão em mão. Uma fala muito contundente foi proferida pelo *karai* Cantalício, seguido de Cirilo, quando a roda fechou-se ao redor deles, todos muito atentos e obstinados.

Na parte da tarde, os Mbyá se reuniram em três “grupos de *ojapo*” (trabalho): o das mulheres, o dos jovens e o dos homens e lideranças políticas e religiosas⁶. Eu me encontrava dividido naquela ocasião, pois a equipe contratada para realizar o documentário, produto previsto no INRC, estava em campo e necessitava de apoio de alguém que tivesse envolvimento com os Mbyá e conhecesse a região, de modo que os acompanhei nas gravações. Assim, estive ausente em alguns momentos do Encontro. A equipe Mbyá de

⁶ Laurinda Borges, respeitada *kunhã-karai*, enquanto importante liderança religiosa participava desse terceiro grupo.

realizadores também estava atuando na captação de imagens, portando suas duas câmeras e acompanhando atentamente o desenrolar das rodas e diferentes manifestações dos Mbyá.

No dia 17 de dezembro de 2007, houve a abertura institucional do Encontro realizada no CTN, contando com a presença dos *jurua* de diferentes órgãos públicos. Eu acompanhei a equipe de filmagens nessa manhã de modo que cheguei ao final da seção, a tempo de observar o *karai* Adolfo acompanhado de uns jovens Mbyá dançar o *tangara*, mostrando-se em plena forma aos 90 anos de idade. A parte da tarde foi tensa, houve debate com representantes do IBAMA, e conflitos entre a cosmológica Mbyá e as leis ambientais no que tange à realização de queimadas (coivara) em áreas indígenas se exacerbaram. Cirilo manifestou-se dizendo que tudo o que *Nhanderu* fez para os Mbyá é dos Mbyá; no entanto, onde estava o direito indígena? Ele alegava que a legislação para o Guarani tem que ser diferente daquela para o *jurua*. Ele disse que estava reproduzindo o discurso dos velhinhos, os verdadeiros conhecedores do “uso natural”.

No fim do dia, os Mbyá em dois ônibus realizaram uma visita ao Caaró, onde há monumento em homenagem aos “três mártires do Rio Grande”, como são conhecidos os padres mortos pelos índios resistentes à catequização na primeira fase das Missões. O Santuário do Caaró comporta uma capela, um cemitério, uma casa de retiros e a fonte d’água considerada benta pelos fiéis católicos. Os Mbyá se dirigiram até a fonte. Ali se lavaram e formaram uma roda. A *kunhã-karai* Laurinda iniciou sua fala inspirada, protegida pelo som dos *popygua*, manipulado pelo *karai* Anuncio. Depois foi a vez de Anuncio, e Cirilo também se manifestou.

No último dia do encontro, continuava o debate interétnico. Os Mbyá enfatizavam o pedido de apoio às suas reivindicações por territórios. Alegavam que, de posse da terra, suas manifestações culturais teriam meios autônomos de se reproduzir. Lamentavam a ausência de representantes da FUNAI. Depois de conversarem entre si os Mbyá, ao final da sessão, e exigiram a presença de um representante da FUNAI para ter garantias sobre as áreas de mata na região. Assim, telefonemas para o escritório regional do órgão foram feitos e chegou a notícia de que um agente fora enviado. Ele chegou ao final da tarde, e os Mbyá-Guarani o pressionaram para a agilização do processo fundiário na região.

De volta à *tekoa Yryapu*

Cirilo me ligou a fim de articularmos uma visita à *tekoa Yryapu*, pois seu irmão Augustinho Duarte havia estado doente e o cacique-geral queria vê-lo. Além disso, uma

reunião na *tekoa Porã* em Salto do Jacuí, uns dias antes, havia acontecido, e, embora convocada para tratar da questão dos saberes Mbyá sobre plantas medicinais, seu teor foi fortemente político: em pauta a deposição do cacique-geral. Cirilo não compareceu à reunião, organizada por representantes da Comissão de Terras Guarani. Cirilo se colocava crítico a tais reuniões, pois seus organizadores nunca o chamavam para o debate a respeito da melhor forma de organizá-las e alegava que recebia o convite depois de tudo estar pronto, transparecendo a ideia de que, segundo ele, o real interesse dos organizadores era sua ausência.

Assim, no dia 14 de agosto de 2008, rumamos para a *tekoa Yryapu* em dois carros: eu levava as mulheres, Maria Eugênia (esposa de Cirilo) com duas filhas e a *kunhã-karai* Ana Pires (mãe de Cirilo); Cirilo foi no carro de seu irmão Paulo, professor na *tekoa Anhetengua* com seu filho Jorge. A presença da *kunhã-karai* representava um encontro de lideranças religiosas, e Cirilo estava disposto a realizar um debate junto às pessoas de sua confiança com “uma reza”, como ele colocou. Chegamos a *tekoa Yryapu* no início da noite e fomos recebidos por um jovem Mbyá que nos conduziu ao galpão da aldeia. Cirilo foi direto ao fogão de pedra com chapa metálica, que, com fogo brando, aquecia o ambiente iluminado por uma parca luz amarelada.

Enquanto o jovem Mbyá recolhia cadeiras para que sentássemos à espera de Augustinho, Cirilo pôs-se a alimentar em frente à fogueira, que em seguida ardia em grandes labaredas. Os Mbyá dirigiram-se a uma das janelas do galpão por onde entrava um vento suave a despeito de frio. Fui até a janela também e, entre a penumbra da noite, percebi a silhueta de uma grande construção: tratava-se da casa tartaruga, projeto arquitetônico desenvolvido lá pela mesma equipe que havia planejado a casa tatu na aldeia de Cirilo.

Em seguida, chegou ao recinto o filho de Augustinho, cumprimentando-nos: os Mbyá em guarani, e os *jurua* em português. Formávamos um semicírculo em volta da fogueira. Os Mbyá conversavam esporadicamente e em voz baixa quando chegou o *karai* Augustinho. Ele cumprimentou a todos. Eu estava em uma das pontas do semicírculo e fui o último a apertar sua mão. Chamou-me a atenção que, além do tradicional “*reiko porã*” (“tudo bom”), ele me disse também “*aevete*” (“obrigado”).

Petyngua na mão, Augustinho dirigiu-se à fogueira, pegou um tição incandescente e acendeu seu cachimbo. Sentou-se. A conversa iniciou devagar, palavras espaçadas. Cirilo falou sobre a atuação de alguns membros da Comissão de Terras, atualizando Augustinho dos últimos acontecimentos ocorridos na reunião na *tekoa Porã* e da atuação de instituições entre

os Mbyá. Ele citava a FUNASA e o fato de uma instituição *jurua* haver se apropriado do termo “*karai*”, com o apoio à organização das Reuniões dos *Karai*. Havíamos levado alguns alimentos, os quais busquei no carro, a pedido de Cirilo, e entreguei às mulheres que se faziam presentes, entre elas: Maria, filha de Augustinho, que acabara de chegar.

Augustinho perguntou como havia sido nossa viagem. Cirilo respondeu que tudo bem. O *ka'ygua* (chimarrão) circulava na roda entre homens e mulheres servido por um genro do *karai*, anfitrião. Ainda de posse do *petyngua*, que o acompanhou ao longo de toda a conversa, Augustinho iniciou sua fala inspirada. Baforando o cachimbo e acompanhando o volteio do chimarrão, sentado, falou por longo tempo. Depois foi a vez de Cirilo. Chamou a atenção como ele se referiu às crianças falando “*kyringue*” e dirigindo-se a elas. *Karai*, *kunhã-karai*, *nhemboaty*, *petyngua*, *opy*, cultura, memória, *jurua*, política, *nhande reko*, *nhande sistema*: termos citados por eles em suas falas e que davam o teor da conversa. Jorge gravava a conversa de porte de sua inseparável câmera filmadora.

Parada para o jantar. Augustinho não comeu conosco. Pela primeira vez, compreendi entre um cigarro e outro, entre uma cuia e outra, tudo o que estava sendo falado pelos Mbyá em sua língua materna, mesmo que em termos gerais. Ao mesmo tempo em que discutiam um problema pontual relacionado ao fato de a FUNASA organizar a reunião dos *karai* sem a participação efetiva dos mesmos, nem de Cirilo, escolhido por esses e de certo modo seu porta-voz privilegiado, debatiam, também, questões sobre os sustentáculos da tradição Mbyá entre eles, a própria figura do *karai*.

Depois do jantar, sentamos novamente em volta da fogueira para conversar, Cirilo e eu. Ele me revelou um dado muito interessante a respeito do papel do *karai*, dizendo que

Ninguém é ou está *karai* o tempo todo. Ser *karai* é atingir um estado em alguns momentos que são compartilhados na força da coletividade, proferindo belas palavras. Assim é que se chega à camada *karai*. *Karai* é uma camada! Eu nunca disse isso, o *jurua* não sabe. Tem até Guaraní que não sabe e que vem me perguntar sobre o *karai* (diário de campo, 14 agosto de 2008, *tekoa Yryapu*)

No outro dia pela manhã, retornamos a Porto Alegre, e fiquei com a nítida impressão do papel de conselheiro que o *karai* Augustinho mantém com Cirilo. É uma prática recorrente do cacique-geral fazer visitas a seu irmão para esse tipo de conversa; no entanto, nem sempre é solicitado o auxílio *jurua*. Nessa ocasião, ele solicitou meu apoio no deslocamento e na aquisição dos alimentos, o que explica talvez o obrigado que ele me dirigiu.

Expedição a São Miguel das Missões

Os Mbyá-Guarani que estiveram no II *Nhemboaty* manifestaram o desejo de que uma terceira edição do evento acontecesse no Santuário do Caaró. Porém o diálogo entre IPHAN e Cirilo, depois daquele encontro, ficou restrito, de modo que a articulação para o III *Nhemboaty* no Caaró não ocorreu. O órgão do patrimônio apoiou a iniciativa dos Mbyá de durante o II Encontro elaborar projeto para edital do MinC. Foram contemplados, de modo que, em dezembro de 2008, organizaram uma reunião de jovens na *tekoa Koenju*. A Superintendência Regional do IPHAN aproveitou a oportunidade para o lançamento do filme oriundo do projeto vídeo nas aldeias “*Petei Tekoa, Mokoi jeguata*” de Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benitez. Além disso, o livro que nossa equipe elaborara estava sendo lançado oficialmente no mesmo evento – ainda que não tenhamos sido convidados para a ocasião.

No mesmo período, em 17 de dezembro de 2008, rumávamos para São Miguel Cirilo, Germano, o professor Catafesto e eu, quando iniciávamos o planejamento para a execução da etapa de Registro da *Tava Miri*. Como sabíamos da reunião na *tekoa Koenju*, cogitamos a possibilidade de ir até lá; entretanto Cirilo optou por ficarmos na cidade onde havíamos tratado com seu Emílio a hospedagem em sua casa.

No dia seguinte, ficamos na casa de seu Emílio e muito conversamos com ele sobre possíveis avanços na questão territorial dos Mbyá nas Missões, pois seu Emílio em diversas oportunidades havia conversado com os proprietários de áreas de interesse dos Mbyá, como a Esquina Ezequiel e Mata São Lourenço, e estes demonstravam interesse em vender as respectivas áreas para os Mbyá. Inspirado por essa conversa, sugeri a seu Emílio que fizéssemos uma visita à esquina Ezequiel, o que deixou empolgado Cirilo, que, assim como eu, não conhecia a grande área de mata às margens do rio Piratini, o maior da região, afluente do rio Uruguai. Seu Emílio achou que seria possível e iria tentar contato com o responsável pela área, já que seu proprietário morava, à época, na cidade de Santo Ângelo.

Naquela tarde, Cirilo passou ao telefone em contato com aliados seus que estavam na reunião na *tekoa Koenju*: seu filho Jorge (realizador do filme que estava sendo lançado) e Pablo “Tormenta” Gonçalves. À noite, haveria a apresentação do filme Mbyá no interior da *Tava Miri*. Dois ônibus se deslocaram até a aldeia para buscar os Mbyá a fim de que comparecessem no evento. Cirilo, pelo telefone, foi informado de que diversos Mbyá sabendo de sua presença na cidade ficaram ansiosos em comparecer na apresentação; no entanto, parte

dos organizadores havia imposto a condição de que se embarcassem no ônibus, possíveis aliados do cacique-geral ficariam sem o jantar. Dirigimo-nos, Cirilo, Germano, o professor Catafesto e eu, ao Sítio de São Miguel, onde o cenário para a exibição já estava pronto com telão, equipamento de som, iluminação e cadeiras para receber um público mais amplo composto pela sociedade miguelina.

Seu Emílio compareceu com a família, conversávamos com ele quando chegaram os Mbyá, que lotaram um ônibus para demonstrar seu apoio a Cirilo. A entrada ritual na *Tava Miri*, todos em fila, caminhando lentamente em direção ao *mburuvixa tenonde*, cumprimentando-o, cada um a sua vez, era prova do prestígio que Cirilo mantinha com grande parte dos Mbyá. Depois disso, formaram uma grande roda em torno a ele, que proferiu um discurso empolgado, atrasando, inclusive, o início dos trabalhos previstos pelos técnicos do IPHAN.

Em seguida, todos sentaram. Representantes do IPHAN, entre eles a superintendente regional Ana Meira, se pronunciaram fazendo referência ao trabalho que vinha sendo desenvolvido nas missões junto aos Mbyá. Ariel enquanto realizador falou um pouco sobre o filme, e o novo cacique da *tekoa Koenju*, Mariano Aguirre, também fez uso da palavra e agradeceu publicamente nossa equipe pelo trabalho realizado na comunidade, o que muito nos honrou. Iniciada a apresentação do filme, eu e o professor Catafesto fomos providenciar um jantar para os Mbyá oriundos da *tekoa Koenju*, no que contamos com o sempre solícito Seu Emílio, que abdicou de ver o filme, cedeu sua casa e organizou juntamente com sua esposa Cleni e as filhas Dani e Deise um suculento carreteiro para esperar os Mbyá.

Terminado o filme, fomos todos à casa de Seu Emílio. Cirilo, sabendo da presença do antigo cacique Floriano, fez questão de que este fosse convidado. Depois de sua deposição do cargo de cacique durante o I *Nhemboaty*, a relação entre ambos ficou tensa. Diversas vezes, Cirilo foi chamado a São Miguel para atuar na solução de problemas internos daquela aldeia, sempre envolvendo a figura de Floriano que, por vezes, se dispôs com Cirilo, fazendo-lhe ameaças. Aquela noite marcava a histórica reaproximação de ambos.

Seu Emílio recebeu uma resposta positiva sobre a visita à esquina Ezequiel, de modo que, no dia 21 de dezembro, partimos de manhã cedo para uma expedição à mata ciliar do rio Piratini. Eu parti rumo a *tekoa Koenju*, onde havia combinado por telefone com o cacique Mariano que o pegaria junto com o Marcelo Mbitu. Seu Emílio foi em seu carro levando o restante do pessoal. Quando cheguei à aldeia, passando na frente da casa do Mbitu, a qual fica próxima à entrada de acesso, ele me acenou. Entrei no pátio de sua casa, e ele me disse que o

professor Mariano estava a caminho. Após um curto silêncio, ele me disse que estava triste, pois havia perdido o amigo Osvaldo. Eu fiquei surpreso e atônito. Ele disse que o corpo de Osvaldo estava na *opy*...

Dirigimo-nos à casa do “zelador” da área, onde encontraríamos seu Emílio. Os Mbyá me guiaram até o local. Ele nos recebeu na varanda de sua casa e chamou minha atenção o fato de Seu Adão (“o zelador”) anotar os nomes e o número de identidade de todos os presentes, dizendo que depois ele repassaria ao proprietário como forma de controle do trânsito e do interesse pela área. Não demoramos muito e partimos para a esquina Ezequiel. Circulamos pela área por aproximadamente 1h30, observando sua mata nativa composta por frondosas e grandes árvores misturadas com clareiras de campos. Os Mbyá estavam bem-impressionados com a quantidade de recursos naturais disponíveis, mostrando plantas utilizadas por eles e que não existiam nas proximidades da *tekoa Koenju*. Espécies, como o cedro, o *gumbe*, pegadas de animais. Tudo registrado pela lente de Cirilo, que estava com sua máquina fotográfica, e por mim, que registrava aquele histórico momento, pois se tratava de uma área que futuramente poderia se constituir em uma importante *tekoa*.

Aqui, abro parênteses para dizer que, naquele final de ano, tanto eu como o professor Catafesto juntamente com os Mbyá em São Miguel vivíamos a expectativa da efetivação do Grupo de Trabalho (GT) da FUNAI, para a identificação e demarcação de áreas Mbyá-Guarani na região missioneira, cuja proposta incluía além da esquina Ezequiel outras áreas, quais sejam: Caaró, mata São Lourenço, matas do Piratini (foz do Inhacapedum), Urucúá. A FUNAI havia se comprometido com a realização de seis GTs de Terras Mbyá-Guarani no estado. Alguns estavam iniciando seu trabalho, mas o de São Miguel foi protelado e até hoje ainda não há nada de concreto, o que gerou uma grande expectativa e frustração nos Mbyá.

O processo de Registro da *Tava Miri*

Previsto pela política de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, o Livro de Registro de “Lugares” já conta em seu rol de bens protegidos com a Cachoeira de Iauaretê. O processo de salvaguarda de um bem cultural de natureza imaterial após a aplicação do INRC deve passar por um processo de Registro, em que se realiza dossiê a ser avaliado por comissão especializada do MinC responsável por sua aprovação ou não. Os dados que embasam o dossiê são obtidos por trabalhos etnográficos junto à população que experiência o bem em questão

Diante da aprovação do pedido formal dos Mbyá pelo MinC, estávamos uma vez mais em contato intenso com os Mbyá-Guarani no estado, pois nossa equipe foi encarregada pela etapa de campo do processo de Registro da *Tava Miri* como Lugar de importância cultural aos Mbyá, que realizamos em parceria com o Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM). Juntamente com Cirilo, o professor Catafesto, Mônica Arnt, Daniele Pires e eu traçamos a estratégia de campo, listando possíveis narradores, seus locais de moradias e elaboramos um cronograma.

Entre as aldeias selecionadas estavam a *tekoa Anhetengua*, que além de Cirilo, havia o *karai* Caetano, que era o pai de Pablo Tormenta e Marcelo Mbitu. Ele morou logo que chegou da Argentina em São Miguel na *tekoa Koenju*. Cirilo tinha por ele grande admiração, tanto é que o convenceu a ir morar em Porto Alegre, se constituindo em um de seus grandes conselheiros (o mais importante ao lado de sua mãe). Na *tekoa Yryapu*, seu irmão *karai* Augustinho Duarte estava na lista dos narradores. Na aldeia da Varzinha, morava o *karai* Adolfo, 93 anos, outra importante liderança religiosa. Além desses, incluímos na *tekoa Koenju*, em São Miguel, seu novo cacique o professor Mariano Aguirre, esperando que algum dos velinhos da aldeia pudesse deixar seu relato registrado.

Prevemos expedições à Argentina (*Para Miri*), as quais por questões burocráticas acabaram não acontecendo. O projeto inicial continha duas viagens a cada uma dessas localidades, o que, pelo mesmo motivo, acabou não ocorrendo. Apenas São Miguel foi visitada em duas oportunidades por nossa equipe. Em meio ao trabalho, a antropóloga Daniele Pires deixou a equipe para assumir cargo em instituição federal em Brasília. A bolsista do LAE, Rita Lewkowicz, com isso, participou da execução do trabalho.

Detalhes sobre o trabalho de campo nas aldeias citadas, eu apresento no Capítulo 3, em que discuto em profundidade as narrativas Mbyá sobre a *Tava Miri*, em sua grande maioria coletadas nesse período. Devido à extensão do prazo de execução do Registro da *Tava Miri*, inicialmente seis meses, mas que durou quase um ano, outras expedições de campo foram realizadas ao longo do ano de 2009 – como à *tekoa Porã*, em Salto do Jacuí – com propósitos desvinculados ao projeto, o que aprofundo adiante neste trabalho.

Desdobramentos da aplicação do INRC

Esta dissertação começa aqui. Eu explico: a prova de seleção do mestrado no PPGAS/UFRGS ocorreu alguns dias antes à realização do II *Nhemboaty* em São Miguel, de modo que, tendo em vista minha proposta de pesquisa para o Mestrado, fui a campo nesse

evento focado nas narrativas Mbyá, seus personagens, seus gestos, enfim, focado em recorrências e rupturas naquilo que já observara sobre os espaços de fala Mbyá-Guarani. Para além do olhar do técnico que mantém responsabilidades práticas com o andamento do evento – a despeito de não estar totalmente livre delas –, mantinha uma preocupação intelectual.

Ao longo de anos que antecederam meu ingresso no curso, como procurei demonstrar nesta seção, acompanhei muitos eventos junto aos Mbyá-Guarani. Percebi algumas recorrências nas práticas Mbyá e na estrutura dos eventos. A palavra principalmente dos *velinhos* é muito respeitada e ocupa um lugar de destaque em ocasiões rituais. Esses espaços de fala apresentam modalidades distintas de enunciados. Em muitos deles, observamos o que Gallois (1993) denomina “fala para brancos”. Isso se deve à própria organização das reuniões Mbyá, que reservam dias exclusivamente para o debate interétnico. Essa fala tem um teor político, de cobrança e evoca os direitos originários Mbyá-Guarani sobre a terra e outros temas. Difícil é acessar outras modalidades narrativas, que permanecem resguardadas ao mistério da intimidade étnica, sendo via de regra proferida na *opy* (casa de reza), cuja presença *jurua* é veementemente negada.

Durante o processo de Registro da *Tava Miri*, com a participação de Cirilo e seu filho Jorge na equipe executora logramos romper as barreiras do silêncio Mbyá e acessar fragmentos do saber relativo à *Tava Miri*. A presença de Jorge e sua câmera proporcionaram a gravação das narrativas que compõem o corpus desta pesquisa. Trata-se, pois, de um trabalho coletivo sobre o qual anoto minhas impressões e busco contribuir ao circular das palavras Mbyá, universo que gradativamente fui acessando. A grande questão que se colocava era como atacar teoricamente o universo da palavra (pelo menos aquele ao qual obtive acesso) Mbyá-Guarani? Passemos, pois, à próxima seção...

Capítulo 2

TESSITURA DA INTRIGA ANTROPOLÓGICA

Nesse capítulo, apresento questões relativas ao fazer antropológico no que remete a minha experiência etnográfica entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, que se iniciou em 2003 e que, a partir de 2005, com a execução do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) em São Miguel das Missões, de que fiz parte, se intensificou. Essa experiência fornece a base de informações para a presente pesquisa. Por mais que minha etnografia tenha se iniciado em São Miguel, ela se espalhou por outras localidades significativas na territorialidade Mbyá, passando pela capital Porto Alegre (*tekoa Anhetengua*) e seguindo rumo ao litoral atlântico na *tekoa Yryapu* (município de Palmares do Sul), como tentei demonstrar anteriormente.

Tomo por objeto as narrativas dos Mbyá-Guarani sobre a *Tava Miri*, na qual acionam elementos mitocsmológicos e de experiências pessoais na região de São Miguel. Os relatos dos narradores conformam sua pertença no mundo enquanto parte de uma coletividade específica, agenciam noções espaçotemporais que permeiam seu entendimento do cosmos. As palavras enunciadas fazem ecoar o pensamento Mbyá no mundo e sua importância no contexto cultural Mbyá constitui seu enraizamento ontológico. Assim, os desafios impostos pela história ganham lugar, ao mesmo tempo em que agregam sentidos, no pensamento questionante dos Mbyá.

Nesse sentido, a *Tava Miri* figura como alegoria em que diferentes níveis de sentido são constantemente acionados pelos narradores Mbyá e refigurados em texto antropológico⁷. O título deste capítulo remete a esse processo de produção de uma narrativa antropológica que dê conta de representar as experiências compartilhadas e as narrativas enunciadas pelos Mbyá-Guarani na intersubjetividade que marca o encontro etnográfico, numa conjuntura de aplicação de política do patrimônio. Assim, apresento neste capítulo aspectos do desenvolvimento da pesquisa que configuram uma “intriga antropológica”, em que a etnografia assume um papel de duração, fazendo ecoar a voz dos Mbyá-Guarani, naquilo que permanece em sua memória coletiva sobre a *Tava Miri*.

⁷ Sobre a proposta teórica de Ricoeur (1994), em que dimensiona os três estágios da tessitura da intriga (prefiguração, configuração e refiguração) tratar-se-á adiante neste capítulo.

Por meio da resposta positiva do MinC em face ao pedido formal dos Mbyá pelo Registro da *Tava Miri*, da definição do IECAM como instituição executora e da parceria estabelecida por esse instituto com a equipe do LAE/UFRGS, da qual participei como responsável pelo trabalho de campo, um novo universo se abriu. A etnografia nessa etapa do trabalho focava relatos Mbyá sobre a importância cultural da *Tava Miri*, desse modo, tive a oportunidade de coletar narrativas Mbyá, contar com a tradução de jovens e, assim, acessar seu conteúdo simbólico. Tudo isso graças à atuação de José Cirilo, no papel de mediador Mbyá.

Assim, as possibilidades da pesquisa se ampliaram bastante, e sobre isso tratarei nesta seção, sobrevoando o tema das narrativas em antropologia e discutindo questões teórico-metodológicas fundamentais à elaboração desta pesquisa etnográfica sobre a memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões. Para situar o leitor, na parte final desta seção, traço um breve histórico da presença dos Mbyá-Guarani nas Missões.

Da experiência etnográfica

Para dar conta deste estudo, utilizei o método consagrado pela Antropologia, o etnográfico. Além deste, realizei pesquisa bibliográfica sobre o tema da memória coletiva e narrativa em Antropologia, referenciais na Etnologia e na história das Missões. Temas transversais, como territorialidade, história indígena, mito-cosmologia, também serão abordados.

A pesquisa bibliográfica na vasta literatura relacionada aos Mbyá-Guarani, assim como às Missões, e na parca produção acerca da relação entre ambos é parte essencial desta pesquisa. Principalmente, no que tange ao objetivo central deste estudo: fazer ecoar por meio da narrativa oral dos personagens Mbyá um contraponto à historiografia oficial legitimada epistemologicamente pela positividade da escrita.

São diferenciadas as técnicas de pesquisa etnográficas das quais lancei mão, tendo em vista as especificidades e exigências que envolvem o estudo com os Mbyá-Guarani. Diante da dificuldade de se realizar entrevista fechada e até mesmo semiestruturada, apresentam-se, como alternativa, conversas informais, normalmente à beira do fogo. São nesses momentos conduzidos pelos narradores Mbyá que emergem os relatos biográficos, assim como as “conversas informais de grupo”, nas quais os sujeitos presentes têm a oportunidade de discutir as histórias narradas. Nessas ocasiões, são respeitadas as referências espaçotemporais da organização tribal.

O registro em diário de campo ocupou papel fundamental na apreensão das palavras narradas. A partir da sua escrita, os imponderáveis da vida na aldeia, da gesta narrativa, da posição que ocupam os atores em uma roda de conversas, podem fornecer análises importantes no conjunto da pesquisa etnográfica. Além disso, nem sempre é possível realizar a gravação de áudio dos relatos quando de sua erupção. Isso acontece devido ao caráter sagrado que envolve o uso da palavra de inspiração divina.

A oportunidade gerada pelo envolvimento do cacique-geral José Cirilo, muito respeitado pelos *karai* como mediador cultural, e de seu filho Jorge Morinico, empunhando a câmera filmadora, tornou possível a criação de um espaço de fala extraordinário, em que belas palavras da tradição Mbyá foram entoadas fora da *opy* (casas de reza), diante de uma câmera e na presença *jurua* (a de nossa equipe). Assim, pela mão dos Mbyá, foi possível a gravação das falas e, mais do que isso, a revelação de seu conhecimento sobre a *Tava Miri*. As falas gravadas foram proferidas, em sua grande maioria, em mbyá-guarani, de modo que o processo de sua tradução junto a jovens Mbyá permitiu perceber o circular das palavras e do conhecimento Mbyá, o desafio da transposição de sentidos ao português, os segredos em relação a certas passagens, cuja tradução optaram por não realizar.

Visto que o encontro etnográfico trata-se de um ato interativo entre sujeitos cognoscentes, toda e qualquer etnografia, penso, acontece pela fusão de horizontes. Trata-se, portanto, de um encontro intercultural, em que trocas simbólicas, intelectuais, linguísticas e materiais são negociadas e construídas permanentemente. A partir dessa compreensão do fazer antropológico é que realizei etnografia nas aldeias: *tekoa Anhetengua* (Lomba do Pinheiro/Porto Alegre), *tekoa Yryapu* (Granja Vargas/Palmareis do Sul) e *tekoa Koenju* (São Miguel das Missões), tendo no cacique-geral José Cirilo meu principal sujeito de pesquisa e mediador cultural.

A dialogia que marca o encontro etnográfico torna-o lócus privilegiado de configuração da tessitura da intriga como sugere Ricoeur (1994). Pois, aos fragmentos míticos os narradores Mbyá interpõem relatos biográficos de sua experiência pessoal e também questões ao antropólogo sobre aspectos da cultura *jurua* (não indígena). Em Clifford (1998), “o nativo” passa de objeto a sujeito de pesquisa (ou seja, também faz pesquisa). Além disso, cada vez mais este dispõe de acesso ao material que está sendo produzido sobre si e sua comunidade e cultura, apropriando-se do mesmo e tendo a vez de questioná-lo. Ao frequentar as universidades, coloca em xeque a autoridade etnográfica dos antropólogos, como o caso de José Cirilo que se diz “antropólogo Mbyá”, atento ao funcionamento do mundo *jurua*.

Os relatos coletados são produto da interação entre sujeitos, de diferentes visões de mundo, que apostam na possibilidade de entendimento. O sentido, como sugere Ricoeur (1994), está no horizonte. Romper a barreira estabelecida pelos Mbyá às coisas mais sagradas de sua mitocsmologia, patamar em que se encontra a *Tava Miri*, nem sempre foi possível. Assim, trabalho com uma versão dos significados atribuídos à *Tava Miri* a partir do relato de personagens que deixaram que fossem registradas suas palavras, que se dispuseram a falar diante de uma câmera (mesmo que empunhada por outro Mbyá) e dentro dos propósitos de uma política patrimonial do Estado brasileiro.

Pensar a memória coletiva partindo das narrativas Mbyá-Guarani e levando em conta sua trajetória em território missioneiro é um desafio rico em possibilidades. Além disso, é um caminho para superar um modelo clássico que persiste na Antropologia, reducionista ao tratar da tradição enquanto *continuum*, sem considerar rupturas e contradições, negando-se a ampla agência⁸ da pessoa [indígena]; negando a ela um papel enquanto ator (sujeito) complexo no palco da modernidade. Se o homem da tradição habita no homem ocidental moderno, os referenciais complexos da modernidade interagem com o homem índio da tradição (Durand, 2002) e ganham espaço em seus esquemas de pensamento e compreensão do mundo.

Nas falas dos Mbyá-Guarani, hoje, também circulam as interpretações sobre o que está para além de sua sociedade em um sentido tradicional. Os movimentos do mundo, as versões veiculadas pela historiografia oficial e pelas disciplinas acadêmicas como a Antropologia, e as políticas do Estado também povoam o imaginário Mbyá. Essas tensões que podem ser entendidas de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira, nos termos de fricção interétnica (2000, 46), no entanto, não representam necessariamente o desarranjo dos esquemas culturais. Michel De Certeau (1994) mostra como as falas circulam, como as narrativas configuram práticas sociais, orientam e ampliam seus sentidos. Ao narrarem os conflitos com os brancos ao longo de sua trajetória de contato, os Mbyá têm organizado sua estrutura de significados por meio desse processo de tensão, que organiza sua própria forma narrativa e ordena o tempo vivido. Segundo De Certeau, “os relatos têm por função ordenar sentidos nos jogos de interação nas relações de uns com os outros” (De Certeau, 1994: 203).

No caso do território das Missões, o estudo das narrativas descortina uma subversão da História; a versão de um grupo que teve a voz silenciada a contragosto, durante muito tempo, e que agora resolveu falar. Para isso, as reflexões de Michael Pollak (1989) são fundamentais; pois colocam a memória a partir das relações de poder. Logo, consideram que a

⁸ Nos termos de Ortner (2006: 51).

história, antes de tudo, se consolida a partir do ponto de vista dominante: na negação do direito das minorias de se manifestarem.

Assim, do ponto de vista da Etnologia Guarani, pensar a memória coletiva Mbyá-Guarani, por meio de narrativas e do espaço fantástico da memória na sua acepção contemporânea de “inteligência narrativa”, pode trazer nova luz aos estudos sobre o tema. Ao pensar com Eckert e Rocha (2000), entende-se a memória a partir do contexto em que narrativas são geradas, ressaltam-se os aspectos dialéticos, contraditórios e conflituais na forma como emergem no interior das produções do conhecimento humano. Para o caso dos Mbyá-Guarani que habitam e circulam pela região missioneira, a experiência do narrador está imersa em elementos oriundos da história dos Sete Povos que se conformam à mitocosmologia indígena no espaço coletivo da experiência narrativa.

A polifonia das vozes

Ao se produzir um texto antropológico, emerge o potencial de recriar a discursividade não linear e dramática (Ricoeur, 1994) dos Mbyá. Essa interpretação, que inscreve sua historicidade em solo missioneiro, passa pela “descristianização” do próprio olhar com que a ciência antropológica historicamente mira os Mbyá-Guarani, em dois sentidos complementares. Em primeiro plano, dá-se no confronto da história oral indígena com a historiografia oficial por meio da extroversão do ponto de vista nativo e com a relativização hermenêutica da obra escrita deixada pelos jesuítas (e interpretada em grande parte por esses padres). E, em segundo, acontece no campo da Etnologia, na reavaliação das categorias de entendimento utilizadas (e traduzidas) na compreensão dos Guarani, nas quais perdura o ranço escolástico na explicação de mitos, ritos, cosmologia, práticas etc.

A Antropologia contemporânea passa por um momento de revisão de seus cânones clássicos, ao menos desde que o paradigma compreensivo, baseado nos pressupostos da hermenêutica interpretativa, passou a figurar em sua matriz disciplinar⁹. Esse paradigma da desordem (Cardoso de Oliveira, 1988) trouxe novas ferramentas teórico-metodológicas para o pensamento antropológico na sua tentativa de compreensão da experiência humana, oferecendo, principalmente, uma via de ruptura com o paradigma estrutural-funcionalista dominante. Nessa perspectiva, sigo uma fundamentação metodológica para o estudo da experiência Mbyá-Guarani nas Missões, mais especificamente, na refiguração da *Tava Miri*

⁹ Conforme sugere Roberto Cardoso de Oliveira (2000: 139)

em sua memória coletiva, por meio de narrativas, no contexto de política patrimonial dirigida a esse grupo étnico.

Em um primeiro momento, deve-se desconstruir a ideia de que os Mbyá-Guarani são um todo coeso, homogêneo, que habita uma aldeia (no caso em São Miguel das Missões) e que compartilham significados totalizadores sobre as Ruínas de São Miguel, sem se perceberem as incongruências internas ao grupo, formado por diversos agentes e que estão a todo o momento experienciando relações no mundo, as quais colocam em risco os símbolos convencionais compartilhados (Wagner, 1981). Nesse sentido, quando trata da autoridade etnográfica, do poder de falar sobre o outro, James Clifford (1998) mostra como a homogeneidade de um grupo humano é uma construção do antropólogo no processo de escrita da etnografia realista. Como mostra este autor em sua obra *A experiência etnográfica* (1998), os Nuer passam a ser aqueles descritos por Evans-Pritchard, assim como os balineses, aqueles etnografados por Clifford Geertz (1989). Grupos como totalidades, organizados sob uma lógica interna de funcionamento, nunca existiram, são parte da ficção antropológica, baseada em uma tradição estrutural-funcionalista e seus estudos de comunidade, a qual dominou, por muito tempo, as produções da disciplina.

Ao debater o tema da autoridade etnográfica, Clifford apresenta alguns paradigmas utilizados pelos autores para legitimar suas experiências de pesquisa (1998: 17). Não me deterei aqui em esmiuçá-las, mas devo chamar atenção a duas de suas modalidades, as quais levo em conta na proposta narrativa deste estudo e que surgem em tentativas embrionárias de democratização do texto etnográfico: a dialógica e a heteroglóssica. O diálogo pressupõe a existência de ao menos dois sujeitos. No entanto, os diálogos nada mais são do que representações textuais de diálogos, na perspectiva de Clifford (1998). A representação textual dos discursos em sua dialogia não implica que esses devam ser formalmente apresentados em forma de um diálogo literal, estando sujeitos a uma descrição alternada, de acordo com a interpretação dada por Paul Rabinow que toma como objeto a obra do próprio Clifford (Rabinow, 2002: 85).

O estabelecimento de um campo polifônico, ou seja, composto de várias vozes, proposto por Clifford a partir de influência de Bakhtin, também surge como alternativa aos modelos clássicos, em que o autor (acredita que) tem o controle sobre a situação social descrita. A heteroglossia é apresentada por Clifford enquanto “carnavalesca arena de diversidade” (1998: 50). Rabinow discute essa proposta situando-a como alternativa ao que Clifford prescreve em sua tese central: “que a escrita antropológica tendeu a suprimir a

dimensão dialógica do trabalho de campo, dando controle total do texto ao antropólogo (1998: 84). Entretanto, o próprio Clifford demonstra-se cético em relação à aplicação estética do modelo dialógico e heteroglóssico, colocando-os como campos abertos em vias de serem explorados.

A reapresentação em texto da experiência de campo é uma questão pertinente que se coloca. Partindo de uma crítica ao modelo de Geertz (1989), o qual, entendendo a cultura como texto, pressupõe repertórios culturais de conceitos – fixos e móveis –, que poderiam ser transpostos de uma cultura a outra (no caso clássico, da do nativo para o texto do antropólogo), a proposta de Talal Assad (2008) reivindica que os sentidos são construídos na relação. As experiências entre agentes estão, segundo o autor, para além das sociedades as quais pertencem e, na tentativa de tradução dessa experiência, desvelam-se dimensões da interação, que, de outro modo, não seriam acessíveis para ambos. O antropólogo também é atravessado pela experiência do outro. A questão é dimensionar os elementos relativos ao processo de realização da pesquisa como algo relevante. Assim como em Clifford, o que está colocado na obra de Assad (2008) é o afrouxamento das relações de poder imbricadas no fazer etnográfico, em que a balança pesa sempre em favor do antropólogo.

Wagner (1981) chamou a atenção para isso, mostrando em sua etnografia entre os Daribi da Melanésia como o antropólogo também se reinventa em campo, ou seja, vive suas convenções em risco pelos símbolos desestabilizadores que emergem da interação. A relação sujeito-objeto, observador-observado, é compreendida em outros termos, quais sejam: antropólogo e nativo, sujeitos cognoscentes, trocam experiências em um mesmo nível e afetam-se mutuamente. Isso se torna ainda mais profícuo no momento em que, diferentemente do contexto em que se legitimaram a Antropologia clássica e suas monografias – que continham mapas que mostravam o quão longe se deslocara o cientista em busca de seu objeto de pesquisa –, hoje, os “nativos” estão entre nós – quando não somos nós mesmos os “nativos”.

O texto etnográfico, enfim, é resultado do processo dialógico-dialético de interação entre sujeitos, sociohistoricamente situado em contexto específico. O sentido não está na sociedade, nem na do antropólogo, nem na do “nativo”, mas, segundo Paul Ricoeur (1994), no horizonte. Compreendendo o símbolo em sua dinâmica histórica e relacional, o enunciado representa o momento da abertura de significado, que se completa na fusão de horizontes. Para Ricoeur (1994), o sentido apenas se completa com o fechamento do círculo hermenêutico operado por quem vivencia o significado, interpretando e refigurando a

experiência do tempo. O texto etnográfico se insere nesse processo mimético de configuração narrativa e temporal de recriação da ação humana (Ricoeur, 1994).

O tempo (Mbyá-Guarani) narrado

A experiência dos Guarani do passado é revivida e construída nas narrativas dos atuais Mbyá e transposta pelo antropólogo para o texto em uma forma de refiguração da experiência: a etnografia como duração (Eckert e Rocha, 2005).

Ao se considerar o acima referido, proponho neste estudo enfocar as narrativas dos Mbyá-Guarani de acordo com a perspectiva que desenvolvo neste capítulo. Não se trata de um estudo de mitologia. Os estudos dos mitos sob diferentes enfoques caracterizam os trabalhos sobre narrativas em Antropologia desde seus primórdios; no entanto, o que se intenta é uma nova aproximação ao conteúdo do narrado, em que, sem dúvida, a mitocsmologia é um dos fatores importantes. Mesmo assim, a conjuntura, o contexto e as situações etnográficas em que emergem as palavras, bem como a sua importância cultural aos Mbyá, são, também, elementos fundamentais.

Os estudos de narrativas entre populações tradicionais na Antropologia têm se pautado exclusivamente pelo conteúdo dos mitos. No entanto, outras perspectivas, mais recentemente, têm enfatizado outros aspectos da sociedade em estudo partindo de narrativas, considerando o caráter performático dos eventos de narração (Langdon, 1999), ou centrando-se na dimensão narrativa e criadora do imaginário (Eckert e Rocha, 2000). Nesses termos, proponho neste estudo acessar o modo como aspectos cosmológicos Mbyá-Guarani plasmados nas narrativas sobre a *Tava Miri* projetam seu pensamento sobre o mundo. Ou seja, trata-se da apreensão do modo como o fundo mitocsmológico do grupo opera coletivamente na refiguração dos sentidos sobre um lugar sagrado para este em uma dada conjuntura.

Narrativa em Antropologia e a tomada de posição no campo das ideias

Em um sobrevoo à discussão sobre o tema, os estudos sobre narrativas na Antropologia iniciaram-se tendo como objeto primordial os mitos. Os antropólogos evolucionistas, Tylor e Frazer, principalmente, já estudavam as mitologias indígenas a fim de explicar a evolução cultural da humanidade. Mais tarde, Malinowski por meio de abordagem funcionalista acreditava que os mitos revelavam a cultura indígena. Segundo ele, os mitos seriam peças-chave, devido ao seu caráter sagrado, para se compreender cosmologias e

culturas (Langdon, 1999: 15). Em seguida, Claude Lévi-Strauss passou a aprofundar o estudo das narrativas míticas, tendo por base um método estrutural com uma preocupação nos esquemas mentais e na sua universalidade. Essas abordagens têm como característica a centralidade no conteúdo do mito ou da fala, descontextualizando sua produção.

A linha de Lévi-Strauss encara os textos como formas fixas que independem do contexto em que são produzidos. As variações no mito não o interessam, uma vez que, de acordo com sua perspectiva, as estruturas podem ser acessadas a partir de fragmentos mitológicos. Assim sendo, para Lévi-Strauss os elementos estruturais subjacentes ao mito e seu significado são correlações manipuladas sobre textos fixos e escritos, independentes do contexto cultural no qual emergem (Langdon, 1999:15).

No trabalho de Maurice Halbwachs (1990), a memória ganha um teor coletivo, passando a ser compreendida em seu caráter narrativo; ou seja, a memória é coletiva no momento em que é compartilhada por um grupo humano por meio de uma linguagem comum. A memória individual passa a ser compreendida como memória coletiva, pois sem o suporte do pertencimento grupal ela não faria sentido algum. Mesmo quando estou só, estou acompanhado, preconiza Halbwachs (1990:26). O pertencimento a determinado grupo está relacionado, assim, ao compartilhar de uma memória coletiva e em, mais do que isso, constantemente reatualizá-la. Compreendida enquanto fato social total (Mauss 1974: 41), pois presente nas instituições sociais, a memória coletiva é atualizada nos ritos. Segundo Halbwachs (1990), os quadros sociais da memória consistem nos espaços rituais de transmissão dos sistemas simbólicos atualizados pelas práticas sociais – as memórias vividas. Nessa perspectiva, a cosmologia de um grupo seria a responsável pela orientação da prática coletiva, por sua unidade e manutenção enquanto coletividade, aproximando-se do pensamento funcionalista de Émile Durkheim.

Em uma perspectiva dialética, Walter Benjamin (1993) propõe que as narrativas estão associadas às trocas de experiências. Os relatos são os meios de compartilhar a experiência individual do narrador com o coletivo ao qual pertence. Assim, os narradores ocupam papel fundamental, enquanto verdadeiros guardiões do saber, na construção e na transmissão de uma memória coletiva. Segundo Benjamin,

os narradores tradicionais construíam suas histórias a partir da experiência transmitida oralmente pelas figuras de saber e autoridade, ou seja, o narrador sempre retirou da autoridade de sua experiência – ou das experiências dos outros – a matéria das suas transmissões, conjugando assim ficção e verdade (Benjamin, 1993: 5).

A conjugação entre ficção e verdade, ou melhor, sua indistinção, aproxima Benjamin das discussões mais contemporâneas sobre o fazer antropológico e científico.

Todavia, foi com Gaston Bachelard e com seu discípulo Gilbert Durand que os estudos da memória em seu caráter narrativo alçaram voos mais ousados. Partindo do estudo do imaginário, esses autores chegaram à natureza criadora da imaginação, relativizando a linearidade temporal e encerrando no imaginário o espaço da fantástica transcendental. Assim, ressaltam rupturas espaçotemporais que constituem a compreensão do ser. Baseadas nessa perspectiva, Ana Luiza C. da Rocha e Cornelia Eckert (2005) definem a memória como inteligência narrativa que tem no encontro etnográfico seu espaço de erupção. Nesse ponto de vista, a interação sujeito-pesquisador e sujeito-pesquisado constitui-se como dado fundamental na própria pesquisa, pois é a partir dela que se constroem certos relatos em detrimento de outros tantos possíveis (Eckert, 1998: 5-6). Na Antropologia pós-moderna, interpretativa, os relatos biográficos e seus contextos passam a ocupar um papel de destaque nos estudos acerca de narrativas (Price, 2001:5).

Contemporaneamente, novos aportes teórico-metodológicos vêm ganhando espaço na interpretação do tema. Assim, outra perspectiva aponta para o caráter performático dos estudos de narrativa e oralidade, partindo de referenciais teóricos interpretativistas em Geertz (1989) e performáticos em Turner (1974). Essa abordagem está preocupada com a fixação no escrito e com a tradução poética do complexo performático que envolve o narrar. Preocupada com o evento e não somente com o conteúdo narrado, advoga que os sentidos emergem no próprio ato da fala (Langdon, 1999: 22).

O entendimento da memória coletiva em sua dimensão narrativa parte da desconstrução do tempo “por intermédio de sua dimensão interpretativa” (Eckert e Rocha, 2000: 1). Gaston Bachelard (1989), em seus estudos sobre a duração, e seu discípulo Gilbert Durand (2002), com sua arquetipologia do imaginário, deram à memória o status de espaço fantástico da imaginação, enquanto uma potência criadora. O tempo linear é relativizado; e a compreensão judaico-cristã da temporalidade enquanto distensão da alma rumo a um paraíso, desconstruída. Tempo é um fenômeno no trajeto antropológico das estruturas do imaginário. (2002, 41). Não obstante, não pretendo traçar aqui a arquetipologia do imaginário Mbyá-Guarani a partir das narrativas trabalhadas adiante neste texto, mas é importante fixar da obra de Durand, seguindo a linha de Bachelard, a dimensão cognitiva do imaginário que encerra o evento narrativo.

O tempo também é compreendido, segundo a perspectiva de Ricoeur (1994), como espaço de construção narrativo que encerra a experiência de duração, reino da imaginação criadora (Eckert e Rocha, 2000: 1). O ato de narrar é um processo de conhecimento repleto de racionalidade. A narrativa é o modo pelo qual se experiencia o tempo. Com base nessa ideia, o autor elabora seu modelo da tríplice mimese (Ricoeur, 1994), estabelecendo uma relação recíproca entre tempo e narrativa. Essa proposição de Ricoeur será de muita valia neste estudo, de modo que a aprofundarei a seguir.

A proposta interpretativa de Ricoeur: a tríplice mimese

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (1994) parte da hipótese de que existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana, uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural; ou seja, o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal (Ricoeur, 1994: 85).

Para desenvolver sua argumentação, que tem por base essa hipótese, ele propõe uma aproximação da análise de Santo Agostinho sobre o tempo e da intriga por meio da obra de Aristóteles. Ou seja, ele fará a tentativa de construir uma mediação entre tempo e narrativa. O autor não distingue narrativa histórica e narrativa de ficção. Seu esquema da tríplice mimese está ordenado da seguinte forma: mimese I, enquanto prefiguração do campo prático; mimese II, configuração do mundo ficcional; e mimese III, refiguração do mundo vivido.

A Mimese II é o ponto central de análise pela sua função de interrupção e de instituição da configuração da obra literária; no entanto, ressalta sua tese de que o próprio sentido de configuração constitutiva da tessitura da intriga resulta de sua posição intermediária entre as duas operações que denomina mimese I e mimese III e que constituem a montante, o enraizamento ontológico, e a jusante, a destinação existencial de mimese II (Ricoeur, 1994: 86).

O objetivo de Paul Ricoeur é compreender o processo concreto pelo qual a configuração narrativa faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e sua refiguração pela recepção do relato. O que está em jogo é a reconstrução do conjunto de operações pelas quais a narrativa “eleva-se do fundo do opaco do viver, do sofrer e do agir, para ser dada pelo autor, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (Ricoeur, 1994: 87).

O recebimento da obra realiza a unidade da tríplice mimese, quando completa-se o círculo hermenêutico, assegurando o papel mediador da narrativa. Os três estágios miméticos encadeados constituem a mediação da relação entre tempo e narrativa: Mimese I (tempo prefigurado), mimese II (tempo configurado ou construído) e mimese III (tempo reconfigurado).

A mimese I se refere ao mundo prefigurado e diz respeito ao mundo da ação humana, realidade por excelência. O ponto fundamental é que a narrativa se tornaria incompreensível se viesse a configurar o que na ação humana já figura.

Qualquer que possa ser a força de inovação da composição poética no campo de nossa experiência temporal, a composição da intriga está enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação: de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal. As estruturas inteligíveis, as fontes simbólicas e o caráter temporal são os traços que caracterizam a mimese I: imitar ou representar a ação é primeiro pré-compreender o que ocorre com agir humano: sua semântica, sua simbólica e sua temporalidade. (Ricoeur, 1994: 88).

O primeiro traço que compõe a mimese I são as estruturas inteligíveis. Aqui, Ricoeur atinge o conceito de linguagem, em que é preciso situar os sujeitos bem como a própria palavra no meio social e cultural no qual estão inseridos. Ao valorizar a fala, o enunciado, o autor afirma sua natureza social e não individual (Ricoeur, 1994: 88).

O segundo traço que compõe a mimese I é o das mediações simbólicas. Segundo Ricoeur “Se a ação pode ser narrada é porque ela já está articulada em signos, regras, normas, ou seja, é desde sempre simbolicamente mediatizada”. A mediação simbólica, então, introduz a ideia de regras de descrição e interpretação. O autor entende que o simbolismo não está no espírito, trata-se de uma significação incorporada à ação e decifrável nela pelos atores em interação, enfatizando a dimensão da intersubjetividade. Antes de ser um texto acabado, a mediação simbólica (ou símbolo) tem uma textura e compreendê-la é situá-la no conjunto das convenções, crenças, tradições e instituições que formam a trama simbólica da cultura. A partir disso, escreve sobre a inexistência de neutralidade e acrescenta a ideia de que em qualquer obra narrativa não há apenas convenções e convicções para dissolver, mas ambiguidades e perplexidades. A palavra, vista como signo que compõe a obra narrativa, já traz embutido seu sentido dialético (Ricoeur, 1994: 91).

O terceiro traço da prefiguração da ação é o temporal, implícito às mediações simbólicas da ação, considerado o indutor da narrativa. O estudo da estrutura temporal traduz tanto a inquietação profunda do ser no mundo como a sua inserção histórica. O autor toma

emprestado à Heidegger o conceito de “ser-no-tempo”, não como a representação linear do tempo, mas em sua apreensão abstrata, indicando diferentes formas de narrá-lo. A experiência do tempo se dá sempre a partir do presente, sendo importante o modo como a prática cotidiana ordena os diversos presentes (presente-passado, presente-presente e presente-futuro) (Ricoeur, 1994: 95).

A mimese II alcança o estágio de configuração da narrativa. O discurso, qualquer discurso, em sua totalidade como imagem de alguma realidade, comporta uma relação de correspondência com aquilo de que trata. Ricoeur explica que o lugar dado a mimese II entre um estágio anterior e ulterior não é uma tentativa de enquadramento, mas, sobretudo, ressalta a função mediadora e dinâmica da operação de configuração.

Todos os conceitos relativos a esse nível designam operações. Esse dinamismo consiste em que a intriga já exerce, no seu próprio campo textual, uma função de integração e, nesse sentido, de mediação, que lhe permite operar fora desse próprio campo, uma mediação de maior amplitude entre a pré-compreensão e pós-compreensão da ordem da ação e de seus traços temporais (Ricoeur, 1994:102-103).

Ricoeur aponta três motivos para explicar o caráter mediador da intriga: mediação entre acontecimentos individuais e a história, o caráter temporal da narrativa e a união de elementos heterogêneos (Ricoeur, 1994: 103).

Em primeiro lugar, a tessitura da intriga faz mediação entre acontecimentos individuais e história como um todo, extraindo uma história sensata de uma pluralidade de acontecimentos: ela transforma acidentes e incidentes em uma história. O acontecimento passa a ser visto para além de um acontecimento singular, enquanto uma história deve ser mais do que uma enumeração de eventos em uma ordem serial. Os eventos devem ser organizados em uma totalidade inteligível, de forma que se faça possível perceber com clareza o tema tratado.

O segundo motivo que faz da intriga mediadora deve-se ao fato de ela ser composta por elementos heterogêneos (agentes, fins, meios, resultados inesperados...). A narrativa faz aparecer em uma ordem sintagmática (hierarquizada) todos os elementos suscetíveis de figurar no quadro paradigmático (modelo) estabelecido pela semântica (combinação e significado) da ação. É no ato de dar sentidos aos fatos, por meio dos sistemas simbólicos, que ocorre a transição de mimese I para mimese II.

Em terceiro lugar, está o fato de possuir caráter temporal próprio em duas dimensões: uma cronológica outra não cronológica. A primeira caracteriza a história enquanto constituída por acontecimentos. A segunda é a dimensão configurante propriamente dita de

transformação dos acontecimentos em história. Assim é constituída a dimensão episódica da narrativa, como também sua dimensão propriamente configurante.

Além do entendimento acerca de como os eventos são postos dentro de um tema, do caráter temporal da narrativa e dos elementos heterogêneos, outra ideia é apresentada pelo autor como matriz geradora de regras que ligam entendimento e intuição. Essa ideia é o que o autor denomina “imaginação produtora” (Ricoeur, 1994: 107).

Os traços complementares do ato configurante, que asseguram a continuidade do processo que une mimese II e mimese III, são o esquematismo e o tradicionalismo. É presente no imaginário social a percepção de que toda a história tem início, meio e fim. Mesmo que essa estrutura seja usada na ordem inversa para contar uma história, em algum momento, nos é apresentada a explicação para que haja entendimento, ligada entre os fatos iniciais e finais, que estão correlacionados. Além disso, a história estimula a intuição narrativa, inerente ao ser humano que tem todas as características da tradição; ou seja, um depósito de dados que fornecem noções para a compreensão do tema narrado. Todavia, esse depósito é sempre novo, alimentado pela transmissão sempre viva; é, portanto, um depósito reativado pelo ato de renarrar uma história capaz de enriquecer a tradição com traços novos do tempo. A tradição seria, então, o jogo entre inovação e sedimentação (Ricoeur, 1994: 107).

A terceira e última etapa da construção narrativa é a mimese III, que completa o ato mimético. O texto somente é restituído quando retorna ao mundo do agir. A configuração feita em mimese II é então refigurada na leitura, na escuta, na recepção. É o estágio que marca a intersecção do mundo do texto com o mundo do leitor. A recepção do texto é uma operação que une mimese II e mimese III. O que é comunicado por uma narrativa é o mundo que ela projeta e que constitui o seu horizonte. O receptor, por sua vez, pode fazer uma leitura passiva ou criativa da história.

Para Ricoeur, a referência é ontológica: é a condição do ser-no-tempo. O ser, contudo, se relaciona com o mundo e com outras referências que não as suas. O ser no mundo, segundo a narratividade, é um ser no mundo já marcado pela prática da linguagem prefigurada no agir humano. Sendo a linguagem uma coisa e o mundo outra, a narrativa está sempre cruzando suas próprias referências com os horizontes externos a si. O receptor não recebe apenas o sentido da narrativa, mas o seu sentido e a sua referência, fazendo chegar à linguagem a sua experiência que, em última análise, é sua temporalidade no mundo (Ricoeur, 1994: 120-121). Para o autor, a narrativa se apresenta como uma metáfora viva, uma transposição da experiência de mundo em linguagem. A linguagem, por sua vez, devolve sua experiência ao

mundo. Por fim, o receptor recebe o sentido e a referência do narrado a partir de seu próprio sentido e referência. Ele é o operador por excelência que assume a ação de ler (ou escutar), concluindo o trabalho mimético e dando vida à narrativa ao refigurá-la. Nessa etapa, completa-se o círculo hermenêutico.

Narrativa como ação criadora

O ato de narrar guarda uma dimensão criativa que situa o narrador no tempo e no mundo enquanto parte de uma coletividade. A historicidade da produção das discursividades, ressaltada na obra de Ricoeur (1994), abre espaço para contradições e para rupturas na refiguração dos sentidos. Visto que o encontro etnográfico é um espaço dialógico de configuração narrativa da memória coletiva, não se pode abandonar a dinamicidade que envolve o processo de interação entre os sujeitos. Assim, os sentidos atribuídos a um lugar, como a *Tava Miri*, enquanto projeção de uma memória coletiva, constroem-se na narrativa, na dialogia que caracteriza o encontro etnográfico enquanto um evento narrativo (cosmológico, interétnico, ético, etc.).

Eckert e Rocha (2000), influenciadas por esse debate, propõem a memória enquanto

elemento fundante do processo de construção da figura primordial do homem, tratando-se aí de reconhecer e compreender as tradições históricas, sociais e culturais que carregam e marcam suas configurações. Assim, qualificam-se as noções de memória a partir do contexto em que são geradas (nos termos de genealogia e arqueologia) e ressaltam-se os aspectos dialéticos, contraditórios e conflituais na forma como emergem no interior das produções do conhecimento humano (Eckert e Rocha, 2000: 6).

E seguem propondo a tese da memória enquanto inteligência narrativa,

uma vez que por seu intermédio o pensamento humano, enquadrando um tempo ondulante e lacunar, consolida-o como duração da matéria. Um complexo e profundo fenômeno de arranjo de estruturas espaço-temporais (tempo do mundo e o tempo pensado) [...](Eckert e Rocha 2000: 10).

Proponho um estudo atento às intrigas e aos agenciamentos dos fatos da produção das narrativas, desvelando a memória coletiva Mbyá sobre a *Tava Miri* a partir dos eventos narrativos que acompanhei. Estes estão inseridos em uma dada conjuntura, a da experiência etnográfica, em que os Mbyá-Guarani narram suas interpretações dos sentidos do tempo

vivido, suas versões de histórias em sua ligação com a *Tava Miri*, com vistas ao reconhecimento de seus direitos originários sobre um lugar antepassado no contexto de uma política patrimonial efetuada pelo governo brasileiro.

Desafios interpretativos

Realizar um diálogo entre a Etnologia Guarani e os estudos acerca de narrativa e memória coletiva em Antropologia, a fim de iluminar com nova luz os estudos sobre populações indígenas, mais especificamente os Mbyá-Guarani, é um desafio. A perspectiva estruturalista, como demonstra Jean Langdon (1999: 15), é hegemônica nos estudos clássicos acerca da mitocsmologia entre populações tradicionais. Classificada pela autora como “mentalista”, essa postura teórico-metodológica visa compreender o pensamento por meio dos mitos, tratados enquanto textos fixos, ou seja, “ignorando que a narrativa é o resultado do evento de sua narração num contexto cultural particular e as implicações deste evento para o texto” (Langdon, 1999: 15).

A discussão travada por Sahlins se mostra interessante em sua aproximação com o que está discutido aqui. Em primeiro lugar, toma-se o conceito de cultura veiculado pelo autor.

A “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados – significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas (Sahlins, 1997: 41).

Marshall Sahlins pode ser considerado um defensor do conceito de cultura. Se alguns autores¹⁰, contemporaneamente, pensam que o conceito de cultura prestou um grande desserviço à disciplina antropológica pelo modo reificado e reducionista como foi operacionalizado, para Sahlins (1990), todos operamos na lógica da cultura. O que chamamos de cultura, para o autor, é uma cosmologia. Assim, todos têm cosmologia. Sociedades tradicionais e sociedades ocidentais, então, podem ser compreendidas a partir dos binômios: estrutura e conjuntura, cultura e evento, continuidade e mudança, tradição e história.

Em sua abordagem, o autor recupera a história em continuidade ao estruturalismo. E foi no estudo sobre a sociedade havaiana e na expansão do ocidente na figura do Capitão

¹⁰ Como, por exemplo, a antropóloga Lila Abu-Lughod (2000).

Cook sobre ela que Sahlins apresentou seu modelo interpretativo, o qual foi complexificado posteriormente. Por ora, o que o autor traz em *Ilhas de história* (1990) e deixa enquanto ferramenta para o pensamento antropológico é o entendimento da estrutura em sua historicidade. Ao criticar a ideia lévi-straussiana de uma estrutura subjacente da mente humana (a-histórica e formal, baseada em Kant), que, organizada de forma semelhante ao mundo externo (código binário), seria capaz de explicá-lo, Sahlins coloca a estrutura no interior da história e com isso subordina-a aos “perigos” da inovação implicada pelos eventos. A chegada de Cook representa um evento que coloca em risco as categorias de entendimento e significação da sociedade havaiana. A sua incorporação e sua identificação com a figura de Deus provocam transformações em diversas esferas da vida daquela sociedade, pois os significados estão sistematicamente ordenados na cultura.

Em um segundo momento do desenvolvimento de seu pensamento, Sahlins (2004) deixa de pensar as sociedades como todos coesos e inova na sua concepção de cultura, pensando as diferenças e as heterogeneidades como internas aos próprios grupos. Assim, sua abordagem se expande, centrando-se mais em uma tensão constitutiva da relação estrutura-evento e de que modo ela poderia iluminar o objeto de estudo, em vez de focalizar algo empírico a ser descrito, como se tal relação fosse observável. Pensando a estrutura na fronteira entre história e empiria, metodologicamente, ele propõe instrumentos mediadores para se buscar a relação entre estrutura e evento em cada caso particular a ser estudado etnograficamente. Deve-se dar conta dessas duas dimensões (curta e longa durações) no trabalho de campo, não reificando tais conceitos, mas valendo-se deles para perceber o que se mantém e de que modo está se transformando.

A obra de Lévi-Strauss é discutida (e criticada) por Paul Ricoeur no ensaio *Estruturalismo e hermenêutica* (1978), em que o filósofo busca estabelecer uma síntese entre ambas as abordagens. Ricoeur discorre sobre as premissas do método estruturalista proposto por Lévi-Strauss, seu diálogo com a linguística pela obra de Jakobson e Saussure, as bases kantianas do conceito de estrutura (Ricoeur, 1978: 31-32). Sua crítica, não obstante, recai sobre a observação de uma experiência etnográfica específica relativa à mitologia na tradição totêmica na Oceania como uma condição universal do pensamento. Segundo Ricoeur, faltou a Lévi-Strauss voltar a campo para comprovar muitas de suas assertivas, que o etnólogo, pela via do racionalismo, dava ao estruturalismo uma pretensão filosófica e universal, enquanto modalidade de pensamento (Ricoeur, 1978: 32).

Ricoeur (1978) propõe o diálogo e uma possibilidade de síntese entre a hermenêutica e o estruturalismo, em primeiro lugar, alegando que a palavra enquanto arranjo de signos no interior de um corpus linguístico (como entendida pelo estruturalismo) *a priori* não existe, ela necessita do enunciado do sujeito para existir. Partindo dessa premissa, ele relega ao plano da manifestação, ou seja, do ato da fala, a abertura da linguagem. Os acontecimentos de fala ou eventos narrativos partem da intenção de comunicar, função por excelência da linguagem, e o ato da fala e da experiência dos sentidos dos signos em um determinado tempo, espaço e contexto colocam em risco os sentidos. O excesso de potencial de sentido, que caracteriza as palavras enquanto vividas, no ato de seu enunciado, as transforma. Assim, segundo o autor, a intenção de comunicar, que fundamenta o evento narrativo, historiciza a tradição. Os sentidos em sua diacronia estão sujeitos à mudança pelos desafios impostos pela história. Aqui, estamos no pólo da hermenêutica.

No que se refere ao pólo da estrutura, o autor sugere que, depois de vivenciados os sentidos em sua historicidade, metodologicamente, é possível realizar-se um corte sincrônico, a partir do qual se acessam o plano da língua e seus arranjos de signos. Esse procedimento permite que se analisem as transformações dos sentidos entre um corte sincrônico e outro. Ou seja, é o modo como os sujeitos na experiência narrativa da linguagem (entendida como meio de expressão simbólica) vão rearranjando combinações, atribuindo novos sentidos a categorias preestabelecidas e reconfigurando múltiplos sentidos (Ricoeur, 1978).

Aproximação ao debate da Etnologia

Como venho tentando demonstrar, o sujeito narrador ocupa um papel de destaque nessa abordagem. Assim, com base nesses referenciais, busco aproximação à etnologia Mbyá-Guarani e estabeleço diálogo com o trabalho de Elizabeth Pissolato (2007), que, em pesquisa recente entre os Mbyá-Guarani no litoral do Rio de Janeiro, traz importantes reflexões ao entendimento de dimensões do *Mbyá reko*, centrais a esta pesquisa no que diz respeito à duração, ao xamanismo e ao conhecimento. A autora propõe uma interessante mudança de mirada no tratamento clássico dado a questões cosmológicas dos Mbyá, redirecionando sua interpretação para o pólo do saber e do conhecimento, em detrimento do pólo exclusivo da religiosidade (herança escolástica da disciplina, que, por muito tempo, foi feita por padres) (Pissolato, 2007: 262).

A autora traz relatos de seus interlocutores, que dão conta da agência dos sujeitos no seio de uma “tradição”. Dizem eles que cada um vive do seu jeito o costume, nos termos da

autora, “cada um tem sua sabedoria” (Pissolato, 2007: 120). A dimensão da práxis, que remete à experiência pessoal dos sujeitos sociais, é atravessada e atravessa os esquemas culturais compartilhados, de modo que dialeticamente engendram a compreensão de mundo. Segundo Pissolato,

o que parece importante é perceber que esta dimensão [de agência dos sujeitos] não anula, mas pelo contrário inclui aquela outra do *seguir uma determinada orientação*, ou seja, estar atento ao que “contam os ‘antigos’”. Isto deve ser compreendido conforme um sentido amplo, que envolve tanto histórias que remetariam a um tempo mais distante que o histórico, transmitidas pelos mais velhos, que as ouviram de outros (mais) “antigos”, quanto das experiências vivenciadas por estes mesmos “antigos” ou velhos, isto é, pertencentes às suas trajetórias (Pissolato, 2008: 120).

De acordo com Pissolato, o saber “é produto da trajetória da pessoa, corresponde a uma produção continuada, repetida de sabedoria, que envolve diretamente o que poderíamos chamar uma *ciência da interpretação*” (Pissolato, 2007: 262, *grifos da autora*). A noção de trajetória trazida pela autora remete ao espaço caminhado, sonhado e experienciado pelo narrador (De Certeau, 1994). Essa “fala dos antigos” carrega a carga semântica das diversas transformações que o espaço, tanto quanto o sujeito, enquanto devir, sofreram. Segue a autora, sugerindo que

a referência ao “antigo”, deste ponto de vista, não deve ser entendida imediatamente como intenção de continuidade de um “modo tradicional” completamente determinado que a memória deveria perpetuar, mas no interior de uma perspectiva existencial que orienta a escuta ao “antigo” tanto quanto a alteração constante do próprio modo de vida (a mobilidade), tudo para “ficar”, “permanecer” (*-iko, -ikove*) na vida (Pissolato 2007: 121).

Mesmo atrelado a um fundo simbólico sobre a determinante que remete ao conteúdo mítico-cosmológico que orienta sua percepção de mundo, o pensamento em ação, sujeito aos desafios impostos pela história, está em constante refiguração. Segundo Eckert e Rocha (2000: 2), não é ao acaso que se constata que os estudos da memória, ao se pautarem por uma reflexão sobre a vida e sobre a matéria, atribuem ao ato de narrar um valor simbólico de construção de sentido de uma história vivida entre tantas outras para serem vividas.

Tratar do tema da memória coletiva Mbyá, compreendendo seu caráter narrativo, requer ao pesquisador certos cuidados e a observância de limites impostos pelos Mbyá a esse aspecto fundamental de sua vida. A importância atribuída à palavra, os espaços em que são enunciadas e por quem são enunciadas as diversificam. Gallois (1994) arrola uma série de

gêneros narrativos para o caso dos Waiãpi no Macapá, entre eles “as falas para branco” características de reuniões interétnicas, envolvendo instituições governamentais e proferidas, via de regra, pelas lideranças políticas. O desafio aqui colocado centra-se na apreensão de narrativas que estejam para além das falas para os brancos, de modo a acessar a fala espiritualizada Mbyá.

Os Mbyá no Rio Grande do Sul são conhecidos entre os membros da etnia por ser fechados e, diferentemente de outros Guarani na Argentina ou no Sudoeste do Brasil, não permitem sob hipótese alguma a entrada de *jurua* em suas *opy* (casas de reza). A *opy*, como discutirei mais à frente, é o local por excelência das belas palavras, mesmo que a inspiração para a fala possa ocorrer em outros espaços, como à beira do fogo, não acontecendo exclusivamente na casa de reza. Além disso, o objeto em discussão, as ruínas da *Tava Miri*, dados seu apelo espiritual e sua importância cosmológica, é extremamente delicado e de difícil acesso para externos. Esse novo interesse em se tirar do subterrâneo essa memória se deu lenta e cautelosamente. Os próprios Mbyá, em determinados momentos, sentiram-se duvidosos em relação a isso, não sabendo ao certo como proceder diante do interesse do Estado brasileiro na patrimonialização da *Tava Miri* São Miguel.

Assim, chamo os Mbyá para o diálogo, citando um excerto gravado na *tekoa Anhetengua* em Porto Alegre, em que os “velhinhos” retratam a importância da história Mbyá em sua relação com as Missões, falando, ao mesmo tempo, de sua dificuldade no trato ao tema, o que lhes causa muita tristeza.

Francisco: É muito bom a gente falar da história. É mesmo verdade que é muito triste falar. Se a gente não tiver força para falar sobre isso, a gente vai chorar.

Caetano: É verdade que é muito difícil falar nessas coisas, mas, como a gente fala, não é impossível, a gente tem que acreditar em *Nhanderu*. Pois é através dele que a gente vai conseguir falar as belas palavras e, assim, a gente já vai conseguir falar sobre a *opy* e porque a *Tava* é importante para nós.

Cirilo: Eu quero saber também a história na interpretação dos brancos... Os Guarani sempre falam das Ruínas. Todos falam: os *cheramoi* (os avós) *chejaroi*, (as avós) *nanderaci* (nossas mães)... desde que somos criancinhas ouvimos essa história

Esse saber é resguardado na intimidade do grupo, e o acesso a esse fantástico universo é um problema enfrentado por qualquer pesquisador, criando-se um impasse metodológico. Devido à sua importância, a fala sagrada não é proferida em qualquer circunstância e muito menos diante de qualquer um. Seu espaço por excelência é a *opy*, cujo acesso *jurua* é estritamente proibido.

Pierre Clastres relata o difícil acesso para além do “muro de silêncio com o qual envolvem o edifício de suas crenças e que nem o zelo obstinado dos missionários jamais conseguiu abalar” (1990: 10). E, com a morte de León Cadogan, reconhecido pelos Mbyá como “nosso verdadeiro companheiro, que tem seu lugar em nossos lares”, custaria até que outro *jurua* tivesse contato com sua fala sagrada. O próprio Clastres viveu invisível – ao melhor estilo Geertz em Bali – entre os Mbyá-Guarani durante muito tempo. Abandonou aldeias em direção a outras, insucessos atrás de insucessos. Insistiu até conseguir entrada entre os velhos *karai* e iniciar sua coleta de mitos e cantos sagrados.

Etnohistória Mbyá-Guarani em São Miguel: rastros

Nesta seção, para situar o leitor, traço um breve histórico da presença Mbyá-Guarani em São Miguel. Em um primeiro momento, apresento alguns dados historiográficos sobre a ocupação Guarani na região do Cone Sul. No segundo momento, trago algumas informações etnográfica colhidas em São Miguel e que dão conta da ocupação recente dos Mbyá na região.

Inicio fazendo um esclarecimento importante acerca da categoria utilizada na identificação do grupo sobre o qual versa este trabalho: uso a designação Mbyá-Guarani, por vezes apenas Mbyá, como uma categorização êmica dos Guarani, com quem mantive contato etnográfico¹¹ mais próximo. Não pretendo reproduzir o debate, sobre o qual não tenho nada de novo a acrescentar, sobre a distinção clássica entre parcialidades linguísticas Guarani, quais sejam: Chiripá, Mbyá e Kaiowá e algumas variantes Nhandeva, Pay teviterã, Ava¹².

¹¹ Durante as traduções que auxiliei de narrativas coletadas em campo, proferidas em guarani, sempre que um narrador referia-se a seu povo valia-se do termo Mbyá, o qual era traduzido pelo tradutor indígena como Guarani. Isso indica o Mbyá como uma denominação êmica ao mesmo tempo relacionada ao termo englobante externo Guarani. Além disso, o cacique-geral José Cirilo utiliza o termo Mbyá-Guarani em autorreferência ao menos em suas “falas pra branco”. Assim, “Mbyá” ou “Mbyá-Guarani”, neste texto, representa a mesma coisa: uma categoria de autoidentificação que constitui um “nós excludente”.

¹² Certa noite na *tekoa Koenju*, os Mbyá conversavam em volta do fogo, na varanda da casa de Osvaldo sobre essas categorias Nhandeva, Pai, Kaiowá. Depois, Cirilo me explicou em português o que haviam discutido: “Kaiowá é um ‘tipo’ de guarani que não mantém a tradição; Nhandeva não é outro ‘tipo’ de Guarani, por exemplo: se chega aqui um Kaingang ele não é Nhandeva, se chega um Guarani sim, ele é Nhandeva” (diário de campo, fevereiro de 2006). Interpretando a categoria Nhandeva em sua etimologia temos: *nhande* = nosso + *ava* = homem, pessoas, podendo ser traduzido por “um dos nossos”, o que sem dúvida os Kaingang, chamados pejorativamente pongue, não o são.

Verdades históricas?

Há na historiografia oficial a certeza de que os atuais Mbyá-Guarani que habitam em e circulam por São Miguel não são descendentes daqueles Guarani que, nos séculos anteriores a conquista europeia, habitavam o atual território do estado do Rio Grande do Sul, e, posteriormente, a partir do século XVII, se submeteram às Reduções Jesuítico-Guarani. Os Mbyá não teriam se submetido ao confinamento reducional em nenhuma das posteriores Nações que compunham a Província Jesuítica do Paraguai e que abrigaram a experiência jesuítica: Brasil, Argentina e Paraguai. Os Mbyá teriam passado à margem desse processo, resistindo a ele escondidos nas densas áreas de mata na mesopotâmia Paraguai e Uruguai.

Ao que parece, foi o brigadeiro Don Félix de Azara que, ao final do século XVIII, registrou as primeiras observações sobre os Guarani Caaguá ou “monteses” (selváticos) de San Estanislao e Curuguay¹³, daqueles sobreviventes à margem da *reducción*, fora da catequese jesuíta, e que seriam, segundo a classificação etnológica vigente hoje, grupos Mbyá e *Xiripá*. Em viagem realizada entre 1820 e 1821, o suíço Johan Rudolph Rengger também deixou registrado seu encontro com os Guarani do Paraguai, então conhecidos como Cainguá, fazendo contato rápido com alguns índios antecedentes dos, hoje, chamados Mbyá. O suíço Manchon também esteve durante três meses visitando alguns Cainguá-Mbyá em 1891 e deles deixou alguns registros escritos e iconográficos.

Já para o caso da região onde se criou o Rio Grande do Sul, não há referências documentais que descrevam a sobrevivência de grupos Guarani em estado selvático ao longo do século XIX, o que inviabiliza identificar uma origem local para os atuais Mbyá. Os viajantes e naturalistas que deixaram algum registro sobre a realidade etnográfica da região retratam apenas uma condição de submissão aos fazendeiros e militares, vigorando a mestiçagem, a decadência cultural e a anomia social dos Guarani-Tape, dissipados desde a expulsão dos jesuítas em 1768.

Foi Juan Bautista Ambrosetti que, em 1895, fez uma primeira monografia ampla e sistemática sobre os Cainguá (os Guarani do Paraguai). Distinguiu claramente dois tipos de Guarani, os Xiripá e os Apuiteré, Baticola ou Baa-berá (ou seja, os Mbyá), os segundos distribuídos nas florestas do Paraguai Oriental e de Misiones, norte da Argentina, região identificada, desde então, como o berço geográfico dos Mbyá. Essa conclusão também é reiterada por León Cadogan (1997), que comenta terem os *Mbyá* aí resistido bélica e

¹³ *Geografía física y eférica*, texto original de 1790, mas apenas publicado em 1904.

espiritualmente à conquista da Espada e da Cruz ibéricas por mais de duzentos anos. O padre alemão Franz Müller fracassou ao tentar realizar, entre 1911 e 1924, atividade de missão religiosa entre os *Mbyá* do Paraguai Oriental. Entretanto, sua experiência permitiu-lhe publicar uma série de estudos etnográficos, fazendo uma separação dos Caingúá em três subunidades, incluindo os Pai (Kayuá ou Kayová) além dos Xiripá e Mbyá, distinção baseada em formas linguísticas e culturais específicas.

Ivori Garlet (1997) em sua dissertação de mestrado corrobora com a ideia da existência de um território original Mbyá-Guarani, o qual estaria situado no leste do Paraguai nas matas às margens do rio Paraná. Nesse território, teriam os Mbyá resistido por duzentos anos às diferentes frentes de expansão colonial (catequizadores de diversas ordens religiosas, encomenderos espanhóis, militares). A Guerra do Paraguai (1865-1870) teria sido o marco de diáspora da população Mbyá, que embretada em seu território original com a crescente privatização das selvas pelo Estado paraguaio, buscou novas áreas de sobrevivência. Com isso, teriam chegado à Província de Misiones na Argentina no final do século XIX, adentrado o atual estado do Rio Grande do Sul no início do século XX e, nas décadas seguintes, avançado em direção ao litoral atlântico e outros estados da federação.

Os deslocamentos Mbyá no interior de seus territórios obedeciam a suas demandas culturais e à sua racionalidade econômica. À medida que foram sendo espreitados pelos colonizadores, os Mbyá utilizaram a mobilidade como estratégia de sobrevivência física e cultural. Como resultado do processo de desterritorialização, houve um movimento de reterritorialização ampliando os espectros de sua territorialidade no continente (Garlet, 1997).

Garlet indica que a expansão Mbyá ocorreu através de três pólos no Rio Grande do Sul, sendo o mais antigo o do Alto-Uruguaí. Os Mbyá continuaram sua rota de expansão para leste e sul, chegando ao Alto-Jacuí em torno de 1935, onde havia uma tradicional ocupação Ñandeva (Xiripá), relacionada ao extinto Toldo Lagoão e à localidade do Salto do Jacuí. Deste segundo pólo, os Mbyá lançaram-se para a Depressão Central do Estado em direção ao litoral sul, chegando a criar diversos acampamentos em pontos extremos do município de Camaquã desde a metade do século XX. Assim, criou-se o terceiro pólo mais antigo de expansão Mbyá no Estado. Desde tais pólos, eles foram expandindo seus acampamentos, para o sul até a República do Uruguai e para o norte em direção à Santa Catarina e ao Paraná.

Esse movimento Mbyá foi realizado à margem dos poderes oficiais, o que sua estratégia de mobilidade permitia e facilitava. Com a Constituição Federal de 1988 e o reconhecimento dos direitos indígenas, tal postura refratária dos Mbyá passou a ser

substituída por uma postura dialógica, o que lhes permitiu acessar certas políticas e até mesmo transformá-las em adequação ao *mbyá reko* (modo de ser Mbyá). Essa postura dialógica (e ao mesmo tempo crítica) dos Mbyá marca a conjuntura de minha inserção junto a eles: a constituição em nível estadual do Conselho Estadual dos Povos Indígenas, políticas patrimoniais como o Inventário Nacional de Referências Culturais, laudos técnicos para identificação e demarcação de terras, em que o LAE/UFRGS está constantemente envolvido.

Etnografia da ocupação recente

Informações etnográficas obtidas junto aos Mbyá em São Miguel durante a Etapa de Identificação do INRC me permitem apresentar um panorama sobre a ocupação recente pelo grupo na região missioneira. Conversas com moradores locais intermediadas, normalmente, por seu Emílio Santos, incansável parceiro de trabalho, indicam que nos anos 1950 havia na região da Mata São Lourenço uma *tekoa* Mbyá-Guarani chefiada pelo *karai* Carlito Poku, que nela havia construído uma *opy*. O *xondaro* Mbyá Francisco da Silva circulou pela área e confirma a existência da antiga aldeia.

Em uma das expedições de campo que realizei a São Miguel junto ao Professor Catafesto e *mburuvixa tenonde* José Cirilo fomos à localidade de Rincão dos Pintos atrás de um antigo morador que vivenciou a circulação de “bugres” pela região. Chegando à casa desse senhor, fomos recebidos por sua esposa. Ela, da janela de sua casa, timidamente dizia-nos que seu marido não estava e confirmou que ele sabia algumas histórias sobre a presença indígena na região, mas que tínhamos que falar *com ele*. Cirilo se apresentou como o cacique-geral Mbyá no estado, e ela orgulhosa por recebê-lo em sua casa pediu-lhe um autógrafo. Quando estávamos indo embora, Cirilo disse que ela tinha o jeito do Guarani, falando com voz mansa e devagar, com o olhar tímido fugidio aos nossos olhares estranhos. Nessa ocasião, além dos relatos daquele senhor, queríamos permissão para entrar na área e buscar o local onde se encontravam os vestígios da antiga *tekoa*, conhecida de alguns Mbyá apenas de relatos dos antigos, mas infelizmente não conseguimos. Permanece o registro dessa ocupação Mbyá na mata São Lourenço a mais antiga informação que obtivemos para São Miguel data de 1950.

Durante o trabalho etnográfico de Registro da *Tava Miri*, em uma das expedições a São Miguel, nossa equipe foi à *tekoa Koenju* atrás de possíveis narradores para falar sobre a importante obra dos antepassados. Diante das dificuldades encontradas nas conversas com os Mbyá para que falassem sobre um tema que lhes é tão caro como íntimo, nossa estratégia de

campo nos levou para outro lado. Guiados por Seu Emílio, ouvimos alguns moradores não indígenas de São Miguel, cujas famílias habitam a região a gerações, e histórias sobre o passado miguelino, surpreendentemente, foram evocadas.

Acompanhada por seu Emílio, nossa equipe, composta pelo Dr. Catafesto, Mônica Arnt, José Cirilo e seu filho Jorge Morinico, e eu, foi à sapataria de seu João, conhecido por João Sapateiro, onde foram contadas por esse homem histórias ouvidas de seu avô e de seu pai. Seus relatos sobre indígenas habitantes das matas da região, que esporadicamente eram avistados por tropeiros de gado ou agricultores, davam conta da ocupação Mbyá-Guarani na região, mesmo que de forma difusa e arredia.

Um dos entrevistados, Vitor Maicá, irmão do cantor e compositor Cenair Maicá, contou quando visitamos sua casa que seu irmão havia comprado em meados dos anos 1970 um restaurante onde atualmente é o escritório regional do IPHAN em São Miguel, ao lado do Parque Arqueológico. Nos fundos do restaurante da família, Cenair juntamente a outros músicos nativistas da região, Noel Guarany, Pedro Ortaça e o grande poeta *payador* Jaime Caetano Braun ergueram o que chamavam de “Rancho Guarani”. Um galpão que serviu de moradia aos Mbyá-Guarani em São Miguel, onde os músicos mantinham uma convivência diária com os indígenas aprendendo seus costumes e inspirando-se para suas composições.

Noutra ocasião, quando Osvaldo¹⁴ ainda morava na *tekoa Koenju*, tivemos a oportunidade de circular por alguns lugares significativos à ocupação recente Mbyá na região. Foram dois dias de trabalho de campo em que passamos pelo Parque da Fonte Jesuítica no centro de São Miguel, no Santuário do Caaró e no Arroio Urucúá.

Osvaldo levou-nos ao arroio Urucúá, às margens da BR-285, onde havia morado no final da década de 1970. Ali, comercializavam seu artesanato no acostamento da autoestrada; da mata ciliar do Urucúá obtinham matéria-prima para a confecção das peças e recursos naturais necessários à sua produção cultural. Abandonaram o local devido à morte de um jovem Mbyá por uma doença que Osvaldo desconhecia. Nesse período, ele foi viver próximo a Porto Alegre. Havia próximo ao rio Urucúá outro local de acampamento dos Mbyá às margens da BR-285, no trevo de acesso à Caibaté e ao Santuário do Caaró. Esses locais eram os pontos de referência de ocupação Mbyá na região noroeste para aqueles advindos da Argentina e do Paraguai e que adentravam a região do *Tape*, bem como daqueles que oriundos de *Para Guassu* rumavam a *Para Miri* e *Yvy Mbite*.

¹⁴ O personagem Osvaldo Paredes e muitas das vivências etnográficas que compartilhamos estão relatadas no Capítulo 1.

No caso do Santuário do Caaró, reconhecido como suposto local de morte dos padres jesuítas pelos índios resistentes ao processo de catequese, não há informações sobre uma ocupação mais efetiva, embora o local figure como área de circulação dos Mbyá que habitavam os acampamentos acima referidos.

Mais tarde, nos anos 1990, informações obtidas em conversas pessoais com antigos membros da extinta ONG Tekoá registram o acontecimento de uma kombi oriunda de Palmeira das Missões que deixou na entrada da cidade de São Miguel índios Mbyá-Guarani que viviam naquele município sob alegação de que terra de índio é São Miguel. O poder público local diante da situação permitiu aos Mbyá que ocupassem a área da Fonte Jesuítica, marcando a primeira ocupação efetiva dos Mbyá na cidade de São Miguel. Com a consolidação da área, Mbyá, oriundos de diversas partes, começaram a chegar, de modo que se ergueu ali uma *opy* e conseqüentemente uma aldeia.

Oswaldo viveu no Parque da Fonte, inclusive foi cacique da aldeia. Atualmente, o lugar é uma área cercada que passou por intervenção arqueológica, desvelando diversas estruturas outrora subterrâneas, atrativos turísticos da cidade missioneira. Oswaldo, Cristino, professor Mariano e Felix acompanharam Adrian e eu em expedição realizada ao Parque da Fonte durante a aplicação do INRC. Oswaldo mostrou-nos o local das moradias, em um primeiro momento ao lado da fonte propriamente dita e que depois se alastraram pela mata que a envolve. Circulamos pela área que conserva ainda outras estruturas do período jesuítico. Atravessando uma plantação de milho, chegamos à beira da mata, onde atualmente se abre arruamento da cidade que cresce ao local da antiga *opy* construída pelo Mbyá José Acosta.

A partir da ocupação na Fonte, os Mbyá lograram aproximar-se da *Tava Miri* São Miguel. Primeiramente, com José Acosta, excelente artesão, que negociou junto aos gestores locais a comercialização de suas peças no interior do Sítio Arqueológico. Depois de Acosta, outros Mbyá passaram a frequentar o alpendre do Museu das Missões a fim de comercializar seu artesanato. Nisso, contavam com o apoio do então diretor do Museu Cláudio da Silva.

A presença junto às ruínas de São Miguel deu maior visibilidade aos Mbyá na cidade missioneira. Se, por um lado, foram alvo de preconceito por parte de moradores e visitantes que sempre negaram sua legitimidade enquanto descendentes dos guarani missioneiros; por outro, passaram a usufruir dos serviços locais e contar com apoio de não indígenas em suas reivindicações, sendo a principal delas o território. Seu Emílio dos Santos foi um desses apoiadores. O Dr. Catafesto, levando o nome da UFRGS à região, também figurou entre os

aliados dos Mbyá, que, naquele momento, final da década de 1990, durante o governo Olívio Dutra, começavam a ver atendida sua demanda por terras.

Em julho de 2001, efetivou-se a criação da Reserva Indígena do Inhacapetum, com 236 hectares situados às margens do rio de homônimo afluente do Piratini, a partir de laudo antropológico realizado sob a coordenação do Dr. José Otávio Catafesto e que contou com a participação imprescindível de Seu Emílio. Este por ser conhecedor da região e de seus moradores foi um dos mediadores da transação responsável pela compra da área a favor dos Mbyá. Com o advento da Reserva, os Mbyá passaram a pleitear outros serviços a que tinham direito, como saúde e educação diferenciadas, que, aos poucos, foram sendo atendidas com a consolidação de uma equipe de saúde na prefeitura e formação de professores indígenas docentes em escola próxima à aldeia.

O fato de habitarem na região do Patrimônio da Humanidade trouxe muita visibilidade à *tekoa Koenju* e aos seus moradores. Diversos agentes têm manifesto interesse em desenvolver projetos e injetar recurso na comunidade, um exemplo foi o apoio recebido pelo coral *Jerojy* que realiza apresentação de canto e dança por toda a região e além. No entanto, esse interesse externo tem sido a causa de inúmeros problemas políticos e sociais internos. Os próprios políticos locais se valem da imagem dos Mbyá para se projetar. Incutida no interior desse processo, está a aplicação do INRC, que, desde 2004, vem trazendo a questão do patrimônio Mbyá na região, atuando no apoio à autodeterminação Mbyá e em suas demandas por terras e de aproximação à *Tava Miri*.

Capítulo 3

OS FUNDAMENTOS DA PALAVRA E DO CONHECIMENTO MBYÁ-GUARANI

Neste capítulo, discuto a questão do saber entre os Mbyá-Guarani e sua estrita relação com a expressão falada. Para isso, exploro a ligação entre duas noções que considero fundamentais, *arandu* e *ayvu porã*, e o complexo cultural que as envolvem, entendendo-as como uma janela por meio da qual se possa aproximar do *mbyá reko*, (modo Mbyá de estar no mundo).

Estabeleço um diálogo entre a literatura etnológica sobre o tema, principalmente no trabalho de Leon Cadogan (1997), e informações etnográficas obtidas junto aos Mbyá no Rio Grande do Sul ao longo de minha trajetória com o grupo, trajetória essa em que acompanhei diversos eventos narrativos nos quais estavam em questão a palavra Mbyá e seu enunciado. Dessa forma, a compreensão sobre a mitologia do grupo faz-se de extrema importância para entender-se a conformação narrativa da memória sobre a *Tava Miri*, pois seus fragmentos oferecem orientações às práticas cotidianas e rituais, fornecendo o fundo cultural específico para o pensamento Mbyá, a despeito de não esgotá-lo.

O fluxo da palavra entre os Mbyá-Guarani

A experiência compartilhada com os Mbyá-Guarani, me permitiu observar diversos aspectos de suas vidas cotidianas em que a palavra falada era o elemento agregador e a forma de sociabilidade predominante. Nesse sentido, apresento um relato introdutório ao tema o qual aprofundo ao longo desta seção de acordo com o objetivo da pesquisa, uma vez que a riqueza e complexidade das crenças e práticas Mbyá não me permitem tomá-las de modo amplo sob o risco de não passar de um sobrevoo superficial.

A importância cosmológica da palavra entre os Mbyá-Guarani é tema recorrente nos estudos etnológicos sobre o grupo desde que se iniciaram trabalhos mais aprofundados sobre aspectos de sua cultura. Leon Cadogan (1997), Pierre Clastres (1990), Helene Clastres (1978), Egon Schaden (1974), Graciela Chamorro (2005), apenas para citar alguns, são autores que se detiveram sobre o tema. Além deles, muitos outros, mesmo não tendo como foco central esse elemento da vida Mbyá-Guarani, acabam por dimensioná-los em seus estudos (Ladeira, 2007;

Litaiff, 1996). A palavra liga deuses e homens por meio de atos inspirados de fala, essa relação marca a transferência do saber, atributo por excelência dos deuses, aos “verdadeiros adornados” (*jeguakava*), seus escolhidos, como se consideram os Mbyá (Clastres, 1990: 9). O conhecimento *arandu* e a linguagem de inspiração divina *ayvu porã* estão, portanto, intimamente relacionados e constituem-se num dos aspectos mais centrais de sua cosmologia.

A palavra ocupa uma posição fundamental na concepção da pessoa Mbyá-Guarani. A etnia identifica-se enquanto “pessoas cuja palavra vem do coração” em contraponto aos não-indígenas (descendentes de europeus) tidos como “pessoas das palavras ao vento”, denominados em Mbyá-Guarani de *jurua*. Etimologicamente, Cirilo aponta os seguintes significados para os termos que compõem a palavra *jurua*: *juru* = boca e *a* = vento.

O uso da palavra é muito importante entre os Mbyá-Guarani. Um bom orador é portador de prestígio, designação, por conseguinte, de “poder” político¹⁵. As principais lideranças políticas (*mburuvixa*) são bons oradores. Por outro lado, os *karai* (rezadores) e as *kunhã-karai* (rezadoras) detentores por excelência das belas palavras, enviadas diretamente pelos deuses, têm forte influência na forma tradicional de política.

Os fóruns tradicionais de tomada de decisão contemplam dois elementos fundamentais na composição do cenário de um evento narrativo entre os Mbyá-Guarani: o chimarrão (*ca’y*) e o cachimbo (*petyngua*). O narrador, quando um *karai*, dificilmente não estará empunhando o *petyngua*, cuja fumaça sagrada consiste num meio de contato com os deuses e caminho para o recebimento da poeticidade própria da *ayvu porã* (fala sagrada). Entre os mais jovens, também há o uso inspirador do cachimbo, mas não sempre. O chimarrão circula de mão em mão entre os componentes da roda; assistência ativa que participa da narração fazendo comentários paralelos e movimentos gestuais, principalmente com cabeça e braços. A cada palavra mais tocante ouve-se o consentimento dos que circundam o narrador: *anhete’co* (“verdade”). O chimarrão tem a propriedade, segundo Ladeira (2007: 134), de fazer revelações sobre acontecimentos futuros trazendo notícias de parentes distantes, sobre nascimentos e mortes, casamentos, doenças, sendo elementar na prática xamânica entre os Mbyá.

Em certos eventos narrativos, os narradores são acompanhados no decorrer de sua performance oratória por um ou mais *xondaro*, guardiões da palavra. Esses personagens no mais das vezes são jovens do sexo masculino que, portando bastões nas mãos, vão seguindo

¹⁵ Segundo Pierre Clastres (1978), uma liderança política indígena não detém poder, e sim prestígio, uma vez que trabalha pelo grupo (e não o contrário), devendo ser dadivoso e estar sempre atualizando seu *status*.

os passos do narrador – nas voltas e contra-voltas que fazem e que marcam a dramaticidade da sua performance – a fim de proteger suas palavras.

Outro aspecto fundamental é o *Nhemongarai*, ritual de nomeação (ou festa do milho, pois se realiza na estação de sua colheita). Quando a criança completa o primeiro ano de vida, período em que passa a caminhar, a postar-se ereta e, não coincidentemente, a proferir as primeiras palavras, ela está apta a receber seu nome. O assentamento definitivo de sua alma-palavra se dá pela transmissão do nome pelo *karai* em processo ritual que culmina com o ato de nomeação propriamente dito no interior do espaço sagrado da *opy* (casa de reza) em meio a fumaça do *petyngua* e ao ritmo constante e extático da *jerojy* (dança e música tradicionais). Esse processo garante à pessoa o recebimento do nome correto, o que implica em saúde corporal e espiritual, ao mesmo tempo em que indica certas características e restrições relativas à sua vida social. A partir de inspiração divina, o *karai* obtém informação a respeito da origem de uma diversidade de nomes masculinos e femininos. A criança leva o nome relacionado ao pai e mãe da palavra do espírito que sobre ela assenta.

A *ayvu porã* é interpretada por Clastres (1990) como a condição de humanidade, e ao mesmo tempo como a essência divina dessa humanidade, ou seja, ela permite que, por meio do modo perfeito de estar no mundo (*aguyje*), haja a possibilidade de transcendência. Assim, a palavra tem esse caráter de unir essencialmente homens (os Mbyá se consideram os escolhidos dos deuses ou “adornados”) e deuses. Esse desejo marca ontologicamente o modo de estar no mundo da pessoa Mbyá enquanto devir, enquanto um *entre* (Viveiros de Castro, 1986).

Em alguns casos, doenças ou mazelas são atribuídas a problemas relacionados ao nome da pessoa, mesmo que em idade adulta, indicando a necessidade de mudança do nome durante o ritual do *Nhemongarai*. O cacique-geral José Cirilo Morinico, meu principal interlocutor, passou por esse processo de troca de nome e (segundo ele), de uma pessoa mais calada e tímida, transformou-se reconhecidamente em uma importante liderança política no RS, adquirindo talento oratório e sendo muito prestigiado pelos *karai*.

Entre os jovens Mbyá-Guarani, de acordo com o que o cacique Cirilo me relatou, a passagem da infância para a fase adulta se dá quando a voz do menino engrossa, marcando definitivamente a capacidade corporal latente de expressar as belas palavras. Com isso, passa a ter grande responsabilidade com as palavras que profere. Se por algum motivo não o faz, falando demais e sem o devido respeito, recebe na porção abaixo do lábio inferior o *tembeta*, espécie de *piercing* de taquara fino e comprido.

Todos esses elementos demonstram o quão fundamental é a fala, e o quão importante é a palavra para o *Mbyá reko* (modo de estar Mbyá), marcando ontologicamente a condição e duração da pessoa em diversas etapas de sua vida.

Clastres (1990: 10-11) ressalta a forte espiritualidade Mbyá-Guarani atribuindo-lhe inclusive o status de sustentáculo da tradição. O Eu coletivo resiste, segundo ele, calcado no espaço da fé, o qual continua inabalado e situa os Mbyá-Guarani como uma comunidade de crentes. Se sua marcha profética-religiosa não mais se efetiva na busca da perfeição (*aguyje*), da condição eterna (devir que caracteriza a pessoa Mbyá), a força desse desejo volta-se à meditação. Assim, segundo Clastres,

houve, no limite, um movimento do ativismo migratório para o pensamento questionante, passagem da exterioridade do gesto concreto – da gesta religiosa – à interioridade constantemente explorada de uma sabedoria contemplativa. O desejo Guarani de transcender a condição humana ultrapassou por sua vez a história e, conservando intacta sua força através do tempo, investiu totalmente no esforço do pensamento e de sua *expressão falada* (Clastres, 1990: 12-13, *grifo meu*).

A alcunha de “filósofos da floresta” muito se deve a esse movimento descrito pelo autor francês. A reflexividade impressiona entre os Mbyá-Guarani. A necessidade do tempo para pensar, que é um evento coletivo, caracteriza as reuniões do grupo. Esse é o espaço da política, da narração, da escuta, da reflexão e da construção de consensos. Esse tempo é à beira do fogo, ao longo da noite, ao som da fala sagrada; como pano de fundo, o crepitar das labaredas. Os Mbyá consideram-se vivendo o final dos tempos, enquanto os últimos entre os adornados, o que não lhes retrai o desejo de ascender à morada dos deuses, nem de viver sob os preceitos do *Mbyá reko*. Como prova disso, sua arte de narrar continua viva, na contramão do que ocorre na modernidade, como já apontava Walter Benjamin (1993), para quem essa importante faculdade de troca de experiências está em vias de extinção.

Elementos da mitocsmologia Mbyá-Guarani

Léon Cadogan, padre e etnólogo, escreveu seu célebre livro *Ayvu Rapyta* (originalmente lançado em 1959) tomando por objeto a linguagem sagrada Mbyá-Guarani, apreendida durante anos de interação com os Mbyá-Guarani da região do Guaira, no Paraguai. Falante do Guarani, ele conquistou a confiança do grupo e obteve acesso a esse aspecto tão importante de sua cosmologia. A linguagem celestial é proferida em momentos especiais, rituais e coletivos, normalmente por *karai* (liderança religiosa masculina) e *kunhã-karai*

(liderança religiosa feminina), via de regra no interior da *opy*. Essa linguagem é entendida pelos Mbyá-Guarani como de orientação divina, uma fala inspirada que difere daquela falada ordinariamente, no dia-a-dia. O autor apresenta diferentes narrativas míticas que dão conta de uma complexidade de elementos que compõem a cosmológica Mbyá. Tomemos por referência, pois, sua célebre obra.

A primeira parte dos relatos míticos dos Mbyá versa sobre a criação do mundo, criação dos seres que habitam o mundo terreno e celeste, incluindo-se a etnogênese dos *Jeguakava* (os verdadeiros adornados): os Mbyá-Guarani. Cadogan considera essa a parte mais sagrada da cosmologia Mbyá. Em minha etnografia ouvi pouca coisa referente a ela, de modo que tendo a concordar com o etnólogo paraguaio. Cadogan inicia tratando da autogeração de *Nhanderu Papa Tenonde*, que, desde seu próprio corpo, cria as trevas primevas e, em meio a elas, cria as plantas dos pés e os pequenos assentos redondos (*apyka*).

O autor destaca nos relatos dos Mbyá a presença do *yvyra'i* nas mãos do criador (vara insígnia) e do adorno em sua cabeça: o cocar de plumas (*jaguaka*) cobertas de orvalho por onde voava o colibri, o primeiro pássaro. Esses eventos geradores do mundo existiam em meio aos ventos primevos (*yvytu yma*) (Cadogan, 1997: 25). O término da época primeva é marcado pelo período de floração das plantas, quando os ventos mudam de direção e dão origem a uma nova estação, a dos ventos novos (*yvytu pyau*), caracterizando o renascimento. Esse excerto mítico retrata a criação das mudanças temporais que caracterizam as estações do ano, de modo que o vento sul, gélido, remete ao tempo primordial: o inverno, identificado na linguagem religiosa, *ara yma* (que se pode traduzir como tempo antigo). A mudança dos ventos, que passam a soprar de norte e nordeste, e são quentes, remetem a renovação do tempo: a primavera (*ara pyau*, ou o novo tempo) (Cadogan, 1997: 27).

Mesmo em meio às trevas originárias, sem que o sol ainda existisse, o criador não via a escuridão, pois era “iluminado pelo reflexo da sabedoria contida em sua própria divindade” (Cadogan, 1997: 26). De uma pequena porção dessa divindade, em virtude de sua sabedoria criadora, o pai verdadeiro *Nhamandu*¹⁶, erguendo-se (tomando forma humana), cria o fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*). Depois de dar origem ao fundamento da

¹⁶ O nome do criador varia de versão para versão do mito, ou nas diferentes facetas do mesmo mito. Assim, ouve-se *Nhamandu*, *Papa tenonde*, *Nhanderu*, *Papa Miri*. Cadogan também faz uma ressalva nesse sentido em “*Ayvu Rapyta*”, sendo que a mesma diversidade de nomes figura para a criação da Segunda Terra. Em minha etnografia, o termo mais recorrente utilizado por José Cirilo para designar o criador foi *Papa Tenonde*.

linguagem, o ser criador fez existir o princípio do amor¹⁷ (*mborayu*) e a origem dos hinos sagrados (*mba'e a'ã*) compostas pelas *ayvu marae'y* (palavras indestrutíveis) (Cadogan, 1997: 33-35). Havendo criado esses fundamentos primordiais da existência humana, ele criou aqueles que seriam companheiros de sua divindade: os futuros pais de *Karai*, *Jakaira* e *Tupã* e as futuras mães de *Karai*, *Jakaira* e *Tupã*: os pais das almas-palavra (*Ne'ey Ru*) e as mães das almas-palavra (*Ne'ey Xy*), respectivamente, fazendo-os sabedores de sua divindade. Ainda em meio às trevas originárias, pela chama e neblina de seu poder criador, ele criou o Sol (*Quaray*), enquanto reflexo de sua sabedoria divina (Cadogan 1997: 35-39).

Assim, chegamos ao capítulo terceiro de *Ayvu Rapyta* em que se trata da criação da primeira terra, *Yvy Tenonde*, a qual foi criada por *Nhamandu* a partir da extremidade de sua vara insígnia. Ao centro da terra foi criada uma palmeira eterna (*pindovy*), outra foi posta na morada de *tupã* (oeste), outra na morada de *karai* (leste), outra na origem dos ventos bons (norte) e outra na origem dos ventos originários (sul). Às cinco palmeiras está amarrado o disco terrestre em que está a morada terrena (*tataypy rypa*). Essa terra é habitada por homens-deuses e pelos animais sagrados.

O primeiro animal a habitar o mundo foi a víbora originária (*mboi yma i*). Depois, *Nhamandu* criou a cigarra vermelha (*yrypa*), o primeiro animal a cantar na morada terrena; o girino (*yamai*), o senhor das águas, foi o responsável pela criação aquática. Quando *Nhanderu* fez a terra, ela era composta toda de matas, campos não havia. Foi pela ação do gafanhoto verde (*tuku pararã*) que se criaram as pradarias. Com o surgimento dos campos, o primeiro ser a celebrá-los com seu canto foi a perdiz colorada (*inhambu pyta*) e o primeiro a remover sua terra foi o tatu verdadeiro (*tatu i*). A coruja era a dona da noite enquanto que o sol, o dono do amanhecer. Os animais que atualmente habitam a terra (*Yvy Pyau*, o mundo em que vivemos) são apenas imagens (*anga*) terrenas dos verdadeiros animais que habitaram a morada dos deuses (Cadogan, 1997: 51-53).

Os primeiros a habitarem a morada terrena, ao atingir o *aguyje* (maturação espiritual) e conseqüentemente o *kandire* (estado de perfeição), transcenderam aos *amba* (moradas dos deuses). Os seres que não atingiram tal fortaleza espiritual, sofreram metamorfose e passaram a habitar *amba*, enquanto animais, plantas e outros seres irracionais (Cadogan, 1997: 61). Uma característica da vida em *Yvy Tenonde*, que marca a natureza originária dos animais, é

¹⁷ Esse termo foi utilizado por Clastres em seu Fala Sagrada a fim de propor novas traduções àquelas elaboradas por Cadogan, em que o forte apelo cristão, segundo etnólogo francês, deturpava seu sentido êmico. Ao termo *Mborayu*, traduzido por Cadogan como “amor pelo próximo”, Clastres sugere “solidariedade tribal”, reciprocidade (Clastres, 1990: 29-31).

que eles também portavam a faculdade da fala. Os animais habitantes da nova terra não passam de imagens desses seres originários.

Nhanderu Tenonde se interna nas profundidades do paraíso e deixa a cargo dos deuses pais das almas-palavra (*nhe'e*) a responsabilidade pelos elementos por ele criado: a *Karai tataendy ja* (senhor das chamas) fica a atribuição sobre o fogo, sobre a primavera, representando a renovação; a garantia de cada nova aurora. A *Jakaíra* coube a responsabilidade sobre a fonte de neblina que engendra as palavras inspiradas; assim como, conduzir a bruma originária ao coronário de seus filhos. A *Tupã* deixou a responsabilidade pelas águas, pelo grande oceano (*Para Guassu*) representando o frescor que traz harmonia ao coração dos habitantes da morada terrena.

Yvy Tenonde foi destruída pelo dilúvio (*Yvy Ru'u*) causado pelo casamento incestuoso de *Karai Jeupe* com sua tia materna. Esse ato negou-lhes a condição de perfeição, deixando-os vulneráveis a fúria das águas enviadas por *Nhanderu*. Entretanto, em meio ao dilúvio, eles dançam, cantam e rezam de modo que obtém sua redenção espiritual. Capacitados com poderes celestes, eles criam uma palmeira indestrutível (*pindó ju*) na qual se seguram e salvam-se das águas que tomavam conta da terra, cujos habitantes já haviam dirigido-se a sua futura morada (quer dizer, junto aos deuses) (Cadogan, 1997: 97). *Karai Jeupe* constrói, então, ele próprio, sua morada futura e torna-se o pai dos deuses menores (*Tupã Miri*) (Cadogan, 1997, 99). Sua história serve de modelo aos atuais Mbyá na busca pelo caminho sagrado (*Tape Miri*).

A responsabilidade sobre a criação da segunda terra, *Yvy Pyau* (terra nova), o mundo atual em que habitamos, é de difícil esclarecimento pelas diferentes versões dos mitos e os diferentes termos para seu criador, como exposto em nota acima. Segundo Cadogan (1997: 103), *Nhamandu* teria questionado o demiurgo *Karai* sobre a possibilidade de criação da nova terra. Diante da questão do pai verdadeiro, *Karai* responde que não está disposto a criar uma nova morada para seus filhos porque ela, a propósito do que aconteceu com *Yvy Tenonde*, estaria fadada a efemeridade e a imperfeição, e ele seria obrigado a descarregar sua fúria sobre ela, destruindo-a, juntamente com seus filhos.

Depois, foi a vez de *Nhamandu* questionar o demiurgo *Jakaira* sobre a criação da nova terra. Apesar da ressalva de ter presságios de infortúnio para seus filhos, *Jakaira* aceita o desafio¹⁸. Ele, no entanto, promete espalhar a neblina vivificante e as chamas sagradas sobre

¹⁸ Todavia, as versões ouvidas por Cadogan dão conta de que tenha sido *Nhanderu Papa Miri* o criador dessa segunda terra. Em minha etnografia, o *mburuvixa tenonde* José Cirilo, ao referir-se a criação vale-se do termo *Papa Tenonde* para designar seu deus criador.

todos os seres verdadeiros que trilham os caminhos da imperfeição (estatuto por excelência de *Yvy Pyau*). Para que seus filhos se defendam dos infortúnios, ele cria o tabaco (*pety*) e o cachimbo (*petyngua*) (Cadogan, 1997: 105). Segundo Cadogan,

Esta tierra, dicen los *mburuvicha*, es lugar de pruebas para la humanidad. [...] Por eso que dice *Jakaira* que “contiene presagios de infortunios para nuestros hijos” [...] No obstante, él creará la pipa y el tabaco para que con el humo puedan defenderse contra las enfermedades, los duendes malévolos, etc. Los últimos versos, relacionados con la iluminación de los valles, tienen su origen en el hecho de elegir los Mbyá lugares abrigados situados entre los llamados montes altos para la ubicación de sus viviendas, las que no construyen en las alturas (Cadogan, 1997: 105).

Nesse excerto, o autor se refere à mata como o local de construção de moradias pelos Mbyá, as quais iluminadas por *Jakaira*, conservam a origem de sua natureza sagrada. Esse fator de resplandecência (identificado pelo termo *ju*, amarelo) está relacionado à ação dos deuses e ao caráter divino (como será aprofundado adiante) marcando a importância cosmológica da mata para os Mbyá. Cadogan continua suas reflexões sobre a narrativa mítica de criação de *Yvy Pyau*

A fin de que *Yvy Pyau* no fuera destruida por las aguas como lo fue *Yvy Tenonde*, *Papa Miri* le colocó cimientos de piedra¹⁹: itápy omboupa, habiendo sido de papel los cimientos de la primera tierra, los que se desintegraron por efectos del diluvio. Agregan que, si los dioses llegan a decretar la destrucción de esta tierra, será consumida por el fuego de *Kará Ru Ete*, dueño del ruido de crepitar de llamas. *Papa Miri* pobló la tierra com imágenes – *ta'anga* – de los seres que habían poblado *Yvy Tenonde* y cuyas almas poblaban los paraísos. Cadogan 1997: 105-107).

De acordo com os informantes de Cadogan, *Papa Miri*, para avó da nova terra, criou o tatu e deixou enquanto dona da nova terra a minhoca. Numa de minhas conversas com José Cirilo, ele fez referência ao fato de o “rei dos animais” para os Mbyá-Guarani ser o tatu, pois quando *Papa Tenonde* criava *Yvy Pyau*, o tatu ia cavando e ajudando a expandir a terra.

Porque *Yvy Mbite*, a palavra é... foi criado no Paraguai, a primeira terra. Porque o *Papa Tenonde* não tem pai nem mãe. Então ele surgiu sozinho, *Papa Tenonde*, não tem parente, tipo assim. Ele... primeiro homem, sozinho. Porque na época, quando não tinha terra, era tudo água. Tudo água. Então ele saiu, *Papa Tenonde*, colocando *yvy*. Qual animal que primeiro foi criado por *Papa Tenonde*? Qual animal? E qual árvore que criou *Papa Tenonde*? Qual passarinho, primeiro passarinho que foi criado? Então, isso é interessante que não podemos perder isso aí. O rei dos animais... para os primeiros animais saiu o tatu. Porque? Porque que saiu o tatu primeiro? Porque ele vai buscando minhoca, vai com o biquinho, vai aumentando a terra... De repente,

¹⁹ Maria Inês Ladeira denomina *yvy rapyta* ao referir-se aos esteios do mundo como sendo de pedra o qual associa a noção de *tava*.

umenta, né. Ele estava ajudando *Papa Tenonde*, o tatu, para crescer a terra. (Relato de José Cirilo em português na *tekoa Yryapu*, 01.fev.2009)²⁰

Voltando a obra de Cadogan, seguindo nas narrativas dos Mbyá do Guairá, o criador também povoou a terra de seres humanos fazendo com que soasse nela primeiramente o canto sagrado do homem. O acompanhamento do canto sagrado do homem, na morada terrena, foi o canto sagrado da mulher (Cadogan, 1997:107). Numa conversa, à noite, na varanda da casa tatu (à luz e ao som do crepitar da fogueira), na *tekoa Anhetengua*, onde estavam o professor Catafesto, Cirilo, Maria Eugênia, Mônica, Alexandre Ramos e eu, com Jorge gravando, Cirilo fez referência à diferença na criação dos *jurua* e dos Mbyá. Enquanto o Mbyá foi concebido pela vara insígnia de *Papa Tenonde*, os *jurua* são engendrados a partir da terra. Ele ressalta a importância da mata no enraizamento ontológico dos Mbyá no mundo, indicando que as áreas de campo são destinadas aos *jurua* e seu modo de vida, em contraponto, as áreas de mata, protegidas pela mansa claridade dos relâmpagos de *Jakaira*, são destinadas pelos deuses aos Mbyá.

Tinha uma parte, um espaço no campo pro branco, que não era mato. Aí criou, *Nhanderu*, primeiro pra criar pegou a madeirinha aquela do *popygua*, aquele instrumentinho, né, daí criou o homem Guarani. E o *Papa Tenonde*, o criador da terra, o criador do mundo, pegou o barro e aí pegou o barro e largou... aqui tem indiozinho e aqui tem branco. O branco foi criado com a terra, por isso nós chamamos *yvy'po*. E aí começaram a viver juntos (Relato de Cirilo, *tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009).

De acordo com Cirilo, os Mbyá foram engendrados a partir do *popygua*, o mesmo utilizado por *Nhanderu*, segundo Cadogan, para a criação de *Yvy Tenonde*. O *popygua* é um dos instrumentos xamânicos, insígnia da etnogênese Mbyá. Entretanto, observa-se que *Yvy Pyau* está marcada pelo convívio com o *jurua*, o que reforça sua natureza probatória na busca dos “verdadeiros adornados” (*jeguakáva*) por sua condição divina. A presença *jurua* é mais um indicativo de que *Yvy Pyau* existe sob o signo da imperfeição (*teko axy*, vida imperfeita).

Segundo Cadogan (1997: 115), a criação de *Yvy Pyau* (terra nova) e o retorno de seu criador, *Papa Miri*, para a Morada dos Deuses, encerra a primeira parte das narrativas mitológicas Mbyá, sua parte mais sagrada. As peripécias de *Pa'î Rete Kuaray*, “el señor del cuerpo resplandeciente como el sol” (Cadogan, 1997: 116), marca o segundo ciclo de narrativas míticas, as quais incluem a etnogênese dos atuais Mbyá. Na cosmogonia Mbyá, a origem de *Kuaray* está relacionada ao mito de nascimento do sol, em que estão presentes

²⁰ Nesse relato, é interessante perceber a analogia entre *Yvy Mbite*, o centro da terra no atual Paraguai, com a primeira terra, destruída pelo dilúvio.

características de sua divindade (quando ele mesmo criou seu irmão caçula *Jaxy*, a Lua) e de sua resplandecente indestrutibilidade (quando as onças originárias que devoraram sua mãe, por mais que se esforçassem, não causam nenhum dano ao seu corpo dourado). Além do mais, no seu caminhar pela terra ele nomeava as coisas do mundo: animais, plantas, acidentes geográficos, fenômenos naturais etc. O ato de nominar criava o mundo.

Uma vez pronto o mundo, foram criados seus habitantes, os atuais Mbyá de modo que algumas interpretações dão conta de ser *Paí Reté Kuaray* o pai verdadeiro dos Mbyá. A etimologia do nome *Kuaray*, de acordo com análise de Cadogan (1997: 43), aponta para o seguinte sentido: *kuaa* = saber; *ra* = criar; *'y* = coluna, mastro, manifestação, ou seja, "manifestação da sabedoria e poder criador". A luz primeira, que tirou o mundo das trevas originárias no momento de sua criação, é *kuaarara*, estando, assim, a resplandecência solar relacionada a sabedoria divina e o poder de criação. Sabedoria também pode ser designada pela noção *mba'ekuaa*. Desse modo, o mesmo radical *kuaa* (saber) está presente no termo que representa o primeiro sopro criativo de *Nhanderu*, e fornece-nos os primeiros elementos para fundamentar a natureza celeste da sabedoria entre os Mbyá.

Encerro esta seção, citando um excerto de Garlet que fornece a chave de entendimento ao que está sendo discutido aqui e que se pretende que o leitor tenha em mente ao deparar-se com as narrativas Mbyá acerca da *Tava Miri* no próximo capítulo.

Na sua mitologia se compreende o que é divino para os Mbyá. Uma das características mais gerais é a de que o ser divino é aquele que possui uma habilidade intrínseca de conhecer, de possuir sabedoria. Justamente por possuí-la é que ele é capaz de criar. No mito transcrito por CADOGAN, denominado "El fundamento del lenguaje humano", por exemplo, *Namandu* através de sua sabedoria (que é algo que lhe constitui) cria a linguagem humana. É esta linguagem (que num certo sentido é a língua Mbyá) que permitirá a concepção da alma, e a partir desta, a criação do ser humano. **É possível compreender então que, na medida em que se pronunciam as palavras, elas se transformam em coisas. A palavra cria.** (Garlet, 2002: 105-106 *grifos meus*)

A (sobre)natureza do saber Mbyá

Cirilo: Hoje nós Guarani já não rezamos para escapar do fim do mundo.

Augustinho: Nós sabíamos contar histórias...

Cirilo: Eu ainda sei contar as histórias: cada um contava de uma vez.

Augustinho: Hoje em dia os jovens já não sabem mais contar essas histórias.

Cirilo: A história sobre a sabedoria...

[Diálogo entre Cirilo e seu irmão, o *karáí* Augustinho, coletado na *tekoá Yryapu* em 31.jan.2009]

Desdobrando a dimensão do saber, em sua relação com a mitocoscologia Mbyá, trago aqui relatos oferecidos por Cadogan, no cruzamento com informações etnográficas, em que algumas dimensões da esfera do saber se destacam. Por tratar-se de uma etnia tradicionalmente ágrafa, evidencia-se que a fala mantém uma relação estrita com a circulação do saber, a qual é marcada esteticamente por tempos-espacos próprios, envolvendo símbolos próprios e personagens especiais. Tomados esses excertos mitocoscológicos como base ao entendimento da natureza celeste da dimensão do saber entre os Mbyá, proponho a sua aproximação aos elementos culturalmente significativos a essa esfera. Primeiramente, apresento informações acerca da concepção da pessoa, ou da origem da “alma-palavra”, para em seguida trazer um relato colhido em campo acerca de *Ayvu Rapyta*. Finalmente, trato da noção de *arandu porã*, “la buena ciencia” nos termos Cadogan (1997: 80).

Da ‘alma-palavra’ ao espírito das palavras

A concepção da pessoa exige, mesmo que sumariamente, um momento à parte antes de centrar a reflexão sobre aspectos propriamente ligados ao saber Mbyá, até porque tal faculdade se inicia com o nascimento. A ideia de nascimento se relaciona ao nascimento do mundo quando entre as primeiras criações de *Nhanderu* está o *apyka* (pequeno banco de madeira zoomorfo). Segundo Clastres (1990: 23) “não se diz ‘uma criança, nasce’, mas ‘alguém se provê de assento’”. Pois, é nesse assento que o espírito fortalecido retorna, sem a prova da morte, à morada dos deuses, segundo relato de José Cirilo. Ele marca ontologicamente o devir da pessoa, sua humanização pela aquisição de “alma-palavra” e sua ascensão à morada dos deuses, enquanto *ijaguyje* (aquele que atingiu a maturação espiritual).

Retomo excertos míticos, citados anteriormente, como base ao entendimento dos desdobramentos cosmosociológicos da obra de *Nhamandu* que, a partir de sua sabedoria criadora, cria a linguagem humana enquanto atributo por excelência de humanidade, condição de existência da alma e conseqüentemente da pessoa. Cadogan percebe uma ligação intrínseca entre alma e palavra, traduzindo o termo Mbyá *nhe’e* como “alma-palavra”. Ou seja, a fala constitui-se como condição de humanidade e a palavra, o meio de ligação com as divindades. Essa ligação dos homens com os deuses marca a vida na primeira terra. No entanto, com o fim de *Yvy Tenonde*, esse estatuto de divindade experienciado pelos homens é submerso pelas águas do dilúvio. A existência na segunda terra, com isso, é pautada pela busca de uma condição anterior: o retorno da condição de deidade aos homens.

Diante disso, proponho uma análise de dois termos fundamentais apresentados até aqui: *ayvu* e *nhe'e*. Início com as definições propostas por Cadogan para num segundo momento trazer ao diálogo outros autores que também as tomam como objeto de reflexão. Segundo as palavras de Cadogan, baseadas nos relatos de seus informantes, *ayvu* corresponde a “linguagem humana” (Cadogan, 1997: 43).

O termo *nhe'e* também merece algumas considerações especiais. Pissolato reitera a correspondência proposta por Cadogan entre as noções Mbyá *ayvu* (linguagem), *nhe'e* (alma-palavra de origem divina) e *'e* (dizer), sendo *ayvu* a obra primeira de divindade e fundamento da existência humana. A existência humana, por sua vez, é “traduzida como capacidade de ‘dizer-se’ – pela palavra-alma que ganha vida na Terra – ou correspondendo ao ‘manter erguido o fluido do [próprio] dizer’” (Pissolato, 2007: 260-261). De acordo com as palavras da autora, “o que se torna erguido (-ã) na Terra, o faz como ‘dizer’ e só se mantém nessa condição na medida em que os humanos sejam capazes de preservar o fluxo das ‘palavras’ – nomes, cantos, potencialidades dizíveis – (...)” (Pissolato 2007: 261).

Num certo sentido, *nhe'e porã* (belas palavras) e *ayvu porã* (bela linguagem) se confundem como expressão da faculdade humanizadora que ao mesmo tempo une humanos e não-humanos. Essa característica intrínseca de unir homens e deuses estabelece um estatuto demiurgico às belas palavras Mbyá que, segundo Clastres, demarcam a origem e o destino da humanidade. *Nhe'e* se manifesta na pessoa, ainda criança, por volta de um ano quando essa passa a se postar ereta e proferir as primeiras palavras, dando início ao processo de “sustentar erguido o fluído do dizer”, atributo humano à imagem do divino.

O ritual do *Nhemongaraí*, também conhecido como a festa do milho (*avati*), é o momento em que esse processo se consolida com a nomeação da criança. O ritual se realiza, de acordo com nosso calendário, no início do ano (meses de janeiro e fevereiro), época de maturação do milho plantado na chegada da nova estação, *ara pyau*, tempo de renovação (primavera). A colheita do milho caracteriza o tempo festivo, de consumo do excedente produtivo. O milho é base dos alimentos consumidos no período ritual, como o *mbojape* (bolo de milho), *mbite* (espécie de pamonha), *kaguejy* (bebida fermentada). Outros elementos rituais consumidos por ocasião do rito de nomeação são o mel (*ei*) e o fruto do *guembe*.

O ritual acontece no interior da *opy* ao som da *jerojy* e é conduzido pelo *karaí yvyraija* (segundo Ladeira, 2007: 134) que com o auxílio ritual do *petyngua* (o cachimbo) recebe dos deuses a informação sobre a procedência da alma-palavra da criança. A *nhe'e* é enviada pelos pais da alma palavra (*nhe'e Ru* e *nhe'e Xy*) e de acordo com sua origem se estabelece o nome

de seu filho. Durante essa etapa, segundo Chamorro, são consumidos os alimentos rituais em forma de agradecimento aos deuses, em que o *mbojape* corresponde ao universo feminino e o fruto do *guembe* aos nomes masculinos.

A palavra viva

Em minha etnografia junto aos Mbyá, obtive informações que contribuem para complexificar o debate em torno ao significado do termo *nhe'e*. Em 16 de dezembro de 2008, eu realizava expedição etnográfica a São Miguel das Missões acompanhado pelo professor Catafesto, pelo cacique-geral José Cirilo e por Germano Benitez, um dos realizadores indígenas do projeto “Vídeos nas Aldeias”. Ficamos hospedados na casa de seu Emílio que acolheu-nos como sempre muito bem. Estava acontecendo naqueles dias um encontro na *tekoa Koenju* envolvendo os jovens Mbyá.

Depois do almoço, num daqueles dias insuportavelmente quentes do verão miguelino, sentamos à sombra o professor Catafesto, Cirilo, Germano e eu. O professor Catafesto estava com o livro *Inconstância da alma selvagem* e fez alguns comentários sobre a teoria do perspectivismo ameríndio. Começamos a debater com Cirilo alguns pontos sobre a “universalidade do espírito” quando ele se levantou e caminhou até uma folhagem plantada em vaso bem próximo de onde estávamos, segurou numa folha e disse ‘esta tem espírito’. E relatou que todos os seres têm espírito porque tem a palavra, a palavra tem espírito e por isso a palavra é viva.

Cada palavra, portanto, é portadora de um espírito e, por estar ligado a esse espírito, por meio da palavra que o nomeia é que os corpos, tanto das pessoas como dos objetos, tem certas propriedades. Assim, a etimologia das palavras remete à sua raiz, seu espírito, sua essência ou propriedade a qual é transmitida aos seres e objetos que nomeia. Aqui se estabelece uma diferença na acepção veiculada na etnologia, pois a coisa não é portadora de uma alma em si, o espírito é tomado emprestado à palavra no ato de sua criação (nomação). As plantas, os animais, os minerais e fenômenos naturais são portadores de espírito porque há uma palavra no idioma Mbyá-guarani que os denomina, e que os remete a uma experiência criadora.

Nessa perspectiva, os humanos, assim como os não-humanos, carregam ontologicamente as propriedades das palavras que os denominam. A palavra, como portadora de espírito, ao nomear uma pessoa liga-a a preceitos cósmicos que estabelecem diferenças sociais, enquanto herança de caracteres dos diferentes pais e mães das palavras. O rito de

nominação marca a existência espiritual da pessoa que, até receber o nome, vive sujeita a uma série de agências nefastas. *Nhe'e* trata-se, pois, da primeira potência produtora de consciência.

Ayvu rapyta: uma etnografia

Seguindo com os relatos etnográficos, trato agora de outra noção fundamental: *ayvu rapyta*, que acessei nos termos da seguinte situação que segue. Cheguei à aldeia da Lomba do Pinheiro por volta das duas horas da tarde do dia 28 de julho de 2009 empunhando a fita miniDV solicitada pelo Jorge para que ele realizasse as imagens que pretendia reproduzir em Olinda apresentando sua comunidade no encontro dos realizadores indígenas do projeto Vídeo nas Aldeias. Ele, também, me solicitou carona até o aeroporto para embarcar rumo ao evento que objetivava, além da troca de experiências, o acerto financeiro que envolve as produções, o qual se dá na seguinte proporção: 35% para os realizadores, 35% para pagamento de cessão de direito de imagem da comunidade e 30% para manutenção do projeto Vídeo nas Aldeias responsável pela distribuição, divulgação e venda dos filmes.

Jorge veio me receber em frente a escola, onde também havia um caminhão estacionado, pois a aldeia estava em obras. Entreguei a fita enquanto descíamos juntos em direção a casa do Cirilo. O cacique estava protegendo-se do vento minuano que soprava, sentado próximo a casa tradicional que se situa ao fundo da grande casa tatu. Estavam comendo Cirilo, sua esposa Maria Eugênia, Jackson, e os filhos do casal. Cumprimentei-os. Jorge foi preparar a câmera, iriam filmar, no mato, as armadilhas de caça. Fiquei na expectativa de me chamarem para a jornada. Não me ofereci, pois se tratava de filme apresentando a comunidade, ficaria por bem não ter um *jurua* na frente da câmera. Jorge convocou seus irmãos mais novos, e partiram para a expedição.

Nisso, aproximei-me de Cirilo e sentei-me em frente a ele. Jackson estava sentado ao seu lado. Perguntei ao Cirilo sobre o que ele havia pensado para o encontro que estávamos programando ainda no contexto do projeto de registro da *Tava Miri*: quantas pessoas, quem e de onde viriam. Puxei da mochila meu caderno para começar as anotações, senti a falta no alto da página de um título, um nome para o encontro. Então, perguntei ao Cirilo se ele havia pensado nisso, num nome para a reunião. Ele respondeu: "Tenho que pensar". Não imaginei que ele estaria pensando sobre isso naquele momento, naqueles aproximados três longos minutos de silêncio. Então, veio com a resposta: "Ayvu Rapyta". Eu passara o fim de semana debruçado sobre a obra homônima de Léon Cadogan, reconhecidamente o maior clássico da

etnologia Mbyá-Guarani, e Cirilo me surpreende com o mesmo termo. Conversamos sobre o trabalho de Cadogan, um padre, mas que como lhe disse era muito respeitado e tinha uma boa inserção entre os Mbyá do Guairá, norte do Paraguai. Cirilo ficou interessado no conteúdo do livro, falou inclusive em discuti-lo na reunião.

Depois disso, Cirilo ficou tentando me explicar o significado de *ayvu rapyta*, designado por Cadogan como a origem ou fundamento da linguagem humana, ainda no título de seu livro. Ele referiu-se a uma essência comum às palavras. Disse-me que se ‘Tava’, ‘karaí’, ‘tupã’ são raízes, *ayvu rapyta* é o tronco. Ele contou que se trata de uma linguagem espiritual, utilizada pelos *karaí* e que apenas algumas pessoas conhecem. "Não é porque é velhinho que sabe a *ayvu rapyta*. O Juancito sabe um pouco, o Lourenço sabe a diferença". Foi difícil para ele me explicar em português o que representa essa forma de falar, essa linguagem espiritualizada que veicula um conhecimento obtido do contato com os deuses, que se dá pelo uso ritual do cachimbo e se manifesta na inspiração narrativa.

Guardei comigo no diário de campo aquelas informações, ainda surpreso com o inusitado do encontro. Nunca havia escutado entre os Mbyá o termo que nomeava o mais celebre dos livros sobre os Mbyá-Guarani. A articulação para o encontro ficou adiada pelos velhos impasses políticos e burocráticos e ainda hoje se necessita de parceria para sua realização. Mas nossa conversa teve um desdobramento futuro quando estive na *tekoa Anhetengua* com o professor Catafesto para conversar com Cirilo acerca de outro encontro que aconteceria no Salto do Jacuí, na *tekoa Porã* (Aldeia Bela) para debater a questão do turismo no âmbito de um novo projeto que iniciava no estado do Rio Grande do Sul e que se tratava de um novo INRC, dessa feita contemplando os Mbyá de todo o estado e país: um INRC em nível nacional tendo como objeto as comunidades Mbyá-Guarani.

Sentamos na varanda da casa tatu que se situa no pátio central da aldeia. Ofereci a Cirilo um pacote de erva mate que havia trazido-lhe, ele agradeceu. Enquanto isso, chegava Diego, filho de Elza Chamorro, lá da *tekoa Koenju*, em São Miguel, agora genro de Cirilo, com o mate pronto. Ele acompanhou a conversa servindo-nos chimarrão. Conversamos sobre o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) que sob a coordenação da antropóloga Maria Inês Ladeira era o responsável pela aplicação dessa nova experiência do INRC por aqui. A partir da constituição de uma equipe regional, o CTI iniciava sua atuação junto aos Mbyá em solo gaúcho ao mesmo tempo em que coordenava a aplicação do Inventário entre os Mbyá em toda a região Sul do Brasil. Seus aliados Mbyá eram os mesmos que compunham a Comissão de Terras e que politicamente divergiam de José Cirilo.

Eu já havia conversado com Cirilo sobre a aplicação deste projeto, para o que ele demonstrou um descontentamento com o fato de o IPHAN não ter contatado nossa equipe que já havia realizado o Inventário, conhecia o método, enfim. Entretanto, concluímos que foi interessante para nós não trabalharmos nisso, e sim realizar o Registro da *Tava Miri*. Não se envolver com tantas etapas burocráticas como as que envolveriam a realização de um trabalho dessa natureza. O professor Catafesto comunicou que Maria Inês o havia contatado visando sua participação no encontro no Salto do Jacuí enquanto coordenador de projeto semelhante desenvolvido entre a mesma população. Cirilo em um primeiro momento demonstrou incerteza a respeito de sua participação. Ele havia sido convidado a participar do evento, mas ninguém havia procurado-o para um envolvimento mais amplo na aplicação do projeto, o que o deixara um pouco incomodado enquanto cacique geral. Em verdade, ele estava ciente de que o CTI aliara-se a seus ‘inimigos’ políticos, Mbyá que reiteradas vezes fizeram críticas a sua condição de cacique geral. O que chateava Cirilo ‘é que eles só falam nas minhas costas, porque não conversam comigo, frente a frente’. Saímos de lá com Cirilo em dúvida a respeito de sua participação no evento. Mais tarde, no entanto, ele decidiria fazer a viagem ao Salto do Jacuí.

Na aldeia do Salto do Jacuí acompanhei algumas performances narrativas, mas que não acrescentam, por assim dizer, nada de novo ao que eu havia acompanhado até o momento entre os Mbyá. O que pretendo ressaltar desse acontecimento relatado é a viagem em si. Catafesto de Souza, em sua tese, faz uma interessante referência ao que denominou “etnografia de automóvel” (Catafesto de Souza, 1998): esse espaço dialógico privilegiado que consiste o tempo vivenciado junto aos indígenas nas viagens que constantemente se faz com eles. Aquelas horas presos ao automóvel, a proximidade das pessoas e a intimidade que se cria pelo convívio nesse ambiente, são muito ricas etnograficamente.

Assim, no dia 16 de novembro de 2009, partimos Cirilo, Célio, o professor Catafesto e eu rumo ao município de Salto do Jacuí onde está localizada, à beira do rio Jacuí, a *tekoa Porã* (Aldeia Bela). Busquei no início da tarde o Cirilo e o Célio na Lomba do Pinheiro. Eles já me aguardavam prontos com suas mochilas em punho. O Célio, sentado no banco de trás, calado, raramente abrindo seu largo sorriso. Eu conheci Célio nos encontros em que participei, ele é um excelente artesão e entre suas especialidades está a confecção dos *rave* (cordofone, espécie de violino de três cordas). Entrando no carro, percebi o Cirilo excitado e falante. Comentava a respeito da reunião e do que esperar do projeto que iniciava. Disse que a estratégia utilizada na Argentina para acabar com reuniões é inserir bebida alcoólica, do que

todos riram. Passamos na residência do professor Catafesto e partimos para a estrada por volta das 15 horas.

Nessa viagem, de aproximadamente três horas até Salto, conversei muito com Cirilo. Ele relembrou nossa conversa sobre *ayvu rapyta* e aprofundamos o tema. Ele retomou a metáfora do tronco. Indaguei-o sobre a união dos extratos celeste e terrestre. Ele concordou e citou a *opy* (casa de reza) como o lugar onde se concretiza essa ligação. A planta dos pés e a parte superior da cabeça (coronário) representam no corpo a mesma ideia. Ele então listou os elementos necessários para um cenário propício ao uso da palavra e sua escuta atenta, o que representa a transmissão do conhecimento verdadeiro, *arandu*. Segundo ele, a *ayvu rapyta* está associada ao *tatapy rupa*, o fogo e a fumaça (*tatachina*). Ele deu a entender que o *petyngua*, principal instrumento xamânico, sintetiza os dois elementos.

Além disso, as rodas de chimarrão (*caa'y*) foram apontadas por Cirilo como momentos privilegiados ao uso da palavra e transmissão do conhecimento. Quando se tem alguma dúvida, se pergunta ao *karai* na *opy* ou na roda de chimarrão, que via de regra circunda a fogueira. Por fim, a própria *opy* completa o rol dos elementos que proporcionam a inspiração para as belas palavras. Sua porta pequena exige que para adentrá-la a pessoa curve-se, o que indica sinal de respeito aos deuses. Cirilo ressaltou ainda o caráter coletivo da conformação narrativa do saber quando se referiu a *arandu* e enfatizou o 'ficar junto ao redor do fogo'.

Interessante perceber que foi ele quem retomou nossa discussão acerca de *ayvu rapyta* e tomou a iniciativa de narrar sobre esses elementos, até porque, quando não é dessa forma, ele dificilmente fala. Em algumas oportunidades em que o indaguei sobre alguns aspectos da vida Mbyá sobre os quais tinha curiosidade, percebi nele um desconforto, falando pouco e encurtando o assunto. Nossa relação se conformou dessa maneira, nunca mantive uma postura de inquisidor frente a ele ou a qualquer Mbyá, ao ponto de que um dia, em São Miguel das Missões, ele dizer para eu anotar o que ele estava relatando, para não esquecer, porque não é sempre que ele espontaneamente revela aspectos importantes sobre a cosmologia Mbyá. Aprofundemos, pois, as implicações dos elementos trazidos por Cirilo, quais sejam, o fogo, o cachimbo, a *opy*, o *karai* e a erva mate.

Em torno do fogo: é tudo verdadeiro

Iniciemos dando voz aos Mbyá, com a narrativa do *karai* Augustinho, coletada na *tekoa Yryapu* em 31 de janeiro de 2009. Nessa narrativa, ele explica a existência de uma linguagem sagrada que se difere da linguagem corriqueira, falada no cotidiano, revelando aspectos da capacidade xamânica de previdência associada ao uso ritual do cachimbo.

Existem dois tipos de sentidos. São a mesma coisa; os dois têm valores iguais. Você tem que saber qual a diferença entre *nhenhandu* e *mba'erechaã*. *Mba'erechaã* é um pressentimento, uma intuição não muito certa e, *nhenhandu* é saber que uma coisa vai acontecer de verdade, através do recebimento de uma mensagem que vem de cima enquanto se está fumando o cachimbo. E, falando em palavra simples, que não é sagrado, se diz *nhaichaã*. É tudo verdadeiro o que os guarani falam. Como agora nós estamos em círculo, em volta do fogo.

A veracidade das palavras ele associa ao fato de serem proferidas no fórum adequado, sentados em volta do fogo. O ato de falar sobre determinado tema em volta do fogo, em meio à fumaça do *petyngua*, o recobre de aura celeste, é, portanto, um momento sagrado para os Mbyá, e as palavras proferidas naquele espaço-tempo são vivas e tem agência sobre o mundo. Ele prossegue ressaltando a importância do fogo no contexto do *teko miri* (o verdadeiro modo de estar no mundo)

Quando vocês falam *tataypy rupa*, estão falando de *tekoá*, onde fizeram fogo, tudo isso que vocês falaram é verdadeiro. Antes dos brancos chegarem, já existia essa palavra, *tataypy rupa*, que não é palavra comum, é a palavra dos deuses. Porque tudo começa do fogo. Isso quer dizer que a gente não vive sem o fogo. Para nós, é bonito quando a gente sabe, porque é isso que nós temos que respeitar, onde tem o fogo, o *tataypyrupa*. É nossa fonte de conhecimento. Os deuses já sabiam que os brancos iriam nos cercar. Nós, Guarani, temos que saber como viver. Qual é o nosso jeito de viver? Apesar de nós estarmos vivendo no meio dos brancos, temos que saber viver do nosso jeito. Aí parece que você realmente é Guarani, que tem bom espírito.

Cadogan apresenta um relato do roubo do fogo pelos Mbyá. A aquisição do fogo e a possibilidade de cozinhar a carne institui uma separação entre homens e animais: enquanto os animais comem a carne crua, os humanos comem-na assada. Logo, a humanidade, enquanto condição, está estritamente vinculada à origem do fogo que marca ontologicamente a existência dos Mbyá no mundo.

No que diz respeito ao uso ritual do tabaco e do cachimbo, percebemos nos fragmentos míticos, veiculados por Cadogan e transcritos acima neste capítulo, que foi *Jakaíra* seu criador, enquanto insígnias de proteção aos seus filhos verdadeiros, habitantes de

Yvy Pyau, terra marcada pelo *teko axy* (imperfeição). Clastres aponta a importância ontológica da bruma e do calor dizendo que

Nhamandu fez existir as imagens do novo tempo (primavera), chama como calor e luz, a bruma como signo da chama. Haverá nesse mundo uma dupla cópia dessa bruma: de uma parte a neblina que os primeiros longos sóis fazem surgir sobre as florestas no fim do inverno; de outra parte, a fumaça do tabaco que fumam em seus cachimbos os sacerdotes e pensadores indígenas. A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses. (Clastres, 1990: 27)

Sua luta neste mundo para atingir o *aguyje*, maturação espiritual, passa pela manutenção dos propósitos divinos, os quais estão constantemente re-atualizados pelas palavras dos *karaí*, fruto de sua inspiração narrativa. De acordo com Pisolato

O tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente a todos os Mbyá [...] É a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode “passar” para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na propiciação do fortalecimento (*mbaraeté*) [...] os xamãs mais especializados o são na função-tabaco (Pissolato, 2007: 352).

Assim, além de corroborar a importância do tabaco enquanto meio de aquisição de saber pela inspiração, a autora ressalta sua ligação à atividade xamânica em sua diversidade, pois, além da aquisição e circulação de saber, a função-tabaco engendra o poder de diagnóstico e cura de doenças do espírito, sendo elemento central na prática de rezas no interior da *opy*.

A postura de Cirilo desde que o conheço sempre foi a de valorização da figura dos *karaí* e das *kunhã-karaí*. Vale lembrar que ele foi consagrado *mburuvixa tenondé* (cacique geral) numa reunião dos *karaí*, pelos *karaí*, em meio à fumaça do *petyngua*, a *jerojy* e as *ayvu porã*. O projeto étnico *jeguata tape porã* (belo caminho da tradição), foi constituído por uma comissão de Mbyá que tinha por objetivo angariar apoio institucional para satisfação de demandas culturais, as quais partiam da orientação das lideranças religiosas como meio de valorização da tradição. A escuta aos ensinamentos dos velinhos é fundamental para se manter uma boa conduta na Terra dentro dos preceitos do *teko miri*. Mesmo diante dos desafios que o contato interétnico lhes impõe, há a crença de que os deuses sabem para onde estão os levando. Cirilo sempre prezou pelo reconhecimento da importância dos *karaí*, o que ele conta em diálogo com seu sobrinho Eduardo (filho de Augustinho), gravado na *tekoa Yryapu* em 01.fev.2009,

Cirilo: Os velhinhos que estão rezando dentro da Casa de Rezas, são eles que dão força para todos nós Guarani, inclusive para aqueles que bebem para que não aconteça nada com eles. Através dos velhinhos temos a força, isso que nós e os jovens temos que tentar entender. Esses jovens que ainda serão líderes, para eles saberem enfrentar os *jurua* com as palavras e, quando forem à reunião, saberem como falar e como tem que se comportar quando o Sol se pôr e ao nascer do Sol.

Eduardo: É verdade.

Cirilo: Se não for assim, a gente não vai ter conhecimento

Arandu e a transmissão oral do saber

Outra noção citada por Cirilo foi a de *arandu*, qual também escutei em relato do *karai* Adolfo. Recupero uma passagem etnográfica durante expedição à *tekoá yryapu* por ocasião da etapa de Registro da *Tava Miri*. No início da noite do dia 31 de janeiro de 2009, ficamos a sós no galpão existente na aldeia, Cirilo e eu, quando indaguei-o sobre o termo “memória” e se havia uma categoria correspondente no idioma Mbyá-Guarani. Ele estava quase deitado no estrado de uma cama sem colchão que ocupava um dos cantos do recinto, de onde me respondeu que ‘memória’, ‘conhecimento’ (já estabelecendo estreita relação entre ambos) é *arandu*, “guardar *arandu*”, “*yaka...*” [guardar na cabeça]. Pensou um pouco em silêncio e, mudando sua postura corporal, erguendo o tronco pra frente e gesticulando com as mãos, continuou

Arandu é como a vertente d’água, não acaba nunca, vai sempre jorrando. O conhecimento verdadeiro é memória viva e nunca se termina. É como a criança na beira do foguinho aprendendo com os mais velhos, o conhecimento está no foguinho, mas também está em outros espaços. É um conhecimento diário, ouvindo os mais velhos. Quando olho a vertente, o *arandu* é profundo, difícil de ver lá no fundo. *Arandu* vem, ele brota, aparece e jorra como a nascente. Essa memória, esse saber verdadeiro, as belas palavras sagradas não acontecem a todo o momento. É de manhã, de noite, na *opy*, com cachimbo. Também no sonho. A inspiração dura quinze minutos e depois passa [relato de José Cirilo Morinico, *Tekoá Yryapu*, diário de campo de 31.01.09].

Esse relato é muito importante, pois ressalta a dimensão prática dos caminhos por onde circula o saber e sua transmissão entre os Mbyá. O “estar junto à beira do fogo” é apontado como o espaço por excelência de troca de conhecimento, o qual é apreendido pelo convívio, na troca cotidiana. A escuta atenta às palavras dos mais velhos, como meio de passar o conhecimento às crianças, e os jovens tendo a fala como seu veículo, também são formas reconhecidas pelos Mbyá de transmissão do saber verdadeiro.

No relato de Cirilo, ele ressalta outra importante noção: a inspiração. O saber enviado pelos deuses exige concentração por parte da pessoa para entender a mensagem que se manifesta em algumas oportunidades em virtude da inspiração que converte a imagem em palavra. Cirilo destaca o período matutino como de importância na troca de saberes. Relacionado a isso está o outro ponto narrado por ele: o sonho. Pois a alvorada demarca o tempo de contar aos familiares sobre os sonhos da noite. O ver no sonho é um momento especial de inspiração. Pois se o *karái* (ou outra pessoa, essa faculdade não é restrita aos xamãs) tem um pressentimento ruim, isso influencia na re-organização das práticas diárias, implicando até mesmo no deslocamento do núcleo familiar para longe da aldeia ou acampamento.

Na mesma situação etnográfica do trecho transcrito acima, emergiu outra narrativa de Cirilo. Ela oferece referenciais ao entendimento de outra esfera do saber, a qual se constitui na experiência dos narradores, enquanto processo, de modo que mostra o quanto os próprios Mbyá estão em busca dos sentidos de muitas das categorias que lhes interpelam o etnógrafo.

Paraguassu. As palavras bem escritas, pelos deuses. *Pará* é escrito, né. (...) Então, o que significa? É *Paraguassu*, os deuses, foram deixando essa palavra escrita, né, essa parte, para ter caminho. Os Guarani vão caminhando e vão conhecendo pouco a pouco essa palavra e o que significa. Então isso é fundamental que eu, que nós mesmos muitas vezes não sabemos as palavras, o que ela diz. É por isso que a palavra é viva! Muitas vezes a gente só fala e não tem esclarecimento. A gente discute bastante essa parte. Por exemplo, eu perguntei para os Guarani, queria saber “o que é *Pará*?” Eu também quero saber! Então esse que é... sempre tirando as palavras assim para os mais velhos. O que significa *Paraguassu*? E... *Pará Miri, Yvybité*... Porque disse “*Yvybité*”? O que é “*Yvybité*”? Porque *Yvybité*? [Narrativa de José Cirilo, *tekoa Yryapu*, 01.fev.2009)

O conhecimento, portanto, não é algo aprendido como um todo, revelado pelos deuses ou pelos *karái* de uma só vez. Trata-se de um processo pedagógico de envolvimento e escuta atenta e que se desenvolve ao longo de uma vida. Pissolato (2007: 318) apresenta em sua etnografia a noção do “aprender na vida”, escutada mais de uma vez por ela no campo e que justamente remete a dimensão da experiência pessoal, em que “Por sua própria atividade subjetiva, cada Mbyá adquire forças existenciais, [...] ‘cada um tem sua sabedoria’”.

Recorrendo à etimologia da noção “*arandu*”, percebe-se a natureza narrativa do saber para os Mbyá: o étimo → ARA = tempo + NDU = escutar, ouvir (o sentido da audição). *Arandu* seria o tempo/universo da escuta. Cadogan (1997: 80) cita a voz *endu*, *andu* como “ouvir, perceber”, alegando que *arandu* traduz nosso conceito de ciência, que pode ser má

(vai) ou boa (porã). *Arandu porã*, a boa ciência, é uma noção associada pelo autor a de *arakuua* (entendimento).

Finalizo esta seção, com um diálogo entre um jovem Mbyá e um velhinho de 96 anos, seu Adolfo, *karai* atualmente residindo na aldeia Varzinha, onde foi gravada, por Jorge Morinico, a passagem que segue e que dá conta da transmissão oral do saber e sua importância na re-figuração da memória coletiva, já adiantando o tema da *Tava Miri*, mote do capítulo seguinte.

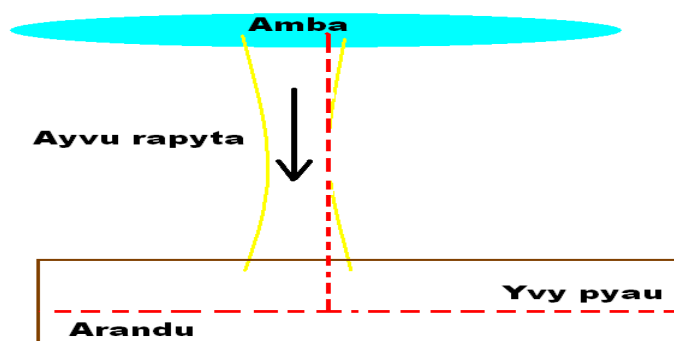
Sérgio Morinico [filho de Cirilo]: É muito importante que os velhinhos conversem sobre a *Tava*, para terem o mesmo conhecimento e repassarem para nós, mais jovens. É isso que eu penso.

Adolfo: Se fizermos dessa forma, se todos nós contarmos a versão certa, vai dar certo e todos os jovens ficarão conhecendo. Tem que haver alguém que conte essa história para depois vocês saberem contar a seus filhos. Porque esse conhecimento hoje em dia está se perdendo, pois estamos nos ocupando com outros conhecimentos, mas mesmo assim se nos esforçarmos vamos encontrá-lo de novo, porque ele nunca vai acabar. É isso que os deuses querem, pois os deuses nos enviaram aqui para terra para lembrarmos-nos deles. É através deles que teremos força e conhecimento, não precisamos ter livros para isso. Como eu: não tenho lápis, nem sei escrever meu nome, mas eu sei como viver e me defender. Não é difícil para os *Nhanderu* nos ajudar e isso é o principal. Eu estou falando para vocês ouvirem, para lembrarem das palavras do seu avô. Se você quiser rezar para os *Nhanderu*, eles vão te iluminar.

[Relato do *karai* Adolfo, Aldeia Varzinha, 9.mar.09. Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jackson Alexandre Ramos]

Proposta interpretativa

Diante do exposto acima, neste capítulo, entre os fragmentos míticos e informações etnográficas, busco estabelecer um modelo interpretativo para a dimensão do saber entre os Mbyá-Guarani. Para tanto, vou me valer, mais uma vez, da inestimável contribuição do trabalho de Elizabeth Pissolato (2007). Em suas reflexões sobre a produção da pessoa e do *socius* Mbyá, a autora propõe algo que vem ao encontro do modo como eu penso a função sócio-cosmológica do conhecimento para os Mbyá: entendê-lo a partir de dois eixos perpendiculares, aos quais ela denomina “eixos cosmológicos vertical e horizontal”, sendo que “os saberes e poderes que as divindades enviam do ‘alto’ (*yvate*) (vertical) estendem-se na Terra aos humanos que por ela andam (horizontal) (Pissolato, 2007: 318-319). Pissolato centra sua análise no xamanismo e parentesco, o que extrapola o que pretendo aqui, no entanto, a homologia desse sistema será de muita valia para pensar a inspiração que leva ao conhecimento e sua circulação e transmissão entra a coletividade Mbyá.



O esquema acima apresenta um esboço para compreensão da relação *arandu* e *ayvu rapyta* pensadas por mim como dois eixos “cosmológicos”, para usar o termo de Pissolato. O eixo vertical representa *ayvu rapyta*, o “tronco” (nas palavras de Cirilo) cuja seiva são as palavras inspiradas por onde as belas palavras sagradas deslocam-se desde o *amba*, o extrato celeste da morada dos deuses, até o plano terreno. Trata-se de um caminho metafórico para identificar *ayvu rapyta* como aquilo que sustenta a linguagem humana, ou seja, que mantém viva a possibilidade de contato com a sabedoria divina.

Relacionados a esse eixo vertical, está o *petyngua* e sua fumaça (*tatachina*), metonímia da bruma originária que traça, segundo Clastres (1990: 27), o caminho do espírito em sua trajetória rumo ao *amba*. Desse modo, ambos são considerados sagrados caminhos na obtenção de conhecimento e inspiração divina. O demiurgo criador do tabaco e do cachimbo, *Jakaira*, está vinculado a esse eixo cosmológico, sendo de sua responsabilidade os desdobramentos da bruma originária na relação com o coronário, parte do corpo humano por onde penetra a palavra demiúrgica. Em sendo o limite superior da cabeça o lócus por excelência de recebimento do saber e da inspiração celeste, passa-se a entender a importância do manter-se erguido enquanto metáfora da condição humana, expresso na locução “manter erguido o fluido do dizer”. Ou seja, manter-se erguido é manter sua capacidade de fala e com ela acessar a sabedoria para a boa conduta na Terra: proceder na busca pelo caminho sagrado (*Tape Miri*), o caminho que leva a morada dos deuses.

Cirilo relatou, certa vez, que a morada de *jakaira* está situada no zênite (*ara mbite*), junto a *Nhamandu*. Esse fato vem a corroborar a ideia de centralidade do eixo cosmológico vertical, como fundamento do conhecimento Mbyá. Esse conhecimento inspirado pelos deuses é denominado, segundo Cadogan, *kuaarara*; e está expresso na noção de sabedoria,

trazida por Pissolato, *mba'ekuua*. Em ambas as noções está o radical *kuua*, o saber originário por meio do qual *Papa Tenonde* desdobrou-se a si mesmo através de seu próprio desdobramento, segundo Clastres (1990: 20-22), o que denota o caráter celeste do conhecimento.

A noção de verticalidade foi definida por Cirilo pela metáfora do “tronco”, sustentáculo da linguagem humana (*ayvu rapyta*), a qual chega à Terra pelo uso ritual do cachimbo, adentra o ser humano pelo coronário e é socializado pela fala. Aqui chegamos ao vértice que engendra o eixo horizontal, o qual se desdobra, por assim dizer, em *Yvy Pyau*, o mundo em que habitamos. O enraizamento ontológico dos Mbyá neste mundo é marcado pelo *tatapy rupa*, o assento dos fogos, que caracteriza a *tekoa* (aldeia) enquanto condição de manutenção do *teko miri* (verdadeiro modo de estar no mundo). Em relato transcrito acima, Augustinho fala sobre a centralidade do fogo como condição de existência dos Mbyá. O fogo como lugar que origina o saber. Assim, enquanto condição de existência dos Mbyá, está também a circulação do saber com a função de orientar práticas, de transmitir e atualizar sua memória coletiva e os preceitos do bem viver.

Outro elemento de suma importância, cuja centralidade abrange as diversas esferas da vida dos Mbyá, é sua casa de reza. Pois entendo que ela é o legítimo vértice que une os dois eixos cosmológicos. Ela congrega todos os elementos até aqui discutidos: o *karaí* e sua tribo, o fogo, a fumaça, o cachimbo, o canto, a dança, o chimarrão. Sua estrutura é baseada num mastro central de sustentação (representando a verticalidade), ali dentro a planta dos pés (uma das primeiras criações de *Nhamandu*) toca o chão (representando sua dimensão terrena). É o local por excelência da atividade xamânica em suas diferentes facetas: religiosa, terapêutica, conselheira e de troca de saberes. Tal é sua importância que muito pouco foi falado a seu respeito pelos meus interlocutores. Algumas considerações feitas por eles sobre a *opy* não foram traduzidas por opção dos jovens tradutores. Há de se respeitar à dimensão do mistério...

Yvy Pyau existe sob o signo da imperfeição (*teko axy*), do convívio com o *jurua*, da busca pelo retorno da condição de deidade (o viver junto aos deuses enquanto seus escolhidos), em suma, está marcada pelos desafios impostos pela história. “Se você tem alguma dúvida, pergunte aos deuses que eles vão te iluminar”, preconiza o *karaí* Adolfo numa de suas falas. Como proceder no mundo em busca do *Tape Miri*? Esse tipo de questionamento coloca o pensamento em ação, coloca as palavras-no-mundo, na roda em volta do fogo, acompanhadas pelo *caa'y* (chimarrão) e pelo *petyngua*, na escuta atenta que caracteriza a troca de conhecimento: *arandu*. Ou seja, o eixo horizontal representa *arandu*, “a memória

viva” segundo Cirilo, o conhecimento narrativo transmitido à beira do fogo, na *opy*, na roda de chimarrão, pela fala, principalmente, dos *karai*. É a palavra do conhecimento circulando horizontalmente entre os Mbyá. Essa fala, no entanto, não é exclusivamente uma faculdade dos *karai*, pois perpassa a atividade cotidiana, o convívio familiar, ensinamentos de pai para filhos, muitas vezes enquanto prática e observação.

A dimensão da experiência pessoal enquanto ação no mundo é a dimensão da ruptura, em que os sentidos são colocados à prova. O que quero dizer com isso, é que o modelo interpretativo discutido aqui tenta dar conta de aspectos que envolvem o saber entre os Mbyá: sua ligação com os deuses, sua transmissão, a centralidade na palavra. Entretanto, em confronto com a história e os desafios que ela impõe “cada um vive sua sabedoria” e refigura em suas práticas cotidianas de uma maneira as palavras do conhecimento. Assim, o fundo cosmológico não pode ser entendido enquanto essência, mas enquanto um elemento na dialética da duração. Interponho um relato de Cirilo que sugere os questionamentos enfrentados pelos Mbyá na idade da imperfeição.

É muito difícil entender a fala dos deuses quando falam sobre o caminho sagrado, usar as coisas dos “brancos”, isso que é caminho sagrado? Então é importante que a gente pense sobre essas coisas. Onde que a gente vai chegar no futuro? Como viver? Ter carro, essas coisas? Será que isso é o caminho sagrado (*tape miri*)? [relato de José Cirilo, *tekoa Yryapu*, 31.jan.2009]

Com isso, recupero acepção dada por Paul Ricoeur (1994: 107) à categoria tradição, a qual é compreendida “como um reservatório de informações sempre renovado”. O enunciado no evento narrativo coloca as palavras-no-mundo, onde os sentidos estão em jogo. A compreensão de mundo do sujeito está ligada à sua trajetória. Ele, ao narrar, acomoda-as de forma a dar sentido a sua existência como parte de uma coletividade, engendrando contradições e rupturas. As palavras de Toninho, cacique de Aracruz no Espírito do Santo, dão conta de uma divergência em sua região entre os jovens e os velhos, justamente na forma como encaram “a escuta aos antigos”.

Cirilo exclama “eu também quero saber” referindo-se ao significado de *Para Guassu*. Qual seu significado profundo? Ou como é articulado na prática cotidiana enquanto ferramenta de permanência na vida (citando a preocupação que perpassa o trabalho de Pissolato [2007])? O saber é composto de camadas e é apreendido em processo, refigurado de diferentes maneiras. A experiência pessoal se engendra ao mito e as peripécias dos demiurgos, tomados como exemplos a serem seguidos no imaginário de quem conta. As tentações do

universo *jurua*, da mesma forma, povoam esse imaginário. Como elucidada Michel De Certeau (1994), isso não necessariamente representa a desordem no pensamento nativo, veja-se que o *jurua* conta com um mito de origem no universo mitocosmológico Mbyá. A questão é que, no eixo horizontal, eixo da historicidade dos sujeitos no mundo, os sentidos estão sempre em negociação: trata-se do teatro da estrutura no palco da conjuntura, segundo a máxima de Marshall Sahlins (1990).

A memória que jorra, o conhecimento que circula

Essa digressão apresentada neste capítulo tem o intuito de fornecer referenciais importantes a respeito do fundo simbólico que engendra a fala em sua relação com a sabedoria entre os Mbyá para o entendimento do que vem adiante neste estudo. Tomando por base o modelo de Ricoeur (1994), apresentado no capítulo anterior, estamos tratando de fundamentar um dos aspectos de mimese I, especificamente aquele ligado à semântica da vida social e que estabelece as diferenças cosmológicas na compreensão do mundo, da ação, da vida e do tempo. Mergulhemos, então, nas fantásticas veredas das palavras Mbyá-Guarani, momento de configuração da memória coletiva sobre a *Tava Miri*, representadas, aqui, em texto antropológico, fazendo circular o saber dos Mbyá. A título de fechamento, as palavras do *karáí* Augustinho.

Para falar mais sobre a *Tava*, o que vemos quando olhamos para a *Tava*? O que significa para o *jurua*, e o que significa para nós. Temos que colocar bem isso [...]. As vezes temos que visita-la. Tem que haver um lugar para aprendermos e para conversarmos sobre a *Tava*, isso os brancos não poderão impedir.
[relato de Augustinho Duarte, *tekoa Yryapu*, 01.fev.2009]

Capítulo 4

NO BELO CAMINHO DAS PALAVRAS MBYÁ-GUARANI: AS NARRATIVAS SOBRE A TAVA MIRI

No capítulo anterior, à luz da proposta interpretativa de Paul Ricoeur (1994)²¹, elaborei o campo da mimese I, tratei dos aspectos semânticos da prefiguração das narrativas Mbyá sobre a *Tava Miri* São Miguel, das implicações simbólicas da palavra, do conhecimento e da sua transmissão, na sua relação com a mitocosmologia dos Mbyá. Seguindo a proposta hermenêutica de Ricoeur, inicio este capítulo com a prefiguração do campo prático, apresentando as situações etnográficas que engendram as narrativas que seguem, sua negociação, o contexto em que são proferidas as palavras, dimensionando a historicidade dos relatos na relação intersubjetiva que me coloca em interação com os narradores e que remete à conjuntura de aplicação de um projeto de intervenção cultural. Em seguida, atravesso em direção à mimese II, re-apresentando as narrativas que conformam uma memória coletiva sobre a *Tava Miri* no universo dos Mbyá-Guarani envolvidos.

Com o objetivo de apreender os significados identitários, míticos e cosmológicos de São Miguel para os Mbyá-Guarani, eu e a equipe executora da etapa de Registro da *Tava Miri*, lançamo-nos a campo novamente contando com o apoio imprescindível (enquanto membro da equipe) do *mburuvuxa tenonde* (cacique-geral) José Cirilo Morinico, com quem traçamos estratégias de campo, listamos possíveis narradores e agendamos datas para expedições às comunidades selecionadas. Grande parte do *corpus* narrativo que apresento aqui foi coletado no contexto de aplicação desse projeto.

A dialogia caracterizou o contexto narrativo *Mbyá*. O debate sobre temas propostos pelos interlocutores foi se desenrolando na troca de memórias e experiências. Os trechos transcritos remetem a essa metodologia, que contou com a participação de diversos membros do grupo como narradores. José Cirilo fez a mediação, pois, imbuído dos propósitos do trabalho de Registro da *Tava Miri*, questionou e propôs temas para o debate com os outros narradores. Sua participação em todas as etapas de campo fez com que os relatos se inter-relacionassem e o conteúdo das falas de *Mbyá* de diversas localidades estivessem sempre ressurgindo, garantindo a costura semântica entre os elementos narrados.

²¹Discutida no capítulo 2.

Na trilha dos narradores

Tekoa Yryapu

Em 31 de janeiro de 2009 articulamos com José Cirilo expedição de campo à *tekoa Yryapu* em Granja Vargas, município de Palmares do Sul. Lá habita o irmão mais velho de Cirilo, *karaí* e *mburuvixa* da comunidade, Augustinho Duarte. Em diversas oportunidades estive nessa bela aldeia, rodeada pela lagoa da Lavagem e a lagoa da Porteira, situada bem próxima ao balneário de Quintão, litoral central do estado. A área não é muito grande. A sua organização social se dá em torno do ‘grande homem’ Augustinho que vive cercado de filhos, noras e genros, não representando uma grande população, girando em torno de seis ou sete famílias nucleares. Trata-se, pois, de uma família extensa centrada em sua liderança política e religiosa.

Sua localização litorânea torna o solo arenoso, o que não impede, contudo, a produção de *kokue* (roças) de mandioca (*mandio*), melancia (*sanjau*) e principalmente milho (*avati*), entre outros víveres. O plantio de sementes tradicionais do milho sagrado (*avati ete’i*) é uma das explicações cosmoecológicas para a realização do *Nhemongaraí* (rito de nomeação) nessa aldeia na época de maturação do milho (janeiro e fevereiro). No início de 2006, para o Livro de Registro das Celebrações no âmbito do INRC, etnografamos, na *tekoa Yryapu*, esse importante ritual como descrito no capítulo 1. A aldeia conta com uma casa tartaruga. A exemplo da casa tatu, da Lomba do Pinheiro, a construção foi projetada e realizada em parceria com arquitetos da UFRGS, a mesma estava concluída e muito bonita. Suportado por grande estrutura de toras de madeira, a cobertura é feita de capim santa fé extraído da própria comunidade. A cabeça da tartaruga e seu pescoço constituem-se na porta e corredor de entrada, respectivamente. O interior amplo, o piso de terra, para proporcionar o acendimento de fogueiras, e a luz do sol, que penetra o recinto pelas frestas existentes entre as toras que compõem a parede, lhe dão uma atmosfera lúgubre particular. Foi o lugar oferecido e escolhido por nós para o pernoite, pois tal estrutura oferece um conforto térmico surpreendente, mesmo nos dias quentes de verão.

Como sempre, fomos muito bem recebidos pela comunidade, que tem grande estima por seu parente, o cacique geral José Cirilo. Foi Eduardo, filho do *karaí* Augustinho, quem nos recebeu para, em seguida, conduzir-nos até seu pai. Jorge, filho de Cirilo, realizador participante do Vídeo nas aldeias, fez seu deslocamento de ônibus. Assim, logo que chegamos fomos à rodoviária do distrito de Granja Vargas buscá-lo. Maria, filha de Augustinho,

acompanhou-nos a fim de fazer as compras para o almoço. Enquanto isso, Cirilo conversou com Augustinho explicitando nosso propósito etnográfico detalhadamente, uma vez que havia contatado seu irmão por telefone anteriormente à nossa visita.

Quando retornei, com Jorge, Maria e o restante da equipe, Cirilo recebeu um telefonema de sua aldeia. O *karáí* Caetano não sabia de sua viagem e cobrou ter-lhe avisado, além disso, outros representantes da *tekoa Anhetengua* articulavam deslocamento a São Gabriel, onde se realizaria encontro em homenagem aos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, cujo protagonismo de setores da Igreja progressista incomodava Cirilo, crítico dessa mobilização que englobava diversos movimentos sociais sob a alcunha de ‘luta pela terra’, entre eles a comissão de terras Mbyá. Esses acontecimentos deixaram-no um pouco perturbado, com um ‘peso na cabeça’, o que, segundo ele, lhe tirou a inspiração da fala. Ele me perguntou: ‘como começamos?’, visivelmente distraído, com o pensamento distante. Pois Augustinho também se encontrava debilitado de saúde, tinha estado doente há não muito tempo. Daí, que resolvemos iniciar apresentando o material já produzido: nossa publicação sobre a sagrada aldeia de pedra, *Tava Miri*, e imagens com narrativas coletadas anteriormente para conhecimento do método de trabalho.

Augustinho e seu filho Eduardo sentaram-se no chão, tendo por encosto um grande tronco de eucalipto deitado sobre a areia. Ao fundo, a casa tartaruga, e, no vídeo, as palavras de Cirilo.

[Relato de José Cirilo dentro das Ruínas da Igreja do Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo²² em 23.nov.2008]

Primeiro, queria falar dessa *Tava Miri*, a obra Guarani, a obra do *cheramói*, a obra da *chejaryi*. Hoje é um momento especial, um momento de grande emoção para mim, para fazer uma revelação nossos antigos, eu queria falar da parte da *Tava Miri* aqui em São Miguel das Missões. Essa obra, *Tava*, começaram os homens Guarani junto com as mulheres Guarani e as crianças Guarani. A colheita... no mesmo tempo trabalha e coleta os alimentos as mulheres Guarani, plantando e produzindo sua alimentação adequada, vivendo com a dignidade, vivendo com a felicidade, vivendo com a cultura, a cultura milenar, a cultura, a crença. Foi aqui, foi silêncio. Um silêncio traz homenagens para os parentes, Sepé Tiaraju, parentes Mbyá-Guarani que foram mortos durante os séculos e isso para mim é uma tristeza. Mas tem esperança de mudar daqui pra frente, que a sociedade compreenda a cultura Guarani, da vivência Guarani, isso é muito importante para mim e para a família e para os povos Mbyá-Guarani. Não somente aqui no Brasil, também no Paraguai, na Argentina, convivendo com a cultura, convivendo com o canto e dança, essa obra, essa *Tava Miri*. Até hoje nós consideramos uma lembrança, não por lembrança histórica, mas também a história presente, a história real que foi muito tempo e muitos anos convivemos com esse massacre, o índio Guarani, as crianças Guarani foram mortos dentro da *Tava Miri*. Foi tirado sangue do Guarani, mas hoje quem está convivendo com isso? Se alimentando nas costas dos Guarani? Nas costas da obra Guarani? Quem está cuidando os cemitérios Guarani, a Ruína Guarani? Quem está vivendo com isso?!

Então, essa tristeza, essa história, muitos brancos contando errado. Os historiadores, os professores, muitas vezes contando errado, nunca falando do índio Guarani, da nossa história Guarani, por isso que a *Tava Miri* foi revelada faz um ano, que a *Tava Miri* significa *Tava Miri*: homem com a pedra trabalhando. Foi massacrado os Guarani trabalhando muito tempo, os brancos dominando os Guarani, levando ouro... e hoje ficou e não foi respeitado o Guarani. Respeitando essas pedras, mas não estão respeitando os trabalhadores, né, que não foi bem reconhecido até hoje o imenso trabalho que os parentes Guarani trabalharam e não foi reconhecido. Hoje tem que melhorar a situação do Povo Guarani. Com essa troca poderíamos ganhar uma pequena área para poder ir sobrevivendo, viver com a cultura Guarani, sustentabilidade, fazer *Opy*, fazer a dança, fazer a lavoura, sua alimentação saudável. Esse é um momento importante para mim, uma tristeza, mas ao mesmo tempo tenho força. O Sepé Tiaraju está presente! O Sepé Tiaraju está vivo! Mas quem é Sepé Tiaraju? Qual é o cemitério do Sepé Tiaraju? Onde faleceu? Mas até hoje ninguém sabe quem vai revelar essa... o Sepé Tiaraju está presente na nossa vida, na nossa memória do Guarani-Mbyá.

Cirilo quando conversava com o irmão chamava a atenção para a importância do trabalho sobre esse aspecto tão importante de sua tradição, a *Tava Miri*. Todo o importante

²² Essa narrativa de Cirilo foi coletada em expedição de campo a São Miguel das Missões em novembro de 2008. Quando em visita ao Sítio Arqueológico, Cirilo solicitou que se registrassem algumas palavras que ele, inspirado na passagem pela *Tava Miri*, gostaria de deixar gravadas. Essas palavras de Cirilo são interpretadas por mim como eco dos Encontros Patrimônio e Povos Indígenas realizados no interior do Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo em dezembro de 2006 e dezembro de 2007. Momentos de “revelação” da *Tava Miri*, segundo ele. Ou seja, trata-se do momento histórico em que os Mbyá-Guarani optam por tirar do subterrâneo uma memória coletiva que até então estava entranhada na intimidade étnica.

trabalho mediador de Cirilo se dava no sentido de criar uma atmosfera que inspirasse Augustinho a narrar sua sabedoria.

No final do dia, Augustinho e seus familiares se dirigiram à casa de reza (*opy*). A comunidade havia construído uma nova *opy*. A nova *opy* tem uma arquitetura surpreendente e inédita, ao menos aos meus registros etnográficos: grande parte de seu ambiente interno é subterrâneo, sendo acessado por um corredor-escadaria também escavado no solo. Dessa forma, suas paredes laterais são, na base, o próprio solo e, na parte da superfície, conservam o padrão do barro sobre a estrutura de taquara quase toda coberta pelas abas do teto de capim que até ela escorrem em seu tom amarelado. Nesse momento, nossa equipe *jurua* reuniu-se no galpão que se situa no *pátio pra fora* da aldeia com Cirilo e iniciamos uma longa conversa que se estendeu pela noite.

Paralelamente ao período de rezas no interior da *opy*, Cirilo se inspirou para a fala. Sentado num estrado de cama sem colchão, naquele ambiente esfume de um escuro-claro oscilante produzido por uma fraca lâmpada acesa no meio do prédio, ele falou. O trecho transcrito no Capítulo 3 sobre *arandu*, o conhecimento verdadeiro, se deu quando estávamos sós, Cirilo e eu. Foi nesse contexto que perguntei a respeito de uma categoria correspondente à “memória” no idioma mbyá-guarani. Essa nossa conversa iniciou o acontecimento narrativo no galpão que depois contou com a chegada do restante de nossa equipe (o professor Catafesto, Daniele Pires e Mônica Arnt) e, mais tarde, com a presença de Augustinho e seus familiares oriundos da *opy*.

Augustinho e Cirilo conversaram durante muito tempo sobre a *Tava Miri*. Ambos sentados. Augustinho de posse do *petyngua*. Jorge acompanhava e gravava o evento narrativo. Eduardo fez algumas intervenções as quais reacendia o animo dos narradores. Estávamos sentados em círculo sob a fraca luz que alumiaava o galpão. Num dos cantos, o fogo, um dos temas debatido pelos irmãos. As mulheres falavam pouco, mas acompanhavam atentamente as palavras proferidas, o que pude perceber pelos diversos comentários em voz baixa sobre as coisas que estavam sendo ditas. Além disso, constantemente ouviam-se os comentários *anheté’co* (“verdade”). Esse foi o principal espaço de fala que acompanhei em nossa estada de três dias na *tekoa Yryapu*. A barreira da língua, entretanto, fez com que eu entendesse apenas alguns fragmentos do que estava sendo conversado.

TEKOA YRYAPU



Imagem 56



Imagem 57



Imagem 58



Imagem 59

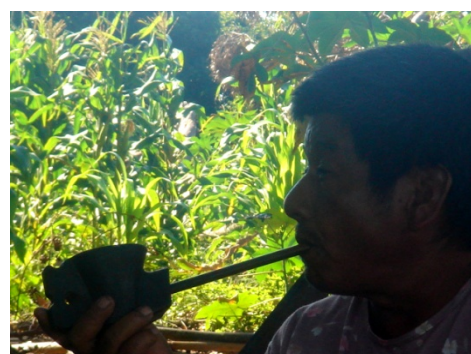


Imagem 60



Imagem 61



Imagem 62



Imagem 63



Imagem 64

Imagem 56: Pátio externo da *tekoa Yryapu* onde se situa o galpão que abriga as conversas Mbyá pela noite a beira da fogueira.

Imagem 57: A lagoa da Lavagem e a da Porteira caracterizam a paisagem na aldeia “Som do mar”.

Imagem 58: *Tekoá Yryapu*.

Imagem 59: O *karái* Augustinho, o chimarrão e o *mburuvixa tenonde* José Cirilo.

Imagem 60: o *karái* Augustinho Duarte.

Imagem 61: Jorge Morinico gravou os diálogos entre os Mbyá, na roda: Cirilo, Augustinho e seu filho Eduardo.

Imagem 62: Augustinho Duarte por Jorge Morinico.

Imagem 63: A resplandecência de *Kuaray*, no final de tarde na *tekoa Yryapu*.

Imagem 64: Augustinho assiste às suas palavras gravadas por Jorge no dia anterior.

Na manhã do dia seguinte, no pátio entorno ao galpão, logo após o café da manhã, sentaram-se em círculo Cirilo, Augustinho e seu filho Eduardo. Maria, também filha de Augustinho, servia o *caa'y* (chimarrão). Eu, juntamente como restante da equipe, acompanhava de perto as falas Mbyá, fotografando e fazendo minhas anotações. Jorge Morinico gravava os relatos que posteriormente seriam traduzidos por ele mesmo. Cirilo iniciou falando. Augustinho, a propósito do que havia acontecido na noite anterior, ouvia calado, atentamente. Aos poucos, iniciava seu movimento de fala, acendendo seu *petyngua*, fazendo perguntas a Cirilo, proferindo curtas falas. Quando parecia inspirado, enunciava uma longa narrativa. Ao que Cirilo respondia da mesma forma. Cirilo mantinha o papel de instigar os narradores a fim de escutar suas palavras, pois sabia que ele continuaria, acompanhando outros narradores em outras aldeias, fazendo circular as palavras entre os Mbyá.

Depois do momento coletivo, Augustinho disse que estava inspirado e que gostaria de gravar suas palavras para compor o trabalho. Ele optou por realizar sua narração em frente à *opy*, no pátio interno da aldeia, e o acesso a nossa equipe *jurua* foi negado. Assim, apenas Jorge e sua câmera acompanharam a performance do *karaí*. De onde estávamos, o pátio externo da aldeia, em que haviam conversado pela manhã os Mbyá, local de refeições e sociabilidade, ouvia-se minimamente o som do *mbaepu* (violão) e do *rave* (espécie de violino de três cordas).

Com o relato de Augustinho registrado, depois das rodadas de conversa que o antecedeu, encerrava-se a etapa de trabalho de campo na *tekoa Yryapu*. Cirilo, no entanto, optou por permanecer um dia a mais na aldeia. No final da tarde, Augustinho manifestou vontade de assistir a sua fala, de modo que se conectou a câmera de Jorge a um monitor e as imagens de sua narração foram reproduzidas, modo pelo qual obtive acesso a ela. Foi um momento muito emocionante. Jorge ligou a câmera e filmou a preparação de Augustinho, em frente a sua *opy*, lentamente acendendo o *petyngua*. De repente, eis que surge do interior da *opy* o som da *jerojy* (musica tradicional dos Mbyá) – aquela que ouvíamos minimamente – criando ao fundo uma atmosfera sonora de rara beleza. Então, Augustinho inicia sua fala inspirada acerca da *Tava Miri*, a qual, contrariando a proposta de apresentação das narrativas neste capítulo – por eixos temático-semânticos –, vou reproduzir aqui

Eu vou relembrar um pouco sobre antigamente, quando os nossos parentes viviam antes dos brancos chegarem. Antes dos brancos chegarem nessa terra, todos nós, Guarani, sabemos que já estavam aqui nossos avós. Não somente aqui, mas também em *Para Miri Mbyté*, (centro da Argentina) e *Yvy Mbyté* [Paraguai] já existiam aldeias verdadeiras. Somos os netos deles que estamos vivendo agora, é verdade mesmo. Eles [os juruá] pensam que ganharam, que eram mais fortes. Eles tiraram tudo de nós, as matas e os rios bonitos, com muito peixe. Eles tiraram tudo e estão se apropriando do que não era deles. Por isso que a Tava Miri está não somente nesta terra, está também em *Yvy Mbyté*, onde viviam os Guarani, onde trabalharam. Por isso mesmo, a Tava existe até hoje, ficou para nós. E tem que ficar em nosso nome, os brancos estão se apropriando. Nós sabemos muito bem que esse trabalho não é de ontem, é por isso que nós, que somos descendentes, lamentamos por nossos parentes, por nossas crianças que morreram. Os brancos ainda não pagaram pelo que fizeram. Por isso que nós queremos, a mata verde, o taquaral, os palmares [*pindoty*]. Mesmo que pequenas áreas, eles tem que devolver a nós, porque esse território onde pisaram nossos parentes, não somente no Brasil... Não estamos pedindo tudo que era nosso. Os deuses vão abrir os corações dos *juruá* para que eles devolvam, para a gente construir casas de reza, para a gente mostrar nossas plantações para as crianças, para elas terem o que comer. Por isso a cada ano quando chega a época do plantio a gente tem que visitar a *Tava Miri* em São Miguel. Nós Guarani que estamos vivos temos que visitá-la, todos os Guarani têm que visitá-la a cada ano para vermos onde viveram nossos avós, como os brancos dizem “Sete Povos”, sete aldeias, nas quais temos que nos reunir a cada ano em uma, para vermos por onde andaram nossos primeiros pais (*Nhanderu Tenonde*). Através disso, os *karai* vão falar mais e os jovens vão escutá-los para continuarem levando esse conhecimento, para não ser esquecido. Temos que lutar por isso junto com os jovens. É isso o que eu queria dizer, para os nossos netos não esquecerem. É isso que eu queria que todos os Guarani soubessem. É desse jeito que temos que viver. Eu não vou falar muito, mesmo assim espero que esteja bom. [Relato do *karai* Augustinho Duarte, tekoa *Yryapu*, 1, fev. 2010. Trecho traduzido por Jorge Morinico e Jackson Alexandre Ramos]

Tekoa Anhetengua

Por meio de contato telefônico com Cirilo, nossa equipe agendou uma expedição de campo à *tekoa Anhetengua* com o intuito de coletar o depoimento de Cirilo para compor o dossiê de Registro da *Tava Miri*. Nesse sentido, no dia 12 de fevereiro de 2009, no início da tarde, lá chegamos, o professor Catafesto, Mônica Arnt e eu. Os Mbyá estavam em frente à casa tatu tocando a *jeroky* (musica *juruá*) com gaita e violão. Chamou a minha atenção a presença de Francisco da Silva, junto a Cirilo entre outras pessoas naquela roda lúdica.

Quando avistaram nossa chegada, Francisco prontamente levantou-se e recolheu os instrumentos, ajeitou assento para todos, criando um ambiente solene para a conversa. As mulheres, juntamente com algumas crianças, se retiraram para o interior da aldeia. Além de Francisco e do cacique-geral José Cirilo, também estava ali o *karai* Marcelino, oriundo do Cantagalo, de passagem pela Lomba, prestando serviços xamânicos.

Um dos narradores naquela ocasião foi Francisco da Silva, chamado pelos *Mbyá* de Kuancito. A sua presença, ao menos para mim que o conhecia de outras ocasiões, foi uma grata surpresa já que ele não é morador da *tekoa Anhetengua*. A trajetória de Kuancito junto à *Tava Miri* é longa, desde os tempos em que Carlito *Poku* (importante *Karai* que circulou por São Miguel e São Lourenço) construiu *opy* na Mata São Lourenço, que data da década de 1950. Nos anos 1970, ele conviveu com os músicos nativistas que levantaram um “rancho Guarani” junto ao restaurante à época administrado por Ceanir Maicá (músico nativista missioneiro), cuja localização coincide com a do atual escritório do IPHAN em São Miguel, ao lado do Parque Arqueológico. Durante o período de cinco anos em que o restaurante foi administrado por Cenair e seus irmãos, os *Mbyá* dispunham de moradia próxima às Ruínas, iniciaram a venda do artesanato no local e circulavam por dentro do Parque, ainda em estágio inicial de proteção pelo Estado.

Francisco da Silva, depois disso, morou em Salto do Jacuí com o já falecido *karai* Juancito Oliveira, local onde o conheci durante um evento promovido pela EMATER em que ele, um avisado *yvyraijá*, desempenhou importante papel no ritual do *Aguyjevete*, rito de chegada dos *Mbyá*, instruindo os participantes, inclusive os *jurua*, a como se portarem naquele momento em que se honram os anfitriões e se harmonizam as possíveis energias negativas dos participantes do encontro. Além disso, durante a realização do I e do II Encontro do Patrimônio Cultural e Povos Indígenas (*Nhemboaty*) em São Miguel, Francisco cumpriu seu papel ritual de *xondarovixa*, chefe dos *xondaro*, orientando os mais jovens sempre com a proteção dos *yvyrai* (vara insígnia)²³. Atualmente, mora em Viamão em uma nova aldeia, próxima ao Cantagalo.

De volta ao contexto da *tekoa Anhetengua*, assim que cumprimentamo-nos e tomamos assento em frente à casa tatu, Diego, genro de Cirilo como de praxe chegou com o *caa'y*. Aos poucos, as crianças e mulheres passaram a compor a roda de conversa. Ao nosso lado, na varanda da casa tatu, estava o fogo. Tínhamos levado um pouco de tabaco, o qual, mesmo sem o *petyngua*, enrolado em *avati pire* (palha do milho) era consumido pelos participantes. Jorge Morinico, filho de Cirilo, gravou atentamente em vídeo as nuances desse acontecimento.

Inicialmente, conversamos repercutindo positivamente a experiência vivenciada na *tekoa Yryapu* alguns dias antes. Eu estava empolgado com o resultado da expedição anterior e ansioso por aquele momento que contava com uma participação mais ampla do que esperado.

²³O mito de origem dos *Mbyá-Guarani* prescreve que foram concebidos por *Nhamandu* a partir do *yvyrai* ou *popygua*.

Em seguida, os Mbyá, ainda em tom introdutório, iniciaram sua conversa em idioma nativo e Francisco da Silva começou contando sua história nas Missões junto aos músicos nativistas. Ele gesticulava muito, protegido do sol forte do verão gaúcho com um boné. O *karai* Marcelino inicialmente limitou-se a alguns comentários, mas depois também deixou seu relato gravado. As crianças brincavam e corriam na volta, as mulheres acompanhando atentas tinham uma participação mais tímida do que em outras oportunidades. A mãe de Cirilo, também xamã, a *kunhã-karai* Ana Pires, não estava presente.

A conversa se desenrolava. O chimarrão circulando pelas mãos de Diego. Jorge, de um lado para o outro atrás do melhor ponto de vista, gravava. De repente, aparece o *karai* Caetano Gonçalves, por quem mantínhamos grande estima desde os tempos em que ele morava em São Miguel das Missões, na *tekoa Koenju*. Ele, oriundo da Argentina, foi morar em São Miguel, onde já residia seu filho Marcelo Mbitu. Outro filho seu, mais velho, Pablo “Tormenta” Gonçalves, também trocou a Argentina pela *tekoa Koenju* na mesma época que seu pai. Eu não disponho de muitas informações a seu respeito, devido a dificuldade de inserção no universo xamânico Mbyá. Entretanto, acompanhei sua transferência a pedido de Cirilo para Porto Alegre, para a *tekoa Anhetengua*. Pablo Tormenta acompanhou-o nesse deslocamento, tornando-se o vice-cacique de Cirilo na aldeia. Caetano, pelo que apreendi no convívio com Cirilo, tornou-se o seu grande conselheiro espiritual.

Caetano chegou, sentou-se e aos poucos foi ingressando na conversa que se desenvolveu ao longo da tarde. Ele e Francisco travaram longos diálogos, contando suas experiências junto à *Tava Miri*. Cirilo fazia questões e levantava temas instigando-os ao debate, inspirado entre outras coisas pelas conversas com Augustinho na expedição anterior. Caetano, também usando boné, pés descalços, falou bastante, sentado e gesticulando.

Com a desmobilização da roda de conversa, Francisco da Silva e o *karai* Marcelino manifestaram vontade de retornar para suas aldeias, ambas em Viamão. Assim, acompanhado da colega de equipe Mônica, levamos os Mbyá de volta para casa. No retorno passamos no mercado e compramos *uru* (galinha) para um assado, a pedido de Cirilo.

TEKOÁ ANHETENGUÁ EM IMAGENS



Imagem 65



Imagem 66



Imagem 67



Imagem 68



Imagem 69



Imagem 70



Imagem 71



Imagem 72



Imagem 73



Imagem 74



Imagem 75



Imagem 76

Imagem 65 e 66: O *karai* Caetano Gonçalves

Imagem 67 e 68: Francisco da Silva, o *Kuancito*

Imagem 69: Roda de conversa na *tekoa Anhetengua*

Imagem 70: O fogo e as mulheres acompanhando a discussão atentamente.

Imagem 71: Jorge Morinico gravando a conversa no pátio em frente à casa tatu.

Imagem 72: Jorge Morinico, realizador de filme Mbyá.

Imagens 73 e 74: Cirilo no importante papel de mediador entre os principais narradores na *tekoa Anhetengua*.

Imagem 75: *kyringué*, as crianças, também participando do acontecimento.

Imagem 76: O *mburuvixa tenonde* José Cirilo.

Jantamos um típico assado Mbyá, bem defumado. Aos poucos os utensílios agregados ao fogo, utilizados na refeição, foram sendo retirados pelos Mbyá. O espaço central da varanda da casa tatu onde estávamos foi tomado pelas labaredas da fogueira alimentada pelos Mbyá. Conversamos longamente com Cirilo, acompanhado de sua esposa Maria Eugênia e Jackson. Jorge gravou algumas passagens da conversa. Nessa conversa, Cirilo falou sobre vários temas e fez diversas perguntas para nós, como, por exemplo, o que a história dos brancos contava sobre as Missões. Cirilo reprovou o que ouviu dizendo que a história não havia sido daquela forma (com a extinção dos Guarani missioneiros durante e no pós-guerra Guaranítica [1754-56]). A interpretação *jurua*, segundo ele, não está correta.

Ele disse que o oral e o escrito estão juntos, no entanto, o oral é mais forte, porque na escrita se pode inventar. Ele reitera que o Mbyá tem que cuidar muito quando vai falar em português, de como vai ser compreendido pelo *jurua*. E cita o exemplo do milho (*avati*), “o *avati* tem dois mil anos e como plantar vai passando para os mais novos na beira do fogo”. Perguntei, retomando a conversa na *tekoa Yryapu* “É *arandu*?”, ao que ele respondeu, “é sabedoria, ali na beira do fogo que está o conhecimento” (excertos retirados do diário de campo, *tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009).

Cirilo relatou que os Guarani não estavam todos mortos: muitos haviam morrido, mas muitos retornaram para as matas e passaram a viver escondidos das frentes de expansão colonizadoras. Ele, então, relatou uma série de estratégias utilizadas pelos Mbyá para se manterem “invisíveis” (conceito desenvolvido por Catafesto de Souza [1998]), como, por exemplo, se esconder de baixo d’água e respirar pelo caule oco de uma planta (espécie de canudo vegetal). Cirilo simulou o pisar suavemente no chão a fim de não mover folhas e não fazer barulho; contou sobre a existência de uma madeira do mato que não faz fumaça quando queima, enfim. Se até hoje as crianças ficam quietas diante da presença *jurua*, isso é uma estratégia de proteção antepassada. Em suas palavras: “A dor não é do indivíduo, está na memória do povo, olhando no olho. Os Mbyá viviam terra-sem-males, *yvy marae’y*, mas o *jurua* tomou a terra, matou o índio e isso continua em nós, nas crianças” (diário de campo, *tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009)

Ele seguiu contando que muitos velinhos têm medo de uma nova matança como na Guerra Guaranítica, que eles não encontram mais a alegria com a qual viviam no passado e que era muito difícil para os velinhos falarem sobre a história, pois é muito forte para eles relembra-la. A função do cacique, segundo ele, é ouvi-los e ser uma espécie de porta-voz da tradição na busca por melhores condições de vida, pois o medo e a desconfiança em relação

ao *jurua* permanecem. A dependência da *sociedade* (termo utilizado por Cirilo) é que causa a infelicidade.

Já estava tarde da noite quando deixamos a *tekoa Anhetengua*. Antes de partirmos combinamos nossa agenda com Cirilo, a qual previa uma expedição à aldeia da Varzinha para falar com o *karai* Adolfo²⁴, e em seguida a viagem a São Miguel e a *Tava Miri*. Entretanto, alguns problemas burocráticos relativos aos repasses de recurso ao trabalho de campo acabariam prejudicando nossa programação de modo que a viagem prevista a *Misiones* na Argentina acabou não ocorrendo. Houve atraso no cronograma e o deslocamento a São Miguel efetivou-se apenas no final do mês de maio, depois do esperado.

São Miguel das Missões e a *tekoa Koenju*

As aventuras etnográficas em São Miguel em grande parte estão relatadas no capítulo 1 deste trabalho, as quais se iniciaram muito antes da etapa de Registro da *Tava Miri*. Durante a aplicação do INRC, observei o convívio cotidiano dos Mbyá por meio da comercialização de seu artesanato no Parque Arqueológico, sem, no entanto, acessar a “economia oculta” do grupo no que se refere à *Tava Miri* e seus sentidos culturais. A primeira acepção que emergiu do diálogo com os Mbyá, mais especificamente com o *mburuvixa tenonde* José Cirilo, foi a da associação de duas categorias *ita*, pedra e *ava*, homem, pessoa, ao que poeticamente denominávamos “sagrada aldeia de pedra”, entendido como local de antiga *tekoa* (aldeia). Em se tratando de uma ocupação tradicional, os atuais Mbyá reivindicavam o direito de ao menos terem acesso livre ao interior do Parque Federal de São Miguel.

Fruto da mobilização Mbyá, no contexto do Inventário, foram organizados os dois *Nhemboaty* (Encontros) na *Tava Miri* São Miguel, conforme descrito no Capítulo 1. Nas narrativas até agora representadas fica explícito que a memória dos narradores transporta a *Tava Miri* onde quer que circulem, de modo que relatos a seu respeito são escutados em Porto Alegre, litoral gaúcho, região sul, sudeste e além. Entretanto, os *karai* Mbyá reivindicavam um encontro na *Tava Miri*, para beber em sua espiritualidade e, com isso, sob a aura dessa importante obra antepassada, falar sobre aspectos fundamentais de sua experiência enquanto

²⁴ Eu não participei dos dois dias de campo na aldeia da Varzinha de modo que não arrolei essa aldeia nesta seção, entretanto, tive oportunidade de conversar com o *karai* Adolfo em São Miguel quando teço comentários a seu respeito. Acessei o conteúdo das narrativas coletadas por Cirilo, o professor Catafesto e Daniele Pires na Varzinha a partir das imagens gravadas por Jorge, quando de sua exportação para o computador e tradução. Assim, nos eixos semânticos que seguem, contando a história Mbyá-Guarani sobre as Missões, aparecerão alguns excertos colhidos nessa expedição.

coletividade. Além disso, muitos jovens e Mbyá de outras regiões nunca haviam estado lá. Isso foi o que motivou o *mburuvixa tenonde* na luta pela realização dos *Nhemboaty*.

Os *Nhemboaty* constituíram um espaço dialógico privilegiado para a escuta atenta às palavras dos *karai*, *kunhã-karai* e *mburuvixa*, sobre a vivência dos Mbyá em São Miguel, sobre os sentidos daquele lugar e sua importância espiritual, bem como do tema de sua territorialidade. Eu penso que esse foi o momento em que a *Tava Miri*, enquanto um dos temas debatidos pelos Mbyá, teve seus sentidos extrapolados nos termos de Ricoeur (1978) de abertura enquanto signo. Ali, naquele espaço, seu significado foi posto em risco. No diálogo e troca de saberes à beira do fogo, em meio a fumaça do *petyngua*, diante da presença de diversos *karai* de diferentes localidades, emergiram novos elementos semânticos. Cirilo saiu desses encontros falando sobre temas que nunca havia falado antes, como, por exemplo, das esculturas do Museu das Missões, feitas pelos antepassados à sua imagem. Assim, penso que as narrativas coletadas e dimensionadas aqui, os saberes dos narradores aqui apresentados, suas memórias e experiências, foram afetadas – refiguradas – pelos acontecimentos dos *Nhemboaty*.

Um dos momentos marcantes do II *Nhemboaty* foi a visita dos Mbyá ao Caaró²⁵. Lá chegando em dois ônibus, os Mbyá se deslocaram até a fonte de água do Caaró e ali protagonizaram um evento narrativo muito marcante. Essa situação apresenta a *kunhã-karai* Laurinda Gomes, moradora da aldeia de Itapuã (Viamão/RS) e principal narradora na ocasião. Ela é muito respeitada enquanto xamã por todos os Mbyá. Sua fala foi a única que vi acompanhada pelo *popygua* (vara insígnia), manipulado pelo *yvyraíjá* (mestre da vara insígnia) Anuncio.

Outro importante narrador é o *karai* Adolfo. Ele esteve presente no II *Nhemboaty* quando a equipe de audiovisual contratada pelo IPHAN realizava gravações para um filme retratando o INRC. Ele foi um dos personagens que deixou registrado seu depoimento sobre a *Tava Miri*. Aos 96 anos, seu Adolfo andava adornado com cocar de penas e colares, em traje multicolorido, demonstrando o tom de celebração com o qual era tratado o evento. Com ele, circulei pelo interior da *Tava Miri* e seus arredores, enquanto ele ia contando sobre o tempo antigo mitológico (*ara yma*), “do primeiro do mundo”, mesclando palavras sobre sua trajetória nas Missões e outras regiões do país. Ele habita aldeia da Varzinha, onde mantém suas roças e convive com a família e os netos. Suas falas são muito profundas e contundentes, destacadas no contexto deste estudo como veremos a seguir.

²⁵ A descrição desse local encontra-se no Capítulo 1.

Os jovens Mbyá formados pelo projeto Vídeo nas aldeias também gravaram durante a realização do II *Nhemboaty*, atentos ao movimento dos velhinhos e interessados na permanência do saber por eles revelado. O advento dessa tecnologia entre os Mbyá (e agora manipulado pelos Mbyá) foi comentado por Cirilo, enquanto importante ferramenta de transmissão do saber, desde que observados certos limites.

[Relato de José Cirilo, *tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009]

Interessante filmar e deixar registrado esse conhecimento porque o ser humano não vai viver todo o tempo, infelizmente. Como a planta, o ser humano é uma planta, um dia vai secar. Vai ficar a semente, né. Então, por isso que é importante hoje em dia essa tecnologia que a sociedade inventando, para registrar, né. A máquina de filmadora, a de foto, isso é importante, instrumento importante hoje em dia para poder registrar porque a criança aprende, de olhar como... para ver a importância desse instrumento para também para saber usar esse instrumento. Não pode abusar se as pessoas não sabem usar e abusa esse instrumento e não consegue fazer, registrar o conhecimento, então isso é importante. Hoje em dia é importante. Quando fala da Opy, dentro da Opy as crianças e as mulheres sentando, então, é ritual, a dança e o canto... Naquele momento é importante, espírito se concentra, todos os espíritos Guarani. Então, por isso é importante essa Opy, os Guarani têm que ter Opy de cada comunidade, sempre eu falo assim, né. Porque é importante esse valor, não pode perder.

Agora tratando, pós-*nhemboaty*, do contexto de Registro da *Tava Miri*, retomamos o trabalho de campo com expedição a São Miguel, para onde rumamos o Professor Catafesto, Mônica, Jorge e eu, no dia 30 de maio de 2009. Cirilo estava envolvido com outra atividade e não pôde nos acompanhar. Chegamos a terras missionárias no final da tarde, ficamos hospedados na casa de seu Emílio dos Santos e família. O nosso objetivo era o de incrementar o corpus narrativo para o dossiê da *Tava Miri*, gravando as narrativas dos Mbyá que mantinham o convívio mais próximo junto a grandiosa obra dos antepassados.

Depois de circularmos por dois dias pela cidade de São Miguel e não encontrarmos os Mbyá, resolvemos ir à aldeia. Lá chegando, fomos diretamente à casa do, então, novo cacique Mariano Aguirre. Ele saiu do interior de uma casa tradicional (*oo*), situada no entorno do pátio que congrega seu núcleo familiar, envolto em fumaça. Cumprimentou-nos. Seus filhos, em seguida, também apareceram. Sentamos e ele indagou sobre os propósitos de nossa visita. Sem a presença de Cirilo, nossa equipe, que contava com a presença Mbyá de Jorge, teve a tarefa de explicitar a proposta da nova etapa do trabalho. Pedi licença para tirar algumas fotos, ao que ele concordou. Depois da apresentação, Mariano optou por gravar um relato ali mesmo, tendo como pano de fundo a casa tradicional e a fumaça que vazava pelos vãos de seu teto de taquara.

OS NARRADORES EM SÃO MIGUEL**Imagem 77****Imagem 78****Imagem 79****Imagem 80****Imagem 81****Imagem 82**



Imagem 83



Imagem 84

Imagem 77: A equipe executora da etapa de Registro da Tava Miri explicando a Mariano Aguirre (então cacique da *tekoa Koenju*) no pátio de sua casa os propósitos do trabalho.

Imagem 78: Mariano resolve gravar um depoimento ali mesmo na aldeia, acompanhado por sua esposa e do chimarrão.

Imagens 79 e 80: Narativas de Mariano gravadas na *Tava Miri*, seguindo seu pedido.

Imagem 81: *Karai* Adolfo e Cirilo na *Tava Miri* durante o II *Nhemboaty*.

Imagem 82: Mariano Aguirre na *Tava Miri*

Imagem 83: Durante o II *Nhemboaty*, o *karai* Adolfo proferiu um relato que foi gravado pela equipe de filmagens composta por Peri Carvalho e Olavo Marques para filme sobre a realização do INRC.

Imagem 84: Os Mbyá admiram a obra dos antepassados, no alpendre do Museu das Missões.

Logo apareceu por ali o Marcelo Mbitu. Jorge foi à casa de sua avó (sogra de Cirilo) Pauliciana. Outro filho de Cirilo, Sergio, estava na aldeia e retornou conosco para cidade. Combinamos com Mariano de voltar no dia seguinte, a fim de que ele pudesse conversar com outros possíveis narradores da aldeia, explicando o trabalho. Mariano sugeriu que fizéssemos na *Tava Miri*, o que todos acharam uma ótima ideia.

No outro dia, quando fui buscá-los na aldeia, Mariano estava só. Disse que foi nas casas das pessoas, tentou convencer alguns velhinhos a falar sobre a *Tava Miri*, mas não obteve sucesso. Assim, ele foi o grande personagem de nossa passagem por São Miguel, de modo que passamos o dia 2 de junho (2009) acompanhando Mariano Aguirre pelo Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo, seguindo seus momentos de inspiração, gravando e fotografando os momentos de sua fala. Jorge, posteriormente, me revelou que quando visitou sua avó pediu-lhe que falasse sobre a *Tava Miri*, mas ela se negou. Segundo as palavras de Jorge "ela gostaria de falar, mas é muito forte para ela falar sobre a *Tava*, a palavra não sai".

Nota sobre o processo de tradução das narrativas

As narrativas coletadas foram traduzidas por jovens Mbyá da *tekoa Anhetengua*: Jorge Morinico e Jackson Alexandre Ramos. Esse processo foi muito rico etnograficamente e muito interessante para os jovens Mbyá também. Eles se mostravam sempre dispostos a realizar o trabalho, para o que foram remunerados pelo IECAM. A tradução para o português, que não é sua língua materna, propiciou-os justamente um aprendizado de novas palavras e seus usos. Nesse sentido, foi um momento de troca intenso, já que nossa equipe se encontrava diante de uma oportunidade de vivência intensa do idioma Mbyá-Guarani, ouvindo da boca dos narradores palavras e interrogando os tradutores sobre suas acepções e constituindo um glossário Mbyá.

Realizamos o árduo, a despeito de prazeroso, trabalho de tradução em diferentes lugares: nas dependências do LAE na UFRGS e na aldeia. Em algumas ocasiões, recebi os jovens tradutores Mbyá em minha casa, o que foi de extrema importância para se criar um ambiente de intimidade entre a gente. Jorge recentemente tornara-se pai. Minha esposa estava grávida, de modo que compartilhávamos da experiência da paternidade, o que nos aproximou. Tanto Jorge como Jackson eram muito sérios e compenetrados com o trabalho. Eu estava eufórico em poder entrar em contato com o conteúdo daquelas palavras que havíamos acompanhado nascer no campo em eventos muito marcantes para todos. No entanto, a minha

empolgação era a mesma, senão inferior, a dos meninos Mbyá em contato com o saber verdadeiro que tinham a oportunidade de vivenciar (no caso de Jorge, novamente).

Interessante perceber como algumas passagens não foram traduzidas por opção dos jovens mbyá. Chamou a minha atenção o fato de se negarem a traduzir sempre em que era enunciado o termo "*opy*", demarcando a dimensão do mistério que envolve esse símbolo de sua religiosidade. Outra informação interessante digna de registro, e que vai ao encontro do que foi tratado no capítulo anterior, diz respeito ao desconhecimento por parte dos jovens tradutores da categoria *jeguaka*. Segundo Clastres (1990) e Cadogan (1997), *jeguaka* é o adorno de cabeça (cocar) que origina a noção *jeguakava* (adornados), que de acordo com os autores, é a denominação êmica dos Mbyá-Guarani. Talvez tenham optado por manter em segredo. Talvez, aprendam com o tempo e convívio com os *karaí*, remetendo ao caráter processual da aprendizagem... Todavia, percebe-se outro elemento fundamental no resultado final do conteúdo das narrativas que serão representadas: o processo de sua tradução.

Prelúdio às palavras dos Mbyá-Guarani

Elementos da mito-cosmologia Mbyá-Guarani permitem estabelecer dois conceitos básicos de temporalidade, os quais em realidade são espaços, constituindo-se nas noções de espaço-temporalidade que engendram o tempo mítico e tempo histórico: *Yvy Tenonde*, a primeira terra, remete a *ara yma*, tempo primevo (mítico), *Yvy pyau*, a terra nova, denomina a vida no tempo-espaço atual, entendida como idade da imperfeição (*teko axy*). Nas narrativas dos Mbyá, essas categorias espaço-temporais aparecem constantemente articuladas em diferentes configurações.

A apresentação dos fragmentos narrativos neste capítulo está ordenada de acordo com a convergência simbólica das imagens que evocam a partir de eixos temáticos. A complexidade semântica que caracteriza a expressão narrada da memória faz com que os conteúdos simbólicos se misturem, ou se afastem, de acordo com a constelação de sentidos que estejam arranjados pelos narradores em seus enunciados (Durand, 2002). A intenção é criar um espaço polifônico em que a voz Mbyá-Guarani ecoe na modalidade em que é “experienciada” e refigurada na memória de seus personagens-narradores, ou seja, sujeita a rupturas espaço-temporais, associações inusitadas, re-arranjos constantes dos elementos heterogêneos (agentes, lugares, tramas...): características da tessitura da intriga (Ricoeur, 1994).

As narrativas estão organizadas a partir de um ordenamento semântico que toma por base eventos que evocam a origem de *Tava Miri*, sua resplandecência, a presença *jurua* etc. A memória dos narradores, por meio do “pensamento questionante Mbyá” (Clastes, 1990), em ação no mundo, encarando o tema da *Tava Miri*, repensa seu próprio enraizamento ontológico. “O evento não é somente um acontecimento no mundo... é a interpretação do acontecimento” (Sahlins, 1990: 190 apud Gallois: 1994: 18) e nesse movimento reflexivo interagem informações oriundas do mito e da história, conclamando o convívio entre ambos os registros num único gênero narrativo (o dizer ‘e, as belas palavras, *ayvu porã*). A fim de enaltecer o pensamento Mbyá, valorizando suas palavras, limito-me a breves comentários nos eixos temático-semânticos propostos. Reflexões mais aprofundadas sobre a memória narrada e representada nesta seção terão lugar no próximo capítulo.

As narrativas se configuram: o agenciamento da origem da *Tava Miri*

Nesta seção são apresentadas as vozes Mbyá no que tange o agenciamento dos fatos que tem a função de mediar a inteligibilidade narrativa sobre o surgimento da *Tava Miri*, tema recorrente nas narrativas coletadas na *tekoa Yryapu*, *Anhetengua*, *Varzinha* e *tekoa Koenju*. Seu surgimento está vinculado ao protagonismo e às palavras dos *karai* e *kunhã-karai* denotando o poder criador da palavra. A aldeia de pedra, segundo os relatos, é anterior à chegada do *jurua* e surgiu primeiramente no Paraguai, reconhecido pelos Mbyá, o centro do mundo. Em alguns relatos, o Paraguai aparece como o local onde era *Yvy Tenonde*, a primeira terra, engendrando os tempos míticos e históricos.

[Diálogo de Cirilo com o *karai* Adolfo, aldeia Varzinha, 08.mar.2009]

Adolfo: Os *Karai* e *Kunha-Karai* rezaram para construir a Tava. A tava foi construída conforme o pedido dos *karai* e das *kunha-karai*.

Cirilo: Para construir a Tava, quantos *karai* haviam?

Adolfo: Não havia muitos.

Cirilo: Eram poucos ou eram muitos que arquitetaram a Tava?

Adolfo: Foram construídas com a força de *Nhanderu*. Se você rezar com toda sua família você consegue. Os *karai* eram poucos...

Cirilo: Então não haviam muitos *karai*?

Adolfo: Havia muitos outros *Guarani*, muitos *xondaro*. Só havia um casal de *karai*. Depois vieram outros *karai* e assim continua. Por isso que existem muitas Tava. Nenhum *karai* construiu Tava separadamente, todos construíram juntos. Por exemplo, se você rezar para *Nhanderu* e pedir o que você quer ele vai atender, assim como deus força para erguer a Tava, para rezarem ali dentro.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jackson Alexandre Ramos

[Relato do *karai* Augustinho Duarte, *tekoa Yryapu*, 31.jan.2009]

Augustinho: Eu digo que os brancos chegaram quando os Mbyá já estavam fazendo a *Tava*. Já que estamos falando sobre isso, é a verdade o que estamos falando. Não é só aquela *Tava*, todo o Brasil, Argentina, onde andavam os Guarani e até hoje estão. Nós somos os primeiros habitantes que viveram. Aquela *Tava* que tem no Paraguai e em Misiones, Argentina, San Inacio, também aqui no Rio Grande, e mais pra lá tem também, onde viveram os Guarani, por isso que estamos vivendo até hoje. Onde os Guarani construíram com as pedras grandes, com força divina. Para nós é longe, e também a fonte era longe de onde estavam construindo. Naquela época, para eles, era mais fácil o trabalho, com a força dos deuses, hoje é mais difícil. Porque era assim? Porque estavam junto com os deuses, estavam seguindo o caminho dos deuses, contando com sua ajuda. Além disso, deixaram a palavra que orienta como se deve conviver com o não-índio no futuro.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jorge Morinico

* * *

[Diálogo de Cirilo com o *karai* Adolfo, aldeia Varzinha, 08.mar.2009]

Cirilo: Começaram a construir a primeira *Tava* no Paraguai?

Adolfo: Sim, foi no Paraguai e dali se espalharam. Nós, os Guarani de hoje, também nos espalhamos querendo encontrar as *Tava*, porque elas têm seus verdadeiros donos.

Cirilo: E o que era *yvy mbyté* [o centro do mundo]?

Adolfo: Se nós não chamamos de Paraguai, chamamos de *yvy mbyté*. Atualmente, os *karai* devem rezar para termos a *Tava* novamente, pois já estamos enfraquecidos, por isso não é mais possível continuarmos. Nossos líderes precisam se esforçar, para que a *Tava* apareça de novo e para nós encontrarmos um caminho. Dói quando eu penso nisso, porque eu sou avô de todos vocês. Existem também muitas *kunhã-karai* que rezam de verdade, para pegar sabedoria [*arandu*] dos deuses. Mas agora não é possível, porque nós, filhos deles, não os acompanhamos. Não quer dizer que os deuses não tenham mais sabedoria. Como nós levantamos ao amanhecer, como que nós temos que mostrar o nosso jeito de ser, a nossa alegria, nosso sagrado jeito de ser [*tekó miri*] àqueles que rezam por nós. Para que eles achem no fundo do coração deles, isso os deuses que vão ver. Contudo, nós, filhos deles, não os acompanhamos. Isso é o que nós estamos buscando, mas não alcançamos, não encontramos, o que não quer dizer que não estejamos no nosso caminho.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jackson Alexandre Ramos

* * *

[Diálogo entre Cirilo, Francisco da Silva e o *karai* Caetano, *tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009]

Caetano: Não é por acaso que as Ruínas estão aqui.

Francisco: O caminho subterrâneo [*tape yvyguy*] está fechado, é somente por isso que a gente não vê. Perto da torre da igreja tem uma pedra grande que fecha o caminho subterrâneo. Este caminho passa por baixo do Rio Uruguai [*Paranaguy*]. Cobra grande que sabe quando vai chegar a chuva.

Cirilo: Onde é que ficava a cobra grande?

Francisco: Ali nas Ruínas de São Miguel. Agora o caminho subterrâneo está fechado para nem as crianças, nem os adultos entrarem.

Caetano: Os brancos, até hoje, não querem mesmo entregar as Ruínas, porque eles estão ganhando através das Ruínas. Não estamos pedindo somente as Ruínas; estamos pedindo as matas boas que ainda existem. Agora a gente tem que lutar mais pelas Ruínas. Se os brancos não querem dar as Ruínas, eles têm que dar as matas boas. Algumas vezes, os brancos fazem reunião para conversar sobre a terra, eles nunca falam que é para falar das Ruínas também. Eles falam de outro lado do assunto. Nossa filosofia e conhecimento começaram com as Ruínas. Se a gente vai falar dos nossos saberes, a gente tem que falar das Ruínas também.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jorge Morinico

* * *

[Relato de Mariano Aguirre na tekoa Koenju, 01.jun.2009]

Mariano Aguirre: Como estou lembrando agora da Ruína... Ali viviam muitas pessoas. Eles trabalharam muito para levantar essa casa de pedra, depois de estar pronto os brancos chegaram. Eles se apropriaram e não querem devolve-la para nós, eles não querem que toquemos nas pedras que lá estão, porque as pedras quem as transformou para que nossos parentes utilizassem-nas na construção, foram os próprios deuses.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jorge Morinico

A fonte de sabedoria

A metáfora da fonte, enquanto local por meio do qual jorra o saber Mbyá, utilizado por Cirilo referindo-se a *arandu* (conhecimento verdadeiro), é resgatado na narrativa que segue. A fonte, compreendida como dádiva divina, compartilha esse atributo celeste com a dimensão da sabedoria. Em São Miguel, um lugar muito estimado pelos Mbyá e que demarca o local da primeira aldeia na cidade missioneira é o Parque da Fonte. Denominada pelos Mbyá pela categoria *Yguá porã* (fonte bela), a fonte conserva propriedades sagradas, enquanto metáfora viva do conhecimento que jorra das profundezas. Ela está localizada bem próxima da *Tava Miri* e é construída das mesmas pedras.

[Diálogo entre Cirilo e karaí Adolfo na aldeia Varzinha, 08.mar.2009]

Adolfo: Em cada Tava tem sempre uma liderança. Muitos Karaí ainda falam sobre as ruínas. Aqui no RS é mais seguro retomar as ruínas, porque os Karaí não estão sozinhos estão com os deuses e por isso tem força para lutar. A Tava representa uma força divina. Alguns Guarani que ainda não tem experiência tem o pensamento voltado a outras coisas. A gente tem que ter um amor um pelo outro, nós karaí e kunhã-karaí, para alcançarmos a morada dos deuses, mas não o faremos todos juntos e sim, um de cada vez. O milho é auxiliar do nosso espírito, para ter força e coragem, por isso há o batismo das crianças. Quando as crianças e os velhinhos não querem mais ficar na terra, através do *nhemongaraí* a gente pede que o espírito volte para nós. Isso é nosso saber, nossa filosofia. Eu não estou falando muito, porque a verdade não é falar muito, mas o que sabemos.

[...]

Cirilo: E sobre a Ruína... O que você pensa sobre a ruína? Como é que a Tava deve ficar hoje em dia? Vai ficar para nós? Como os Mbyá vão falar aos brancos sobre isso?

Adolfo: As ruínas têm que ficar preservadas, porque é dali que vem nossa sabedoria. É preciso ter acesso livre dentro desse lugar, deste espaço, porque a terra é nossa. E a gente não é como os brancos. Eles têm bandeira de pano e, a nossa bandeira, é a própria terra. Os brancos sabem que é nosso, mas apesar disso, eles querem nos tirar fora. Já enganaram nossos parentes, mas atualmente nós temos que dar a volta por cima. Se os brancos ainda não querem devolver a terra, ou a Tava, eles receberão castigo dos deuses. Na verdade, já estão castigando por terem matado todos os nossos parentes, mas a Tava sempre foi nossa e é por isso mesmo que a gente sempre visita a Tava. Quando eu me lembro dessas coisas, eu fico triste. É isso que os brancos não sabem. Eles têm que entender o que a gente sente. Há alguns que compreendem e é por isso que há quem nos ajude.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jackson Alexandre Ramos

* * *

[Relato de Augustinho na *tekoa Yryapu*, 01.fev.2009]

Augustinho [desenhando no chão]: Aqui, mais ou menos, fica a ruína, ao redor estão os Guarani, o que vocês estão querendo dizer é que onde estão as ruínas é ali que está a nossa raiz. Aquele é o lugar para nos encontrarmos, não pode ser em outro lugar por que ali é para nos encontrarmos. Como dizemos, é um local que primeiro era aldeia. Onde andaram nossos primeiros pais é ali que temos que fazer encontros para falarmos sobre isso o que vocês estão tentando encontrar, porque noutro lugar não tem como a gente falar sobre isso.

Traduzido do mbyá-guarani para o português por Jorge Morinico

A resplandecência da *Tava Miri*

Um dos temas mais contundentes narrado pelos Mbyá na *tekoa Anhetengua* foi o da luz brilhante que em determinados momentos via-se tomar conta da *Tava Miri* São Miguel. Além dela, depois das chuvas, objetos dourados eram encontrados em seu interior.

[Narrativas gravadas na *Tekoa Anhetengua*, em 12.fev.2009]

Francisco da Silva: Na época em que a gente estava ali morando próximo à Tava Miri São Miguel tinha um branco velhinho, da idade do nosso avô [Caetano]. Era ele que não queria que a gente entrasse no Sítio. Ele falava: "por que vocês estão querendo entrar?" Meu falecido sogro sabia falar um pouco de português e enfrentou esse velhinho. Ele tinha várias coisas: colares, faca de ouro, machado de ouro, prato de ouro, panela de ouro... Ele não queria entregar essas coisas que tinha. Ele encontrou tudo dentro da Ruína. Ele não pegava mais colares porque já possuía muitos. Ele falou também: "isso eu tenho porque eu achei; se vocês tiverem sorte também vão achar". Ele estava empilhando ouro, estátua de galo feita de ouro, de boi também. Meu falecido sogro perguntou a ele como não queria entregar. Meu sogro falou também que nós encontraríamos ouro mais facilmente do que ele, porque estas coisas foram feitas para nós. Naquela época, meus cunhados e cunhadas ainda estavam com saúde. Quando completou um mês que estávamos lá, a chuva chegou duas vezes, com o

vento, e os brancos que estavam por ali correram todos para dentro do restaurante que havia perto das Ruínas. Depois disso, pela manhã, minhas cunhadas olharam dentro da Tava e encontraram os colares que estavam ali. Os colares estavam brilhando. Eram de diamante. Havia uns um pouco maiores, outros menores, até eu encontrei brincos de ouro e um santo de ouro. Mas não sei por que não ficaram na minha mão; eu guardei no meu bolso e depois desapareceram. Mas para as minhas cunhadas, os colares ficaram, pois elas os colocaram no pescoço e nadaram com os colares.

Caetano: Para algumas pessoas não é mesmo para ficar.

Francisco: Nossos parentes ainda estão lá, eles não deixaram a sua Tava. Naquela época, não havia lâmpadas, mas mesmo assim era iluminado por raios. Eu falei para minha falecida esposa olhar para dentro do Sítio, porque estava brilhando.

[...]

Cirilo: Aquilo que você contou antes, de que os colares apareceram depois da chuva é muito importante, é a parte principal do que você contou. Os brancos têm que escutar a palavra do conhecimento dos mais velhos, por isso hoje os jovens conservam nossos valores do passado, no presente e no futuro. E esse conhecimento os mais velhos tem que falar para nós e para os brancos.

Francisco: Quando tem chuva e trovão, dentro das ruínas caíam colares do céu [os colares de antigamente eram dados aos mais velhos pelos deuses, Francisco viu quando morou em São Miguel - comentário do tradutor Jorge Morinico]. Por que hoje em dia não se encontram mais os colares como antigamente? Porque são os brancos que cuidam do Parque. Por isso é importante os próprios Guarani conversarem sobre as ruínas para que isso volte a acontecer.

Marcelino: Crescêncio também morou nas Ruínas. Naquele tempo, eu ainda era criança, mas já sabia algumas coisas. Outro Karáí levou o meu pai à região porque a filha dele estava doente, perto da Ruína já havia uma casa tradicional, não sei bem onde, mas já havia. Naquele tempo, à noite, havia um brilho, como se fosse o dia, não ficava escuro, mas por que, agora, isso não acontece mais dentro do sítio? Isso não acontece mais porque eles não vêem seus parentes lá. São os brancos que estão ali. Mas, se acontecerem novamente esses trovões, vão matar todos os brancos que estão perto da ruína, os nossos parentes que morreram estão esperando por nós. Assim que meu pai falou. Eu estou contando o que meu pai falou para mim. Não vou inventar, por isso estou falando pouquinho... Ah, esqueci de dizer que naquela época, os meus pais escutaram também as lindas canções. Por que agora não as escutamos mais? Porque são os brancos que estão ali.

Trecho traduzido do mbyá-guarani para o português por Jorge Morinico

Cadogan (1997: 64) tece comentários reflexivos acerca desse conceito entre os *Mbyá-Guarani*. Segundo o padre jesuíta, *ju* remete a milagroso, indestrutível, eterno. O autor afirma ter chegado a essa acepção após uma conversa com o *Karáí* Cantalício do Guaira (Paraguai) o qual relatou que *Nhanderu*, no primeiro do mundo, criou a abóboda celeste e os quatro pais da palavra, e em seguida fez surgir das trevas uma coluna de madeira indestrutível: *yvyra ju'y*, (grifo nosso) para apoiar contra ela a terra que ia criando. A imagem (*a'anga*) desse mastro representada atualmente na segunda terra é *Aju'y miri*, o Louro, árvore primitiva. Assim, a voz

"ju", de acordo com o mesmo *Karaí*, significa "o que alcançou seu estado de indestrutibilidade"; ou "o que não pode sofrer dano ou ser destruído" (1997: 64)²⁶.

Citado em narrativa transcrita (e traduzida) por Cadogan em seu "*Ayvu Rapyta*" (Cadogan, 1997: 99), a partícula "ju" compõem o termo *pindó ju*, a palmeira indestrutível, responsável pela salvação dos demiurgos incestuosos em meio ao dilúvio que destruiu *Yvy Tenondé* (a primeira terra). Um termo análogo é o *ovy* (literalmente, azul) que também aparece associado a palmeira indestrutível (*pindovy*) no mito de criação da primeira terra, o qual prevê que o disco terrestre é sustentado por cinco *pindovy*, uma ao centro e outras quatro dispostas nos pontos cardeais. Cadogan propõe que "La voz *ju*, em los textos *Mbyá*, tiene más o menos el mismo significado que *ovy*" (1997: 60) e segue dizendo que:

Entre los *Mbyá*, conocen el significado de ambas palabras, no solo los dirigentes, sino todos los miembros de las tribus, por superficiais que sean sus conocimientos de las tradiciones religiosas. Y el origen del empleo de estas palabras para traducir el concepto de eterno, indestructible, milagroso, es el siguiente: los *mburuvicha* más avezados en las antiguas tradiciones enseñan que las vestimentas de los dioses son de color amarillo claro: *ju*, 'color del sol'; y 'azul claro', color del cielo despejado: *ovy*. Estos colores son considerados, por consiguiente, sagrados y emblemáticos de la divinidad; siendo indestructibles, eternos, como lo son el sol y el cielo, son empleados para traducir estos conceptos (Cadogan, 1997:60).

As peças de ouro guardam as mesmas propriedades espirituais de indestrutibilidade, imagens de habitantes do espaço divino. Se, de acordo com Cadogan, as vestes dos deuses são de cor amarela (*ju*), os utensílios utilizados por eles também o são: colares, facas, machados, cadeiras, panelas de ouro são encontrados no interior da morada dos deuses. Essas peças brotam na *Tava Miri* enquanto dádiva divina, frutos da ação (e fúria) de *Tupã Ru Ete*.

O termo *ju* está presente, por exemplo, no nome da aldeia situada em São Miguel das Missões, *tekoa Koenju*, representando o áureo da alvorada na aldeia missioneira. Ela conserva o sentido da categoria de resplandecência espiritual, como no caso de *Yvy Ju* (literalmente, terra amarela), a qual, segundo o cacique José Cirilo, compõe o solo na morada dos deuses: "quando o sol está se pondo a terra fica toda brilhante com o reflexo de sua luz, é assim que é na morada dos deuses, não é terra como essa aqui [*agacha-se e pega um punhado de terra*]" (excerto do diário de campo 28.jul.2009).

²⁶O louro figura como uma árvore privilegiada, a qual juntamente com o *ygary* (cedro) são as madeiras utilizadas na construção de casas. É no louro que está contido o fogo.

Nhanderu Miri karaí Sepe

As palavras de Francisco enaltecem a importância que a *Tava* conserva na cosmologia *Mbyá* enquanto imagem da morada dos deuses, um local privilegiado na busca de *aguyje*. O brilho oriundo dela (desaparecido com a apropriação *jurua*) é prova de que seus antepassados, agora *Nhanderu Miri*, ainda hoje habitam a casa de pedra e servem de modelo para os *Mbyá*, assim como depositam sobre eles a responsabilidade de conversarem sobre sua história e conservarem sua tradição.

Sepé Tiaraju ocupa o mesmo status de *Nhanderu Miri* (*Mbyá* que atingem a maturação espiritual, *aguyje*, a condição de *kandire* e ascendem ao caminho sagrado e/ou a morada dos deuses) sendo um modelo a ser seguido neste mundo. O grande líder venceu a prova da morte (enganando o *jurua*) pela sua postura de verdadeiro *Mbyá* (*Mbyá ete'i*), ligada às palavras dos deuses, na defesa do território e da cultura Guarani. Sepé habita o *Tape Miri*, sendo uma espécie de guardião dos atuais *Mbyá-Guarani*.

As celebrações dos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, a apropriação de sua imagem por diversos setores da sociedade civil e movimentos sociais, aliados a uma campanha de setores progressistas da Igreja Católica pela sua canonização como santo popular, causaram grande descontentamento nos *Mbyá* com quem manteve contato, exemplo de Cirilo, Augustinho e Mariano, e, segundo Cirilo, entre os *karaí Mbyá*. Observa-se que o tema Sepé Tiaraju emergiu em mais de uma oportunidade, tanto na *tekoa Yryapu* como na aldeia Varzinha, por sua importância cultural e reconhecimento dos *Mbyá* pelo trabalho de seus antepassados.

[Relatos de Cirilo e Augustinho na tekoa Yryapu].

Cirilo: Para nós, a *Tava Miri* era o lugar onde os deuses viviam e para os brancos era o lugar dos padres. Isso é que nós temos que colocar bem. Quando a gente for para o outro lado do rio [Argentina] o Lourenço vai falar a mesma coisa, que era lugar dos padres. Para nós, é o lugar dos *Nhanderu Miri*, os *Mbyá* que alcançaram a morada dos deuses.

[...]

Augustinho: Vários Guarani morreram porque não queriam entregar a *Tava*, não somente a *Tava*, mas todo o seu território, a mata, animais, rios, medicina tradicional. Havia muitos canaviais e ervais. Cadê isso tudo, onde ficou? Sepé lutava para não entregar tudo isso. Pensam os brancos que ele morreu, mas para nós ele não morreu para deixar História. Nós temos que valorizar as palavras de Sepé “Essa terra tem dono!” e não entregar. Os deuses não deixaram escrito, com assinatura, que os brancos poderiam ficar como donos da terra. Para quem deixou assinatura? Não deixou! Não fez contrato. Então nós temos que saber a verdade. Já deixou a terra pra nós e todas as *tava* e também o que há em seu interior. Traduzido do português ao mbyá-guarani por Jorge Morinico e Jackson Alexandre Ramos

[Relato do karai Adolfo, aldeia Varzinha, 9.mar.2009]

Adolfo: Isso que estou falando diz respeito às Ruínas porque nossos *karai* estão nas ruínas. Estamos lutando novamente pela nossa terra porque o Sepé não entregou pra ninguém. Ele não entregou a nossa terra. Os espíritos de nossos parentes estão acima, olhando-nos para ver se estamos lembrando-nos deles.

Cirilo: E os Sete Povos, como é que vão ficar?

Adolfo: Como são nossos, temos que ocupá-los. Os Sete Povos seriam sete aldeias. Um dia os brancos me mostraram uma foto e eles estavam falando: “esse *karai* está lutando pelos Sete Povos”. Eles estavam falando de mim. Os brancos deveriam liberar espaço para que a gente visitasse os Sete Povos a cada ano. Temos que visitar os lugares por onde andou nosso guardião Sepé. Temos que perguntar para o nosso deus e para o espírito de Sepé.

Cirilo: Mas ele não morreu?

Adolfo: Não, ele apenas enganou os brancos. Deixou o seu corpo para enganá-los. Todo o Brasil é nossa terra e não somente alguns pedacinhos. Os brancos estão comprando alguns pedacinhos para nós, mas de terra que não nos serve. Mas terra boa e mata boa, eles não querem entregar, eles vendem para os ricos. Antes os fazendeiros eram muito pobres.

[...]

Adolfo: Quem lutou foi nosso guardião (*jekupé*) Sepé, ele lutou sozinho e matou muitos brancos com sua lança. É por isso que os brancos se reuniram com outros países, Espanha e Portugal.

Trecho traduzido por Jackson Alexandre Ramos

Teko axy, jurua e ta'angá Tava Miri

Início esta sub-seção com uma narrativa do *karai* Caetano que sintetiza o conteúdo das falas representadas aqui, tratando de diversos eventos evocados pelos outros narradores, tratando da construção da *Tava Miri* sob a orientação dos *karai*, que conversaram para construí-la, o que remete a natureza criadora das palavras para os Mbyá; da *Tava Miri* enquanto fonte do conhecimento dos Mbyá, por marcar sua ligação com os deuses, em que vale-se da imagem fonte d'água associada à vertente das belas palavras, mesma metáfora utilizada por Cirilo para caracterizar a inspiração para o *arandu* (conhecimento verdadeiro); dos objetos dourados; e por fim, da chegada dos brancos que marca a fuga dos Mbyá por um caminho subterrâneo

[Relato do *karai* Caetano Gonçalves, *Tekoa Anhetengua*, 12.fev.2009]

Karai Caetano Gonçalves: Nós, Guarani, contamos a história bem devagar, pois queremos contá-la desde o início, até mesmo antes da *Tava*, porque é mesmo verdade que não tinham casas e andavam no mato os nossos antepassados. Quando eu era jovem eu escutei a história da *Tava* que fica no Paraguai. Eu estava de passagem por lá, pois eu era médico. Como sou curioso eu cheguei para escutar, durante a noite, a história: “Chegaram dois *karai* lá onde estavam os Guarani, que viviam sem casa e quando vinha a chuva eles se molhavam, mas não se importavam com isso. Eles estavam no local onde iria ser construída a *Tava*”. Eu escutei sobre a *Tava* que há lá no Paraguai que está em *Kessu*, em Trinidad também tem. “A *Tava* é muito grande, quem iria construí-la? Lá, estavam conversando para começar o trabalho e falaram que a gente vai encontrar pedras para construir”. Foi ali que começou mesmo. A *Tava* que está em *Kessu*, ele falou que até hoje ainda não caíram muitas pedras. Talvez hoje já tenha caído um pouco, porque os brancos estão lá... Havia também um lugar onde as mulheres trabalhavam. Tem também *anguá* [pilão]. “Então trabalharam e os dois *karai* disseram que em um ano eles deveriam começar a trabalhar na construção da *Tava* e que depois eles voltariam para ver. Então trabalharam. Depois de dois anos, aqueles dois *karai* voltaram e viram os Guarani trabalhando. Em cinco anos, a *Tava* já estava pronta. Em oito anos, os *karai* subiram no alto da *Tava*. Depois desceram e entraram num caminho subterrâneo e chegaram a Trinidad. Havia a fonte, que ficava distante da *Tava*, mais ou menos como a distância desta aldeia [*Tekoá Anhetenguá*] para a aldeia do Cantagalo. **A água estava borbulhando, fervendo e respingando e dessa água que brotava o conhecimento, as palavras**”. Depois falou: “agora vocês já sabem o que fazer” e então subiram por um caminho. Um menino subiu junto, que era filho do *karai*. Ele subiu na ponta e, depois, caiu e se despedaçou. Isto porque não era para ele ficar na Terra, era como um teste dos deuses. Quer dizer que o *karai* não poderia chorar, nem desanimar, era apenas um teste. Por isso, para a pessoa que quer mesmo trabalhar com a *Tava*, vai enfrentar alguns testes, mas tem que passar por isto, porque não é brincadeira, é uma coisa séria. Depois, o *karai* levou todos os seus pertences, seus animais e então entrou novamente no caminho subterrâneo e saiu do outro lado. E foram deixados ouro e cadeiras de ouro dentro deste caminho, porque eles sabiam que os brancos estavam chegando. Os brancos entraram para investigar e viram a estátua de uma cobra pequena. Depois eles passaram e quando iam entrar no túnel se depararam com uma explosão, pois dali não era permitido passar.

Trecho traduzido do mbyá-guarani ao português por Jorge Morinico

Interessante perceber como o *karai* Caetano contextualiza a escuta acerca do surgimento da *Tava Miri*, quando estava no Paraguai prestando serviços xamânicos. Com isso, ele aproxima o saber que envolve a *Tava Miri* à sua trajetória como xamã, que inclusive o levou para próximo de Cirilo, no papel de conselheiro espiritual. Esse relato aponta para a refiguração de uma memória vivenciada no Paraguai e que ele faz circular, transmitindo-a a outros membros do grupo, noutra contexto e situação, em que ele agrega elementos de sua experiência pessoal.

Em seu relato, a chegada dos brancos, e o conseqüente afastamento dos Mbyá da *Tava Miri*, é uma forte imagem para o processo de colonização com o qual muito sofreu o grupo. As dificuldades inerentes a esse processo, que resultou na perda do território, a destruição das

matas, genocídio e etnocídio, caracteriza a vida em *Yvy Pyau*, onde os Mbyá lutam pelo retorno de uma condição de vida ancestral, junto aos deuses e marcada pela abundância e alegria.

Essa condição é sintetizada com a noção de *ta'anga Tava Miri*, “imagem perecível da morada dos deuses” (Catafesto de Souza e Morinico, 2009: 312) extraída de artigo em que compartilham a autoria²⁷ o professor Catafesto e o *mburuvixa tenonde* José Cirilo Morinico. *Ta'anga Tava Miri* surge como concreta metáfora do viver Mbyá em *Yvy Pyau*, idade da imperfeição. Mundo marcado pela presença *juruá*, que “roubou” o brilho da *Tava Miri*. A imagem da morada dos deuses no mundo marcado pela imperfeição, se apresenta arruinada. Entretanto, permanece, demonstrando a natureza indestrutível que caracteriza a morada dos deuses no extrato celeste (*Nhanderu amba*). Sua existência passa uma mensagem aos Mbyá para não desistirem na busca do belo caminho, não se afastarem dos deuses, mesmo diante das dificuldades encontradas, afinal, seus antepassados, construtores daquela obra, persistiram e hoje se encontram na condição de *Nhanderu Miri*.

[Relato de José Cirilo Morinico, *tekoa Yryapu*, 31.jan.2009]

Cirilo: Como é que a gente deve viver, para andarmos pelo *Tape Porã* [Belo Caminho], para termos saúde sempre? Essas coisas são muito difíceis. Nós temos que nos preocupar com as crianças e os jovens para que eles tenham saúde, isso é *Tape Porã*. Nós temos que ter força para alcançar o *Tape Porã*, o *Tape Miri* [Caminho Sagrado]. Essas coisas são muito difíceis. Nós nos sensibilizamos com isso. São essas coisas que eu conto aos *juruá*, então eles acreditam. Como eu disse, sem a força dos deuses a gente não consegue se comunicar com os *juruá*, não consegue enfrenta-los e nem que eles acreditem na gente. *Nhanderu* criou a Terra para nós vivermos. Além de eles tirarem as Ruínas, também tiraram as matas e os rios bons. É a verdade isso o que falamos, não é porque a gente quer falar mal dos *juruá*. Eles não deixam a gente pescar também se a gente entra nas propriedades os donos já chegam armados. Já não somos mais livres. Sentimos medo para buscar remédio no mato. Isso é totalmente verdadeiro, não somente para enfrentar os *juruá*.

* * *

[Relato de Mariano Aguirre, *Sítio de São Miguel Arcanjo*, 2.jun.2009].

No interior da Tava Miri São Miguel

Mariano: Eu estou aqui sentado onde pisaram nossos parentes (*nande're tarã kuery*), eu estou vendo o trabalho de nossos parentes e quando o vejo eu fico triste. Estamos vivendo onde mataram nossos parentes. Como nossos parentes andaram por aqui, hoje nós continuamos vivendo aqui, porque é um lugar sagrado. Os brancos estão se

²⁷Catafesto de Souza e Morinico. *Fantasma das brenhas ressurgem nas ruínas*: mbyá-guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. 2009 [dados completos nas Referências deste trabalho].

apropriando dessa casa de pedra. Não sei quantos anos nossos parentes levaram para construir essa casa de pedra, depois de tanto trabalho os brancos mataram quase todos. Nós somos os que sobraram daquela matança e estamos aqui resistindo. Não estamos todos juntos, estamos em diversos países [*do outro lado do rio*], mas somos uma mesma etnia. Na Argentina e no Paraguai nossos parentes também foram mortos. Os brancos (*tava'í kuery*) vieram depois que nós já estávamos por aqui. Nós não estávamos apenas no Brasil, estávamos em outros países também e lá nossos parentes também foram mortos. Não estamos pedindo tudo o que era nosso, pedimos apenas pequenos espaços com natureza preservada. Se não querem devolver-nos nem esses pequenos espaços, nós vamos retomar a Ruína. Os brancos estão ganhando muito através das Ruínas e outros brancos [*rapychá kuery*] estão pagando para entrar, pois eles estão se ajudando. Deveriam pagar para nós que somos os verdadeiros herdeiros. Eles não querem devolver, o que nem se quer pertenceu a seus avós. E nós Guarani estamos aqui, não fomos extintos continuamos caminhando por aqui onde morreram nossos parentes. Não queriam nem permitir a nossa entrada no Sítio e agora estamos lutando para retomarmos a Ruína o que com a ajuda dos deuses vamos conseguir. Os próprios deuses vão sensibilizar os brancos. Os brancos estão vivos somente porque nós também continuamos vivos. Mas agora devagar os deuses também estão castigando os brancos e vão castigar ainda mais se eles continuarem desrespeitando-nos. Algumas vezes eu venho para cá e fico observando a obra de meus antepassados e eu fico triste, choro... Pois eu imagino que nossos parentes, antes dessa matança que ocorreu, viviam felizes aqui. Depois desse massacre nós continuamos vivendo por aqui e somos alegres. Eu sei de onde vieram os brancos que mataram nossos parentes. Nós, os Guarani, fomos a primeira criação dos deuses, depois é que vieram os brancos. Já que os brancos estão se apropriando dessa Ruína eles poderiam dar-nos as matas boas. Se continuar do jeito que está nós vamos lutar e retomar de vez a Ruína, pois foram nossos antepassados que a fizeram e não os brancos. Nossos antepassados levaram dez anos para levantá-la depois de ela estar pronta é que os brancos vieram, em barcos. Eles vieram de dois países para matar nossos parentes e não sentiram pena em matar até as crianças. Quando eu penso nessas coisas eu fico triste. Os deuses ainda não estão castigando muito os brancos, porque ainda existem aldeias próximas as cidades. Nós estamos defendendo os brancos também e eles não sabem disso! Mas se continuarem assim os deuses vão se manifestar com rigor. São principalmente as crianças Guarani que nos defendem. E cabe a nós lideranças ficar mais unidos e escutar as palavras dos deuses realizando aquilo que nos pedem. É isso que eu penso. Não somente eu, mas todos os Guarani. E não quero me submeter à vontade dos brancos, eu não vou obedecer àqueles que mataram meus parentes. Eu vou seguir meus próprios parentes e vou acompanhar a luta por essa Ruína. Eu quero dizer a todas as lideranças que devagarzinho estamos conseguindo alcançar nosso objetivo, pois temos amor um pelo outro até por aqueles que estão do outro lado do rio [na Argentina e no Paraguai]. A verdade não está em falar muito, por isso estou falando somente isso, mas ficará bom.

Traduzido do mbyá-guarani ao português por Jorge Morinico

* * *

Por meio da configuração das narrativas sobre a *Tava Miri* aqui apresentadas e da conformação de uma memória coletiva sobre as Missões, encontram-se nas palavras noções que engendram o enraizamento ontológico dos Mbyá. A configuração da tessitura da intriga, enquanto mediadora entre o tempo prefigurado e sua experiência vivida (nos termos de Ricoeur, 1994: 103), constrói a relação dos Mbyá com a *Tava Miri*: lugar sagrado que transcende seus limites espaciais e faz os narradores Mbyá-Guarani se pensarem no mundo. As palavras sussurradas ao vento voam e disseminam a sabedoria a quem quer que as escute...

Diante da profundidade do teor das palavras narradas, acessamos o pensamento Mbyá: fragmentos de sua mitocosmologia, desafios que enfrentam nesta Terra de imperfeição e a força de sua crença nas divindades que não lhes permite jamais desistir de viver o *teko miri* (verdadeiro modo de estar no mundo). Em termos de uma refiguração antropológica dessa experiência, propõe-se explorar no capítulo seguinte, tomando a *Tava Miri* enquanto alegoria, diversos níveis de sentido evocados pelas Ruínas, que nos fazem pensar e que movimentam os Mbyá-Guarani pelo *jeguata tape porã* (belo caminho da tradição).

Encerro, citando Pierre Clastres e sua contribuição sobre as sensações que envolvem as belas palavras Mbyá – contaminado por sua poesia. “Rigor de sua beleza na boca dos sacerdotes inspirados que a pronunciam; embriaguez de sua grandeza no coração dos homens e mulheres que os escutam” (Clastres, 1990: 9).

Capítulo 5

DIÁLOGOS LATERAIS COM A COSMOLOGIA MBYÁ-GUARANI: AS ALEGORIAS DA TAVA MIRI

Neste capítulo, proponho a análise de alguns temas centrais levantados pelos narradores Mbyá-Guarani em suas falas representadas no capítulo anterior e que remetem a configuração narrativa de uma memória coletiva sobre a *Tava Miri* São Miguel. As narrativas que tecem a ligação Mbyá com a *Tava Miri*, e partir dela, de seu enraizamento territorial na região das Missões, abrem um campo profícuo à reflexão nos termos de uma refiguração antropológica de aspectos da experiência dos Mbyá nas Missões.

Início com uma aproximação à etnologia no que concerne o tema específico da *Tava Miri*, a fim de resgatar na literatura alguns dos sentidos antropológicos atribuídos a essa categoria Mbyá. Em seguida, exploro o modelo de Ricoeur (1994) na interpretação de aspectos culturais Mbyá veiculados em sua memória coletiva sobre a *Tava Miri* e, seguindo na proposta dos diálogos laterais com o pensamento Mbyá, discuto territorialidade e história a partir de uma abordagem exploratória, visando abrir um campo de discussão mais do que encerrar verdades sobre os temas.

Diálogos laterais

Tomo por base a proposta de Pablo Wrigth (2007) a respeito dos *qom* ou *toba* do chaco argentino, em que ele sugere um ‘diálogo lateral’ entre a filosofia ocidental e a reflexão filosófica *qom*, sob a alegação de que em muito os pensamentos nativos americanos podem contribuir com a reflexão filosófica, científica e epistemológica no ocidente. Sua postura pós-colonialista visa equiparar num mesmo nível diferentes formas do pensamento. Assim, partindo das reflexões de Pablo Wright realizo uma aproximação ao pensamento Mbyá-Guarani articulado a alguns temas, como: duração, história e territorialidade e que se desvelam das palavras Mbyá a pouco representadas.

Esses temas estão relacionados à experiência Mbyá no espaço da *Tava Miri*, a qual, narrada, conforma um saber que no meu entendimento transcende sua vivência local, fornecendo importantes ferramentas para arrefecer os sentidos da história, evidenciar outro modelo de objetificação da territorialidade e incrementar os caminhos ondulatórios da

duração. A *Tava Miri*, como alegoria, instiga ao mergulho no mar de sua economia oculta (Jean e John Commaroff, 2003), em busca dos tesouros simbólicos que norteiam o pensamento e as palavras demiúrgicas Mbyá, articulados, pela reflexão antropológica, à historicidade de sua produção.

A categoria “alegoria” é adotada neste estudo baseada nas reflexões de James Clifford, naquilo que consiste num dos temas principais de sua obra: a reflexão sobre as formas de representação dos eventos sociais e, conseqüentemente, do outro. Segundo o autor, a alegoria

Denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se remete a outro padrão de idéias ou eventos. Ela é uma representação que interpreta a si mesma. (...) Qualquer história tem uma propensão a gerar outra história na mente de seu leitor (ou ouvinte), a repetir e deslocar alguma história anterior” (Clifford, 1998:65).

Nessa perspectiva, o texto etnográfico ganha contornos metafóricos, apontando para significados adicionais (teórico, estéticos e morais) que fogem ao controle do autor. A etnografia sempre será uma metáfora da experiência da realidade. No processo de representação textual do *outro*, dimensões *outras* de significação surgem. Desse modo a refiguração antropológica das narrativas dos Mbyá, enquanto texto, gera novas significações, sugerindo, num processo dinâmico, acessar outros níveis de sentido, o que caracterizaria uma “alegoria etnográfica”.

A categoria *Tava Miri* na Etnologia Guarani

A re-figuração em texto antropológico que realizo nessa seção com base nas palavras dos narradores Mbyá-Guarani se inicia com um diálogo com a etnologia no que diz respeito a categoria que movimenta este estudo. No contexto do projeto de intervenção cultural do qual participei (o INRC e posteriormente o processo de Registro da *Tava Miri*) alguns artigos foram escritos²⁸, dando grande dimensão ao tema em caráter pioneiro. Reporto-me nesse contexto a um artigo produzido e publicado por Catafesto de Souza e Morinico (2009) em que discutem sobre os significados (em termos de uma tradução cultural possível) para *Tava Miri*.

Assim sendo, segundo Catafesto de Souza e Morinico (2009: 315) o termo *Tava* pode ser traduzido simplesmente por aldeia. Entretanto, os Mbyá-Guarani definem a categoria *Tava* pela justaposição dos termos *Ita* (pedra) + *Ava* (homem, pessoa falante do *nhe’e porã*). Nessa

²⁸ Moraes, Pires e Catafesto de Souza (2007), Catafesto de Souza et alli (2008), Moraes et alli (2009), além do já citado Catafesto de Souza e Morinico (2009).

acepção sua melhor tradução seria povoado ou aldeia feita de pedra. Isso indicaria seu caráter de indestrutibilidade, análoga à morada dos deuses situada no estrato celeste. Por sua vez, o termo *Miri*, constantemente veiculado ao longo deste trabalho, significa, não apenas “o que é antigo e por isso respeitado, mas também o que é espiritualizado e que precisa ser resguardado de contágios nefastos, porque está carregado de substância divina” (Catafesto e Morinico, 2009: 316). Os autores discorrem sobre a relação do sagrado com o “pequeno”, outra acepção do termo *Miri*. Nesse sentido, a infância é reconhecida como a fase da vida mais espiritualizada, em que a pessoa está, naturalmente, mais próxima aos deuses, pois a criança estaria mais aberta perceptivamente para entender suas vontades (Catafesto e Morinico, 2009: 316).

Estabeleço um diálogo com a produção que se originou da experiência etnográfica do INRC, visto que a categoria *Tava* não aparece na Etnologia Guarani, ao menos nos trabalhos os quais acessei. Interpreto essa ausência, relacionando-a à dimensão de mistério com que os Mbyá resguardam essa faceta de seu saber e de sua memória coletiva, sendo um tema de difícil tratamento pelos próprios Mbyá que se dispõem a falar sobre ele. A exceção está na obra de Maria Inês Ladeira (2007) que em etnografia desenvolvida entre os Mbyá do litoral paranaense se remete ao termo.

Segundo Ladeira,

Eles [os Mbyá] procuram os sinais de antigas “construções de pedra”. Nhanderu ilumina onde existem as construções de pedra, as ruínas (tava). Essas casas, que nunca se acabam (*oo maraey*), não podem ser freqüentadas pelas pessoas fracas (Mbya), nem pelo Juruá. Se a *oo maraey* foi construída pelos fracos pode ser usada pelos brancos. Mas se foi feita por uma alma forte, só os Mbya fortes vão encontrar. Os Mbya vão então procurar essas ruínas para viverem nesses “lugares sagrados”. Elas são o indício da presença dos antepassados que ali ergueram seus tekoá e dali atingiram *yvyju miri*” (Ladeira, 2007, 83).

Na mesma passagem, em nota de pé de página a autora prossegue

Algumas vezes, os Mbya associam antigas ruínas de missões religiosas com sinais de suas *opy* (casa de rezas), as *oo maraey* que deveriam ser indestrutíveis. De toda a forma, as ruínas atestam a existência de antigas aldeias, uma vez que as missões se estabeleciam no seio das comunidades indígenas para desenvolverem seu trabalho de catequese.

No litoral paranaense, devido aos vestígios da Casa das Missões do Superagui da Companhia de Jesus (Ilha do Superagui – Guaraqueçaba), os Mbyá reconhecem sua antiga ocupação.

A existência das pedras e ruínas indica que ali pode se encontrar um dos esteios do mundo (*yvy rapyta*), o que confirma o local como sendo um dos lugares eleitos que contém os elementos do mundo original (Ladeira, 2007, 83).

Os elementos descritos pela autora, em quase sua totalidade, estão presentes nas narrativas aqui representadas, cujos conteúdos simbólicos serão explorados nas seções que se seguem. As obras aqui citadas serão muito importantes na aproximação antropológica aos sentidos atribuídos pelos Mbyá ao lugar sagrado, *Tava Miri*.

Economia oculta

Considerando que o Sítio de São Miguel Arcanjo constitui-se enquanto Patrimônio da Humanidade; que a região das Missões expande-se a outros Estados nacionais (Noroeste da Argentina e ao Sul do Paraguai) onde existem comunidades Mbyá-Guarani; que o Parque Arqueológico é administrado pelo Ministério da Cultura; e que a vida local está fortemente calcada no imaginário sobre as Missões, percebe-se que diferentes e complexos níveis de representação incidem na disputa por sentido sobre as Ruínas missioneiras. Todos esses elementos referenciam o imaginário e a percepção de mundo também dos Mbyá-Guarani. Entretanto, como sugere Ingold (2000), diferentes engajamentos no mundo fazem-nos habitar mundos distintos. A São Miguel Mbyá não é a mesma São Miguel administrada pelo IPHAN, ou aquela vivenciada pelos moradores locais. No entanto, esses diferentes mundos estão inter-relacionados.

É justamente na inter-relação de mundos que se situa o campo político, no qual muitos sentidos atribuídos pelos Mbyá-Guarani à *Tava Miri* São Miguel se inserem num contexto de reconhecimento identitário e disputa interétnica. A própria consciência histórica dos indígenas, no que concerne a uma arqueologia de sua historicidade missioneira, ligada a suas demandas territoriais e por direitos sobre a *Tava Miri* na região, faz com que acionem certos aspectos de sua memória coletiva em detrimento de outros. No entanto, há uma dimensão que compõe o campo de produção de significados cuja análise dos processos políticos não alcança; a ela Jean e John Comaroff (2003) denominam “economia oculta”. Reservada a intimidade do grupo, essa dimensão, em alguns contextos, se manifesta – como no caso alegórico dos zumbis, trabalhado na etnografia do casal na África do Sul.

Na proposta metodológica dos Comaroff (2003), está sugerido que os Zumbis, enquanto alegoria, situam-se numa paisagem atravessada por constantes fluxos e que os sentidos atribuídos a eles transcendem seu enraizamento local. Além disso, os traços que o fenômeno vai adquirindo, agregando simbolismo em constantes re-figurações, atribuem-lhe capacidade de comunicação da economia oculta do grupo. Outro elemento sugerido pelos autores é a busca arqueológica da categoria em sua historicidade local.

Essa perspectiva oferece boas ferramentas para se pensar as relações dos Mbyá-Guarani com a *Tava Miri* nas Missões. O velamento da ascendência indígena pela população regional, o sentido que o índio Guarani concentra no imaginário local, o passado missioneiro e suas guerras, assim como o modo como os próprios Mbyá-Guarani se constituem nesse ambiente são temas que pululam em torno a uma alegoria por explorar. Narrando sobre a *Tava Miri*, os Mbyá-Guarani revelam aspectos ocultos de seu enraizamento no mundo, os quais transcendem o espaço sagrado da *Tava Miri*. Narrando sobre a *Tava Miri* os Mbyá situam cosmologicamente o *jurua*; configuram categorias de sua temporalidade, empreendem uma mobilização regional por territórios.

Re-figuração da *Tava Miri*

Recupero aqui a proposta de Ricoeur (1994) a fim de interpretar a experiência dos narradores Mbyá e suas memórias sobre a *Tava Miri*. No capítulo 3, atentei para a dimensão simbólica da prefiguração. A prefiguração do campo prático, em que apresento os contextos e temporalidades em que emergem as narrativas foram feitas no capítulo 4, antes de serem representadas as palavras dos narradores que demarcam a tessitura da intriga, ou seja, o momento em que, pela ação criadora da memória, o sujeito narrador se pensa no mundo no tempo enquanto parte de uma coletividade. É nesse processo que a *Tava Miri* ganha sentido para os Mbyá, em que estão em jogo aspectos simbólicos de sua mito-cosmologia e os desafios impostos pela história de contato interétnico. O círculo hermenêutico se completa com a refiguração da ação no mundo vivido: o processo pelo qual se faz circular o conhecimento e os sentidos desvelados pela narrativa que cada receptor agrega a sua experiência pessoal e coletiva. Processo esse em que se enquadra este estudo, pois ao dimensionar as palavras dos Mbyá, lhes dá nova vida, novas possibilidades de re-interpretação, ante a comunidade a qual pertencem: a da antropologia.

Os sentidos atribuídos pelos narradores Mbyá à *Tava Miri* demarcam-na como lugar de importância cultural para o grupo. Se por um lado, ouvimos dos narradores Mbyá sua importância cosmológica enquanto metáfora da existência em *Yvy Pyau*, por outro ela é, símbolo do enraizamento territorial dos Mbyá na região missioneira. É necessário ingressar na economia oculta Mbyá-Guarani para desvelar aspectos profundos de sua ligação com a *Tava Miri*.

A configuração narrativa, o ato de colocar os elementos em cena (os personagens, incidentes, inícios, meios e fins) é que atribui inteligibilidade a história contada. A narrativa é

composta por uma dimensão temporal intrínseca, pelo estatuto ontológico do narrador enquanto um ser-no-tempo. Levando isso em conta, nos relatos dos narradores Mbyá, percebe-se a conjugação do tempo mítico e do tempo histórico (numa distinção ocidental) que a imagem da *Tava Miri* evoca.

A criação da *Tava Miri* remete a *ara yma*, o tempo primevo que marca a ligação estreita dos homens com os deuses. Sem a força proveniente das divindades os Mbyá não teriam forças para erguer facilmente os grandes blocos de pedra. A sua permanência aponta para sua espiritualidade e resplandecência divina, pois mesmo diante do cataclismo que destruiu *Yvy Tenonde*, a obra originária não tombou. A ligação que engendra junto aos deuses faz com que a *Tava Miri* seja entendida como fonte de sabedoria, atributo por excelência das divindades. O afastamento de homens e deuses representado pela narrativa mítica do dilúvio transforma o estatuto ontológico dos Mbyá habitantes de *Yvy Pyau*.

Os aspectos de sua mito-cosmologia situam o enraizamento ontológico dos sujeitos Mbyá. Suas práticas no mundo são prescritas dentro dos preceitos do *tekó miri*, e estão associadas à palavra dos deuses. De acordo com Ricoeur, o mundo pré-figurado diz respeito ao mundo da ação humana, realidade por excelência (1994). No entanto, o ponto fundamental de abordagem do autor, que é a narrativa (enquanto mediadora entre o mundo prefigurado e o mundo da ação humana), se tornaria incompreensível se viesse a configurar o que na ação humana já figura. Assim, aquilo que é narrado pelos Mbyá constitui sua compreensão de mundo, ou ainda, seu engajamento no mundo, num outro mundo: o mundo Mbyá (*Yvy Pyau*).

A vida na nova terra é de provações, marcada pela busca dos humanos a uma condição anterior de deidade, em que, por exemplo, o fato de erigir uma obra da natureza da *Tava Miri* era totalmente plausível. Os Mbyá, em seus relatos, demonstram admiração e espanto com a capacidade dos antepassados. Entretanto, o episódio da fuga dos Mbyá pelo caminho subterrâneo diante da chegada do colonizador *jurua* situa a *Tava Miri* na conjunção dos tempos mítico e histórico (entre *ara yma* e *Yvy Pyau*) o que demonstra seu espectro de indestrutibilidade: nos termos de Ladeira, *oo marae'y*.

Outro elemento que permanece na configuração da tessitura da intriga pelos narradores Mbyá é a presença *jurua* como indicativo de *teko axy* (vida imperfeita). A memória coletiva Mbyá prescreve um mito de origem do *jurua*, sendo engendrado a partir da terra, o que tornaria sua natureza frágil, suscetível à ação dos deuses. Em diversos relatos percebe-se a associação da figura do *jurua* com males vivenciados pelos atuais Mbyá. Sua gênese é atribuída à origem do mal: destruição das matas, caça, pesca, apropriação do

território Mbyá, poluição das águas etc. A *Tava Miri* outrora resplandecente, depois do advento do homem branco, perdeu seu brilho, sua aura celeste e arruinou-se, tornando-se a imagem perecível da morada dos deuses (estado em que, atualmente, se encontra).

Os Mbyá, entretanto, demonstram consciência acerca de sua historicidade dimensionando aspectos simbólicos do fundo mito-cosmológico enquanto orientação e estímulo para o bem-viver e permanecer na Terra. De acordo, com Ricoeur, o simbolismo não está no espírito, trata-se de uma significação incorporada à ação e decifrável nela pelos atores em interação, enfatizando a dimensão da intersubjetividade. O que quer dizer que é por meio da narrativa, ou seja, da memória enquanto inteligência narrativa, sua recepção e fechamento do círculo hermenêutico, que se configuram os sentidos. No caso da *Tava Miri*, não se pode perder de vista a conjuntura em que se sucedem os relatos dimensionados: a conjuntura de uma política patrimonial levada a cabo pelo Estado brasileiro.

Os desdobramentos das palavras uma vez proferidas fogem ao controle daqueles que as enunciaram. No nível tribal veiculam um saber tradicional; no nível político de Estado visam à sensibilização dos gestores públicos para o reconhecimento da ligação dos Mbyá com a *Tava Miri*, de modo a conquistarem direitos sobre esse lugar espiritualizado.

A situação marcante no contexto dessa pesquisa foi o fato dos Mbyá resolverem revelar aspectos íntimos de sua tradição, no que compete a *Tava Miri* São Miguel, por meio de diversos eventos narrativos que foram registrados, fotografados e gravados. Os “eventos narrativos” são entendidos como um ato cognitivo em que o sujeito narrador projeta o mundo, marcando seu enraizamento ontológico enquanto ser-no-mundo (Ricoeur, 1994). No caso dos Mbyá-Guarani, o seu pensamento em ação está baseado, como sugere Sahlins (1997) em esquemas de significação que dão sentido ao mundo [a mito-cosmologia], no entanto, o ato de enunciação, marca a abertura de significado, extrapolando esse sistema, quando o narrador atribui elementos de sua própria experiência ao configurar a tessitura da intriga. Afinal, ele é atravessado por referências que lhes são externas (externas à estrutura) e que muitas vezes competem pela verdade sobre as coisas. Aqui entramos no campo da política e do contato interétnico.

A *Tava Miri* também carrega um sentido de luta para os Mbyá, não somente a luta diária para manterem-se no *teko miri*, mas, em função disso, da luta por territórios. Segundo os relatos de alguns narradores, os antepassados deixaram ali a *Tava Miri* justamente para mostrar como aquele território consiste num território tradicional dos Mbyá. O que ocorre,

entretanto, é que a historiografia oficial e outros agentes da sociedade, não reconhecem os Mbyá-Guarani atuais como descendentes dos Guarani históricos missioneiros.

História em outros termos

As narrativas dos Mbyá externam sua memória coletiva sobre a *Tava Miri* que se constitui num espaço vivenciado cotidianamente por sua coletividade que reside e invariavelmente circula por São Miguel. Os relatos desvelam uma dimensão oculta, e ocultada, da profunda ligação mito-cosmológica dos Mbyá com a *Tava Miri*. A emergência desses sentidos surge como um contraponto a versão da historiografia oficial que sugere que os Guarani missioneiros foram mortos na Guerra Guaranítica, sendo que os que sobraram teriam sido integrados a sociedade regional.

Depois da expulsão dos jesuítas (1768) e da apropriação portuguesa do território das Missões, situado no noroeste do atual estado do Rio Grande do Sul, por Gomes Freire de Andrade em 1801, são praticamente nulos os relatos escritos deixados por viajantes, agentes governamentais, missionário etc, sobre populações Guarani na região. O século XIX figura como o grande impasse para historiografia que tem nas populações guarani seu objeto de estudo, pela falta de fontes positivas. É, pois, decretada a morte histórica dos guarani missioneiros!

Isso se deve a construção da historiografia e sua herança pautada na positividade (poder) dos documentos escritos, tidos como prova incontestada de verdade. O exercício hermenêutico de tentativa de reconstrução dos sentidos manifestos pelos autores dos relatos do passado e sua intencionalidade no contexto da época, pode oferecer novos horizontes ao debate. Por exemplo, tomando o caso da experiência jesuítica nas Missões, no que respeita as Cartas Anuas que os padres enviavam a Coroa espanhola prestando contas de suas atividades no Novo Mundo: nesses relatos, os índios Guarani são representados cristãos fervorosos, monogâmicos e cumpridores. Os padres, para permanecerem, tinham que justificar sua empresa e principalmente seu sucesso na desbestialização dos selvagens...

Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault discute a forma contingencial de como são construídos os sentidos na relação entre as palavras e as coisas. Para cada fato social um discurso se sustenta como verdadeiro em determinado período de acordo com arranjos de força que o empoderam, atribuindo-o o sentido de verdade, em detrimento de outros discursos concorrentes (Foucault,1995). Em São Miguel das Missões, o discurso da historiografia oficial é veiculado diariamente numa das atrações turísticas do município: o Show de Som e

Luz nas Ruínas de São Miguel Arcanjo. Não é em vão que turistas, escolares e outros visitantes do Sítio Arqueológico compartilhem dessa versão da história e achem um absurdo que os Mbyá-Guarani comercializem seu artesanato no alpendre do Museu das Missões: primeiro porque não são descendentes dos Guarani missioneiros e segundo porque estragam o barroquismo da paisagem com sua miserabilidade. Paralelamente, a versão Mbyá-Guarani segue, nos termos de Pollak (1989), no subterrâneo, sem ser ouvida e abafada por um discurso hegemônico perpetrado nas escolas, faculdades e no próprio Sítio Arqueológico.

Pesquisas históricas recentes sobre Guarani e Missões, como por exemplo, do professor Guillermo Wilde (2009), a partir de busca incessante em documentos históricos, começam a enfatizar a agência indígena no interior do regime missional, desconstruindo verdades científicas até então corroboradas. Os Mbyá tem enfatizado isso em suas narrativas sobre a Missões, quando revelam que eles teriam ensinado aos padres jesuítas, por exemplo, sobre a domesticação da paisagem exótica, sobre seu cultivo e sobre suas potencialidades ambientais. Além disso, os Mbyá teriam enganado aos padres. Tomando com exemplo a escola existente na redução, o *karai* Adolfo, em relato gravado no interior da *Tava Miri* São Miguel, trata do tema.

[Relato do karai Adolfo nas Ruínas de São Miguel Arcanjo durante o II Nhemboaty, dezembro de 2007]

Os Guarani aceitaram a escola, só que aqui [aponta referindo-se a sacristia], a segurança que tem aqui pode ensinar, né, mas na forma dos Guarani. Os padres foram enganados. Eles [os antepassados Guarani] não abriram tudo para os padres, trabalharam escondidos.

Os atuais Mbyá-Guarani, em contato cada vez maior com o que se diz e produz a seu respeito, freqüentando as universidades, os fóruns políticos e adotando um papel de protagonismo nas políticas que lhes são dirigidas, incorporam os discursos oficiais e tem a oportunidade de levá-los a seus próprios fóruns de debate e tomada de decisões: a beira do fogo, escutando os *karai*, adotando uma postura crítica ao que se diz a seu respeito. Sua percepção de mundo passa pelas estratégias políticas e consciência histórica, como preconiza Ferreira, (1994: 10). Se em tempos antigos, ancestrais ou míticos a luta dos indígenas era contra animais ou seres extra-humano, no mundo atual o conflito se dá com os colonizadores brancos. Diante disso, trago uma narrativa de Mariano Aguirre, professor bilíngüe e ex-

cacique da *tekoa Koenju* em São Miguel das Missões, gravada em frente ao Museu das Missões, no sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Mariano: Eu vou contar um pouco como foi o trabalho na *Tava Miri*. Os brancos já pensaram antes em como nos confundir para que não soubéssemos contar nossa própria história, pois eles tem medo da força de nossas lideranças. E para não sabermos sobre a história das outras Ruínas. Também existem *Tava* no Paraguai, como dizem os brancos [em guarani *yvy mbité*]. Lá os Guarani também foram mortos. Eu sei que no Paraguai tem quatorze Ruínas que eu conheço, devem ter mais, mas como Santo Ângelo a cidade deve ter se criado por cima. Na Argentina tem nove. Aqui tem sete. Havia 30 povos em três países. Estamos vivendo por onde andavam nossos parentes, mesmo assim quando a gente pede alguma coisa, ou quando nossos parentes de lá também pedem o que era nosso, os brancos não querem devolver. No Paraguai ainda é pior do que aqui. Nós aqui sentimos pena dos Guarani que vivem lá. Nós queremos somente o que era nosso e o queremos para todos os nossos parentes, não quero apenas para mim. Para a gente visitar os nossos parentes do outro lado é difícil pois tem fronteira criada pelos brancos, onde eles mandam. O Paraguai tem esse nome devido a um cacique que se chamava *Paragua* e o vice dele era o cacique *Lambaré*. Eles tinham muita força e por isso os brancos os mataram também cortando sua cabeça e jogando-a no rio e ela continuava falando dentro da água do rio. A cabeça dele chegou nos *xondaros* dos deuses [*Tupã kuery*] e os *xondaros* dos deuses ao o verem assim ficaram bravos e vieram vingá-los matando quase todos os brancos. Mas se os brancos continuarem assim desrespeitando os *xondaro* vão aniquilar todos os brancos de uma vez, porque nós somos os verdadeiros filhos de deus. É por isso que a gente não se contamina facilmente com as doenças, portanto continuamos fortes. Os nossos parentes já pensavam naquela época que através da *Tava Miri* teríamos força para continuar em frente. Devido a isso, as lideranças não perdem a esperança. As lideranças devem se esforçar para seguirmos todos um mesmo caminho. Os velinhos estão muito preocupados com o futuro das crianças, por isso falam para enfrentarmos os brancos. Como já havia dito, eu não tenho muito para contar, pois sou mais novo que os *karái*, mesmo assim eu procuro saber a verdade sobre as coisas. Os *karái* vão ficar felizes ao ver essas gravações. *Aveté* [obrigado].

A narrativa de Mariano é muito contundente e interessante. Ele reconhece os jogos de poder imbricados nas práticas sociais e políticas remetendo ao fato de que o *jurua* tentou enganar os Mbyá para que, desconhecendo sua própria história, se enfraquecessem. No entanto, se a ação *jurua* está na força persuasiva e ideológica, a força política Mbyá, segundo Mariano, está nos deuses.

Mariano Aguirre foi um dos personagens centrais do filme “Duas aldeia, uma caminhada” (2008) realizado por Jorge Mirinico, Ariel Ortega e Germano Benitez, no âmbito do projeto Vídeo nas aldeias. Nele, em depoimento seu gravado ao lado da *Tava Miri* o, à época, cacique da *tekoa Koenju* faz sua interpretação sobre o papel dos padres jesuítas, tidos na etnologia Mbyá-Guarani como uma figura mítica, um herói civilizador. Mariano, entretanto, demonstra uma visão crítica ante a ação dos padres que escravizaram os

antepassados Guarani e colocaram-nos no trabalho a fim de promover o fim de suas tradições culturais.

O dinamismo da tradição

A tradição, segundo Ricoeur, é um depósito de dados que fornecem noções para a compreensão de um tema narrado. Todavia, esse depósito é sempre novo, alimentado pela transmissão sempre viva do saber, ou seja, um depósito reativado pelo ato de re-narrar uma história capaz de enriquecer a tradição com traços novos do tempo. A tradição seria, então, o jogo entre inovação e sedimentação. Isso, remete a dimensão da experiência pessoal na aquisição de conhecimento (“cada um tem sua sabedoria”). É pela troca intersubjetiva perpetrada no evento narrativo que novos elementos são incorporados a compreensão de mundo dos sujeitos. Nesse sentido, se pode compreender nas narrativas Mbyá a conjugação entre elementos mito-cosmológicos vinculados aos desafios impostos pela história. Nesse sentido, competem elementos oriundos de fora, de referências exteriores ao *teko miri*, e que acabam sendo conformadas, pelas experiências e narrativas, na memória coletiva do grupo.

Esse processo dinâmico da tradição, na interpretação que faço aqui, marca o que Gallois (1993) identifica como a historicização do mito e a mitificação da história. A autora reconhece que os indígenas manipulam, num mesmo discurso, dois conceitos de temporalidade (o mítico e o histórico) que fornecem interpretações complementares da realidade (Gallois, 1993: 85). Há uma dissolução do mito num gênero discursivo que se aproximam mais do tipo “histórico”, como se observa nas narrativas Mbyá em que reconstroem sua espaço-temporalidade no ato de narrar. A figura do *jurua* está sempre ressurgindo em diferentes contextos: desde a fuga da *Tava Miri*, que representa a perda de sua resplandecência originária, como no mito de origem dos brancos. Esses elementos simbólicos orientam a interpretação dos Mbyá em ações no presente num contexto de contato interétnico.

A composição desse gênero misto mítico-histórico, no meu entendimento, caracteriza o pensamento Mbyá em ação, em que o fundo cosmológico ligado ao eixo vertical que remete a sentidos profundos de sua mito-cosmologia se engendra em sua compreensão de mundo com as situações vivenciadas historicamente pelos sujeitos, num eixo diacrônico. A proposta hermenêutica de Ricoeur por considerar o fundo simbólico e as situações concretas em que emerge a palavra dá conta de ambas dimensões. A centralidade na narrativa e sua potencialidade criadora de situar o sujeito no tempo e no mundo atua como pólo síntese nesse

debate. É na tessitura da intriga que os narradores engendram seus referenciais que advém do mito e de sua experiência no mundo.

A inteligibilidade narrativa, ao construir as noções de tempo do sujeito narrador, oferece elementos para se pensar a memória que jorra pelas palavras enunciadas. O tempo imaginativo e criativo da memória engendra situações culturalmente plausíveis ao entendimento de mundo da coletividade à qual está inscrita. Finalizo esta seção, com um diálogo de Cirilo com o *karai* Caetano acerca da Guerra do Paraguai, um evento marcante na história guarani.

Cirilo: Mas na época da Guerra do Paraguai, os Guarani também participaram?

Caetano: Eles chegaram a lutar.

Cirilo: Você estava lá?

Caetano: Sim.

Cirilo: Mas vocês também fugiram?

Caetano: Sim, a maioria fugiu. Porque na época da guerra os brasileiros trouxeram crianças guarani do Paraguai. Os meus parentes também foram pegos; levaram cinco. Naquela época, eu já estava trabalhando como médico. A gente correu pelo meio do mato. Éramos muitos. Minha falecida mãe também estava lá. Porque os soldados estavam nos procurando, armados. E aquele *karai Kreto* tinha arco e flecha. Ele falou "eu vou ficar e vocês vão um pouco mais à frente". Eu sei o nome do soldado, que era Cristino. Atrás dele haviam muitos outros soldados armados. E o *karai Kreto* já estava esperando adiante, com arco e flecha apontado, atrás da árvore. Ele ia atirar no coração, mas errou e atingiu o ombro, mas a flecha atravessou. Depois disso, os "brancos" não nos perseguiram mais. É, atravessou mesmo! E quando ele atirou novamente, também errou. Só atingiu a coxa.

A invisibilidade como prática de resistência

Levando-se em conta os relatos dos atuais Mbyá-Guarani, se levanta a hipótese de que no período do século XIX (aquele obscuro à historiografia guarani), tais populações estavam escondidas nas matas ciliares dos grandes rios da região. Invisíveis aos olhos de viajantes e naturalistas. O relato de Cirilo sobre as técnicas de esconderijo perpetradas pelos antepassados, e apresentadas no capítulo anterior, estaria ligado a um modo de vida arredo, alheio ao processo colonizador, como forma de proteção às tradições e devido ao medo de novas matanças como foi a Guerra Guaranítica. Isso assegurou aos Mbyá a manutenção de seus preceitos míticos e religiosos, responsáveis por sua permanência enquanto coletividade. Essa premissa refratária foi adotada pelos Mbyá até bem pouco tempo, quando com a proclamação da Constituição de 1988, gradualmente, estabeleceram uma postura dialógica

frente ao Estado. Até então viviam a margem do indigenismo oficial adotando os constantes deslocamentos como estratégia característica de sua organização social.

Em entrevistas realizadas pela equipe executora da etapa de Registro da *Tava Miri*, em São Miguel, junto a antigos moradores brancos da cidade, cujas famílias descendem da região, outras informações vem a endossar essa linha de raciocínio. Em conversa com seu João Sapateiro (dono de uma sapataria na cidade de São Miguel) ouvimos histórias contadas por seu avô e que dão conta da presença Guarani nas matas da região, os quais, segundo Seu João, eram avistados fortuitamente por tropeiros e viajantes. Ele mesmo conta que na região da mata São Lourenço, caminhava por picadas e trilhas abertas pelos índios. Ele conta que seu pai era tropeiro, que passava na estrada correndo tropas e que, muitas vezes, dormia nas encostas dos matos da região. Ali encontrava indígenas que viviam de modo arredio, fora de um convívio permanente com a sociedade regional... A via da história oral talvez surja como uma alternativa para se compreender um pouco sobre a suposta ausência Guarani na região das Missões.

Duração

A *Tava Miri* como alegoria traz consigo outra questão importante no universo de significação Mbyá, qual seja, o da permanência. Item recorrente em diversos fragmentos míticos, essa é uma preocupação expressa pelos Mbyá com quem conversei e que entendo motiva sua apropriação das técnicas de fotografia, vídeo e escrita. Jorge ao filmar os velhinhos e suas palavras está preocupado com a permanência de sua imagem e sabedoria. Cirilo quando ressalta a importância de se escrever sobre a experiência que compartilhamos em São Miguel, também faz a ressalva de deixar-se registrada essa história para seus netos. A etnografia, assim, adota a qualidade de duração.

Inicialmente, recupero a questão motivadora do pensamento de Gaston Bachelard: do tempo vivido o que dura? O que permanece? O próprio autor responde: aquilo que tem motivos para recomeçar (Bachelard, 1994). Encarar a questão da duração entre os Mbyá leva-me a dois caminhos: um diz respeito, como trabalhado por Pissolato (2008), à duração da pessoa nesta Terra; outro, à permanência, na memória coletiva, de imagens que fundamentam o enraizamento do sujeito no tempo e no mundo. O holismo que caracteriza o *teko miri* (o verdadeiro modo de estar) e seu modelo próprio de habitar o mundo (dentro de preceitos estabelecidos pelos deuses), no meu entendimento, une essas duas dimensões. Sua metáfora viva está na *Tava Miri*, entendida enquanto *ta'anga* (imagem perecível), que engendra

sentidos de permanência de um modo de vida constantemente propagado e re-atualizado pela memória coletiva e que prescreve as condições para a duração da pessoa neste mundo de imperfeição. Afastado dos preceitos do *teko miri*, não há coletividade Mbyá-Guarani.

Trago uma narrativa do *mburuvixa tenonde* José Cirilo²⁹ na qual ele fala sobre as estátuas expostas no Museu das Missões, enquanto obra dos antepassados, os quais, permanecem nas imagens (*anga*) que esculpiram, condensando muitos dos sentidos atribuídos a *Tava Miri* refigurados até aqui neste estudo.

[Relato de José Cirilo no Museu das Missões, Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, 23/11/2008]²⁹

Essa imagem foi produzida pelos próprios Guarani-Mbyá, seu próprio corpo deixado aqui na terra. Quando eles estão sabendo já, os brancos vão destruir essas ruínas e as pessoas foram mortas, com a arma de fogo, tiraram sangue Guarani. Retalhando tudo, árvores foi sagrado pelos parentes Guarani. Mas hoje nós estamos há gerações aqui. Isso é uma tristeza, triste e também emoção tão grande pra nós, gerações, para deixar a nossos filhos. Para que essa história permaneça e isso vai permanecer até o fim do mundo. E o fim do mundo vai revelar que vai transformar a terra sem males. Até hoje usam a imagem dos índios Guarani através do mercado. Mas não fica triste pra nós. Infelizmente a sociedade branca não entende essa valorização. Como é que surgiu? Como é que foi que começou essa imagem, essa madeira forte, dessa nossa mãe, nossa *kunhã-karai* deixando imagem. Então essa Tava é muito forte para nós e um exemplo para nossas gerações, para os seres humanos. Bem trabalhados, bem feitos, cada uma dessas figuras, esse desenho foi dos Mbyá mesmo, dos Guarani, das crianças. Esse espírito está aqui com nós. E essa memória... que nós recebemos dia-a-dia a força, o espírito de nossos antepassados. E começamos assim a falar dessa figura, dessa imagem, essas grandes mães antigas. *Nhandexy* significa... Quando fala de *chexy*, *chexyeté*, tu fala da mãe da terra e da mãe dos céus, mãe de *Nhanderu*, lá dos deuses, da casa dos deuses. Então, isso é importante e fiquei muito contente de explicar essa parte, pelo menos esclarecer sobre essa imagem que nunca foi falado, que foram trabalhada que foram os jesuítas. Não é os jesuítas, os próprios Guarani fazendo a sua imagem de sua vida. Isso é... conseguiu uma vida eterna e vai ficar essa imagem, essa figura, estátua, né, vai ficar eternamente. Nós agradecemos aqui que nós conseguimos muitas coisas, na concentração dessa imagem e fiquei muito contente de deixar esse pouquinho da memória viva, memória dos Sete Povos Mbyá-Guarani. Então, o Sepé Tiaraju... Até hoje queria mostrar qual é o Sepé Tiaraju. Ta aqui dentro, aqui na Tava Miri. Muitas vezes as pessoas não sabem, estão procurando a morte do Sepé Tiaraju...”.

As próprias pedras resguardam o trabalho e existência ancestral dos antigos Mbyá, hoje *Nhanderu Miri* que habitam o *Tape Miri* (caminho sagrado) na altura da copa das árvores. No caso das estátuas e das pedras “os Mbyá-Guarani acreditam que os antigos artífices guaranis doaram sua substância pessoal às peças, propriedades de seus espíritos

²⁹Gravada no Museu das Missões pelo professor Catafesto.

impregnaram suas artes, de maneira que eles puderam eternizar sua existência consubstancializados nos materiais que eles moldaram, talharam ou esculpíram” (2009: 314). No fim do mundo, acreditam os Mbyá, “as pedras e as estátuas de madeira em São Miguel voltarão a vida. Seus executores guaranis serão ressuscitados através de suas obras, as pedras das ruínas se tornarão pessoas ou se empilharão novamente e as construções arquitetônicas retomarão sua grandiosidade primeva. Elas também irão restituir sua resplandescência (Catafesto de Souza e Morinico, 2009:315).

O tema da permanência é recorrente na mitologia Mbyá-Guarani, em que se percebe a preocupação com a continuidade e fuga da morte. Um caso interessante é o do demiurgo *Chyanã*, cuja trajetória está ligada a de *Nhamandu*. Enquanto *Nhamandu* criava as coisas do mundo, *Chyanã* na tentativa de imitá-lo criava um correspondente com propriedades opostas: *Nhamandu* criou a laranja, *Chyanã* o limão; *Nhamandu* criou o muçum (ser aquático apreciado enquanto alimento), *Chyanã* criou a cobra; *Nhamandu* criou a taquara mansa, *Chyanã* o *pecuru* (taquara com espinhos) e assim sucessivamente. *Chyana* se caracterizava pelo uso de um chapéu e tanto fez zombando do poder criador de *Nhamandu* que num incidente seu chapéu pegou fogo. Ele jogou-se na água, entretanto, o fogo não se apagou. Saiu correndo pela mata tentando de diversas formas apagar o incêndio. O fogo se alastrou por seu corpo que acabou totalmente carbonizado, restando apenas suas cinzas. A ação do vento lançou-as ao ar e assim nasceram moscas, mosquitos etc. *Chyana*, logo, permanece nos insetos... e nos relatos, que nas rodas de conversa em volta do fogo, voltam a refigurar sua história, passando uma mensagem de respeito a ação criadora de *Nhamandu* estabelecendo orientações para os atuais Mbyá em suas práticas cotidianas e rituais.

O mundo em que vivemos (*Yvy Pyau*, a nova terra) é compreendido pelos Mbyá como uma imagem do mundo originário. Os seres que o habitam são imagens dos seres celestes primordiais, os quais habitam o *amba*, a morada dos deuses. Nesse sentido, o tatu, a cobra, o tucano que encontramos nesta Terra, não são os seres como concebidos por *Nhanderu* – até porque esses animais em sua condição primeva, falavam. Sua permanência neste mundo, um mundo de imperfeição (*teko axy*) se dá enquanto imagem terrena dos seres sagrados (Cadogan, 1997).

Segundo Catafesto de Souza e Morinico (2009: 314) é

surpreendente constatar que São Miguel tem importância mitológica para eles [os Mbyá-Guarani] exatamente porque está em ruínas, porque os restos da antiga aldeia de pedra (*Tava Miri*) em São Miguel existem como evidências concretas de que esta existência (ontologia) está ordenada pela escatologia da degradação, da decomposição,

do envelhecimento e da morte. (...) Assim, os remanescentes físicos de São Miguel são imagens decaídas do estrato celeste onde moram os Deuses e de onde vêm os espíritos que se assentam no corpo das crianças, para torná-las pessoas Mbyá

Isso vem a reforçar o que foi discutido aqui e que se refere a categoria êmica *ta'anga Tava Miri*, cuja permanência na memória coletiva Mbyá engendra a própria continuidade Mbyá, enquanto coletividade diferenciada, a despeito das dificuldades encontradas em *Yvy Pyau*.

Os autores também discorrem sobre a ideia de que a *Tava Miri*, enquanto construção orientada por *Nhanderu*, conserva uma espécie de “mensagem petrificada” (Catafesto de Souza e Morinico, 2009: 314) deixada pelos antepassados para não desistirem de viver dentro dos preceitos do *teko miri*, para que acreditem serem capazes de vencer esta idade de imperfeição e retomar seu status de divindade enquanto *Nhanderu Miri*. Nesse sentido, situo a *Tava Miri* como uma personagem da história Mbyá nas Missões. A história que ela narra, silenciosamente, enquanto obra [de arte] realizada pelos descendentes dos Mbyá sob orientação das divindades é sutil, metafórica e alegórica. Isso exige dos Mbyá que se encontrem junto dela, que conversem em seu interior, e vivenciem seu espaço espiritualizado, pois é nessa vivência e nesses relatos que os próprios Mbyá desvelam seus sentidos profundos. Os *Nhemboaty* na *Tava Miri* constituíram-se nesse espaço onde jovens, adultos, homens, mulheres e crianças tiveram a oportunidade, para muitos, de conhecê-la, para outros, de revivê-la, para todos, de refigurá-la em seu imaginário.

A *Tava Miri* faz ondular o pensamento Mbyá no ritmo de sua escatologia, transmitindo, pela materialidade das suas formas, a mensagem etérea de que há motivos para continuar em busca do recomeço, na busca por um novo mundo habitado apenas pelos *Nhanderu Miri*.

Notas sobre territorialidade Mbyá-Guarani

A territorialidade Guarani é discutida desde o trabalho clássico de Nimuendaju (1987), a mobilidade como uma característica fundante da organização espacial do grupo. As marchas prosaicas e o profetismo Guarani são bastante debatidos pela literatura etnológica sobre o tema (Clastres, 1978; Meliá, 1986; Clastres, 1990). Do cumprimento de um destino mítico e religioso caracterizado pela Etnologia como a busca da *terra-sem-males* (H. Clastres, 1976; Nimuendaju, 1987), mais contemporaneamente, o fenômeno da itinerância passa a ser compreendido como a busca de condições físicas para a manutenção da vida. Se a disposição

territorial de deslocamento, por um lado é institucionalizada pelo Estado, por outro, o circular Mbyá não reconhece tal formalização territorial e segue no objetivo de satisfação de suas demandas cosmo-ecológicas (Souza *et alli.*, 2008).

Pissolato (2008), traça um panorama atual sobre a discussão da territorialidade e mobilidade Mbyá-Guarani, que são temas que estão ligados. Retomando Meliá, a autora atribui-lhe o mérito de trazer a discussão da espacialidade Guarani como um elemento importante na constituição da vida (*teko*). Sua manifestação mais concreta seria a *tekoa* (aldeia), lugar que oferece as condições (ambientais e espirituais) necessárias para a reprodução do *teko*. A autora, no entanto, relativiza a categoria *tekoa* e, mesmo não negando sua dimensão espacial, sugere que ela remete à busca de um modo de ser específico, que passa pela busca de lugares, entretanto, extrapola a dimensão espacial. A autora compreende “*teko* a partir do caráter não-determinado do ‘sistema’, cuja realização envolve sempre certo grau de diferenciação ou *individualização* no viver o próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida” (Pissolato 2007: 122). Assim, a tradição estaria ligada à busca de lugares para se viver o *teko miri*, não se constituindo enquanto dado *a priori*.

A territorialidade Mbyá se realiza num amplo território que transcende as áreas reconhecidas formalmente como de posse indígena. É pela circulação nesse amplo mosaico territorial que ela se realiza enquanto prática. Ora sonhada na busca de lugares, ora andada na busca por matérias-primas, serviços xamânicos ou atualizando redes étnicas de parentesco, essa característica cultural de ocupação do espaço é narrada e compartilhada no interior do grupo.

A importância simbólica da *Tava Miri* na memória coletiva Mbyá-Guarani garante-lhe um posto destacado no enraizamento territorial nas Missões. Reconhecida como lugar por onde andaram os antepassados ela figura como marco da territorialidade Mbyá na região. Nas narrativas aqui dimensionadas os Mbyá discutem sobre os encaminhamentos a seu respeito: “A *Tava* deve ficar para os *jurua* ou para os Mbyá?” questionam. Os lugares buscados pelos Mbyá, têm em comum o fato de apresentarem ao menos resquícios de mata preservada, característica que a *Tava Miri* atualmente não conserva, pois está no centro da ocupação urbana da cidade de São Miguel.

As matas (*caaguy*), de acordo com os fragmentos míticos apresentados no capítulo 3, foram iluminadas pela ação do deus *Jakaira* para que nelas habitassem os Mbyá. Delas provem elementos naturais de uso ritual, os quais demandam condições ambientais

específicas, como é o caso do *guembé*, cujo fruto utilizado no *Nhemongarái* deve ser extraído de espécimes que se criem sobre as árvores.

Ao final do II *Nhemboaty* na *Tava Miri*, o principal encaminhamento explicitado pelos Mbyá era acerca de sua territorialidade, exigindo das autoridades agilidade no processo de reconhecimento da área da Mata São Lourenço, um dos maiores focos de mata nativa da região. Segundo a ótica dos Mbyá, em tendo recursos naturais disponíveis, outros aspectos de seu patrimônio estariam resguardados. Além da Mata São Lourenço outros lugares são buscados pelos Mbyá: o Caaró, a esquina Ezequiel, o arroio Urucuá, as matas do rio Piratini na foz do rio Inhacapetum.

O que se observa em São Miguel é uma centralidade espacial e cosmológica da *Tava Miri* na identificação dos lugares buscados. Esse mosaico territorial que se conforma a partir da ligação Mbyá com a *Tava Miri* engendra caminhos que permitem aos Mbyá fugir ao modelo padrão de identificação e demarcação de terras: o confinamento. Nesse contexto, trago as palavras de Cirilo, em que ele narra sobre a forma alternativa com a qual os Mbyá objetificam sua territorialidade, dimensionando mazelas advindas do processo de colonização sobre as populações Guarani do passado e do presente.

[Relato de José Cirilo, Tekoa Anhetengua, 12.fev.2009]

Cirilo: Se a gente fala a verdade todo o território do Brasil é território indígena se a gente vai começar dessa parte eu tenho que falar a verdade. Se vai perguntar “onde você nasceu?” e você tem que nascer na ruína de São Miguel pra você ter direito, né. Não é isso aí, não é isso aí, porque aquele que já morava, morre e que o neto que se escondeu no mato e nós é que estamos aqui hoje, que estamos espalhados, por esses países espalhados. Muitas vezes, a maioria dos Guarani tem medo de contar isso aí, tem medo de contar porque “será que uma segunda matança não vai existir de novo”, se agente procurar pegar as ruínas, por exemplo? Eles têm medo, como o Mariano falou, parece que eles querem matar de novo. É como ele ta falando no vídeo. Então esse... O conhecimento está na memória, é como eu sempre falo, o conhecimento está na memória dos índios Guarani, não está no indivíduo. Não está no, tipo assim, não está por velho, não é porque é velho que tem que saber. Então tudo isso a gente entende assim. E esse conhecimento tem que mudar, esse do branco, esse método dos brancos. Não pode cortar o conhecimento indígena. *Jeguata...* O que os brancos querem é cortar o *jeguata tape porã*.

Os Mbyá-Guarani contra o Estado

As palavras de Cirilo evidenciam conflitos ideológicos e simbólicos sobre acepções territoriais dos Mbyá e aquela prescrita pelo Estado brasileiro. Os critérios de tradicionalidade estabelecidos pela Funai determinam o território indígena, institucionalizando a paisagem. Estão inseridos na lógica do Estado Nação brasileiro, assim, chocando-se com a territorialidade indígena que não se realiza de modo sedentário e entre-cercas – como se consolidou a propriedade privada –, mas na itinerante circulação em amplo espaço, atualizando redes de parentesco, aliança e reciprocidade. Então, mesmo reconhecendo direitos indígenas específicos, a Constituição Brasileira o faz nos termos da Nação brasileira. As Terras Indígenas são demarcadas de acordo com um padrão de assentamento que não é o indígena, mas o preconizado pelo modelo brasileiro.

A concepção acerca de seu enraizamento territorial, no entanto, choca-se com o critério de tradicionalidade estipulado pela Funai como o quesito capaz de definir uma Terra Indígena, o qual é positivo, ou seja, exige evidências empíricas, material arqueológico, narrativas de vivências passadas e guardadas na memória. Mas e se a territorialidade Mbyá-Guarani estiver inscrita nos corpos, enquanto uma experiência sensorial, atualização de um passado mítico e de condição ambiental rara? Como comprovar positivamente que “toda área de mata é área Mbyá-Guarani” – baseando-se nas belas palavras enviadas por Nhanderú! – se os critérios de identificação de Terras Indígenas não são ditados pela cosmo-ecologia Mbyá, mas pela cosmo-burocracia *jurua*? É a luta semântica travada pelos sentidos culturais – e sua diversidade – emergindo nos contextos interétnicos, marcadamente políticos.

O lugar pensado nos termos de horizontes imaginativos, em que o próprio mundo concreto é imaginado, prescreve diferentes pontos de vista para o mesmo objeto a partir da subjetividade do olhar (culturalmente situado) que o contempla: caso da polissemia que envolve o tema Missões, imaginado de diversas formas por diversos grupos humanos. Isso remete, invariavelmente, à discussão acerca do espaço recuperada nos termos de Appadurai (1988), para quem o lugar não existe a priori, mas é construído e redefinido constantemente. Nesse processo, competem elementos internos e externos, locais, nacionais e globais.

Nessa perspectiva, levando-se em consideração o que os Mbyá estão relatando sobre sua territorialidade, percebemos que não estão inscritas nos corpos Mbyá-Guarani as fronteiras entre os Estados-Nação (Brasil, Argentina, Paraguai) compreendidos por eles como diferentes regiões de uma mesma cosmo-ecologia. As fronteiras são móveis e fluidas na exata medida em que os corpos caminhantes se deslocam no espaço, se engajam no mundo e se

constituem nessa relação. O espaço é constitutivo do drama, e não um simples cenário para a trama.

Segundo Barth (1998), a cultura é a linguagem da diferença. Logo, há uma disputa de sentidos a respeito de territorialidade no que remete a lógicas opostas. Mesmo que o Estado brasileiro, de acordo com sua Carta Magna, identifique-se pluriétnico e multi-cultural, inserido em uma lógica liberal planetária, efetivamente esse preceito constitucional não se realiza. Roberto Cardoso de Oliveira (2000), por outro lado, mostra como as relações interétnicas estão fortemente marcadas pela disputa política e encontram-se em constante *fricção*. A ideia de fricção interétnica embasa a crítica à ideologia multiculturalista viva nos Estados-nações modernos que afirmam a possibilidade do convívio e respeito à diversidade cultural. A etnicidade é o palco dessa luta.

Pacheco de Oliveira (1999 *apud* Arruti 1999) mostra que a situação interétnica está englobada pelo quadro jurídico de um Estado-nação. Assim, tanto a identificação étnica quanto a busca por direitos deve levar em conta além de representações culturais e ideologias geradas pelo contraste, o quadro institucional que as envolve, isto é, o ordenamento jurídico, policial, de recursos, etc que passa a regular o contexto das interações.

A fenomenológica espacial Mbyá-Guarani está marcada por uma espacialidade fluida, sonhada, ao mesmo tempo vivida e narrada. Por mais que transcenda a institucionalização da paisagem está submetida aos ditames do Estado e sua coerção. São diferentes formas de compreensão e uso do espaço em disputa desigual. Fundamentadas em preceitos cosmológicos antagônicos, a possibilidade de diálogo segundo os critérios da ética discursiva (Cardoso de Oliveira, 2000) entre povos indígenas e o Estado ainda são utópicos.

As atuais porções de terras ocupadas pelos Mbyá-Guarani resultam de mobilização étnica e são sínteses das tensões em processos políticos operados pelo Poder Público em diferentes esferas. Por mais que esteja respaldado na Constituição Federal, o direito indígena ao usufruto exclusivo dos recursos naturais disponíveis no interior das Terras Indígenas demarcadas não ocorre sem a exaustiva pressão política das lideranças e comunidades indígenas, bem como de outros agentes sociais. Por mais que a circulação indígena transcenda os limites impostos pela “institucionalização da paisagem”, a organização social Mbyá-Guarani enfrenta muitos obstáculos para sua realização. Traçados antigamente andados por entre matas e campos, hoje somente são viáveis de ônibus, pelas estradas, diante de alto custo de passagens rodoviárias.

Além disso, a ligação com *Para Miri* (Argentina) e *Yvy Mbite* (Paraguai) é dificultada pela necessidade de travessia transnacional. Os rios, que para os Estados Nacionais atuam como importantes marcos geográficos de separação e definição de fronteiras, para os Mbyá-Guarani, contrariamente, são caminhos de integração social, cosmológica e de sustentabilidade. Os Mbyá recentemente foram acusados, inclusive, de estrangeiros pela opinião pública brasileira em reportagens da mídia nacional na tentativa de alijá-los de seus direitos, principalmente, sobre terras.

O avanço da propriedade privada sobre as áreas de mata nativa, a degradação ambiental levada a cabo por iniciativas meramente desenvolvimentistas são os principais fatores para a destruição da paisagem compreendida pelos Mbyá-Guarani como necessária para sua reprodução física e cultural. Além do mais, a grande parte das poucas áreas de matas e campos nativos que ainda restam são reconhecidas como Áreas de Proteção ou Parques Ambientais, excluindo os indígenas tanto da sua gestão quanto do direito de circulação pelo seu interior e, conseqüentemente, negando-lhes o acesso a recursos naturais essenciais.

A distinção estabelecida por De Certeau (1994) entre os conceitos de mapa e percurso são interessantes para se pensar a institucionalização da paisagem e as estratégias adotadas pelos sujeitos em vivenciá-la de acordo com os significados que em suas trajetórias lhe atribuem. Se, por um lado, o mapa se caracteriza pelas prescrições formais (políticas, legais, estatais) que tendem a estabelecer limites e determinações espaço-simbólicas, por outro, a categoria percurso dá conta do espaço vivido, caminhado e narrado (ou sonhado no caso dos Mbyá-Guarani), remetendo a uma fenomenologia do espaço. As práticas de espaço perpetradas pelos sujeitos tecem uma narrativa social de pertencimento e identidade territoriais que no seio de uma Nação diversificam-se.

Em jogo em toda essa problemática está o desrespeito à diferença. A alteridade não é compreendida enquanto diversidade cultural, mas é tratada enquanto desigualdade, na qual os indígenas continuam sendo considerados incapazes e não dignos de largos territórios e de outros direitos. A ideologia dominante não mais é a de integrar o índio à sociedade, mas desconsiderá-lo enquanto sujeito de direito e representante de coletividades diferenciadas. A ideologia liberal, e sua máxima de igualdade entre indivíduos, não consegue aceitar os propósitos das minorias nacionais, ao sentir-se ameaçada por elas. Essas minorias, como são os Mbyá-Guarani, pleiteiam direitos diferenciados dentro de um Estado Nação que luta para ser – artificialmente – homogêneo. As práticas de espaço figuram entre um dos temas centrais dessa contradição.

O MAPA..

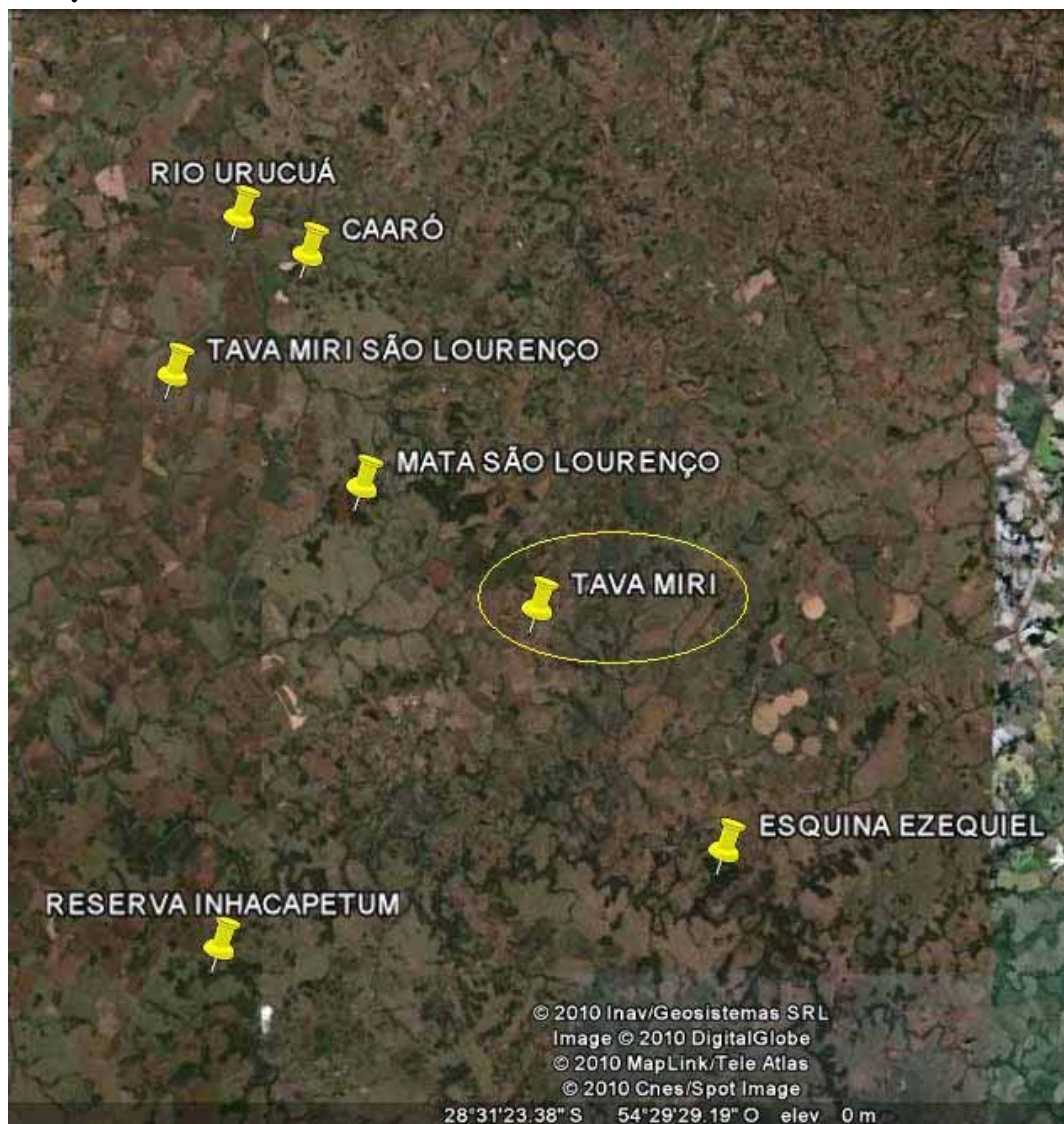


Imagem 85

... E OS PERCURSOS MBYÁ

Caaró



Imagem 86



Imagem 87



Imagem 88

Rio Urucuá



Imagem 89



Imagem 90



Imagem 91

Esquina Ezequiel



Imagem 92



Imagem 93



Imagem 94

Mata São Lourenço



Imagem 95



Imagem 96

Imagem 86: Mbyá na fonte de água do Caaró durante o II *Nhemboaty*.

Imagem 87: A *kunhã-karaí* Laurinda proferiu um relato muito marcante.

Imagem 88: Mbyá observam monumento em homenagem aos padres jesuítas mortos pelos índios na primeira fase das Missões (conhecido como os três mártires do Caaró).

Imagem 89: Os Mbyá ocupavam a mata ciliar do Urucuá, onde se vê o *pindo*.

Imagem 90: Ponte sobre o arroio Urucuá, antigo local de ocupação Mbyá.

Imagem 91: Osvaldo na trilha que une São Miguel, Caaró, Urucuá.

Imagem 92: Cirilo, Mariano e Germano na Esquina Ezequiel, área reivindicada pelos Mbyá nas Missões cuja densidade da mata nativa é rara na região.

Imagem 93: Caminhos no interior da área que margeia o rio Piratini

Imagem 94: Mariano Aguirre na Esquina Ezequiel.

Imagem 95: Trilha que liga São Miguel ao Caaró, passando pela mata São Lourenço.

Imagem 96: A mata sagrada São Lourenço (*Caaguy Miri*), local de antiga *tekoa* é reivindicada hoje pelos Mbyá. Ela faz limite com a estrada que liga São Miguel à *Tava Miri* São Lourenço.

Cosmopolítica e mobilização Mbyá-Guarani nas Missões

A luta por território empreendida pelo *mburuvixa tenonde* José Cirilo, apoiado por outros Mbyá, na região das Missões está centrada na imagem da *Tava Miri*. Enquanto cacique geral, Cirilo se coloca no papel mediador das belas palavras do conhecimento Mbyá, proferidas pelos *karaí*, fazendo-a ecoar nos fóruns políticos institucionais que tratam da questão fundiária indígena, dentro dos propósitos do projeto étnico *jeguata tape porã*. Sua ativa participação em defesa dos direitos originários dos Mbyá é compreendida em termos culturais como ação dos deuses.

Cirilo e os Mbyá que o apoiam articulam-se na realização de reuniões e encontros envolvendo *karaí* e *kunhã-karaí*, lideranças políticas, mulheres e jovens a fim de discutir sua atual situação. Centradas nas performances narrativas dos velhos Mbyá, esses encontros são momentos de troca, transmissão e emergência cultural do Saber, além de se constituir como espaço legítimo do fazer político Mbyá. A preocupação com uma concepção de territorialidade compreendida como “tradicional”, a qual implica no livre trânsito e acesso irrestrito às áreas de mata nativa criadas pelo deus *Nhanderu* para os Mbyá, consolidou uma corrente de mobilização étnica.

Baseada nas palavras dos *karaí*, esse grupo Mbyá se contrapõe ao confinamento territorial preconizado pela política indigenista oficial regida pela ideia de um Estado Nacional homogêneo. Tal postura é vivenciada em alguns lugares onde os proprietários das áreas circunvizinhas permitem aos Mbyá acessar suas terras para a extração de recursos naturais que apenas são de interesse Mbyá, como mel e frutas nativas, fibras vegetais e por vezes animais silvestres. Os Mbyá-Guarani não têm interesse nas plantações e animais de criação dos *jurua* (não-indígenas), e alegam demandar apenas aquilo que lhes é de direito, criado por seus deuses.

Represento a seguir uma narrativa do *karaí* Augustinho em que ele esclarece os preceitos da mobilização Mbyá congregada em torno ao *mburuvixa tenonde* Cirilo, a qual tem como premissa a sensibilização dos gestores públicos para a verdade Mbyá, contrapondo-se a uma postura de enfrentamento físico. Trata-se, pois, de uma luta pela palavra.

[Relato do *karai* Augustinho Duarte, *tekoa Yryapu*, 31.jan.2009]

Porque antes já sabiam que isso ia acontecer no futuro, de que forma íamos conviver com os “brancos” e por isso os deuses decidiram enviar uma pessoa para se tornar um líder no presente e ter força para enfrentar os “brancos” com palavras. Os próprios deuses se juntam para dar força para esse líder defender os parentes. É isso que nós, Guarani, temos que saber bem e não podemos esquecer, para ter a força diante das dificuldades. Os deuses nos fizeram para sermos assim. É verdade como vocês falam que os deuses deixaram para ser assim, apesar de os “brancos” terem tirado tudo o que era nosso. Mesmo assim, ainda temos espaço para fazer aldeia e dormir. (...) Então, por isso, às vezes tem que ter reunião para falarmos sobre a terra, sobre casa de reza, sobre plantação, essas coisas que nós temos que ensinar aos jovens para que eles não esqueçam. Eles têm que saber de que modo os pais, os tios e os avós adquiriram forças para falar, de quem receberam essa força. Essas coisas os jovens não podem esquecer. É isso que eu tenho no meu coração, uma preocupação para que não aconteça nada de ruim a todos os Guarani. Eu tenho amor verdadeiro pelos Guarani. Nós não podemos dizer que não vamos aconselhar os jovens, nós temos que aconselhá-los, porque alguns jovens escutam o que falamos, mesmo que eles ainda não sejam adultos, então nós temos que ter esperança neles para falarmos quando chegar a vez dos nossos filhos ou sobrinhos, ou netos. Nós temos que ter a força de conversarmos para não perdermos o nosso costume. Toda essa terra é nossa, mesmo assim não estamos pedindo tudo de volta. Estamos pedindo para que as crianças tenham onde dormir, e não pedimos para os proprietários das terras pedimos para os deuses. Isso tudo os próprios deuses sabem e se sensibilizam.

Logo, a política Mbyá implicada na luta pela terra ou no direito a expressar sua versão da história está vinculada à vontade de *Nhanderu*, é uma política do cosmos. Nos termos de Pradella (2009) trata-se de uma cosmopolítica. As ações no mundo pautadas nos princípios celestes que aproximam homens e deidades reverterão na intervenção dos deuses para a satisfação das demandas Mbyá. Não é o caso de delegar aos deuses o devir porque a agência xamânica Mbyá desempenha um papel mediador fundamental, no entanto, e isso sim, é apenas diante da vontade de *Nhanderu* que as necessidades [políticas] terrenas se realizarão, pela sensibilização dos *jurua*. Por mais que atuem no campo da [nossa] política, essa não é, definitivamente, uma luta Mbyá!

CONCLUSÃO

Como demonstrei ao longo deste estudo, grande parte de minha experiência etnográfica junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões se deu no contexto de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O convívio proporcionado pela sua aplicação me aproximou dos Mbyá, especialmente do *mburuvuxa tenonde* (cacique-general) José Cirilo Morinico, com que se estabeleceu uma interessante parceria de trabalho. A passagem em que Cirilo relata seu sonho sobre a *Tava Miri* e sobre Sepé Tiaraju foi um indicativo da conquista de confiança que se começava a estabelecer. Pois o sonho guarda grande relevância no sistema simbólico Mbyá, enquanto meio de contato com as divindades, não sendo divulgado em qualquer situação.

O envolvimento com projeto de intervenção cultural, voltado ao patrimônio imaterial dos Mbyá, aponta para a conjuntura em que se insere esta pesquisa. O desenvolvimento do INRC marcou um longo período de interação entre os Mbyá-Guarani e o Estado brasileiro em suas ações relativas aos povos indígenas. Nesse processo, atuei junto com a equipe executora na mediação entre diferentes lógicas, enfrentando inúmeros impasses burocráticos devidos a isso. Muito tempo foi necessário para até que se obtivesse acesso às narrativas Mbyá sobre aspectos mais íntimos de sua cosmologia, principalmente no que envolve os sentidos atribuídos por eles à *Tava Miri*, denominação para as Ruínas jesuítico-guarani de São Miguel Arcanjo.

A ligação dos atuais Mbyá-Guarani com a *Tava Miri* é negada pela historiografia oficial e malvista por grande parte dos moradores locais. Os Mbyá dispõem de casa de passagem no Sítio Arqueológico, mantendo um convívio cotidiano com a *Tava Miri*. Entretanto, como se pode constatar, sua ligação com o lugar está muito além da exclusividade no acesso e na comercialização do artesanato no alpendre do Museu das Missões. A *Tava Miri* em seu imaginário está muito além de um baluarte de luta por territórios na região missioneira, sendo entendida como parte de sua territorialidade ancestral.

Os relatos dos narradores Mbyá que se dispuseram a falar e ter gravadas suas palavras demonstram uma ligação profunda com a *Tava Miri*, para além daquilo que Sahlins conceitua “funcionalismo vulgar” (Sahlins, 2004) pela busca de direitos. O lugar figura no imaginário Mbyá como remanescente da antiga aldeia de pedra de São Miguel, cujos antigos habitantes, hoje *Nhanderu Miri* (Mbyá que atingiram o estado de perfeição), ascenderam ao *Tape Miri* e habitam junto aos deuses. Na sua versão da história, seus antepassados já estavam construindo a *Tava Miri* quando os *jurua* (não Mbyá) e suas frentes de expansão coloniais, que inclui os

missionários jesuítas, chegaram. O convívio com o *jurua* é um indicativo de que a vida em *Yvy Pyau* (a Nova Terra) é marcada por desafios aos Mbyá na sua luta escatológica de transcender à morada dos deuses (*amba*), o que representaria o retorno a uma condição ontológica anterior, a qual ostentavam na primeira Terra, destruída pelo dilúvio.

A *Tava Miri* é constituída de pedras, demonstrando sua qualidade de indestrutibilidade, que caracteriza o que é divino. Além disso, ela era recoberta de resplandecência celeste, o que deixou de ocorrer com a chegada do *jurua* e com a transformação das Ruínas em Parques Arqueológicos administrados por instituições *jurua*.

Outro ponto importante destacado neste estudo e que está implicado nas narrativas Mbyá são aspectos relativos à sua sabedoria como um atributo divino. Para interpretá-lo propus um modelo dialético que toma por base as noções *ayvu rapyta* (fundamento da linguagem humana), enquanto meio de acesso ao saber de inspiração divina (*kuaa'rara*), e a noção de *arandu* (conhecimento verdadeiro), entendido como a dimensão social do conhecimento, a qual por meio das palavras circula entre os Mbyá-Guarani.

O contato com os deuses se dá pelo uso da linguagem sagrada, *ayvu porã*, e tem na figura dos *karai* seu principal articulador. O uso ritual do cachimbo, da erva mate, as conversas ao redor do fogo e no interior da *opy*, oferecem caminho de inspiração às mensagens dos deuses, as quais orientam seus filhos para o bem viver, nesta Terra de imperfeição, dentro dos princípios do *teko miri*. Mais do que o retorno a uma condição “tradicional” anterior, a sabedoria indica caminhos a serem trilhados nesta Terra. Nos relatos dos Mbyá, transparecem muitas dúvidas sobre como proceder, entretanto há a crença compartilhada pelos narradores de que, se você perguntar aos deuses, eles te iluminarão.

As experiências pessoais dos narradores também são engendradas em suas falas. Suas vivências junto à *Tava Miri* e a outras localidades são evocadas nos relatos e conformam um gênero narrativo no qual mito e história se fundem. Assim, fragmentos mitocosmológicos vivos na memória dos Mbyá se projetam no mundo, dando significados culturais para seu enraizamento territorial e orientando suas práticas de espaço no presente. A consciência histórica dos narradores Mbyá aciona seu pensamento fazendo a crítica ao processo colonial que, entre tantas mazelas, expropriou seu território ancestral.

A aproximação intentada à obra de Paul Ricoeur (1978; 1994) vem ao encontro do objetivo de compreensão das narrativas Mbyá em sua historicidade, no processo intersubjetivo que enlaça outros narradores, homens, mulheres, jovens e crianças Mbyá, além de antropólogos e agentes do Estado, em uma conjuntura específica. É nesse contexto que se

deve compreender a insurgência das narrativas aqui representadas. A mediação cultural realizada por José Cirilo, bem como o conhecimento do processo de inventário de suas referências culturais por parte dos Mbyá, situava os narradores em um universo particular: falar diante de uma câmera, empunhada por um jovem cineasta Mbyá, com propósitos de uma política estatal.

Ao se representar aspectos da mitocoscologia dos Mbyá, não se buscavam as estruturas subjacentes de seu pensamento, mas a historicidade dos relatos e de seus narradores, enquanto protagonistas de sua história. Intentou-se apreender como a mitocoscologia se projeta no mundo, nos desafios apresentados pela história, pelo contato interétnico, pela perda dos territórios e lugares ancestrais espiritualizados. Isso se deve à inteligibilidade das narrativas proferidas pelos Mbyá, que, pronunciando sua sabedoria no contexto de um projeto de intervenção cultural e de uma política de patrimônio, acionam seu pensamento no mundo em busca de respostas que viabilizem seu futuro e o futuro de seus netos.

A noção Mbyá, que em última estância dá conta da metáfora viva que a *Tava Miri* assume em sua experiência enquanto coletividade, é a de *ta'nga* (imagem decaída). A *Tava Miri* atravessa os espaços-tempos com sua indestrutibilidade, que caracteriza tanto a vida na primeira Terra como aquela que acreditam ser sua futura morada (*amba*) junto aos deuses. Entretanto, além de evidenciar dimensões da espaço-temporalidade Mbyá, transmite uma mensagem silenciosa de não desistirem de viver o *teko miri*, pois serão recompensados, assim como foram seus antepassados, cujas imagens descansam no Museu das Missões, onde outrora eram suas casas, à espera do fim do mundo para voltar a viver apenas entre os seus, em um mundo novamente habitado apenas pelos escolhidos.

Buscou-se, baseando-se em Ricoeur, dar conta da prefiguração do tempo vivido, ou seja, de aspectos da experiência Mbyá que conformam seu enraizamento ontológico, em que se situam seu saber, sua mitocoscologia e sua historicidade. Além do mais, o resultado final das palavras narradas envolve sua negociação contextual, em que a participação de José Cirilo foi fundamental, sob pena de não cumprimento dos objetivos do projeto de Registro da *Tava Miri* e tanto quanto deste estudo. Retratados a dimensão que a palavra ocupa no universo cosmológico Mbyá, as situações concretas em que emergem as falas, as vivências dos narradores e sua disposição em narrá-las – umas em detrimento de tantas outras possíveis –, a forma particular com que organizam seus relatos (alguns mais fragmentados, mais obscuros, outros mais diretos e sóbrios), vê-se exteriorizada uma memória coletiva sobre a *Tava Miri*

São Miguel. Este estudo trata de sua refiguração em termos antropológicos: a etnografia como duração.

A *Tava Miri* surge como “estrutura mediadora” (Sahlins, 2004) pelo que evoca na memória dos narradores Mbyá, a qual nos permitiu apreender aspectos de curta e longa duração da ligação dos Mbyá com as Missões. Permitiu-nos apreender noções da espaço-temporalidade dos Mbyá, as quais são fluidas e, no espaço fantástico da memória, engendram mito, história, cosmologia, religião, política, literatura e poesia. Mergulhar na economia oculta da *Tava Miri*, enquanto alegoria, proporcionou pensar outros níveis de sentidos para a experiência Mbyá e para além dela: na crítica ao modelo fundiário colonial e seus desdobramentos presentes, na crítica aos critérios de cientificidade históricos e suas ideologias. Uma voz que grita e que atenta para a necessidade de renovação; afinal, seus deuses estão de olho.

Finalmente, estes escritos marcam uma tentativa de dar voz ao outro e fazer ecoar uma voz do subterrâneo que, por contingências históricas (e pela mão de *Nhanderu*), tive o privilégio de escutar atentamente junto ao fogo, em meio à fumaça dos cachimbos em diferentes *tekoa*. Ao mesmo tempo, carrego grande responsabilidade de lidar com as palavras Mbyá e representá-las esteticamente em texto antropológico, contribuindo para o seu circular por horizontes desconhecidos. Não esqueçamos, no entanto, do poder e da agência dessas belas palavras que, aqui representadas, aguardam o momento de ressurgir e embriagar aqueles que por ventura venham a vivenciá-las em sua leitura.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. Place and voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology*, v.3, n. 1, 1988.
- ARRUTI, José Mauricio. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In.: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *A viagem de volta*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1999.
- ASSAD, Talal. “O conceito de tradução cultural na antropologia britânica”. In: DUARTE, João Ferreira. *A cultura entre tradução e etnografia*. Lisboa, Vega, 2008.
- ASSIS, Valéria Soares de, e GARLET, Ivori. *A imagem do kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani*. Revista de história regional 7(2), inverno de 2002.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. 2 Ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- BARTH, Fredrik. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: Poutugnat & Streiff-Fenart (Org). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica arte e política*. Obras escolhidas Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CADOGAN, Leon. *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A categoria da (des)ordem e a Pós-modernidade na Antropologia”. In: *Anuário Antropológico 86*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Tempo Brasileiro, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: FINESP, 2000.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio e MORINICO, José Cirilo Pires. “Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas”. In: *Povos Indígenas*. Coordenação geral Tau Golin e Nelson Boeira; Diretores do volume Arno Kern, M. Cristina dos Santos, Tau Golin. Passo Fundo: Méritos, 2009 – v.5 – (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. *Aos fantasmas das brenhas: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Porto Alegre, Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, 1998.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio et alli. *A Sagrada aldeia de pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. MinC, 2008.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe’engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1995.
- _____. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal, 1998.
- _____. “O rito de nomeação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná”. In: *Revista Diálogos*. Vol. 01/02; DHI/Universidade Estadual de Maringá. (www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol02), acessada em 12 de dezembro de 2005.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados, MS: UFGD, 2008.

- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- _____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus Editora, 1990.
- _____. *Arqueologia da violência: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus Editora, 1990.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Ethnography on an awkward scale: postcolonial anthropology and the violence of abstraction. *Ethnography*, v.4, 2003.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Editora Vozes, Petrópolis, 1994.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "Os jogos da memória". In: ILHA, Revista de Antropologia. PPGAS/UFSC. Florianópolis, SC, Ed. UFSC. Vol.2, n.1, dezembro 2000.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "Nos jogos da memória, as curvaturas do tempo". In: O tempo e a cidade. Coleção Academia II. Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 2005.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "Imagens do tempo: por uma etnografia da duração". In: O tempo e a cidade. Coleção Academia II. Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 2005.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "A cidade como sede de sentidos". In: Antropologia e Patrimônio, diálogos e desafios contemporâneos. Lima Filho, Manuel Ferreira, ECKERT, Cornelia e BELTRÃO, Jane (orgs). Blumenau/SC, Nova Letra, 2007.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "A cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória: porque e como preservar o passado". In: Habitus, Revista do Instituto de Pré-História e Antropologia. Universidade Católica de Goiânia. Goiânia, GO, Ed. da UCG. Vol. 1, n. 1, jan./jul. 2006.
- ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza C. da "A memória como espaço fantástico". GUIGOU, Nicolas (org). In: Trayetos antropológicos. 1ª ed. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2007, p. 33-42.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, EDUSP, 2001.
- FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)* Mana vol.11 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2005.
- FOGEL, Ramón. *Mbyá Recove: la resistencia de un pueblo indómito*. Asunción, CERI, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A palavra e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.
- GARLET, Ivori. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação de Mestrado em História Ibero-Americana, Porto Alegre, PUC/RS, 1997.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. [1958]. In: Feldman Bianco (org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Editora Método, 1987.
- HALBAWCHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- INGOLD, Tim. *The perception of environment: essays in livelihood*. London, Routledge, 2000.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya a beira do oceano*. São Paulo, Editora UNESP, 2007.
- LANGDON, Jean Esther. “A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral”. In: ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza C. da (Orgs.) *Horizontes Antropológicos*. UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 5. Número 12. Porto Alegre: PPGAS, 1999.
- LARRICQ, Marcelo. *Ipytuma: construcción de la persona entre los Mbyá Guarani*. Misiones, Editorial Universitaria, 1993.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, Série Antropologia, 322, UnB, 2002.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Volume II. São Paulo: EPU, 1974.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción, CEADUC, 1986.
- _____. “A experiência religiosa Guarani” In: MARZAL, M. M et. al. *O rosto índio de deus*. São Paulo, Vozes, 1989.
- MORAES, Carlos Eduardo Neves de; PIRES, Daniele de Menezes; SOUZA, José Otávio Catafesto de; ARNT, Monica de Andrade. “Os Mbyá-Guarani e as Missões Jesuíticas no Brasil: outra história”. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, Buenos Aires, 2009.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.
- ORTNER, Sherry. “Poder e projetos: reflexões sobre a agência”. In.: GROSSI, Miriam Ester; ECKERT, Cornelia; e FRY, Peter Henry (orgs). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. 25ª RBA – Goiânia: Editora Nova Letra, 2007.
- PISSOLATO, Elizabeth de P. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro, Editora Unesp, 2007.
- POLLAK, Michael “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- PRADELLA, Luis Gustavo Souza. *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRGS, 2009.
- PRICE, Richard. *Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea*. Associação Americana de História, 2001.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- RICOEUR, Paul. “Estrutura e hermenêutica”. In.:_____. *O conflito das interpretações*. Francisco Alves, 1978.

- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Campinas, Papirus Editora, 1994.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. In.; *Mana*, 3(1): 41-73, 1997.
- SAHLINS, Marshall. “O retorno do evento, outra vez”. In: _____. *Cultura na prática*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva de contadores de causos na região missioneira do RS*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, 2004.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de verdade*. Dissertação de Mestrado em História, Porto Alegre, UFRGS, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1986.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.
- WRIGHT, Pablo. *Dialogos laterales qom: antropología e filosofía em la perspectiva postcolonial*. Revista Cultura e religión, marzo, 2007.