

**TERRA MADURA
YVY ARAGUYJE:
Fundamento da Palavra
Guarani**

Graciela Chamorro

**TERRA MADURA
YVY ARAGUYJE:
Fundamento da Palavra
Guarani**

Editora UFGD
DOURADOS-MS, 2008

Universidade Federal da Grande Dourados

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-Reitor: Wedson Desidério Fernandes

COED

Coordenador Editorial da UFGD: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa

Editora da UFGD

Ilustração da capa

A imagem da capa é um extrato do desenho de Assunção Gonçalves, Kaiová da Aldeia do Jarará, Caarapó - MS, 1989.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

980.41 Chamorro, Graciela (Chamorro Arguello, Cándida Graciela)
C448y Terra madura, yvy araguyje : fundamento da palavra guarani. /
Graciela Chamorro. – Dourados, MS : Editora da UFGD, 2008.
368p.

Publicado anteriormente sob os títulos:

- Auf dem Weg zur Vollkommenheit: eine Theologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika. Münster : LIT-Verlag, 2003.--
- Teología guaraní. Quito : Abyayala, 2004, 368p. (Iglesia Pueblos y Culturas).

ISBN 978-85-61228-08-8

1. Índios Guaraní – Aspectos religiosos.
2. Teologia indígena.
3. Índios Guaraní – Missões religiosas.
4. Interculturalidade. I. Título.

Direitos reservados à
Editora da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua João Rosa Goes, 1761
Vila Progresso – Caixa Postal 322
CEP – 79825-070 Dourados-MS
Fone: (67) 3411-3622
edufgd@ufgd.edu.br
www.ufgd.edu.br

*Dedico este livro
aos acadêmicos e às acadêmicas
guarani e kaiová da primeira turma
do curso de Licenciatura Indígena
– Teko Arandu, da UFGD.
Suas histórias, seus desafios atuais
e seus projetos de vida nos convidam
a pensar sem fronteiras e
a repensar nossas fronteiras.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
As perplexidades da “igreja missionária” diante do outro.....	16
Minha experiência com os povos indígenas.....	20
Sobre a obra.....	22
PRIMEIRA PARTE: HISTÓRIA	
1- FRAGMENTOS: TRAJETÓRIA E MODO DE SER...	33
1.1 - A etno-história.....	33
1.1.1 - Sobre “Tupi”, “Guarani” e “Tupi-Guarani”.....	33
1.1.2 - Os povos chamados Guarani no tempo da conquista..	37
1.1.3 - Os povos chamados Guarani sob o impacto da conquista européia.....	44
1.1.4 – Livres ou fugitivos em suas próprias terras.....	47
1.2 – O princípio da identidade guarani.....	50
1.2.1 – Oréva e ñandéva.....	51
1.2.2 – Bagagem cultural e identidade.....	53
1.3 – Sobre “palavra” e “religião” guarani.....	56
1.3.1 – A palavra e as experiências da vida	56
1.3.2 – A palavra-alma.....	57
1.3.3 – Palavra como paradigma ritual.....	59
1.3.4 – Palavra para ser vista e ouvida.....	60
1.3.5 – A palavra indígena e o cristianismo.....	62
2 - PROFECIA: VOZES DE PROTESTO CONTRA A MISSÃO	69
2.1 – A liderança guarani - karai e pa’i - entre a cruz e a espada.....	69
2.2 – De como os líderes indígenas contradisseram a pregação cristã.....	73
2.2.1 – Os primeiros enfrentamentos.....	73
2.2.2 – Durante a implantação das reduções jesuíticas.....	76
2.2.3 - Quando os jesuítas começaram a estabelecer-se.....	91
2.3 – O caráter profético da palavra guarani.....	94
2.3.1 – Os profetas indígenas não estão “além do social”	95

2.3.2 - A poligínia indígena versus a monogamia cristã.....	98
2.3.3 - A vida livre na selva versus as reduções.....	100
2.3.4 - A dança ritual e outros ritos a serviço da profecia.....	101
2.4 - Dos pró-diálogos e suas conseqüências para a teologia cristã.....	104
2.4.1 – O questionamento da universalidade.....	104
2.4.2 – Missão, subjetividade e poder.....	106
2.4.3 – O desafio do diálogo intercultural: o exemplo de Pa'i Sume.....	109

SEGUNDA PARTE: TEOCOSMOLOGIA

3 – A PALAVRA ORIGINAL: REPRESENTAÇÕES.....	119
3.1 – A história.....	119
3.2 – Jasuka: O Princípio do Ser e do Ser Criador.....	123
3.2.1 – O simbolismo da “substância-mãe”.....	123
3.2.2 – O simbolismo do cesto, do bambu e de certas árvores	124
3.2.3 – O simbolismo do fluido vital.....	125
3.2.4 – O simbolismo da mulher e as virtudes de Jasuka na história.....	126
3.3 – Principais Personificações do Divino.....	129
3.3.1 – “Nosso Pai”, “Nossa Mãe” e a Sabedoria.....	130
3.3.2 – Heróis Culturais: Tornar o mundo habitável, vencer o jaguar.....	132
3.3.3 – Pais e Mães das palavras-almas de origem divina.....	135
3.4 – Atributos divinos.....	138
3.5 – As divindades guarani e o monoteísmo cristão.....	140
3.5.1 – A implantação do monoteísmo em Israel.....	140
3.5.2 – Monoteísmo e inclusividade.....	143
3.5.3 – Na busca do equilíbrio.....	145
3.5.4 – Sobre politeísmo, trindade e diálogo.....	147
3.5.5 – A profusão de divindades e as “formas do dizer”.....	151
4 – A COSMOLOGIA: A COSMIFICAÇÃO DA PALAVRA	161
4.1 – A terra como corpo que murmura sua palavra.....	161
4.1.1 – A configuração do universo guarani.....	161
4.1.2 – Os enfeites do universo.....	164
4.1.3 – Os guardas do ser: as plantas e os animais.....	165
4.2 – O estar a caminho e a busca da “terra sem males”.....	168
4.2.1 – Sobre a expressão “terra sem males” e seus	

desdobramentos.....	168
4.2.2 – A “terra sem males” nos relatos indígenas.....	171
4.2.3 – O estar a caminho: símbolo de liberdade e desterro...	176
4.3 – O Ser Criador e sua Sabedoria Criadora.....	178
4.3.1 – Sobre os termos “Arakuaa” e “Mba’ekuaa”.....	178
4.3.2 – A sabedoria na construção do mundo.....	179
4.4 – A água como mãe é matéria primordial.....	181
4.5 – Desafios da cosmoteologia guarani à teologia cristã.....	184
4.5.1 – Carrascos e vítimas da secularização.....	185
4.5.2 – O ecofeminismo e a recosmificação do divino.....	187
5 – O SER HUMANO: BIFURCAÇÃO E REDENÇÃO DA PALAVRA.....	193
5.1 – O ser humano entre a animalidade e a divindade.....	193
5.2 – O pecado na catequese colonial.....	195
5.3 – A bifurcação da palavra.....	197
5.3.1 – A bifurcação da palavra como “ignorância”.....	197
5.3.2 – A bifurcação da palavra como “ira” e “ato de ofender”.....	201
5.3.3 – O adultério.....	207
5.3.4 – O mal da terra e os malfeitores.....	208
5.4 – A conquista espiritual dos povos guarani, em guarani.....	209
5.4.1 – “Tornar-se cristão” como humanizar-se.....	210
5.4.2 – “Ser salvo” como tornar-se varão.....	211
5.4.3 – “Ser salvo” como tirar do pajé seu ser de pajé.....	212
5.5 – A redenção do dizer.....	213
5.5.1 - Erguer-se: “e”.....	214
5.5.2 - Alcançar grandeza de coração: “py’a guasu”.....	215
5.5.3 - Plenificar-se: “aguyje”.....	216
5.5.4 –Terra e palavra sem males: “yvvy ha ñe’ ã marane’y”...	217
5.6 – A restituição da palavra e a soteriologia cristã.....	220
5.6.1 – Sem a figura de um Salvador.....	220
5.6.2 – Jesus ressuscitado e os “Nossos Irmãos”.....	224
TERCEIRA PARTE: PARADIGMA RITUAL	
6 – CELEBRAÇÃO DA PALAVRA: SACRAMENTOS DA VIDA.....	235
6.1 – A história: das maracas indígenas aos sinos da redução....	235
6.1.1 – A música.....	235

6.1.2 – Os banquetes e as festas.....	237
6.1.3 – O tempo reduzido.....	239
6.2 – Os mil rostos da dança e do canto.....	240
6.2.1 – O testemunho dos conquistadores.....	241
6.2.2 – Ñembo’e – a reza.....	243
6.2.3 – Porahéi – canção.....	245
6.2.4 – Ñe’ëngarai, ñemoñe’ë – relato, discurso.....	248
6.2.5 – Guahu – lamento.....	250
6.2.6 – Xondáro – defesa.....	251
6.2.7 – Kotyhu – divertimento.....	252
6.3 – Ritualizar a palavra como imitação de um ato primordial	253
6.4 – A palavra-sacramento como caminhada.....	256
6.5 – Palavra que conta a história do corpo do milho.....	259
6.6 – A palavra que provê um lugar para si.....	262
6.7 – A palavra e o nome.....	265
6.7.1 – A liturgia kaiová: mitã mbo’éry.....	267
6.7.2 – O ritual mbyá: nimongarai.....	271
6.8 – A sacramentalidade da palavra.....	274
6.8.1 – Palavra e demonização.....	275
6.8.2 – Recosmificação da palavra.....	277
7 – A LIBERTAÇÃO DA PALAVRA: O DIÁLOGO.....	285
7.1 – Do ocaso ao ressurgimento indígena.....	285
7.2 – Descobrimo o “outro” indígena invisibilizado.....	290
7.3 – Nós “outros” na perspectiva indígena.....	292
7.4 – Os povos indígenas têm algo a dizer para nós.....	294
7.4.1 – Quando a inclusão do “outro” entrava o diálogo.....	295
7.4.2 – Quando a inclusão do “outro” dinamiza o diálogo.....	296
7.4.3 – Libertando a palavra das amarras do “eu” e do “outro”.....	299
7.4.4 – A autocompreensão dos povos guarani no debate da globalização.....	300
FONTES CONSULTADAS	307
ANEXOS	345

INTRODUÇÃO

Apesar de a dominação sobre as culturas indígenas na América do Sul durar séculos, nem as missões religiosas nem os colonizadores conseguiram suplantar as religiões das populações aborígenes. Pelo contrário, é no campo religioso que muitos desses povos se recriaram e resistiram, primeiramente, ao projeto colonial e, mais tarde, ao de integração nacional. Assim, conseguiram permanecer fiéis aos grandes valores de seu sistema cultural, embora, para manterem ocultas suas verdadeiras crenças, tivessem que incorporar a nova religião no campo de seu folclore e de seus costumes. Outros indígenas, no entanto, fizeram uma grandiosa síntese entre suas religiões originárias e elementos da religião cristã, a ponto de alguns autores falarem em um “cristianismo ameríndio”, comparável com o cristianismo romano e ortodoxo, e em um “substrato católico” do pensamento da população “mestiça” latino-americana.¹

Este trabalho aborda e aprofunda essas questões religiosas que envolvem os indígenas da América do Sul, a partir de três grupos guarani contemporâneos: os Mbyá, os Kaiová ou Paĩ-Tavyterã e os Guarani (Ñandeva, Avá ou Chiripá), que não podem ser tomados como exemplo de um “cristianismo ameríndio”, mas sim contados entre as populações aborígenes que mantêm uma relação marginal, embora cordial, com o cristianismo. Interpreto assim o fato de eles aceitarem a presença de missionários e missionárias, de várias igrejas cristãs dentro de suas aldeias, de freqüentarem os serviços religiosos celebrados por esses agentes e de, eventualmente, deixarem-se batizar pelos missionários, sem que isso signifique o abandono das práticas religiosas indígenas e de seu calendário litúrgico tradicional. Há sem dúvida casos em que o longo e sistemático contato com as igrejas deslocou a fidelidade de algumas famílias da sua fé tradicional para a católica ou para a protestante, mas, particularmente, não trabalhei com esses grupos.

Já os chamados “Guarani históricos” tiveram uma abertura espiritual diante da religião que os “evangelizou”, incorporando muitas práticas religiosas dos missionários. Isso não deve, porém, induzir a crer que nesse período não houve conflitos e enfrentamentos com trágicos episódios entre

os indígenas e seus conquistadores espirituais. Curiosamente, as guerras religiosas entre indígenas e cristãos foram causadas por essa maneira de ser dos aborígenes. A “aceitação” do cristianismo de forma alguma significava a abdicação das suas religiões e costumes originários. Esse comportamento foi interpretado pelos missionários ou como incapacidade que os povos indígenas tinham para discernir o falso do verdadeiro ou como prova de quanto eles eram vulneráveis à manipulação diabólica. Em ambos casos, os evangelizadores consideraram que a atitude dos indígenas devia ser extirpada.

No caso específico dos grupos aqui estudados, graças aos estudos antropológicos e etno-históricos, essa relativa cordialidade com o cristianismo, ontem e hoje, pode-se explicar a partir do conceito-existência “palavra”. Nessa categoria reside o ponto forte das criações do grupo, sua autocompreensão, sua cosmologia e o que podemos considerar ser sua religião. As fontes dessa palavra são a memória e a inspiração. Ela não existiu originariamente na forma escrita, portanto não era para ser lida, mas para ser dita, ouvida e vista. E o fato de essa sabedoria não ter sido escrita não é uma “falta”, como pareceu aos conquistadores, mas uma característica estrutural essencial às religiões indígenas. Não sendo escrita, sua função não é normatizar o comportamento religioso (Viveiros de Castro, 2000, p. 18). Ela não é uma régua – um cânon – de “verdades” teológicas de cuja aceitação ou rejeição dependa a integração de uma pessoa num grupo ou sua exclusão dele. Essa palavra não tem a função de desatar disputas teológicas nem a de desautorizar ou anatematizar outras experiências religiosas ou reflexões teológicas. Ao contrário, a palavra, como a entendem e vivem os indígenas, é que predispõe e capacita os indígenas para o diálogo. E os missionários mostraram repetidamente uma relativa incapacidade de entrar em diálogo com sociedades indígenas acentuadamente místicas, como os povos aqui estudados, o que representa, segundo Melià (1989, p. 303), um problema teológico de certa importância, pois permite questionar o tipo de experiência religiosa desses evangelizadores.

As perplexidades da “igreja missionária” diante do outro

Desde o surgimento das primeiras congregações cristãs, os seguidores e as seguidoras de Jesus se depararam com duas posições a respeito das religiões não-cristãs e da grande comissão que lhes foi dada

(Mt 28.19-20). Enquanto João defendia uma continuidade entre a história geral (“pagã”) e a história especial da salvação (judaico-cristã) (Jo 1.1-8), Paulo é apresentado em Atos dos Apóstolos como alguém que ensinava que devia haver uma ruptura radical entre o mundo cristão e o pagão (At 14.15; 17.30). As contradições na atitude dos cristãos quanto a essa questão se observam também em outras passagens dos Atos dos Apóstolos. Segundo At 17.22-23, por exemplo, Paulo teria se posicionado a favor da experiência espiritual dos “pagãos” e faz uso dela no seu trabalho missionário (Camps, 1971, p. 33s). Paulo Suess mostra como essa tensão continuou no período patrístico e como ela perpassa a história do cristianismo.

Desde a patrística até hoje, duas doutrinas e práticas missionárias concomitantemente sobressaem. Uma declara que as culturas pagãs se encontram fora da história da salvação e nada podem acrescentar ao cristianismo qualitativamente já feito (atitude integracionista). A plenitude quantitativa seria então a tarefa da missão e, se preciso for, com a “espada e vara de ferro”. A outra corrente admite encontrar nas culturas pagãs vaga-lumes da salvação ou “lampejos da verdade” (atitude eclética) (Suess, 1986, p. 162).

Ao longo de sua história, a igreja sempre buscou nos escritos patrísticos os fundamentos para a sua prática e para a formulação da sua doutrina. Lamentavelmente, até o Concílio Vaticano II, ela se serviu muito mais daqueles escritos que excluíram as culturas “pagãs” da história da salvação. A missão da Igreja Romana e do poder ibérico entre os povos indígenas das Américas é, nesse sentido, um dos exemplos mais claros do que era capaz uma teologia que outorgava o poder de invadir, conquistar, expulsar, derrotar e subjugar os inimigos da cristandade.²

Essa forma de pensar e agir acabou sepultando a oportunidade que o cristianismo teve de estabelecer um intensivo e enriquecedor contato com as mais diferentes religiões e culturas. Da mesma forma, esse comportamento fez com que a Europa experimentasse a existência do “outro” como um confronto radical: Que *status* correspondia aos seres das novas terras? Eram eles humanos? Com as novas experiências vividas pelos europeus na Índia, na China, no Japão e nas Américas já não bastava diferenciar “cristãos” de “pagãos” e “cultura” de “barbárie” para considerar seriamente as questões antropológicas. Mas os questionamentos e as críticas ao sistema então vigente, assim como as alternativas que a ele foram propostas, ecoaram num âmbito muito restrito. No mais, a teologia cristã continuou sendo

protetora e incentivadora de conquistas. A situação dos povos indígenas conquistados na América Central, Insular e do Norte era conhecida na Europa desde o século XVI através da obra de Las Casas; a situação dos indígenas sul-americanos, através das cartas jesuíticas. Mas essas notícias não foram consideradas nas obras dos teólogos éticos europeus. Nas igrejas e na sociedade de um modo geral, prevaleceu a mentalidade de que os povos contatados deviam ser destruídos ou incorporados ao domínio da Igreja e de Sua Majestade. “Era uma vez a Europa e ...”, assim se resumia a história dos povos conquistados, lembra Moniot (1976, p. 99). Essa mesma convicção - na sua versão original ou transplantada para os Estados Unidos da América do Norte - marcou as empresas missionárias protestantes do século XIX.

Somente a partir do final desse século é que os povos indígenas começaram a servir, não mais como “desvios” ou “resíduos” da civilização ocidental, mas como sujeitos dotados de uma outra racionalidade, como atores sociais capazes de contracenar com catequistas e colonizadores. Na seqüência, a pluralidade passou a ser considerada de forma explícita no âmbito acadêmico e eclesiástico. A emergência dessa consciência da pluralidade trouxe de volta a questão fundamental que já ocupara os ânimos das primeiras comunidades cristãs: que posição devem tomar as igrejas cristãs diante das outras religiões? As respostas nas igrejas variam, hoje, entre (1) a negação radical de legitimidade a qualquer religião não-cristã - posição de setores de orientação mais fundamentalista e tradicional -, (2) a aceitação da existência dessas religiões e o reconhecimento de seus direitos, mas sem interesse em relacionar-se com elas no âmbito religioso - posição de setores mais liberais e secularizados - e (3) a abertura para conhecer essas religiões e manter com elas um diálogo inter-religioso - posição de setores de orientação mais culturalista e ecumênica.

A classificação clássica dos comportamentos das igrejas cristãs e de seus teólogos e teólogas perante as outras religiões leva em conta a preponderância de três atitudes: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo, ancoradas respectivamente no eclesiocentrismo, no cristocentrismo e no teocentrismo (Knitter, 1995, p. 23-35, 60-79).

A atitude exclusivista pressupõe um conceito de verdade que reduz a revelação de Deus a uma única linguagem, a de sua tradição, e confina a fé a um único sistema de conhecimento que reivindica para si a exclusividade do acesso a Deus (Steil, 1993, p. 27). Do lado cristão, “esta atitude condiciona a

salvação ao conhecimento de Jesus Cristo e à pertença à igreja, como requisito incontornável” (Azevedo, 1993, p. 16). Como no henoteísmo, nessa atitude pode-se até admitir que as outras religiões têm seu valor, mas acredita-se que elas não têm caráter revelatório nem são soteriológicas, pois são apenas frutos da reflexão e do esforço humanos (Amaladoss, 1993, p. 90).

A atitude inclusivista “tende a reinterpretar todas as coisas dentro de uma mesma lógica, tornando-as assimiláveis e reduzindo as diferenças a aspectos de uma ‘única verdade’” (Steil, 1993 p. 27). Entende-se que as virtudes soteriológicas de Jesus e a ação do Espírito Santo “permeiam todo o bem contido e vivido em outras religiões” (Azevedo, 1993, p. 16), nas quais também se manifestam a graça e a revelação de Deus. Essas religiões até podem ser meio de salvação, “mas se salvam é com a salvação de Jesus Cristo, embora seus crentes não estejam disto conscientes. Trata-se de cristãos ‘anônimos’, pertencentes de algum modo à Igreja. Esta é a plenitude das outras religiões, e Jesus Cristo é o centro da história da salvação” (Amaladoss, 1993, p. 91). A atitude inclusivista tende a adotar um discurso bastante genérico e universal, no qual as culturas, enquanto produtoras de subjetividades, são relegadas a um plano secundário, “desaparecem na medida em que são remetidas a uma causa primeira: ‘Deus’ ou a ‘natureza’, desconsiderando as causas segundas, situadas no âmbito das tradições” (Steil, 1993, p. 28). O inclusivismo pressupõe uma única cultura “de tal forma que as diferenças encontradas são matizes de uma mesma realidade. A busca dessa natureza humana universal, que deveria ser alcançada para além das culturas, está na raiz da busca de uma religião ‘humana purificada’ que deveria ser encontrada para além das culturas” (Steil, 1993, p. 28).

A atitude pluralista reconhece que todas as religiões são caminhos que conduzem a Deus, o Absoluto. Cada uma delas é dotada de plenas condições soteriológicas, sem a necessidade de tutela cristã. “Cristo é o caminho para os cristãos; Buda para os budistas; e Krishna ou Rama para os hindus. Sua perspectiva é ‘teocêntrica’, e não ‘cristocêntrica’” (Amaladoss, 1993, p. 91). Essa atitude tenta demarcar claramente o limite entre as religiões, “ao mesmo tempo que estimula a busca de um aprofundamento constante no interior de cada tradição religiosa” (Steil, 1993, p. 29). Não só as religiões, mas a realidade mesma é plural e, portanto, relacional. Não há *reductio ad unum*, quarenta séculos de tentativas mal sucedidas no campo intelectual o atestam. As religiões são distintas entre si; elas não falam de uma mesma coisa e são irreduzíveis no plano lógico ou racional; só podem

ser compaginadas a partir de uma perspectiva mais cordial, mais existencial (Panikkar, 1993, p. 23-25).

Este livro se insere entre a perspectiva pluralista e o inclusivismo. Essas formas de aproximação das outras religiões subsidiaram meu trabalho com as imagens presentes em seus pensamentos e com a sua linguagem. Quanto à primeira, parto do princípio de que a religião indígena não depende de uma confirmação que o cristianismo lhe possa conceder. Longe de considerar o cristianismo como a unidade de medida para avaliar teologicamente as outras tradições religiosas, entendo que Deus se revelou de maneiras diversas aos diversos povos de diversas culturas e que não está em seus planos nem a exclusão recíproca entre as religiões, nem a inclusão de todas as religiões numa só, e sim a busca de uma interação aberta e de um diálogo sincero (Dupuis, 1993, p. 82).

Reporto-me ao inclusivismo porque, apesar dos riscos em que ele incorre, creio que é capaz de abrir algumas portas dentro do próprio cristianismo, seja na tradição bíblica ou na tradição teológica. Essas portas podem dar acesso a fontes de saber e de mística esquecidas no cristianismo. Bebendo dessas fontes, as teologias cristãs poderiam se reoxigenar e se preparar para o diálogo com as outras religiões, haja vista o diálogo inter-religioso estar intimamente relacionado com o diálogo intra-religioso.

Minha experiência com os povos indígenas

Remonta aos anos vividos na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul (1983-1989). Na ocasião, conheci os Kaiová e os Guaraní (Ñandeva) da reserva indígena contígua a essa cidade e de outras aldeias da região, incluindo alguns líderes religiosos paĩ-tavyterã do Paraguai. Mais tarde (1989-1991, 1994), tomei contato com os Mbyá no Rio Grande do Sul e, por último (1997-1999), conheci os Mbyá e os Avá-Guarani (Chiripá) do Paraná e da Argentina. Nos últimos três anos que levo vivendo na Alemanha, meu contato com os indígenas se restringe a visitas e trabalhos de campo esporádicos junto aos três grupos mencionados e a assessorias em alguns encontros organizados com professores e professoras guarani no Rio Grande do Sul.

Num primeiro momento, ocupei-me em aprender a língua guarani falada pelos indígenas, processo até certo ponto fácil, por ser minha língua materna o guarani falado no Paraguai. Essa experiência confrontou-me com

os pré-conceitos racistas assimilados durante minha infância e adolescência no Paraguai e proporcionou-me a oportunidade de descobrir uma outra subjetividade humana, que ao mesmo tempo não me era totalmente estranha.

Mais tarde, passei a colaborar com a equipe do Conselho Indigenista Missionário - CIMI – Equipe de Dourados, assessorando um programa alternativo de alfabetização na aldeia de Caarapó (Mato Grosso do Sul) de formação de alfabetizadores e alfabetizadoras em língua guarani, na região. Comecei nessa época a fazer as primeiras anotações de campo e as primeiras observações em vistas a um trabalho científico. Nesse contexto, recebi o apoio do Conselho de Missão entre Índios – COMIN e intensifiquei o trabalho de campo. Situo a experiência dessa fase nos critérios da “observação participante” e da “nova etnografia”, na sua fase menos idealista e indutiva. Descrevi os fatos observados e experimentados baseando-me em conceitos e categorias do grupo (*emic*), embora consciente que, ao mesmo tempo, eu interpretava esses fatos e projetava sobre eles minhas percepções (*etic*) (Kaplan, 1975, p. 272).

Da minha experiência com a espiritualidade guarani surgiram também questões teológicas, que considerei sobretudo na minha tese de doutorado em teologia. A mesma, *Papa Tapia Rete Marãngatu*, foi defendida em 1996 no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) da Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo RS, e publicada em 1998 sob o título “*A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*” pela editora Sinodal e pelo IEPG. Nesse trabalho procuro reagir como teóloga cristã às provocações oriundas da experiência indígena da palavra.

Nessa mesma linha e retomando algumas questões etnológicas, históricas, lingüísticas e teológicas, na presente obra, reviso alguns escritos anteriores à luz de novos trabalhos de campo e da minha pesquisa nas fontes lingüísticas sobre grupos guarani das primeiras décadas do século XVII. Além disso, incluo nesta obra estudos sobre diálogo intercultural e inter-religioso, apresento aspectos da experiência histórica dos Guarani com o cristianismo, o que podemos considerar ser sua concepção de Deus, de mundo e de ser humano, suas utopias e o que eles teriam a dizer a nos dizer. Ela foi publicada em 2003 em alemão pela LIT-Verlag (Münster/Berlin/London) e em espanhol por Editorial Abya-Yala (Quito Equador).

Sobre a obra

Um dos objetivos desta obra é apresentar uma religião e um discurso religioso não cristãos num ambiente acadêmico impregnado pela história das igrejas cristãs. A obra pretende ser uma reflexão na perspectiva indígena, pelo menos na dos meus interlocutores e interlocutoras. É, portanto, uma tradução, pois a autora é uma teóloga cristã não indígena, que apenas tem uma inserção na experiência religiosa guarani e nas questões que essa experiência lhe proporcionou, questões que de outro modo provavelmente ela mesma não precisaria considerar. A obra reúne, portanto, as marcas e a linguagem de dois mundos distintos, que nem sempre consegui diferenciar ao escrever sobre minha experiência pessoal.

Um outro objetivo aqui proposto é convidar as igrejas cristãs hoje atuantes nas áreas indígenas a fazerem um ensaio de fé, a se exercitarem no ouvir, a trocar o ensinar pelo aprender. Elas são convidadas a se deixarem interpelar pela voz do outro, a se abrirem a ele para conhecê-lo sem medo e sem intenções de reduzi-lo a si mesmo, mas respeitando suas experiências religiosas como experiências que têm uma validade irrefutável e dispondo-se a entabular com os povos indígenas um diálogo.

Quanto às fontes utilizadas, cabe destacar que são de maior valor para o estudo da Palavra entre os chamados Guarani históricos, o *Tesoro*, o *Vocabulario* e o *Catecismo* escritos por Antonio Ruiz de Montoya (1585-1651) numa das línguas guarani ainda vivas no início do século XVII. As fontes clássicas para o estudo da palavra guarani as devemos a Kurt Unkel Nimuendaju (1883-1945) e a León Cadogan (1899-1973). Segundo Melià, esses dois autores “se deixaram possuir pelo espírito guarani, não fizeram perguntas a partir de outros sistemas filosóficos ou teológicos, buscando correspondências ou diferenças, mas se fizeram discípulos da palavra, num ato de escuta, iniciado no respeito e mantido através de uma transformação interior que os tornava outros” (Melià, 1989, p. 305). Os textos por eles deixados, prossegue o autor, apresentam uma profundidade fascinante e são, sem dúvida, modelos inspiradores para refletir a partir da experiência religiosa dos povos guarani (Melià, 1989, p. 306).

Como pode ser verificado no decorrer da leitura, muitos pesquisadores e pesquisadoras seguiram os passos de Nimuendaju e Cadogan, seja recolhendo novo material etnográfico no âmbito da poesia indígena ou sistematizando as informações que foram sendo coletadas. No meu caso,

entre os interlocutores e as interlocutoras que me proporcionaram acesso à palavra indígena, gostaria de citar: Dolícia Pedro, 85 anos;³ Lauro Confiança, 90; Roseli Confiança, 35; Arnaldo Confiança, 30; Mariana Aquino, 90; Paulito Aquino, 95; Nailton Aquino, 60 anos; João Aquino, 65; Maria Aquino, 45; Waldomiro Aquino, 40 anos; Assunção Gonçalves, 45; Lucila Villalba, 38; Hipólito Martins, 45; Mário Toriba, 40; família Toriba; Nenito de Souza, 70; Epitácio de Souza, 45; Ricardo, 70; Santiago Mendoza, 90; Ireneo Isnardi, 90;⁴ Edna de Souza, 35; Teodoro Alves, 40; Marcolino Oliveira, 50 anos. Não somente essas pessoas, mas também suas comunidades, que me abriram os tesouros da sua memória e inspiração, são referências obrigatórias, não só enquanto fontes que consultei, mas como co-autores e co-autoras deste livro. Nas vozes dessas pessoas respingam gotas da poética indígena, fonte de uma sabedoria ‘analfabeta’, por assim dizer, e apesar disso, ou tal vez graças a isso, profundamente viva (Melià, 1997, p. 92-93). De modo que, não sendo esses indígenas autores de compêndios teológicos, para a realização deste trabalho dependi dos seus depoimentos e do diálogo com eles. Parte do material coletado durante o processo de pesquisa de campo e de inserção no grupo é apresentado nas páginas deste livro. Para a transcrição desse material, procedo da seguinte forma: uso **ch** com o mesmo valor sonoro que esse dígrafo apresenta em português, **g** e **h**⁵ como em alemão. O **j** corresponde ao som palatal fricativo [j], às vezes representado na etnografia kaiová por **dj**. Uso **k** para a oclusiva surda velar, **ñ** como *ñ* em Espanhol e do mesmo modo **r** como na palavra espanhola *oro*, **s** para a fricativa alveolar, com a particularidade dos Mbyá que o pronunciam *ts*, e **v** como em português. O apóstrofe ‘ (como aparece na palavra *ka’á*) representa a oclusiva surda glotal, que marca um corte ou salto na pronúncia. Para representar as oclusivas sonoras nasalizadas, recorro a **mb**, **nd** e **ng**. O Guarani tem seis vogais. As cinco primeiras soam mais ou menos como em português, a sexta vogal é representada pelo **y** e é uma vogal alta central. Como todas as vogais podem ser nasalizadas, sobe a doze o número delas em Guarani.

Quanto aos acentos, as palavras oxítonas não são acentuadas, as paroxítonas e as proparoxítonas, sim. Quando os lexemas aglutinam sufixos monossilábicos ou polissilábicos átonos, permanece a acentuação original do lexema, o que é marcado graficamente. Quando o sinal de acento ‘ coincide com o sinal de nasalização ~, este acumula a função tônica. Palavras em guarani bastante usadas no texto recebem acentos

conforme as regras vigentes na língua portuguesa, a fim de facilitar sua pronúncia. Transcrevo documentos antigos em guarani aproximando a escrita antiga ao padrão da escrita do guarani atual. No entanto, quando a citação é de um registro recente, opto por manter a transcrição usada nas fontes consultadas.

A obra consta de três partes – História, Teocosmologia e Paradigma Ritual – e sete capítulos, que são concebidos de modo a oferecer um panorama histórico, sistemático e comparativo dos temas abordados. Levo em conta, para isso, o contato dos povos guarani com o cristianismo e os desafios que a vitalidade religiosa dos indígenas representa para a religião que os catequizou.

A *primeira parte* consta de dois capítulos; neles apresento aspectos gerais sobre cultura, história e identidade dos Guarani, bem como o que significou para eles a missão cristã nos séculos XVI e XVII. No primeiro capítulo, situo os grupos guarani atuais entre os grupos pertencentes ao tronco lingüístico Tupi-Guarani, frente aos chamados “guarani históricos” e na sociedade atual. Nesta última, eles são, juntamente com outros povos indígenas e outros atores sociais, “acionistas minoritários” dos quatro países onde vivem. Enquanto tais, experimentam a marginalidade e o descaso desses países que deveriam “tutelá-los”.

Ainda no capítulo primeiro, mostro que a religião parece ser o elemento que eles escolheram da sua cultura para continuar sendo os mesmos. Ela consiste basicamente em uma experiência místico-teológica da palavra. Semelhante a *ruah* e *pneuma* das Escrituras Sagradas, Palavra é para o grupo o fundamento dos seres, o próprio tecido do ser divino, a energia básica (o murmúrio) que origina todos os seres. Aplicada aos seres humanos, palavra é análoga aos termos hebraico e grego *nephesh* e *psyché*, que designam o indivíduo integralmente.

No segundo capítulo relato alguns exemplos da resistência indígena frente à missão cristã, tentando, assim, resgatar do esquecimento da historiografia rio-platense homens, mulheres e crianças indígenas que, com voz profética, defenderam seu povo, sua terra e o direito de nela viverem com dignidade e a salvo da voracidade dos colonizadores e conquistadores espirituais. Até o final do século XVII, os indígenas se levantaram com cantos, danças e profecias contra a missão, afirmando-se como sujeitos de fala e de fé, quando perceberam que a nova religião lhes desautorizava a experiência religiosa de seus antepassados. A partir da atitude dessas profetizas e desses

profetas indígenas, apresento, na seqüência, a reivindicação dos indígenas por uma vida livre na selva, pela liberdade de organizarem suas famílias de forma autônoma e pelo direito de manterem seus antigos rituais. Comento, finalmente, a questão do poder na missão e a universalidade pretendida pelos conquistadores espirituais.

A *segunda parte* tem três capítulos, nos quais descrevo o sistema religioso indígena, tomando como motivo condutor a categoria “palavra”. Assim, o terceiro capítulo mostra como os missionários, imbuídos do espírito tridentino, não puderam reconhecer os indígenas como sujeitos de vida religiosa, afirmando sobre eles que “nunca fizeram sacrifício ao verdadeiro Deus” e que estavam propensos a qualquer oferta religiosa. A etnografia contemporânea, porém, apresenta muitos dados sobre a forma em que os diversos grupos chamados guarani representam o ser divino. Assim, *Jasuka* é o princípio dinâmico do universo, muitas vezes identificado com a mulher. Provavelmente, é o símbolo mais arcaico herdado do período pré-neolítico e seu vínculo com o sexo feminino sugere que em tempos pretéritos a mulher era reverenciada como mãe e fonte de vida. Outras divindades são “Nosso Pai”, “Nossa Mãe”, “Nosso Irmão”, “Aquele-que-sabe”, e os “Pais” e as “Mães da Palavra-alma”. Além dessas personificações, os atributos dos seres divinos e de uma espécie de espíritos donos das matas, dos animais e das pessoas conferem à divindade uma dimensão algo animista. Os indígenas, porém, integram suas divindades em um sistema que se apresenta como uma comunidade interativa do divino, comparável à trindade cristã. Esse sistema parece ser mais adequado para o diálogo inter-religioso do que o monoteísmo exclusivo judaico- cristão.

No quarto capítulo apresento a cosmologia indígena. A terra kaiová e mbyá é comparada a um corpo murmurante. O mundo vem à existência pela palavra. Antes da criação, a palavra já murmurava nas entranhas da matéria, ela é parte do ser criador, da sua sabedoria criadora. Através da palavra, Deus colocou seu ser criador em todas as coisas. Como na tradição sapiencial do Primeiro Testamento, a sabedoria para os indígenas é criadora e não concupiscência carnal que leva ao pecado. Ela é o meio através do qual Deus se torna transparente na sua criação. Semelhante ao que Irineu, um dos Pais da Igreja, imaginara, que o cosmo é corpo da palavra e do Espírito de Deus, para os povos aqui estudados, ele é a corporificação sacramental do Deus invisível. A cosmologia guarani coloca perante a teologia cristã que urge recuperar os paradigmas cosmológicos de que se abriu mão por causa

da visão hierárquica que prevaleceu na igreja e na sociedade. Solapada por questões bioéticas cruciais, a teologia cristã se encontra diante de um grande desafio: investir numa espiritualidade que valorize o corpo dos seres humanos e o corpo terrestre. Nesse sentido, apresento o pensamento de Rosemary Ruether sobre a imagem de Deus como fonte de vida - da qual brotaram todos os seres e ao qual todos os seres retornarão - e dos seres humanos como seres transitórios, os mais dependentes sobre a face da terra. Portanto, se os humanos não redimensionam sua relação com a natureza e seus padrões de interdependência com os seus outros congêneres, em vão caminharão aqueles que buscam a “terra sem males”.

No quinto capítulo abordo a questão do mal e da salvação. Para os povos kaiová, guarani (ñandeva) e mbyá, o mal entrou no mundo através da má ciência - a ignorância -, da ira e do adultério. Essas situações são enfrentadas pelos humanos por influência de sua alma-animal, que os afasta da vocação original de se tornarem seres completos. A metáfora para a experiência do mal e da imperfeição é a de uma palavra que se bifurca, que divide o ser humano e o afasta da sua meta original. E o esforço dos indígenas para superar essa situação se revela nas expressões: “erguer-se”, “adquirir grandeza de coração”, “alcançar a completitude”, “falar belas palavras” e “entrar na terra sem males”. Os “Nossos Irmãos” e a humanidade que habitaram por primeiro a terra alcançaram a plenitude e foram divinizados. Então, particularmente os grupos guarani (avá-guarani) se desafiam perguntando: Por que não o conseguiriam os humanos da geração presente? Como visto, o “saber” é essencial aos seres humanos. A salvação consiste em alcançar “corações sábios” e isso é resultado do empenho pessoal, de “exercícios espirituais”. Não existe nos povos guarani a figura de um redentor que tenha se sacrificado para remir os pecados da humanidade; todos os seres humanos são dotados da “virtude cristológica”, no sentido de cada um deles ter que desenvolver-se até alcançar a plenificação pessoal, a experiência de reciprocidade na sua aldeia e a terra sem males. O Cristo da tradição cristã pode ser comparado com o herói cultural indígena chamado de “Nosso Irmão”, mas não como redentor, senão como o primeiro Adão (protótipo da humanidade), alguém que precedeu os seres humanos na plenificação.

Na terceira parte descrevo a palavra como paradigma ritual e sacramento para os indígenas. Ela consta de dois capítulos. No sexto capítulo apresento as principais celebrações dos grupos estudados. Nelas

a palavra é cantada ou recitada no momento em que se ritualiza uma caminhada. Caminhando horas e horas ao som da palavra, os indígenas são transportados psiquicamente até a morada das divindades. Eles ativam o inconsciente coletivo e misturam suas histórias com a memória recitada em versos. A experiência indígena da palavra está profundamente enraizada na história de ocupação e plantio de novas áreas, no rito de recepção do nome, nos de iniciação à vida adulta, no da colheita do milho e dos frutos maduros, etc. Como para os indígenas a salvação e a cura somente podem ser efetivadas numa terra restaurada, as celebrações da palavra visam a fortalecer as imagens que recriam a terra do tempo-espaço perfeito e a “terra sem males”. Nesses lugares, eles rememoram a experiência de abundância e reciprocidade vivida no passado e animam a esperança de poderem voltar a viver em condições econômicas e ecológicas coerentes com seu modo de ser. Ritualizar a palavra é para eles imitar os eventos primordiais. Sendo os povos guarani profundamente marcados pela cultura do milho, esse cereal simboliza a dependência que eles têm da natureza. No milho, eles encontram a metáfora de si mesmos e das divindades, o que se aproxima dos testemunhos da Bíblia, onde Deus aparece como alguém que se relaciona diretamente com a natureza e que não está interessado exclusivamente nos seres humanos. Peso semelhante tem o nome: ele é o fundamento fora do qual ninguém pode existir. Ao serem chamados com nomes de animais, plantas, astros, fenômenos da natureza ou divindades, os indígenas expressam a profunda identificação, a participação mística dos seres humanos com os outros seres da natureza. O nome é, assim, um elemento constitutivo dos seres por ele nomeados e confirma na pessoa sua qualidade de ser dependente.

No sétimo capítulo ressalto a urgência de um diálogo intercultural e inter-religioso entre as igrejas cristãs e os povos indígenas. Uma visão sacramental do mundo implica a aceitação desse mundo como lugar da revelação. Não há uma cultura nem uma religião privilegiada que seja depositária exclusiva da revelação divina. Os primeiros onze capítulos do Gênesis não falam de um povo eleito; falam dos povos. E para estes disse Deus com seu arco-íris no céu, que o Divino ocupa todos os espaços, que nele vivem, movem-se e existem todos os seres. É uma visão de mundo como esta, que não seja hierárquica, a que pode animar o diálogo entre as religiões e as culturas. As igrejas latino-americanas precisam passar pela saudável experiência de reconhecer os indígenas como sujeitos “outros”,

em muitos casos, livres diante do cristianismo e do pensamento ocidental, como atores sociais plenos que também têm algo a dizer a todos.

Nesta obra, não quero apresentar o modo de ser indígena como “o modo de ser” nem apregoá-lo como o caminho que os humanos devem trilhar. Entendo que o encontro com o “outro” pode repercutir sobre nós mesmos e iluminar-nos a distinguir, entre os caminhos possíveis, aqueles que levam à casa grande, *og gusu*, onde há lugar para todos os humanos.

A mim particularmente, esta experiência me motiva a não fixar minha atenção exclusivamente no humano, mas a incluir no seu âmbito o cosmológico. Ela me impulsiona a reconhecer a unidade da pessoa humana e a valorar o corpo físico pessoal e o corpo terrestre como lugares onde se dá a experiência do divino. Por outro lado ela me ajuda a ver na tradição cristã pegadas de outras tradições religiosas, o que mostra que ao lado de um cristianismo intolerante se desenvolveu um outro cristianismo, mais aberto e plural. Entendo que se temos o desejo de dialogar com grupos indígenas temos que tornar-nos aprendizes da “palavra”, intentar escutar os grupos indígenas não por eles serem, como algumas pessoas gostariam, supostamente melhores do que nós, mas porque eles são nossos interlocutores e com eles queremos dialogar. E dialogar não pode ser uma tática retórica para que um Ego que se presume “universal” e “próprio” assimile Egos considerados “particulares”, “diferentes”, “outros”.

Nesse sentido, “ser aprendiz da palavra” implica – particularmente para o cristianismo, acostumado a ser o proponente da palavra para os outros – reexaminar a teologia que legitimou essa autocompreensão, ter coragem para se despedir de velhos hábitos ancorados na prepotência diante dos outros e criar disposição para auscultar a palavra de Deus. Esta, antes de estar escrita nos livros sagrados ou formulada em algum dogma, sussurra para nós no clamor da natureza, naquelas pessoas e grupos com quem nos identificamos ou a quem chamamos de “outros” ou “estranhos”, na solenidade de uma celebração ou no acontecimento mais banal do cotidiano, na reflexão acadêmica ou nas experiências que nos são menos compreensíveis intelectualmente. De modo que se a palavra guarani, que aqui apresento intermediada por algumas interpretações e sugestões, fizer tanger no leitor e na leitora cordas adormecidas da sua própria tradição cultural e religiosa, esta obra terá alcançado seu objetivo. Pois o encontro com o outro é um caminho de duas mãos e sempre nos conduz de volta a nós mesmos. Esse encontro pode nos ajudar a descobrir o que ainda não

conhecemos, o que ainda nos é estranho, “as regiões desconhecidas de nosso mapa interior” (Grünberg, 1995, p. 9).

(Notas)

1 No primeiro caso, sirva como exemplo a obra organizada por Manuel Marzal (1989); no segundo, a de Juan Carlos Scannone (1990).

2 Em 1454, o Papa Nicolau V outorgou esse poder ao infante D. Henrique com o intento de destruir os mouros, pagãos e inimigos do mundo cristão (Suess, 1986, p. 166-167).

3 As idades são aproximadas e para o cálculo tomei como ano de referência o ano de 2000.

4 Particularmente com Ireño Isnardi, a data de referência é 1990, quando ele dizia ter 90 anos.

5 Como em mbyá o som representado pelo h não existe, omito seu uso na transcrição de dados fornecidos por interlocutores ou interlocutoras mbyá. Assim, aa, oo, peo, equivalem a aha, oho, peho, nas outras línguas guarani.

Primeira parte: **HISTÓRIA**

À história recente dos grupos Guaraní se aplica o que o pesquisador L. Miraglia escreveu em 1975, quando o avanço da colonização sobre as matas contíguas ao Rio Paraná parecia irreversível.

Estudando já há meio século a ecologia destas regiões, posso prever que se o ambiente natural continuar sendo modificado com o ritmo desta última década, dentro de alguns anos (...) as cataratas e as quedas do Paraná estarão transformados em tranqüilos lagos e as selvas imensas que se estendiam sobre ambos os lados do grande rio terão sido substituídas por plantações, entre as quais surgirão novas cidades. Então este trabalho poderá ser útil aos etnógrafos que caminharem pelas ruas dessas cidades, para lhes ajudar a compreender como nestes mesmos lugares houve selvas onde vagavam indígenas como os Guaraní (Acción, 1995, p. 19).

1 – FRAGMENTOS: TRAJETÓRIA E MODO DE SER

Na América do Sul, os povos chamados guarani exerceram e exercem uma atração especial sobre os estudiosos das ciências sociais, chegando a ser, entre os povos indígenas não andinos, um dos grupos mais estudados e melhor conhecidos na atualidade. A imensa literatura existente sobre eles, porém, como destaca John Manuel Monteiro (1992, p. 475), aumentou as incertezas em torno das maneiras pelas quais “os Guarani vivenciaram, pensaram e, por fim, fizeram sua história”. Isso constitui novo desafio para a pesquisa indígena, o que procuro considerar aqui, ao situar os chamados Guarani históricos e ao tematizar a identidade dos grupos indígenas considerados guarani, hoje, à luz da antropologia contemporânea.

1.1 - A etno-história

Os grupos guarani atuais pertencem à tradição denominada na arqueologia de tupiguarani e ao tronco lingüístico tupi-guarani, que por sua vez se desenvolveu pelo menos há 2.500 anos do tronco tupi, cuja formação remonta há 5.000 anos. Como boa parte das informações que apresento nesta obra derivam da própria língua indígena, apresento a seguir alguns dados a respeito.

1.1.1 – Sobre “Tupi”, “Guarani” e “Tupi-Guarani”

Popularmente, costuma-se aplicar o termo “tupi” às línguas e aos grupos indígenas falantes dessa língua da antiga área de colonização portuguesa no Brasil e “guarani” às línguas e a seus respectivos falantes indígenas da antiga área de colonização espanhola no Paraguai. A designação, contudo, não seguiu a mesma regra, no passado, para as diversas formas do tupi e do guarani antigo, como pode ser verificado no trabalho de Aryon Dall’Igna Rodrigues (1964, 1984-5, 1986), no de Francisco Silva Noelli (1993) e nos artigos de Wolf Dietrich (1977, 1995).

Os cronistas da conquista e da colônia denominavam os grupos indígenas que iam contatando de acordo com a autodenominação local. À medida que foram realizando comparações, porém, chegaram a designar os grupos, e as línguas por eles faladas, com termos mais genéricos, de acordo com sua preponderância numa região.¹ No caso específico deste trabalho, convém constatar o testemunho do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya sobre as línguas faladas pelos povos agrupados genericamente sob a denominação Tupi e Guarani. Para Montoya, essas tribos falavam uma única língua:

tão universal, que dominava ambos mares, o do Sul por todo o Brasil, e costeando todo o Peru, com os dois maiores rios que conhece a orbe, que são o do Prata, cuja boca em Buenos Aires é de oitenta léguas, e o grande Maranhão, a ele inferior em nada, que passa bem perto da cidade de Cuzco, oferecendo suas águas ao Mar do Norte.²

O termo “tupi” aplicado à fala dos indígenas aparece somente no início da conquista, com o soldado alemão Hans Staden (1557) e o pastor calvinista Jean de Léry (1578), que o empregaram para designar a língua dos “tupinambá” ou “toupinambaults”, falada na costa do Brasil. Pela mesma época, o termo aparece nos informes de outro soldado, o alemão Ulrich Schmidl (1567). Ele fala dos “tupi” como gente das terras do Rei de Portugal, que fala uma língua quase idêntica à falada pelos Cário, grupo guarani que ocupava a região onde foi fundada Assunção. Depois disso, parece que o termo desapareceu.

Os jesuítas que missionavam entre os indígenas da costa brasileira desde 1549, já nos seus primeiros escritos (1575) se referem ao tupi antigo como “língua brasilica”, “língua geral da costa do Brasil” ou “língua geral do Brasil”, mas nunca língua tupi ou tupinambá. Embora, já em meados do século XIX, o poeta romântico Gonçalves Dias fale de nação “tupi”, o romancista José de Alencar intitula sua novela, que é patrimônio nacional, não “O Tupi”, mas “O Guarani” (1857). A partir de então, porém, “o crescente nacionalismo e as controvérsias entre o Paraguai, nação de língua guarani, e o Brasil contribuíram para que os brasileiros buscassem sua própria origem indígena”³.

O termo “guarani”, ao contrário, é usado de forma continuada desde os primeiros registros do guarani antigo. Assim, Schmidl denominou os Cário por ele contactados e a língua por eles falada de “guarani”. Ruiz de Montoya (1639-40) fala de “língua guarani”, nunca de “língua tupi”, nos

títulos de suas obras. Na sua *Apologia* [1651] ele menciona nações “tupi” e “guarani”, de gente “paraguaiense”, “brasílica” e “do Maranhão” (Ruiz de Montoya, 1996, p. 93), mas chama de “guarani” inclusive as línguas faladas no Brasil e no “Grande Maranhão” (Ruiz de Montoya, 1876c, *A los Padres religiosos*).

As pesquisas de Ingrid Schwamborn (1987) sobre as origens de “O Guarani”, de José de Alencar, mostram que foi o historiador e político Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, de procedência alemã, o responsável pela introdução e propagação do termo “tupi” e que o mesmo atendeu à necessidade de contrapor-se ao “guarani” que, desde a Guerra da Tríplice Aliança (1865-70), passou a ser considerada língua dos inimigos, os paraguaios (Ap. Dietrich, 1995, p. 290). Isso explica por que, ao reeditar a obra lingüística de Montoya (1876), o Visconde de Porto Seguro acrescentou aos títulos *Arte, Tesoro y Vocabulario de la lengua guarani* a expressão “o más bien tupí”. Na sua introdução, ele explica que a língua guarani “com insignificantes alterações, era a própria língua tupi,⁴ falada em todo Brasil (...); que já antes tinha sido reduzida a gramática e a vocabulários pelos missionários no Brasil, como Anchieta, Veiga, Figueira, Araújo e outros” (Varnhagen, 1876, p. xi).

De modo que tudo parece indicar que a distinção popular entre o “tupi, brasileiro” e o “guarani, paraguaio” é uma invenção posterior e atende a uma conjuntura histórica específica; na história anterior não se havia feito essa distinção (Ap. Dietrich, 1995, p. 290). Não é fácil, portanto, responder qual seria a relação histórica entre o “tupi” e o “guarani”. A partir dos dados disponíveis, o mais seguro é que as línguas faladas na costa brasileira eram muito próximas das línguas difundidas originariamente entre os rios Paraná e Paraguai, com as quais se depararam os primeiros conquistadores europeus na região (Dietrich, 1977, p. 246).

Foi Karl von den Steinen [1886] quem, no auge do Romantismo brasileiro, criou o termo tupi-guarani (Von den Steinen, 1942, p. 342), aparentemente sem justificativas lingüísticas senão para designar com ele, quando usado como substantivo, “a grande família lingüística” e quando empregado como adjetivo, “todos os elementos culturais comuns às tribos da mesma família” (Edelweiss, 1947, p. 8). A criação é considerada “infeliz” por Edelweiss, por confundir a maior parte dos que depois empregaram o termo e que, por ignorarem todo o conjunto bibliográfico existente, chamaram indevidamente de “língua tupi-guarani” uma única

língua.⁵ Somente a meados do século XX, depois dos estudos realizados por Mansur Guérios,⁶ Aryon Dall’Igna Rodrigues estabeleceu o primeiro modelo lingüístico filogenético da evolução histórica das línguas tupi-guarani (Rodrigues, 1964, p. 99-104; 1958, p. 231-234).

Desses estudos, considero importante destacar que a expressão “família tupi-guarani” é uma designação convencional que arrola 41 línguas, muitas delas já mortas, procedentes de uma língua ancestral que se convencionou denominar de proto-tupi-guarani e que seria para as línguas indígenas classificadas de tupi-guarani o que o latim é para a família lingüística românica. A família tupi-guarani forma, com outras seis famílias, o “tronco lingüístico tupi”, comparável com o tronco lingüístico indo-europeu. No final do século XX, ela arrolava, só no Brasil, 21 línguas vivas, aparentadas entre si, faladas por grupos tupi-guarani modernos espalhados por 13 estados brasileiros e por vários outros países. Por exemplo, o Mbyá é falado também no Paraguai e na Argentina, o Kaiová ou Paĩ-Tavyterã e Guarani (Ñandeva, Chiripá), no Paraguai e o Chiriguano na Bolívia e na Argentina. Outras línguas, além de serem faladas no Brasil, são empregadas também no Peru, na Colômbia, na Venezuela e na Guiana Francesa (Rodrigues, 1986, p. 41s).

Diante disso, precisa ficar claro, principalmente para leitores menos habituados com a história social latino-americana, o *status* diferenciado dos falantes dessas línguas e da língua guarani falada no Paraguai, na Argentina e no Brasil por aproximadamente cinco milhões de cidadãos não indígenas. Essa língua, de certa forma, deixou de ser “indígena” ao servir durante séculos ao ideário europeu, ao ser “reduzida” à gramática e ao sofrer mudanças na sua sintaxe por influência do castelhano e do português (Dietrich, 2001, p. 51s). Essa é a língua materna de pelo menos 87% da população paraguaia,⁷ que não pode ser confundida com os indígenas e nem sua língua com as línguas guarani tribais.

Outro destaque diz respeito a duas línguas históricas não mais faladas hoje: uma das línguas tupi, o “tupinambá”, e uma das línguas guarani, registrada sem especificação dialetal, e que neste trabalho é a fonte principal para falar do contato dos chamados Guarani históricos com o cristianismo. Tais línguas adquiriram uma importância histórica especial no contexto da ocupação européia, tanto pela sua tradição escrita de mais de quatrocentos anos, como também pelo papel que desempenharam no processo histórico do estabelecimento dos estados modernos e da formação social do

Paraguai, da Argentina, do Brasil, da Bolívia e do Uruguai, merecendo ser consideradas como línguas clássicas da América do Sul, ao lado do Quêchua da região andina (Rodrigues, 1986, p. 34). Pelas comparações de Rodrigues (1964), sabe-se hoje que o tupinambá apresenta 80% de cognatos com o guarani antigo, que ambas as línguas são, dentre as línguas do tronco tupi, as que apresentam maior quantidade e melhor qualidade de dados etno-históricos e etnográficos sobre os primeiros contatos de indígenas tupi e guarani com os europeus⁸ e que, dentre ambas, o tupinambá se destaca pelo seu caráter mais arcaico ou conservador. Valham como exemplo as mudanças que estavam em curso acelerado na língua guarani, constatadas por Ruiz de Montoya, no início do século XVII: do som do “s” (*kuarasy*, ‘sol’) para o som do “h” (*kuarahy*), do som do “k” (*ok*, ‘casa’) para o do “g” (*og*), o exagero na nasalização de algumas sílabas como a passagem de *yande*, ‘nós’ para *ñande*, de *yandu*, ‘aranha’ para *ñandu*, a perda das consoantes finais em muitos verbos e nomes tupi como *memby:r*: ‘filho/a’, sendo *ego* a mãe, *tu.v*: ‘pai’ e *a.r*: ‘pegar, imitar’, que no guarani passaram a ser mudas (*memby*, *tu*, *a*) na forma básica e continuaram sendo sonoras em combinação com alguns sufixos (Dietrich, 1995, p. 287-289). Embora essas línguas tenham sido adotadas como língua geral por colonizadores e missionários, as populações falantes praticamente foram extintas,⁹ ficando para a posteridade o registro das suas línguas em gramáticas, léxicos e catecismos escritos principalmente por jesuítas.¹⁰

Os grupos indígenas falantes das línguas tupi-guarani compartilhavam de um mesmo padrão cultural, caracterizando-se pela sua extraordinária mobilidade espacial e organização tribal, assim como pelo tipo de agricultura, aspectos que gostaria de descrever na seqüência.

1.1.2 – Os povos chamados Guarani no tempo da conquista

Entre os estudos sobre a procedência dos grupos guarani, a Amazônia figura como provável lugar de origem. Segundo essa hipótese, o crescimento da população tupi nesse lugar durante os dois mil primeiros anos da sua história teria ocasionado a expansão do grupo, a diversificação da protolíngua tupi e a modificação da cultura em geral, chegando à incorporação da agricultura - plantação de tubérculos - e da cerâmica. Ter-se-iam neolitizado (Schmitz, 1981, p. 187). A ocupação das matas subtropicais situadas ao longo dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai – de acordo com o

cálculo dos proponentes dessa hipótese – teria ocorrido, mais ou menos, há dois mil anos, devido ao crescimento demográfico nos lugares já habitados e a uma prolongada seca que teria alterado as condições de sobrevivência do grupo. Como o processo de diferenciação cultural continuou, duas tradições distintas teriam se desenvolvido entre os anos 700 e 800 d.C., consolidando a separação completa entre Tupi e Guarani. Supostamente, as populações que se adaptaram ao clima quente do litoral atlântico e desenvolveram uma tradição baseada na cultura da mandioca amarga seriam os Tupi (Schmitz, 1981, p. 187), enquanto que as que se adaptaram ao clima temperado das matas subtropicais dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai e desenvolveram uma tradição baseada na cultura do milho seriam os chamados Guarani (Schmitz, 1985, p. 11-13).

Outras pesquisas, porém, lidam com a hipótese de que a origem dos Guarani deve ser buscada na região onde ainda hoje se concentra a massa mais compacta das populações de origem tupi, ou seja, no Paraguai e suas vizinhanças.¹¹ Por outro lado, as evidências arqueológicas têm mostrado que a agricultura já estava bastante disseminada há cerca de 5.000 A.P., podendo afirmar-se que os povos que dominavam uma tecnologia chamada guarani e falavam uma das línguas guarani, já eram agricultores na época da sua formação. Além disso, uma drástica diferenciação cultural como aquela proposta por Schmitz provavelmente não ocorreu, pois o clima na região ocupada pelos povos denominados Guarani e Tupi (entenda-se Tupinambá) era basicamente o mesmo, sendo apenas mais frio na região sulina, ocupada pelos Guarani. Nesse sentido, a afirmação de que a subsistência dos Tupi se baseava na mandioca amarga e a dos Guarani no milho deveria ser revista, haja vista que os Tupinambá consumiam intensamente o milho em suas bebidas e comidas, assim como os Guarani usavam a mandioca em sua dieta. Prova disso é que, na lei de Assunção de 1545, o Governador Domingo Martínez de Irala obrigava os colonos a cercar o local do *tepiti*¹² para que os porcos não bebessem o suco de ácido hidrocianídrico (Ap. Noelli, 1993, p. 209). Por sua vez, no *Tesoro* e no *Bocabulario* de Antonio Ruiz de Montoya constam também, de forma explícita, as diversas espécies desse tubérculo e as formas como eram processadas e consumidas (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 19, 24, 110, 205) pelos indígenas, como, por exemplo, o ato de colocar a mandioca brava na água corrente para que, sendo lavada, perdesse certa substância.

Conforme pesquisas mais recentes, os povos considerados Guarani

teriam chegado ao Rio da Prata pelo menos em 1300 d. C., sendo portadores de uma cultura extraordinariamente difundida, ainda que com interrupções, por toda a América Meridional. Baseado fundamentalmente no que a arqueologia conseguiu resgatar e no que os dicionários de Ruiz de Montoya revelam sobre a cultura material desses indígenas, Noelli (1994, p. 159-237) especifica alguns artefatos relacionados com a subsistência. Destaca a fabricação e o uso de implementos como arcos e flechas, arcos de bolas, lanças, maças, boleadeiras, diversos tipos de armadilhas e instrumentos para caçar e pescar. O equipamento doméstico e de trabalho era feito de couro, madeira, pedra, ossos, moluscos e, entre os que tinham contato com os Inca, trabalho em metais. Numa estimativa despreziosa, entre os objetos trançados podem-se arrolar seis tipos de cestos (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 233, 235, 282), seis de utensílios cerâmicos (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 227, 234, 242, 264, 273, 363; 1876aII p. 55, 75, 118, 142, 156, 210, 226) e objetos diversos fabricados de fibra vegetal (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 272; 1876aII, p. 209, 226), sejam fios de bromeliáceas, urticáceas, palmáceas, etc., ou fios de algodão.

No conjunto de utensílios mais ligados à roça e à casa, destinados para preparar, servir e armazenar alimentos, Noelli coloca o pau de cavouco, estrados e armários onde se guardavam o equipamento doméstico, o já mencionado *tepiti*, raladores e peneiras, vasilhames diversos feitos de madeira – como pilão, colheres, espátulas e escumadeiras –, panos de limpeza, vassoura e escova, diversos tipos de cestos – entre eles os “cargueiros”, de três lados, fundo plano e alça para cingir à testa ou carregar nos ombros e o *yruague*, descartável e de fácil confecção –, cabaças, bolsas tecidas com fios de algodão e fibras vegetais ou couro, facas de capim, madeira e dentes.

Noelli explica que os povos Guaraní cozinhavam e conservavam seus alimentos empregando diferentes técnicas, como assar, ferver, tostar, moquear. Os alimentos podiam ser assados sobre uma grelha, envoltos em folhas, nas brasas, nas cinzas, no espeto e no forno subterrâneo. Para o cozimento eram utilizadas as panelas de barro e para tostar os alimentos uma cerâmica com o formato de vasilha rasa. Já para moquear ou secar os alimentos defumando-os, seja para consumo imediato ou para estocagem, era usada uma grelha quadrangular ou triangular. O fogão era o local da aldeia para qualquer uma dessas quatro formas de cozinhar. Era também fonte de aquecimento e iluminação. Os indígenas acreditavam que o fogo

era guardado dentro das madeiras, de modo que “fazer fogo” era, para eles, “tirar fogo (da lenha)”, *amondy jepe’a*. Nesses grupos existiam também silos subterrâneos, onde eram estocados pinhões.

Como já referido, do que a arqueologia coletou até agora pode-se afirmar que a cultura material guarani, confeccionada em matérias primas não perecíveis, é uma cultura homogênea no tempo e no espaço. Nesse sentido, cabe dizer que pontas de flecha e restos cerâmicos procedentes de diferentes épocas e regiões são extremamente semelhantes entre si, senão idênticos, apresentando, segundo os cálculos aceitos por Ignácio Schmitz (1981, p. 188) as mesmas características desde o século V até o século XV. Nesse sentido, Brochado assevera (1984) que não houve, até os primeiros contatos com os europeus, nenhuma modificação significativa na cerâmica e nos implementos líticos dos grupos guarani, o que leva Noelli a afirmar que houve uma reprodução da cultura material, e de tudo que a ela diz respeito, no espaço geográfico ocupado pelos povos considerados Guarani na arqueologia, por um período de mais de 3.000 anos (Noelli, 1993, p. 12).

Esse fato no mínimo sugere que esses grupos, sem chegarem a compor uma unidade do tipo nação, dominavam uma mesma tecnologia. Brochado (1984) e Noelli (1993) afirmam a unidade da cultura material, da tecnologia e do tipo de subsistência dos grupos guarani desde pelo menos três mil anos atrás. Isso, por sua vez, anima a idéia da existência de mecanismos geradores de uma cultura conservadora entre os indígenas.¹³ A essas características lingüístico-culturais há que se somar a semelhança na maneira como os vários grupos ocupavam e organizavam o espaço.

Porém, a presença concomitante de outros grupos com outros padrões culturais e lingüísticos nessa vasta região fez com que tanto a difusão das línguas quanto a da cultura material, desde a Amazônia até o Rio da Prata e desde a costa atlântica até os Andes, ocorressem de modo igualmente descontínuo. Esse vasto território teria resultado das conquistas e guaranizações que eles operaram sobre os protopovoadores das regiões que foram ocupando. As expansões, no entanto, conheciam limites de caráter ecológico e cultural: a terra inadequada ao cultivo e à forma de aproveitamento do espaço que eles praticavam. Extensos campos abertos e florestas de araucária que cobriam a região ficaram sob o domínio de grupos caçadores coletores e agricultores incipientes, destacando-se os antepassados dos Kaingang, ou Guaianas, Xokleng, Charrua e Minuano, mais ao sul, além de populações indígenas do Chaco, ao oeste. Pode-se dizer

que a terra preferida pelos povos chamados Guarani, em contraste com os ambientes que ocupavam periféricamente, caracterizava-se por ser pluviosa (não havia estação seca), pela umidade (sem nenhum dia biologicamente seco), pelos verões calorentos e por invernos rigorosos, com uma frequência média de até cinco dias de geada por ano. Eles preferiam a proximidade das águas - até 300 m da margem de rios, de lagoas e do oceano -, altitudes não superiores a 400 m acima do nível do mar e áreas cobertas de vegetação com formações florestais úmidas (Brochado, 1982, p. 137).

Os povos guarani viviam, pois, na selva. Eram especialistas na colonização da mata. É de se pensar que, face à horticultura praticada, a selva parecesse hostil, inóspita, ameaçadora e impregnada de potências malignas, devendo o grupo ser precavido para proteger-se desse ambiente ameaçador e capaz de criar espaço para sua sobrevivência. Essa percepção da selva certamente controlava sua conduta e outorgava sentido às suas ações sobre a natureza (Godelier, 1981, p. 40-42). Melià lembra, a partir da etnografia contemporânea e da documentação histórica (Cortesão I, 1951, p. 166-167), que a terra humanizada dos indígenas, além da selva e da roça, requeria um espaço habitável, uma casa, um pátio, uma aldeia,

(...) um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e de frutas silvestres; umas faixas de terra especialmente fértil para fazer as roças e os cultivos, e por fim um lugar onde será erguida a grande casa comunal, com seu grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de mamona, de algodão e de urucu. São estes três espaços: monte, roça e aldeia que servem para avaliar a boa terra guarani (Melià, 1989, p. 337).

A selva é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o local das moradias, das festas e das reuniões. Semelhante descrição pode ser observada num mapa desenhado por Assunção Gonçalves, índio kaiová-guarani do Mato Grosso do Sul durante um processo de alfabetização implementado pela equipe do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, de Dourados (Conforme Anexo III).

A análise do equipamento material e das informações etno-históricas mostram quão falsa é a idéia de que a dieta dos povos guarani era pobre e baseada principalmente na caça e na pesca. Ao contrário, a análise revela que eles praticavam uma agricultura de roça de grande rendimento e que essa era sua base alimentar, complementada com produtos obtidos na coleta de vegetais

e animais, na pesca e na caça de mamíferos, aves e répteis. Maravilhados, Ulrico Schmidl (1537) e Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1540) registraram “a divina abundância em comida da terra” com a qual as parcialidades guarani, os Carió da região de Assunção/Paraguai e os Carijó de Santa Catarina/Brasil, “pela divina graça”, sustentaram os europeus nos primeiros anos do contato (Schmidl 1944, p. 54; Cabeza de Vaca, 1971, p. 115, 121).

No âmbito das agriculturas amazônicas, a roça guarani supera quase todas as suas congêneres pelo número de espécies que nela são cultivadas. Entre elas figuram nos léxicos de Ruiz de Montoya em torno de oito variedades de mandioca, seis de milho, dezoito de batata, cinco de cará, dez de feijão, cinco de pimenta, onze de maracujá, três de moranga, sete de goiaba e inúmeras raízes e ervas de espécie não determinada.¹⁴ Noelli frisa que, longe de o cardápio guarani ser baseado essencialmente no milho e na mandioca, havia 37 distintos gêneros alimentícios oriundos da roça. Especificamente no sítio arqueológico de Arroio do Conde, o autor constatou a existência de 165 variedades de frutas e 72 de vegetais divididos entre folhas, talos, rizomas, bulbos, brotos, sementes e drupas, além de fungos comestíveis. Diante disso, o empobrecimento da dieta guarani só pode ser adjudicado à colonização. Esta não só significou perda de autonomia política e de complexidade social, mas também perda de variedade alimentar.

A agricultura de roça, no entanto, exigia vastos territórios de povoamento. A rotação dos cultivos impunha uma maneira de ocupar o espaço que permitia manter um certo equilíbrio entre a população e os recursos. Não se pode, pois, falar da terra guarani como um dado fixo e imutável; ela nasce, vive e morre com os próprios indígenas, que nela entram, a ocupam e a trabalham. A terra origina ciclos que não são simplesmente econômicos, mas sócio-políticos e religiosos. Ela “é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência” (Melià, 1987b, p. 2). É provável que essa consciência de dependência da terra esteja na base das celebrações do milho novo, dos frutos maduros e da revelação do nome.

Quando da chegada dos primeiros europeus, os povos falantes de línguas guarani formavam conjuntos territoriais de médio porte, que os estrangeiros denominaram impropriamente de província. Digo impropriamente porque, embora naquela época já existissem estradas comerciais e importantes caminhos,¹⁵ não havia entre os indígenas um elo semelhante ao sentimento nacional nos diversos conjuntos territoriais, apesar de haver semelhança cultural e lingüística. Desse modo, a denominação genérica “Guarani”, não

deve induzir os estudos sobre os diversos grupos guarani a-partir-de ou em direção-a um consenso generalizante que iniba as especificidades de cada um deles. Tampouco deve conduzir ao erro de projetar sobre os grupos do passado ou sobre os povos indígenas atuais falantes de línguas guarani como um todo as etnografias particulares que se conhecem hoje. Um exemplo dessa prática não-recomendável é a *mbyaização* - que consiste em querer construir uma etnologia guarani a partir do que se sabe dos Mbyá-Guarani. Isso atende, provavelmente, ao fascínio que esse grupo em particular exerce sobre os demais grupos guarani bem como sobre não-indígenas que chegam a tomar contato com ele.

Como outras sociedades tribais, a base da organização social nos povos aqui estudados era a família extensa que, conforme os registros do século XVI e XVII, era uma linhagem patrilinear ou grupo macrofamiliar que habitava a casa comunal. “Vivem todos congregados em povoados de 100 a 200 famílias”, consta numa das crônicas jesuíticas (*Cartas Anuas 1932-34*, 1984, p. 110; conforme Anexo IV). Nos léxicos de Ruiz de Montoya referem, entre outras expressões, a família: *ogpeguára*, *te'yi*, *ñemoñangáva*, *ta'y reta*, *anambeta* e *johuamõguára* (*Cartas Anuas 1932-34*, 1984, p. 110; conforme Anexo IV). A primeira expressão significa “os que vivem na casa”, *te'yi* “grupo, companhia, genealogia, muito” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376), enquanto que *ñemoñangáva* e *ta'y reta* significam “descendência”, *anambeta* “muitos parentes” e *johuamõguára* “junta, encontro” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 158). A importância fundamental do conceito família pode ser comprovada nas traduções que o jesuíta fez de algumas categorias da sociedade não indígena, como “nação”, que ele verteu ao guarani através das mesmas expressões usadas para família “os descendentes de indígenas”, *ava ñemoñangáva'e* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 105). A idéia de “parcialidade”, seja de pertença a um grupo indígena ou a uma religião, ele traduz por “mi família”, *che re'yi*, e “os que fazem parte da minha família”, *che re'yiguára* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376).

Além de família, um outro termo que integra o conjunto de etnônimos guarani é o sufixo, de controvertida interpretação, *-guára*, que significa “procedente ou morador de”. Assim, os moradores da serra são *yvyty riguára* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 192), os naturais das imediações de um determinado rio são *ko yguára* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 163), os naturais da cabeceira de um rio são *yry kuapeguára* (Ruiz de Montoya, 1876c, f.

164), os do Paraguai ou Assunção são *paraguaygua* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 263) e quando não se sabe a procedência de uma pessoa pergunta-se “*mamo yguára pende*”, que significa “de onde és?”.¹⁶ Mas as famílias guarani mantinham entre si, e certamente com os outros atores sociais ao longo de sua história, relações de aproximação e de distanciamento, como poderá se ver mais adiante.

A família extensa era governada por um pai, chamado de *te yíru*, que via de regra agia tanto como *pa'i* quanto como *karai*, ou seja, atuava tanto no âmbito civil como no religioso, respectivamente. John Manuel Monteiro chama a atenção para o fato de entre os Guarani, em alguns casos, atribuir-se territórios amplos a uma única chefia. Assim, as denominações de territórios multicomunitários tendem a ser confundidas com os nomes de “caciques principais”, como Guairá, Tayaobá e Guarambaré. Em constatações como essa baseia-se a suspeita de que teria existido entre os Guarani um cacicado incipiente ao tempo da conquista (Melià, 1988a, p. 18; Monteiro, 1992, p. 481).

1.1.3 - Os povos chamados Guarani sob o impacto da conquista européia

Os primeiros contatos entre europeus e Guarani foram marcados por três alianças: social, econômica e política. No âmbito social, o coração da aliança foi a mestiçagem biológica. Por acharem que os forasteiros eram “boa gente”, os indígenas, como prova de amizade, “deram-lhes suas filhas” como esposas, a fim de torná-los membros da mesma família. Desse modo, no começo, “toda a parentela indígena servia seu cunhado honrando-o como novo parente”.¹⁷

Na costa de Santa Catarina, a aliança econômica foi a primeira forma de contato ao ponto de ser um lugar de apoio das expedições espanholas. A aliança se completava no âmbito político, consistindo na utilização que os colonizadores fizeram da cultura dos indígenas com os quais estavam aparentados. O conhecimento topográfico dos povos chamados guarani, sua habilidade guerreira, assim como sua inimizade com outras populações, foram usados pelos europeus para guerrear contra os nativos livres ou não submetidos.

Em pouco tempo, porém, esses povos perceberam que a intenção dos estrangeiros era outra e se levantaram contra seus já mal-afamados

cunhados que haviam implantado um “governo mais despótico e tirânico do que político e cristão” (Cortesão I, 1951, p. 163), o que desestruturou em poucas décadas as instituições indígenas. Houve uma trágica diminuição da população, provocada pelo trabalho escravo, massacre, uso descontrolado de contraceptivos, aborto, infanticídio e suicídio. Particularmente para as mulheres, ter descendência nessas condições deploráveis de vida se tornou uma experiência tão terrível que optavam por dar fim a seus descendentes naturais: “muitos se enforcam e outros deixam-se morrer sem comer e outros bebem ervas venenosas (...) há mães que matam seus filhos logo que nascem para livrá-los dos trabalhos que elas e seu povo padecem” (Gandia, 1939, p. 347).

Ao gesto “amistoso” dos indígenas, os estrangeiros responderam com abuso e opressão. Quando, mais tarde, sob o peso dessa tirania, os indígenas não mais os queriam como cunhados, os colonizadores passaram a recrutar à força as mulheres indígenas, não só para se servirem delas como escravas e esposas, mas também para vendê-las ou trocá-las por objetos.

Um dos primeiros líderes guarani a intuir a má intenção dos estrangeiros foi *Aracare*. Seu lema - como o dos que o sucederam na luta contra os colonizadores - foi “expulsar os cristãos das terras dos Guarani”. Os enfrentamentos entre indígenas e europeus, nos primeiros grupos contactados, forçaram os colonizadores a fazerem contato com outros grupos falantes de guarani. E estes, por sua vez, à medida que iam se tornando vítimas da ganância e da ambição dos colonizadores que os submetiam a diversas formas de escravidão, foram sendo substituídos por indígenas recém capturados.

A partir do século XVI, nos percalços do desencontro¹⁸ cultural, que ia desde a mestiçagem biológica até a desintegração sócio-econômico-religiosa, os diversos grupos guarani procedentes - é isso que significa “-*guára*” - das mais diversas regiões foram desestruturados pelos espanhóis, que mesclavam os grupos, confundindo-os. Surgiram os “povos de índios”, onde os povos indígenas falantes de guarani foram condenados à imobilidade. Nesses reagrupamentos e, mais tarde, nas reduções¹⁹ franciscanas e jesuíticas, o mundo guarani poderia ter sucumbido, se não tivessem reagido os líderes indígenas, como se verá no capítulo dois.

Nesta breve introdução à história dos povos indígenas que foram contactados nos séculos XVI e XVII não há espaço para detalhar o período colonial. Não poderia, porém, deixar de situar o que foi a “conquista

espiritual”, e particularmente o que foram as reduções jesuíticas, na ampla experiência da colonização de portugueses e espanhóis sobre os povos tupi-guarani. Costuma-se falar da conquista espiritual dos povos chamados genericamente guarani como resultado da obra missioneira dos jesuítas. De fato, a experiência sistemática e duradoura dos inacianos foi decisiva na vida dos indígenas reduzidos, mas ela não foi nem a primeira e nem a única atividade missionária e tampouco uma ação independente da colônia, como às vezes se quer dar a entender.

Fora a ordem dos jesuítas, e além do trabalho dos sacerdotes seculares, presentes desde a fundação de Assunção, entre os Cários, uma outra ordem de singular importância que atuou entre os indígenas foi a dos franciscanos. A eles coube a implantação do modelo de missão por redução, já em 1580. Os jesuítas, por esses anos, já se encontravam nos povoados indígenas de fala guarani na região sulina e litorânea, mas só foram ganhar visibilidade e autonomia, segundo Monteiro, com a fundação da província eclesiástica do Paraguai. O projeto de “reduzir” os indígenas a povoados não era, como já se deu a entender, independente do projeto político e econômico. Seu estabelecimento fora solicitado pelas autoridades da província espanhola para pacificar grupos arredios que resistiam ao projeto colonial e para integrar novos grupos ao sistema. O interesse econômico era claro: uma vez reduzidos, os indígenas poderiam ser facilmente integrados ao sistema de trabalho colonial. Também “no Brasil, o sistema de missões apresentava-se como solução para o dilema entre o provisionamento de braços para a economia colonial e o ideal da liberdade dos índios” (Monteiro, 1992, p. 487). Curiosamente, a semelhança entre a missão jesuítica paraguaia e brasileira também se constata, embora em momentos distintos da sua história,²⁰ no sentido de ambas terem quebrado o consenso entre os colonizadores sobre o trabalho indígena. Ao defender a “liberdade” dos indígenas contra a reivindicação do “serviço pessoal” dos nativos de parte dos colonos, os jesuítas foram um elemento desestabilizador da colônia, naquela época.

Apesar da militância dos jesuítas “em favor” dos indígenas, os profetas guarani enfrentaram seus “protetores” e “civilizadores” em verdadeiros duelos religiosos e incentivaram, entre outras medidas, a fuga como caminho para a liberdade, como forma de continuarem sendo os mesmos. Em vários documentos faz-se referência a indígenas que abandonaram as reduções, voltando a se espalhar pelos montes (Cortésão

II, 1952, p. 55, 102, 105, 193, 204, 206, 292) e a se reencontrarem com os que permaneceram livres nos seus esconderijos ou fugitivos em sua própria terra (Sánchez Labrador I, 1910, p. 16). Assim, como bem lembra Regina Maria A. F. Gadelha, nem todos os povos falantes de línguas guarani foram reduzidos ou aldeados; “(...) muitos haviam permanecido escondidos e, por isso mesmo, foram preservados, vivendo nas matas em vida tribal. Este fator nem sempre é mencionado pelos estudiosos (...), mas esclarece sobre o fato da cultura Guarani ter sido preservada até os nossos dias” (Gadelha, 1988, p. 74-75).

1.1.4 – Livres ou fugitivos em suas próprias terras

Os indígenas encontraram seus esconderijos nas matas contíguas ao Rio Paraná e às cordilheiras do Amambai e do Maracaju. Por essa razão, desde a segunda metade do século XVIII, são denominados Kayngúá que significa “procedentes”, *gua* (forma abreviada de *guára*) “da mata”, *ka 'a*, *ka 'ay*.²¹

Com suas numerosas corruptelas fonéticas e variantes ortográficas, essa expressão pejorativa e genérica se refere àqueles grupos que permaneceram fora do sistema missional e colonial de povoados, desenvolvendo um processo paralelo a esses sistemas. Esses indígenas são os ancestrais mais próximos dos grupos guarani atuais. Assim, referindo-se aos que viviam nas imediações da região ocupada pelos atuais Kaiová e Paĩ-Tavyterã, os demarcadores dos limites entre as colônias espanholas e portuguesas descrevem os Kayngúá como “monteses de idioma guarani, índios dóceis que parecem oriundos de cristãos porque conservam a veneração à Santa Cruz e é distintivo principal do cacique (...) a vara que leva em sua mão. Usam um enfeite labial que, segundo tenho visto, alguns deles o fabricam da resina cristalina e forte de árvores...” (Aguire II, 1950, p. 37, apud Melià et al., 1987, p. 30).

Com a fundação de Conceição, no Nordeste do Paraguai, em 1773, os Kayngúá ficaram expostos aos ervateiros, a outros grupos indígenas e aos espanhóis (Susnik, 1965, p. 200). Iniciou-se com isso uma mudança decisiva na situação dos Kayngúá de então e dos Paĩ-Tavyterã e Kaiová atuais, pois criaram-se as condições para um certo tipo de relação colonial que perdura até hoje (Melià & Grünberg, 1976, p. 175). Do século XIX datam interessantes informações etnográficas sobre os Kayngúá, particularmente

trechos do discurso de um cacique e alguns registros sobre religião, escritos pelo viajante suíço Johann Rudolph Rengger, que atestam uma suposta continuidade entre o modo de ser dos antigos Itatim, dos Kayngúá de então e dos Paĩ-Tavyterã e Kaiová atuais (Melià & Grünberg, 1976, p. 177-179). Certamente não deixa de ser sugestiva uma constante nos registros históricos sobre esses grupos: a cruz. Já em 1632, os missionários jesuítas referiam-se a eles como aqueles que aguardavam padres que trariam cruzeiros em suas mãos (Cortesão II, 1952, p. 33-34). Dos Kayngúá se escreveu que reverenciavam a santa cruz (Cortesão III, 1969, p. 284-286), sendo ela, conforme Ibáñez, a insígnia das suas empresas (Ap. Melià & Grünberg, 1976, p. 172).

Só no século XIX, com a etnologia dos viajantes, e especialmente no século XX, com a dos antropólogos, chega-se a conhecer as autodenominações desses grupos que, por tantos anos, foram apelidados de Kayngúá (Melià et al., 1987, índice temático). São eles: 1) os Guarani (Avakatueté, Chiripá ou Ñandeva), em torno de 12 mil pessoas, no Paraguai e no Brasil; 2) os Mbyá, cerca de 15 mil, no Paraguai [mais de 8.000], na Argentina [3.640] e no Brasil [3.000]; 3) os Paĩ-Tavyterã ou Kaiová, que chegam a 25 mil, no Paraguai e no Brasil; e 4) os Chiriguanos, que somam mais de 70 mil, vivendo no oriente boliviano e em regiões fronteiriças entre Paraguai e Argentina.²² Como esses grupos superam a casa de 120 mil pessoas no final do século XX e ocupam parte de seu território tradicional - ainda que em pequenas aldeias ou reservas no Brasil, onde também há um número considerável de indígenas desterrados em consequência do avanço de fazendas e de cidades sobre suas aldeias -, pode-se dizer com Melià que os chamados Guarani tribais “apresentam atualmente um índice demográfico relativamente elevado, sobretudo quando comparado com as cifras reduzidas apresentadas por outras tribos amazônicas” (Melià, 1989, p. 298). No Brasil, os três grupos chamados genericamente Guarani compõem o grupo indígena mais numeroso, com 35.000 integrantes, sendo seguidos pelos Tikuna, com 32.613, e pelos Kaingang, com 25.000.

Cálculos mais recentes confirmam a alta taxa de crescimento dos grupos indígenas falantes de línguas guarani. Estes somam ao todo 225.000 pessoas. Na Bolívia²³ a estimativa de vários grupos genericamente denominados de Chiriguanos chega a 80.000. No Paraguai,²⁴ a população dos 3 grupos maiores - paĩ-tavyterã, ava-guarani e mbyá - e dos dois grupos menores - aché e guarani ocidentais - chega a 53.500. Na Argentina,²⁵ os

grupos mbyá e chiriguano somam 42.073 pessoas. No Brasil,²⁶ a população de kaiowá, mbyá e guarani (ñandeva e chiripá) é estimada em 50.000, sendo que 80% dela vive no Mato Grosso do Sul.

No Brasil, contudo, a maior parte dos grupos guarani atuais está confinada em pequenas reservas ou aldeias, sob a “proteção” do Estado, dividindo a terra, não poucas vezes, com indígenas de outra etnia, como os Kaingang, os Terena e os Xokleng. Nas últimas décadas, com a intensificação do plantio da soja, a terra habitada pelos diversos grupos Guarani foi supervalorizada, o que, ironicamente, motivou seu desterro.²⁷ Isso se deu também porque usinas hidroelétricas alagaram seus territórios ou porque o próprio Estado fez reforma agrária em aldeias indígenas. Exemplo disso são as ações do Presidente Getúlio Vargas, na década de 1950, no Mato Grosso, e do Governador Leonel Brizola, na década de 1960, no Rio Grande do Sul.

Atenção especial merece a situação dos Mbyá. Depois dos transtornos causados pela guerra da Tríplice Aliança (1865-70), os Mbyá viveram relativamente isolados até a primeira metade do século XX, nos imensos latifúndios criados com o “loteamento” do Paraguai no pós-guerra. Como é sabido, o governo fantoche de então entregou uma área de 10.000 hectares de mata nativa ao cientista suíço Moisés S. Bertoni (1857-1929) e essa área abarcava uma boa parte da terra ocupada pelos Mbyá (Burri, 1993, p. 28). De modo semelhante, a empresa chamada “La Industrial Paraguaya S.A.” recebeu uma área de 3.502.727 hectares, o que correspondia a 17% de toda a região oriental do Paraguai (Garlet, 1997, p. 41). A empresa dedicou-se à exploração da erva-mate.²⁸ Apesar do impacto causado pela ocupação das terras, o caráter extrativista da atividade que se implantou nela acabou, de alguma maneira, salvaguardando a integridade dos indígenas.

Com o avanço da colonização sobre as matas contíguas ao Rio Paraná, os Mbyá reagiram intensificando suas migrações. Do Paraguai, passavam para a Argentina e de lá, na busca da costa atlântica, para o Brasil, onde hoje se encontram, em pequenas comunidades, desde o Rio Grande do Sul até o Pará. O que os impulsiona a caminhar é a necessidade de encontrarem um lugar onde lhes seja possível viver em segurança seu modo de ser. Somar simplesmente esses Mbyá aos outros grupos de indígenas desterrados seria desconsiderar a especificidade da sua reação frente ao cerco que lhes fez o “desenvolvimento” orientado pelo capitalismo, nas últimas décadas. Eles reagem não somente com um discurso religioso centrado na busca da “terra

sem males” mas também colocando-se literalmente “a caminho”, na busca desse lugar.²⁹

Os outros grupos guarani, expostos há mais tempo a esse modelo de “desenvolvimento” que lhes é extra-sistêmico, além das marcas deixadas pelo antiindigenismo que desde muito cedo se desenvolveu no Paraguai, na Argentina, na Bolívia e no Brasil, hoje, com o avanço da cidade sobre o campo, encontram-se ainda mais expostos à influência dos resíduos da cultura ocidental. Entre os principais agentes dessa nova forma de contato estão as escolas e as igrejas. Aquelas, via de regra, com um programa não diferenciado de ensino, e na maior parte das vezes usando como idioma a língua portuguesa; estas, disputando entre si de forma ostensiva a adesão dos indígenas. Ambas, a seu modo, entendendo-se como portadoras de civilização e fé cristã, não passam de “escolas de superstição”, para usar uma expressão de Melià (1997), exatamente por não reconhecerem as qualidades diferenciais dos indígenas no âmbito do saber e do crer. Às conseqüências pouco otimistas dessas formas de contato soma-se a inoperância do poder público na política de demarcação das terras indígenas.

1.2 – O princípio da identidade guarani

As línguas tupi-guarani possuem três formas para o pronome da primeira pessoa do plural: *oréva* (“nós” que exclui o outro, a pessoa com quem se fala), *ñandéva* e *cha* ou *chande*, que caiu em desuso (“nós” que inclui o outro, o interlocutor). Esses pronomes podem nos ajudar a imaginar a dinâmica social que se dava entre o *ñande* inclusivo (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 241, 1876aII, p. 111) e o *ore* exclusivo (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 258, 1876aII, p. 111). Ao dizer *ñande aipóva’e*, o falante do guarani afirma: “esse é dos nossos, é nosso parente” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 242), não só seu, mas também do seu interlocutor. Por outro lado, quando ele diz *oreñõ mba’e*, ele afirma que tais coisas são comuns a ele e aos seus, mas não ao seu interlocutor. O mesmo vale para *ore ha’e*, que significa ele é dos nossos (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 258), não dos teus ou dos vossos, e para *oro re’yí a’e oroiko* querendo dizer com isso “todos os de nossa parcialidade estamos juntos” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 376), e você não faz parte desse grupo. É possível que nessa forma de diferenciação e de identificação residam alguns dados sobre a construção da pessoa e do seu

relacionamento com os outros.³⁰

1.2.1 - *Oréva* e *ñandéva*

Como já foi visto, os grupos chamados guarani têm na base da sua organização social a família extensa, liderada por um “pai de família” que, via de regra, reúne funções civis e religiosas e mantém sua posição na base da generosidade, da arte de falar e de ser uma espécie de “consciência crítica” do grupo. A união de várias famílias extensas, vivendo num mesmo lugar, forma a consciência de identidade *oréva* (“nós” exclusivo, sem “o outro” exterior). Esse âmbito de organização foi, no tempo dos primeiros contatos, o mais forte e efetivo e o é ainda hoje, em regiões menos afetadas pela colonização.³¹ Do *oréva* eram excluídos os que não eram parentes, os que não residiam no mesmo local e os estrangeiros.

Nesse âmbito mais restrito do “nós”, a afirmação mediante a identificação pode ser entendida conforme a propôs Florestan Fernandes. O autor faz notar que, em sociedades como as tupi-guarani, o foco da educação deriva das tendências de perpetuação da ordem social estabelecida. A educação não visa a preparar o ser humano para a “experiência nova”, mas para “conformar-se aos outros” (internos), sem perder a capacidade de realizar-se como pessoa e de ser útil à coletividade como um todo. O “eu” cresce com “os demais” (internos) e isso pressupõe que o indivíduo seja adestrado tanto para “fazer” certas coisas, quanto para “ser” pessoa segundo certos ideais (Fernandes, 1975, p. 38).

Se procurarmos circunscrever, hoje, o *oréva* entre nos grupos indígenas, nos depararemos com uma exclusão “retórica” desse âmbito. Os afetados seriam os que não passaram pelas iniciações tradicionais do grupo e os que “não seguem a tradição”.

A união de vários *oréva* faz surgir a consciência do *ñandéva* (“nós” inclusivo, com “o outro” exterior). No passado, a inclusão se efetivava em ocasiões onde interessava promover a solidariedade entre as comunidades diante de um problema comum, que podia ser a procura de uma nova terra para o cultivo, por ocasião do ataque “de” ou “a” inimigos e durante as festas do grupo. Pessoas de outra procedência étnica, excluídos do *oréva*, podiam integrar o *ñandéva*. Tal foi o caso de alguns conquistadores europeus, aceitos como cunhados pelos indígenas. A mesma consideração mereciam

os que não eram parentes, os indígenas da mesma etnia que viviam em regiões vizinhas, membros de tribos guaranizadas e, especialmente em tempos de crise, missionários europeus. Hoje, a inclusão pode estender-se aos funcionários públicos que atuam entre os indígenas – como os da Funai, da Secretaria da Saúde e da Educação –, aos missionários de todas as procedências teológicas, à população “não indígena” da sociedade envolvente, às pesquisadoras e aos pesquisadores, aos agentes de desenvolvimento, etc.

Um exemplo particular da tolerância que tal modo de pensar possibilita é a relativa aceitação que muitos missionários franciscanos e jesuítas gozaram entre os indígenas, como verdadeiros pajés, *karai*, do grupo. Atualmente a consciência do *ñandéva* no nível étnico é muito mais ritual e retórica. Espalhados em pequenas comunidades (muitas delas em plena mobilidade geográfica), numa vasta região, fica cada vez mais difícil a experiência político-social dessa forma de identificação.

Com as expressões *oréva* e *ñandéva* estamos diante de dois tipos de consciência de si orientados pelo princípio da identidade, uma mais fechada e exclusiva; outra mais aberta e inclusiva. Desde o tempo da colonização, os indígenas vêm se revezando entre o *oréva* (quando não aceitam, combatem, resistem ao novo) e o “*ñandéva*” (quando se deixam batizar, aceitam escolas e hospitais do “branco”, questionam as inovações mas também as toleram e até as assimilam). Em ambas as atitudes, os indígenas reconhecem a existência de uma outra sociedade “na” ou “à margem da” qual eles vivem, e diante da qual eles precisam se afirmar e se distinguir. Dentre os três grupos guarani aqui estudados, os Mbyá são os que mais tendem a se firmar pelo critério do *oréva*, enquanto que os Ñandéva ou Chiripá se destacam como os mais concessivos diante do outro, cabendo aos Kaiová a posição intermediária. Em todos esses grupos, porém, há famílias e líderes das mais diversas tendências. O interessante é conferir que os Mbyá exercem um certo fascínio sobre os líderes dos outros grupos guarani insatisfeitos com o “liberalismo” dos membros de seu grupo diante da sociedade envolvente.

Alternando atitudes que variam entre a rigidez do *oréva* e a flexibilidade do *ñandéva*, os povos chamados Guarani não só re-elaboram as experiências de risco e de derrotas que tiveram, mas também a consciência de possuir um bem que se perpetua dia após dia (Melià, 1997, p. 36) e que os afirma como grupos “diferentes” e “distintos”, numa sociedade cada vez mais homogênea.

Nesse sentido, cabe lembrar que nada é mais temido pelos indígenas do que a ameaça de eles não mais poderem se distinguir dos demais. Deixar de ser indígena seria para eles tornarem-se cidadãos comuns, *tavyguáry* – “morador”, *gua.r.*, da cidade, *táva*, ou “alguém que ignora sua origem”, conforme outra “etimologia”.

É essa a dinâmica que manteve os povos chamados Guarani vivos como grupo social diferenciado diante do avanço progressivo das frentes de colonização e de missão, que os foi tirando de seus últimos esconderijos, especialmente durante a segunda metade do século vinte.

1.2.2 – Bagagem cultural e identidade

Durante a longa discussão sobre o tema na antropologia social, ao mesmo tempo em que a categoria “cultura” foi perdendo o significado ontológico e o peso determinante que já teve (Carneiro da Cunha, 1987, p. 107), a identidade foi sendo descoberta como algo que objetivamente não existia, já que ninguém possuía uma essência antecedente a tudo. Conforme Carlos Rodrigues Brandão, “ela não existe sob a forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e idéias, regras e ornamentos do corpo. Mas, onde quer que situações concretas o exijam, ela, a identidade étnica, é construída” (Brandão, 1986, p. 155). Em outras palavras, baseando-se a identidade de um lado no “mesmo” e não existindo essa “mesmice” como atributo objetivo, é necessário buscar as condições e o contexto em que esse atributo é evocado e a maneira como essa identidade é construída (Novaes, 1993, p. 24, 25).

Contrariamente a essa compreensão de cultura e identidade, nos estudos dos antropólogos que se ocuparam com a mudança e o contato intercultural no Brasil, fica implícita a concepção de cultura como produto acabado, como “um estoque de traços culturais que, à semelhança do estoque genético, é passado como herança social às gerações mais novas” (Novaes, 1993, p. 41). Entretanto, a mudança social não é um processo mecânico de substituição de elementos da cultura original por outros da cultura dominante, tendendo a primeira à descaracterização e à extinção (Novaes, 1993, p. 40). Assim, as previsões catastróficas e pessimistas sobre os diversos grupos guarani, como as realizadas por Schaden (1974, 1965), não chegaram a se cumprir. Ele e seus seguidores pressupunham que os

indígenas se encontravam em estado de penúria cultural, pessimistas, e que seu modo de ser tradicional estava condenado à morte. Outros antropólogos - como os Clastres - escreveram que esses povos estavam condenados a curto prazo e que já então, nos anos sessenta, subsistiam apenas ruínas deles. As sociedades indígenas, no entanto, vêm mostrando que sua resistência não está centrada na possibilidade de elas absorverem ou não elementos da cultura dominante, mas sim na forma como esses elementos podem ser rearticulados positivamente por elas.

John Monteiro ressalta que os indígenas foram considerados nas obras historiográficas como pobres “remanescentes, sobreviventes, resquícios que continuam agarrados ao pouco que lhes resta após cinco séculos de depredação e espoliação”. Essa perspectiva, prossegue o autor, “oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos” (Novaes, 1999, p. 238). Atendo-se à situação dos povos focalizados nesta obra, o autor acima destaca que “longe de serem inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu ‘modo de ser’, frente a condições progressivamente adversas” (Monteiro, 1992, p. 475).

Isso acontece porque, na diáspora ou no intenso contato, como demonstrou Manuela Carneiro da Cunha, a cultura não se perde; ela adquire uma nova função essencial que se acresce a outras, enquanto se torna cultura de contraste, que determina vários processos; “(...) a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (Carneiro da Cunha, 1987, p. 99). Como na diáspora a bagagem cultural deve ser sucinta, seleciona-se da cultura o que é operativo, o que serve para preservar a identidade do grupo, para resistir à interferência (Carneiro da Cunha, 1987, p. 101, 116).

Nesse sentido, levando em conta a importância singular que os grupos guarani atuais conferem à vida religiosa, pode-se afirmar que eles escolheram a religião³² como afirmação diante da civilização ocidental, como forma de continuar sendo os mesmos. Já nos primeiros anos de

contato com o cristianismo, muitos xamãs selecionavam elementos da sua religião e os convertiam em símbolos de sua identidade étnica e cultural (Susnik, 1983, p. 131) e selecionavam inclusive elementos da religião cristã que passavam a incorporar em seu “modo de ser”, como se os mesmos lhes fossem originários.

Não poderia encerrar esta parte do trabalho sem retomar a questão da “mestiçagem biológica” dos chamados Guarani históricos. É conhecida a união de índias guarani e conquistadores espanhóis, desde os primeiros contatos do século XVI, da qual resultou a população paraguaia mais antiga.³³ Uma outra forma de mestiçagem deu-se no Brasil, precisamente em São Paulo, entre indígenas guarani – tomados às missões ou capturados na mata e negociados como escravos – e mulheres e homens de outra procedência étnica. Os descendentes dessas pessoas, mesmo tendo recuperado a liberdade, não recuperaram sua identidade indígena. Eles “passaram a engrossar as legiões de brancos e mestiços pobres que constituíam a maioria da população rural” (Monteiro, 1992, p. 496).

Um terceiro momento da “mestiçagem biológica” dos povos indígenas falantes do guarani se deu após a expulsão dos jesuítas, em 1767. Com a secularização das reduções e a paulatina dissolução da sociedade guarani oriunda dos 30 povos até então governados por jesuítas, um considerável contingente da população guarani sem miscigenação biológica com os europeus somou-se à população colonial mestiça do Paraguai e da região chamada missioneira no Brasil e na Argentina, onde acabaram se misturando com a população local e, com o tempo, deixaram de se identificar como indígenas. No Paraguai eles somaram-se à população procedente de uma mestiçagem anterior e diluíram-se no gentílico “paraguaio” que, por sua vez, foi quase exterminado na guerra da Tríplice Aliança de Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai.³⁴ No Brasil e na Argentina eles originaram a população chamada “gaúcha” (Ribeiro, 1998, p. 414) que passou a integrar a população nacional, sem nenhuma diferenciação étnica. Confirma-se assim o que Eni Orlandi escrevera sobre os indígenas em geral, que na constituição mestiça da nacionalidade, eles não se misturaram; sumiram (Orlandi, 1990, p. 58).

Retornando aos grupos indígenas chamados Guarani que não passaram por tais processos de transfiguração biológica e psico-cultural, apresento a seguir alguns elementos que evocam para esses indígenas sua lealdade étnica e sua distinção da população nacional: os elementos

relacionados ao seu sistema de crenças.

1.3 - Sobre “palavra” e “religião” guarani

O que podemos chamar de “religião” nos povos aqui estudados está fundamentado na palavra. Os termos *ñe’ẽ*, *ayvu* e *ã* - traduzidos geralmente por “palavra” – significam também “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade”, origem e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra. Dentre todas as faculdades humanas, são as diversas formas do “dizer” as vias, por excelência, de comunicação com as divindades, pois estas são essencialmente seres da fala. A seguir, passo a considerar alguns aspectos desse pensamento.

1.3.1 – A palavra e as experiências da vida

A gravidez é entendida como resultado de um sonho; o nascimento, o momento em que a palavra se senta ou provê para si um lugar no corpo da criança, *oñemboapyka*. A palavra circula pelo esqueleto humano. Ela é justamente a que o mantém em pé, que o humaniza.

A ligação entre palavra, ser animado e verticalidade também pode notar-se em várias expressões em que o radical “e”, “dizer” em língua mbyá, desempenha um papel decisivo. Assim, os que restauram a palavra, *eepya*, são invocados para salvar um moribundo da morte; já para a nomeação de uma criança são invocados os *ery mo’a’ã*, aqueles que mantêm ereto o fluxo do dizer (Cadogan, 1950b, p. 235). A chegada à “terra sem males” sem passar pela prova da morte é expressada em língua mbyá por *oñemokandire*, que significa literalmente “fazer com que os ossos permaneçam frescos”, sem perder sua natureza, sua forma humana, ereta, sua postura vertical (Cadogan, 1962, p. 59). É a verticalidade assegurada pela palavra que diferencia o ser humano vivo dos outros seres e dos seres humanos mortos, doentes ou sem nome divinizador.

Na cerimônia de nomeação, o xamã revelará o nome da criança

marcando com isso a recepção oficial da nova palavra na comunidade e tentará exorcizar o primeiro sentimento mau que acomete o ser humano: a cólera. Os grupos kaiová e os mbyá acreditam que, à semelhança do herói mítico, “Nosso Irmão Maior”, *Ñanderyke’y*, a criança no período de lactância irrita-se facilmente contra o seio de sua mãe e que esse gesto inaugura a primeira forma de saber que é má. Por isso, desde tenra idade as crianças são orientadas a vencer esse sentimento, escutando sua verdadeira palavra (seu nome divinizador) e ouvindo os conselhos que pessoas experimentadas na palavra divina lhes derem (Cadogan, 1959, p. 19). Os meninos terão ainda a oportunidade de firmar essa palavra divina no rito de introdução do enfeite labial.

As crises da vida – doenças, tristezas, inimizades, etc., – são explicadas como um afastamento da pessoa de sua palavra divinizadora. Por isso, os rezadores e as rezadoras se esforçam para “trazer de volta”, “voltar a sentar” a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde. Ao insucesso da terapia, assim como à apatia de alguns frente às crises, referem-se com o termo *ñemyrõ*, que quer dizer “enfezar-se”, “ficar triste”, “só”. Assim ficam, por exemplo, as crianças que não passaram pelo ritual de iniciação na onomástica tradicional do grupo. Carecendo de um dos enfeites essenciais para viver, elas crescem sem escutar a ninguém e acabam, facilmente, cometendo suicídio.

Finalmente, quando a palavra não tem mais lugar ou assento, a pessoa morre e torna-se um devir (*-kue, -ngue*), um não-ser, uma palavra-que-não-é-mais (*ñe’ẽngue, ãngue*), um ex-lugar, que muitas vezes prefere-se esquecer, fazendo de conta que ele nunca existiu. Evita-se falar na pessoa falecida, seus pertences são exterminados, a casa onde morou abandonada, seu nome esquecido. É como se evocar sua ausência fosse um gesto perigoso para os vivos.

1.3.2 – A palavra-alma

Uma das associações mais frequentes com a qual se costuma traduzir os lexemas básicos (*ñe’ẽ* e *ayvu*) é palavra-alma, que é a palavra divina e divinizadora. Na teologia cristã, “alma” é algo diferente de “corpo”; é parte constitutiva do ser humano, mas não corpórea, dizendo-se que ela se separa do corpo por ocasião da morte. Esse dualismo é devedor mais

ao pensamento helênico do que ao hebraico. Os termos guarani traduzidos por “alma” se assemelham ao termo hebraico *nephesh*, que designa o indivíduo integralmente. Alma é, nesse caso, o próprio “eu”. A palavra *ã* e *ãnga* são os termos do guarani clássico com os quais se traduziu o conceito incorpóreo “alma”, trazido pelos missionários. Mas os termos em questão na associação palavra-alma são *ñe'ẽ* e *ayvu*, que podem ser traduzidos tanto como “palavra” como por “alma”, com o mesmo significado de “minha palavra sou eu” ou “minha alma sou eu”.

Esse significado também se encontra em *nephesh* de Jz 16.16b: “apoderou-se da alma dele (dele mesmo) uma impaciência de matar” ou de Ez 4.14b: “Senhor Deus! Eis que a minha alma (eu) não foi contaminada”. A semelhança persiste se levarmos em conta que *pneuma* e *ruah* (vento, espírito) algumas vezes denotam o princípio da vida conforme o comentário de W. J. Cameron (Douglas I, 1979, p. 63). Assim, alma e palavra podem adjetivar-se mutuamente, podendo-se falar em palavra-alma ou alma-palavra, sendo a alma não uma parte, mas a vida como todo.

A criação da palavra original e dos que seriam pais e mães da humanidade antecedeu à criação da primeira terra. No mito dos Mbyá, “criou nosso Pai o fundamento da linguagem humana e a tornou parte de sua própria divindade, antes de existir a terra (...) tendo refletido, profundamente, da sabedoria contida na sua própria divindade, e, em virtude da sua sabedoria criadora, criou aqueles que seriam companheiros e companheiras de sua divindade” (Cadogan, 1959, p. 19, 21). Desse modo, a humanidade que habitava a primeira terra é constituída “por” e “na” palavra, “por” e “na” substância divina. Esse estatuto ontológico implicava a obrigação essencial de permanecer conforme as normas enunciadas pelos deuses, isto é, existir de acordo com sua própria natureza de humanos-divinos.

Hoje, distante dessa terra e dessa humanidade que se consubstanciava com a divindade, a reminiscência da estada entre os divinos pode conferir à palavra o poder de instaurar uma comunicação privilegiada e, aos humanos, a coragem para pedir a restituição da sua verdadeira natureza de seres destinados à totalidade acabada do bem viver, no coração eterno da morada divina. A atitude dos indígenas, nesse sentido, é oposta à dos personagens na saga bíblica das origens. Estes sentem a culpa por terem aspirado a ciência de Deus; os indígenas, não; eles exigem que os Deuses lhes restituam o saber (Cadogan, 1959, p. 19, 21). No pensamento guarani, a diferença entre mortais e imortais não é incomensurável; a palavra é precisamente

sua medida comum, é a que leva os primeiros a desejarem a imortalidade (Clastres, H., 1978, p. 88-89).

1.3.3 – Palavra como paradigma ritual

Aqui valeria considerar o que Pierre Clastres escreveu sobre a linguagem, a propósito dos cantos ache-guajaki. Para o etnólogo francês, existe “uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição de um Ego: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em *signo e valor*” (Clastres, P., 1978, p. 87). Quando signo, ela se destina à comunicação; quando valor, é um fim em si mesma. Palavra primeira, mais do que representação, ela não é só morada e sinal, mas também é fonte e sustentáculo do próprio ser das coisas; é linguagem original, força fundante do próprio ser das coisas porque nela se originam todos os sinais. Palavra-verbo, mais do que substantivo, ela não é o ser, nem o cria, porém o diz. Eis a natureza autêntica da linguagem. Na apreciação de Viveiros de Castro, disso são capazes os povos Guarani, de gerar um discurso ontológico poderoso em direção a uma poesia e metafísica universais (Viveiros de Castro, 1987, p. xxxi). Do mesmo modo, pode-se afirmar com Melià (1989, p. 309) que esses povos, em todas as suas instâncias críticas, definem-se a si mesmo “em função de uma palavra única e singular que faz o que diz, que, de certa forma, consubstancia a pessoa”. Palavra-dança, mais do que dicção, é movimento, paradigma ritual. Nas palavras de P. Clastres, é em si mesma já uma aliança com o sagrado, uma celebração .

No Antigo Oriente, “palavra” era usada menos como mediadora do conteúdo significante e mais no seu aspecto dinâmico, como poder e potência criadores. Assim, no Primeiro Testamento, *dābār* (palavra) e *dibber* (falar) se resumem no significado de “palavra” e “coisa”, conforme esclarece Gerleman ao estudar uma das duas raízes que compõem o termo hebraico *dbr* (Jenni & Westermann I, 1978, col. 614). O substantivo *dābār*, além de ser um conceito lingüístico portador de significado, é também o conteúdo mesmo, “palavra-coisa”, “o falado”, “a palavra”. Por outro lado, nela também permanece sempre algo próprio da atividade do verbo: “(...) designa sempre algo que pode dar ou ser ocasião de alguma ação, ou seja,

é ocasião, sucesso, acontecimento” (Jenni & Westermann I, 1978, col. 620-621). Enquanto “palavra-coisa”, ela pode chegar a radicalizar a metáfora até convertê-la numa hipóstase das virtudes e dos atributos divinos, uma aparição histórico-religiosa, uma experiência de mitologização, de objetivação e de dotação de vida a conceitos abstratos (Jenni & Westermann I, 1978, col. 626).

Nesse sentido, para os profetas bíblicos, a palavra de Deus era uma realidade tão material que eles a devoravam, observavam-na caindo como se fosse um meteoro, como uma chuva ou como a neve sobre a terra: “O Senhor enviou uma palavra contra Jacó e ela caiu em Israel” (Is 9.8); “Assim como descem a chuva e a neve dos céus e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra, e a fecundem, (...) assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz” (Is 55.10-11). O que pode parecer uma duplicidade semântica, no entanto, se dissolve se lembramos que, tanto no caso do guarani como no do hebraico, a função ontológica e a função comunicativa da linguagem devem ser compreendidas numa visão de mundo que não opõe o material ao espiritual, o concreto ao abstrato (Eliade, 1972; Sahlins, 1970, p. 28). Como a ciência da religião vem mostrando, as experiências transcendentais também emergem da realidade e integram o natural ao sobrenatural, a verdade ao significado, o temporal ao eterno.

1.3.4 – Palavra para ser vista e ouvida

Essa palavra exemplar se manifesta no mito, considerado a experiência mais direta, autêntica, imediata e originária da realidade (Eliade, 1972; Heidegger, 1997, Ricoeur, 1975, 1978). Nos povos chamados Guarani, o mito aparece em rezas, hinos e relatos aprendidos de líderes religiosos que, no passado, podem ter participado mística e excepcionalmente da palavra, de um ato de contemplação. De modo que o “dizer” como elo entre o divino e o humano não exclui faculdades como o “ver” e o “sonhar” do âmbito das experiências espirituais.³⁵ Ouvir, *hendu*, e ver, *hecha*, originam, para os indígenas, duas formas qualitativamente distintas de perceber a palavra. *Ohendúva* são aquelas pessoas que escutaram a palavra da boca de outras pessoas que elas reconhecem ser suas mestras. *Ohecháva* são aquelas que viram a palavra, que não a aprenderam de alguém mas a receberam por inspiração, às vezes em sonhos. A primeira experiência de palavra é

mediada, condicionada; a segunda é direta, incondicionada. Essas formas de apreensão fundam dois tipos de experiências e de lideranças espirituais. Para os indígenas, na verdade, todas as pessoas são portadoras em maior ou menor grau das qualidades necessárias para se tornarem líderes espirituais. A grande maioria as desenvolve no âmbito do ouvir; eles são os *ohendúva*. Outros poucos se submetem a exercícios espirituais que lhes proporcionam a oportunidade de desenvolver-se na palavra a ponto de poder contemplá-la; são os *ohecháva* (Chamorro, 1995, p. 57s).

A experiência humana de poder ouvir e ver a palavra divina é possível pelo fato de o fundamento da linguagem humana ser a própria substância da divindade, porção da sabedoria criadora (Cadogan, 1959, p. 19). A palavra é a justa medida para os mortais e os imortais (Clastres, H., 1978, p. 88-89). *Ayvu* é substância simultânea do divino e do humano. E por poderem apenas viver conforme sua própria substância, os seres humanos não têm outra alternativa senão a de conformarem-se incessantemente à relação original que os sujeita à divindade (Clastres, P., 1990, p. 27), numa sujeição hipostática semelhante à que Paulo anuncia em 1Co 15.28, “(...) então o próprio Filho se sujeitará àquele que todas as cousas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos”.

Na avaliação de Pierre Clastres, o íntimo parentesco entre o ser humano e sua linguagem parece subsistir, apenas, na humanidade primitiva. Para o autor, isso quer dizer que “o discurso ingênuo dos selvagens” nos obriga a considerar o que somente poetas e pensadores ainda não esqueceram, que a linguagem não é um simples instrumento, que os humanos podem caminhar com ela, e que “o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso a que a submete”. Entre os civilizados a linguagem se tornou exterior; mas as culturas primitivas, “mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que já é, em si mesma, um poema natural em que repousa o valor das palavras”. Não é uma agressão à linguagem; é, antes, o abrigo que a protege (Clastres, P., 1978, p. 88). Nesse sentido, o canto de alguns “selvagens”, precisa o autor, é na verdade um canto geral, “nele é despertado o sonho universal de não mais sermos o que somos”. Por esse sonho ser realizável apenas no espaço da linguagem, é o triunfo da palavra. “Só ela pode realizar a dupla missão de reunir as pessoas e de quebrar os laços que as unem”; ela se torna o *mais-além*, palavras ditas pelo que *valem*, a terra natal dos deuses (Clastres, P., 1978, p. 88).

1.3.5 – A palavra indígena e o cristianismo

Não faltou quem testemunhasse pouca ou nenhuma originalidade na palavra indígena. Branislava Susnik (1981, p. 146, 149; 1984-85, p. 83), por exemplo, reconhece na “palavra dicção reza” dos povos chamados Guarani um potencial desabafo psico-emocional, mas a considera um elemento tardio na religião do grupo. Introduzida com a religião cristã, a palavra teria conseguido se sobrepor ao sentir tradicional da dança, até convertê-la em canto religioso. A respeito disso, embora eu não considere que seja de fundamental importância saber a origem da arte da palavra entre os Guarani, pretendo anotar algumas idéias a favor da origem ameríndia dessa arte.

No espírito pós-tridentino, que marcou a catequese seiscentista e a missão nas Américas, é óbvio que os missionários não foram incentivadores da palavra entre os índios. A linguagem cristã em guarani se limitou a traduzir, para o idioma indígena, as formulações clássicas da doutrina e piedade cristãs. Conceitos como Deus, Trindade e encarnação foram vertidos para a língua guarani ignorando o que a palavra em si constituía para o grupo. Por outro lado, há que se levar em conta que, já no começo da implantação missionária (Ruiz de Montoya, 1892, p. 234, 271), muitos líderes indígenas parodiavam a mensagem cristã (Lozano III, 1873. p. 212) e que a eloquência era uma das condições para exercer a liderança entre os povos chamados Guarani e Tupi.

De forma especial, há que se considerar que o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, ao escrever sobre “palavra”, nos seus léxicos, somente ao tratar de *ñemoñe’ẽ* e *ñe’ẽ marãngatu* apresentou exemplos de teor religioso-cristão. Nos demais exemplos registrados pelo autor, confere-se uma capacidade expressiva singular ao termo “palavra”, entre os indígenas reduzidos. Vejamos alguns exemplos: “buscar a palavra” os Guarani o expressam dizendo “jogar a palavra para frente”; “refletir antes de falar” é para eles “jogar a palavra diante de si”; “falar com ternura” ou “pôr querer no que se diz” é “vestir as palavras”; “ser mudo” ou “silenciar” é “comer as palavras”; “palavra dura” é “a palavra que se trava na garganta”; “atordir com palavras” é “deixar o outro perdido”; “mentira” é “palavra gorda”; “resposta” é “a palavra que encara”; “o sermão” é “tornar-se palavra”; “rogar” é traduzido pela expressão alquímica *ñe’ẽ marãngatu*, “palavras capazes de transformar

o mal (*marã*) em algo bom (*katu*)” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 246-249).

Já no período de estabelecimento das reduções, na obra do Pe. Nicolas Restivo predominam sentenças religiosas do âmbito cristão para ilustrar o uso do termo “palavra” em guarani. Semelhantemente, o sermoneiro do índio Nicolás Yapuguay (1953) corrobora a idéia de que as reduções foram lugares onde a palavra cristã encobriu a palavra indígena (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 246-249) e não nascedouros da arte da palavra entre os indígenas, pelo menos como a conhecemos hoje.

A poesia guarani atual mostra a capacidade polissêmica do termo “palavra” para os indígenas. Nos cantos kaiová “a palavra tem cama”, “torna-se uma flor”, “é nova, primordial e recíproca”; “ela se senta nas pessoas”. Quando enfurecida ou esquentada, “ela destrói”; quando esfriada, “traz calma e paz”; quando ela se apaga, “a pessoa morre”. Semelhantemente, para nomear certos objetos, os indígenas fazem uso de metáforas. Assim, a fumaça do tabaco é “bruma mortal”, o cachimbo é “o esqueleto da bruma”, a flecha é “florzinha do arco” e a plantação é comparada a dedos que afloram (emergem à superfície da terra). “Aqui a metáfora não é uma maneira de dizer que mascare o sentido das coisas; ela é a única maneira de dizer o que, em verdade, são as coisas” (Clastres, H., 1978, p. 87).

Como se verá melhor no capítulo quarto, nas religiões dos grupos tupi-guarani, a palavra é geradora. A esposa de *Karusakaive*, herói mítico *munduruku*, concebe seu filho sem relações sexuais, apenas por intermédio da palavra (Zerries, 1964, p. 42). Entre os Uitoto, *Moma* se origina sem pai nem mãe, foi criado por fórmulas mágico-religiosas. Seu nome é *Nainuema*, objeto aparente, imagem da realidade. Todo o criado deriva-se dessa “substância” imaginária, *Naino* (Zerries, 1964, p. 45-46). Semelhantemente, para os Mbyá e para os Kaiová, nos seres humanos e em todo o universo pulsa a palavra divina, que é fundamento de todo dizer e toda forma de ser, *ayvu rapyta*. A partir disso, Cadogan chega à teoria da encarnação e da concepção (*pyrõ ñe'eng*) da morte e da ressurreição (*kangũe kue ambo-e-tery jevy*) do grupo (Cadogan, 1950b, p. 237, 243; 1959, p. 23-25). Segundo o mesmo autor, tanto para os Aché como para os povos chamados Guarani os termos “corpo” (*tete, ete*) e “nome” (*téra, téry*) – e portanto “palavra” – têm a mesma procedência etimológica (Cadogan, 1965, p. 6), o que se opõe radicalmente à associação que o “corpo” recebeu com “pecado”, segundo registrado nos textos de doutrina (Restivo, 1892, p. 74).

Para encerrar este capítulo, e retomando os conceitos de identidade e

cultura referidos anteriormente, cabe reiterar que, ao afirmar que os povos chamados Guarani tramam no âmbito da sua religião as experiências mais significativas que os ajudam a reorganizar e re-significar os demais itens da sua bagagem cultural não se tem em mente um panorama histórico-antropológico “original” no qual eles teriam preservado, até hoje, um estoque cultural herdado de seus antepassados. Invasidos pelo cristianismo e pela civilização européia, eles assimilaram elementos culturais novos, recriaram seu próprio modo de ser, que naturalmente também era possibilidade de ser. Mas, ao contrário do que muitas vezes se quer dar a entender, esse processo não foi tranqüilo nem livre de conflitos. Com os principais momentos dos levantes proféticos nessa etapa da história indígena ocupo-me no próximo capítulo.

(Notas)

1 No âmbito de colonização espanhola, as línguas gerais foram objeto de decisão conciliar. Assim, o Terceiro Concílio de Lima (1582-1583) ordena que aos indígenas sejam ensinados as orações e o catecismo em sua própria língua: o *náhuatl* no México; o *quéchua* no Peru; o *guarani* no Brasil e no Paraguai, até Santa Cruz da Serra (Tovar & Larucea de Tovar, 1984, p. 191).

2 Ruiz de Montoya, 1876c, *A los padres religiosos*. Em outras páginas, porém, Montoya recomenda a seus companheiros que fiquem atentos para as diferenças dialetais entre os Guarani reduzidos.

3 Dietrich, 1995, p. 290. Os brasileiros, porém, buscaram o lado indígena da sua origem precisamente nos grupos tupi já exterminados ou prestes a serem exterminados. Exemplos dessa mentalidade são o quadro “Moema”, de Victor Meirelles (1862), e a tela “O último Tamoio”, de Rodolfo Amoedo (1883). Enquanto os índios vivos das outras regiões, por essa época, continuavam sendo capturados e vendidos como escravos ou removidos de seus territórios e concentrados em aldeamentos, esses quadros apresentam um mito de origem do Brasil independente (Carneiro da Cunha, 1992, p. 135-140).

4 Segundo Melià (1993, p. 47), a proposição é infundada tanto histórica como lingüisticamente.

5 Conferir a síntese de Noelli, 1993, p. 23s.

6 Para esse autor, o critério principal no estudo das línguas tupi e guarani já não era a

classificação geográfica mas a incorporação da análise lingüística (Guérios, 1935, p. 3; Noelli, 1993, p. 26-27).

7 Segundo os cálculos aceitos por Wolf Dietrich, a porcentagem sobe a mais de 90%.

8 Grande parte dos estudos sobre esses grupos, porém, não tem aproveitado as fontes lingüísticas disponíveis sobre eles. Prescinde-se dessa forma do que Aryon Rodrigues considera ser a única fonte que reflete a visão de mundo desenvolvida por um povo na sua fala, a única porta de acesso ao conhecimento dessa visão de mundo que só na língua se expressa (Rodrigues, 1986, p. 27). Destacando a importância dos léxicos sobre o guarani antigo, Bartomeu Melià considera que neles está implícita “a melhor etnografia guarani, como ‘viviam-se’ eles mesmos na sua língua, lugar privilegiado em que se expressa a cultura de um povo” (Melià, 1988a, p. 95).

9 No Brasil, sobrevive uma variação dessa língua com o nome de *ñe'êngatu*, no Amazonas, mas sem a importância que lhe coube no passado. No Paraguai, já desde o século XVII desenvolveu-se uma variação do guarani antigo, que se caracteriza “por um forte substrato latino-hispânico devido ao trabalho de reforma que os jesuítas realizaram sobre a língua e ao uso que hoje se faz dela para expressar conceitos totalmente alheios à cultura indígena” (Dietrich, 1977, p. 247).

10 Conferir a respeito os dados apresentados na introdução desta obra.

11 Agradeço a Francisco Noelli e a Jorge Eremites pelos comentários sobre esta parte da obra.

12 Instrumento de folhas de palmeira. Cesto tubular extensível que servia para prensar a polpa da mandioca (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 382).

13 Cabe observar que à aparente homogeneidade cultural no tempo e no espaço registrada pela arqueologia e à suposta unidade lingüística contrapõe-se uma intensa fragmentação político-territorial dos Guarani históricos, conforme as crônicas dos conquistadores. A pergunta é se estaria se desenvolvendo, na época dos primeiros contatos com os europeus, transformações políticas e sociais com o aparecimento de novos chefes, cujo prestígio teria colidido com o dos antigos líderes, como sugerem Hélène Clastres (1978, p. 45-60) e Pierre Clastres (1981, p. 102).

14 Embora as quantidades indicadas pelo autor para as variedades existentes de cada cultivar precisem ser verificadas, a parte da sua dissertação que trata do manejo agro-florestal, da coleta de plantas alimentícias e da obtenção de alimentos de origem animal é uma valiosa contribuição para a etno-história guarani (Noelli, 1993, p. 263-373; 1994, p. 17-20).

15 Esses foram aproveitados, por exemplo, por Cabeça de Vaca, que desembarcou na costa

catarinense e, seguindo a trilha guarani, chegou por terra a Assunção.

16 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 205. Entre os *-guára* ou lugares de procedência mencionados no tempo da conquista constam nomes de rios ou de caciques: Cario, Carijó, Tobatim, Guarambaré, Itatim, Paranyguá, Uruguayguá, Tape, Guayrá, Arechané, Caaró, Taruma, Chiriguano e Chadul ou Guarani das ilhas (Melià et al., 1987, índice temático, e Susnik, 1982, p. 32-55 com variações). Sobre os controvertidos usos do termo, consultar o trabalho de Maria Cristina dos Santos (Gadelha, 1999, p. 210s).

17 Cortesão I, 1951, p. 163. É provável, porém, que relatos como esses se restrinjam aos Cario. Em outros grupos guarani parece ter sido a guerra a primeira forma de contato com os conquistadores. Nesses casos, os europeus teriam tomado mulheres indígenas não como símbolo de amizade com os indígenas, mas como sinal de submissão dos nativos aos conquistadores.

18 Entre esses desencontros figura o mal entendido das alianças. Enquanto os indígenas contavam com os espanhóis como aliados no combate a inimigos tradicionais, ou como novos heróis-civilizadores que iriam zelar pela sua parentela, os europeus criaram instituições que “visavam maximizar a exploração da mão-de-obra nativa” colocando sob ameaça a liberdade e a identidade dos Guarani (Monteiro, 1992, p. 483).

19 Assim foram denominados os lugares onde os indígenas foram agrupados sob a liderança de missionários cristãos que diziam ser seus evangelizadores, protetores e civilizadores. Cf. Nota sobre a questão, no capítulo II.

20 Enquanto os jesuítas do Paraguai desde o início de sua missão se posicionaram, em base às leis existentes, em favor dos indígenas e, portanto contra a prática dos colonizadores, os inicianos do Brasil necessitaram um século para arrepender-se de seu papel de “aliciadores de índios para os colonos”. Por seu papel de diplomáticos pacificadores dos indígenas nessa primeira fase da sua missão, não se pode deixar de registrar que os jesuítas no Brasil foram um dos principais fatores de extermínio indígena. Somente quando já toda a costa estava despovoada, eles passaram a intentar uma reconstrução da vida social dos indígenas (Ribeiro, 1998, p. 55-56).

21 Consultando a entrada “montaraz” poderá verificar-se a expressão em sua forma não abreviada: *ka'ayguára*, *ka'apeguára* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 99).

22 Os dados se baseiam, para o caso dos Guarani (Ñandeva, Chiripá) e dos Chiriguano, numa projeção sobre a estimativa publicada em *Aconteceu*, 1984, p. 198-300; para os Kaiová, em *Povos Indígenas no Brasil*, 2000, p. 11 e, para os Mbyá, em *Povos Indígenas no Brasil*, 2000, p. 11 e em Fogel, 1998, p. 135. A localização desses grupos pode ser conferida no Anexo V.

23 Estimativa da Asamblea del Pueblo Guarani, que representa as mais de 300 comunidades guarani na Bolívia.

24 Censo Nacional Población y Vivienda del Paraguay (Dados coletados em 2002).

25 Instituto Nacional de Estadística y Censos en Argentina.

26 Estimativa do Conselho Indigenista Missionário baseado em dados da Funasa.

27 Consultar a respeito da situação no Mato Grosso do Sul a dissertação de Antonio Brand (1993).

28 A mesma sorte coube aos Kaiová do Mato Grosso do Sul. O Decreto N°. 8799 de 9 de dezembro de 1882 concedeu a Thomas Laranjeiras e à “Companhia Erva-Mate Laranjeiras” licença para explorar os ervais, afetando boa parte das aldeias kaiová daquela região (Silva, 1982, p. 16s; Chamorro, 1995, p. 41s).

29 Consultar a respeito Garlet, 1997.

30 Relacionamento com os outros de um modo geral (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 72), com seus vizinhos e com os forasteiros (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 136, II, p. 133), com os inimigos (1876aI, p. 133, 134; 1876aII, p. 263) e com os indígenas considerados selvagens (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 338, Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 185).

31 Nos lugares onde os Guarani vivem em pequenas reservas cercadas por cidades ou até mesmo como “desaldeados“ das cidades, a consciência do *oréva* tende a restringir-se ao âmbito de uma família extensa, que muitas vezes não reside no mesmo local.

32 E não deve ser difícil compreender por que não escolheram a guerra. Nesse sentido, quanto às ênfases distintas nos estudos sobre os Tupi da costa e os Guarani, Monteiro aponta dois motivos principais: a abordagem dos autores – que identificam “guerra” com os Tupi e “religião” com os Guarani – e a projeção etnográfica. Segundo ele, como a guerra deixou de existir há muito tempo entre os Guarani, projeta-se sobre os grupos do passado com eles aparentados o modo de ser religiosos dos Guarani modernos. No caso dos Tupinambá, como eles desapareceram com a guerra ainda nos séculos XVI e XVII, não há o que se projetar do âmbito etnográfico para o passado (Monteiro, 1992, p. 481).

33 O fato acontecia em grande escala a ponto de um oficial do Santo Ofício referir-se ao Paraguai como o “Paraíso de Maomé”. Em 1550, treze anos depois da fundação de Assunção, já havia 3.000 crianças mestiças na cidade.

34 Segundo os cálculos aceitos por Silvia M. Schmuziger Carvalho, nessa guerra, dois terços da população paraguaia foi exterminada. Morreram 606 mil pessoas de um total de 800 mil habitantes. Dos 194 mil sobreviventes, 180 mil eram mulheres. Dos 14.000 sobreviventes

masculinos, 9.800 tinham menos de dez anos, 2.100 menos de vinte e 2.100 mais de vinte (Carvalho, 1992, p. 470).

35 Entre os Mbyá se constata uma ênfase no “ver” e na inspiração onírica da palavra; já entre os Kaiová e os Guarani (Ñandeva, Chiripá), a experiência da palavra é mais no âmbito do “ouvir”.

2 – PROFECIA: VOZES DE PROTESTO CONTRA A MISSÃO

Contra o monólogo da pregação cristã, que pressupunha não haver sujeitos do outro lado da cruz, os indígenas se levantaram com seus cantos, suas profecias e suas críticas à missão, afirmando-se como sujeitos de vida religiosa. Mesmo registrados pelo conquistador, tais discursos revelam o outro silenciado pela prepotência de uma religião e de uma cultura que se autocompreendiam universais. É com esses registros que trabalho neste capítulo, onde quero, em primeiro lugar, mostrar a maneira como líderes guarani, nos séculos XVI e XVII, contradisseram os missionários cristãos e, em segundo lugar, considerar a pergunta que os pró-diálogos, contidos no discurso indígena, fazem ao cristianismo, que hoje enfrenta a urgente necessidade de reavaliar suas definições e práticas teológicas.

2.1 – A liderança guarani - *karai* e *pa'i* - entre a cruz e a espada

Ao contrário do que geralmente se apresenta na historiografia do Rio da Prata, o período colonial está cheio de descontentamentos e movimentos de resistência, especialmente depois da instituição das *encomiendas*,¹ em 1556. De todos os lados surgiram homens, mulheres e até crianças que desestabilizaram a colônia falando “em nome de Deus”, o que, de acordo com a carta do clérigo Martín González, teria ocorrido porque os indígenas viram não haver fim para seus trabalhos (*Cartas de Indias*, 1877, p. 626).

Hernando Arias de Saavedra, então governador do Paraguai, compreendeu, nessa situação que, se a espada estava fracassando, a cruz poderia salvar a colônia e, renunciando aos meios militares, propôs o envio de missionários que reduzissem os selvagens pela pregação religiosa (Garay, 1942, p. 55-56). Para atingirem seus objetivos, uma das intervenções dos franciscanos, a partir de 1580, deu-se no sentido de substituir os cantos que, segundo pensavam os padres, caracterizavam a religião dos Guarani (Molina, 1954, p. 521). Menos de trinta anos depois, os jesuítas também entenderam ser essa sua missão. Não se pode esquecer, contudo, que a missão

foi realizada primeiramente de forma itinerante² e só depois por redução.³ Os conflitos irrompidos durante o processo de conquista espiritual realizado por redução pelos jesuítas intensificaram o forte discurso reivindicatório do lado indígena. Nesses discursos ficaram registrados o que podemos chamar de pró-diálogos ou intenções de um diálogo que até hoje ainda não aconteceu.

São muitos os documentos nos quais os padres registraram que os indígenas eram de “boa disposição para o evangelho”. Porém, em vista às intenções deste trabalho, ocupar-me-ei com os movimentos de caráter religioso através dos quais alguns indígenas, que tinham uma “má vontade⁴ para com o Evangelho” e que eram considerados “inimigos capitais dos ministros evangélicos”, conforme consta nas cartas do Pe. Cardiel (Furlong, 1953, p. 130), fizeram frente à missão cristã.⁵ Antes de passar a relatar esses movimentos, gostaria de precisar alguns aspectos da liderança guarani.

Cronistas da conquista, como o Pe. Lozano, atestam que os Guarani eram governados por caciques e feiticeiros ou magos (Furlong, 1953, p. 130). Etnólogos atuais também são relativamente unânimes quanto à existência de dois tipos ou conceitos de liderança, uma civil e outra religiosa, na organização social dos Guarani.

Há duas noções de chefia em luta virtual: a religiosa, de fundo essencialmente carismático, (...) e a civil, nas mãos do capitão, chefe mais ou menos despótico de toda a aldeia (Schaden, 1974, p. 98).

Os Chiriguano organizam sua aldeia ao redor de um chefe, capitão ou *mburuvixa*, eleito entre os melhores homens da aldeia (...). O *mburuvicha* de cada rancho é o coordenador das ações nesse domínio, ele acalma o ambiente, nivela a palavra. Além desta autoridade a comunidade conta com outra igualmente importante, a do xamã ou *ipaje* (Riester, 1986, p. 265).

Havia dois tipos de chefes entre os Guarani. Um deles exercia seu poder principalmente em virtude das relações de parentesco (...) (como) pai de linhagem. Por outra parte, havia ‘chefes-xamãs’ que (...) suplantaram com frequência os chefes hereditários mediante a demonstração de poderes mágicos excepcionais (Necker, 1990, p. 30).

O líder civil (*pa'i*) era pai de linhagem ou da família extensa e passou para a história sendo designado pelo termo *arawak* “cacique”. Por sua vez, o líder religioso (*karai*) – referido nas crônicas como feiticeiro, mago e chupador,⁶ entre outros nomes, – foi denominado pelos etnólogos de *xamã*.⁷

Via de regra os missionários, particularmente os jesuítas, deram-se muito bem com os *pa'i* e muito mal com os *karai*. Os *pa'i* forneciam gente e mão-de-obra para as reduções e colocavam à disposição dos padres seus conhecimentos topográficos e sua condição de pai de parentela. Sem sua colaboração as reduções teriam se tornado inviáveis, como bem notou Ítala Becker.

Eram cada vez milhares de pessoas, movendo-se centenas de quilômetros, em fuga precipitada, com famílias e bens para se instalar numa terra virgem desconhecida. O que teria sido dessas populações sem os seus caciques! Os missionários sozinhos mais dificilmente venceriam esta tarefa (Becker, 1992, p. 13).

No terreno espiritual, porém, os missionários tentavam banir qualquer vestígio de poder indígena.⁸ Os *karai* eram líderes carismáticos, muitas vezes itinerantes, que atuavam sobretudo em períodos de crise. Eram eles, como consciência crítica do grupo, que percebiam o mal na terra e lutavam contra ele. Eles resistiam aos desafios insolúveis da vida, como certamente lhes pareceu ser a primeira fase da missão cristã. Já os *pa'i* representavam uma liderança que se destacava nas questões civis e militares. Sabendo atuar com diplomacia, eles se deixaram reduzir com suas famílias, quando, entre os ataques de bandeirantes e *encomenderos*, verificaram que as reduções eram o lugar menos ruim que lhes restava.

Conforme a conjuntura, no entanto, reconhecia-se o poder de um cacique sobre o de outros. Esse cacique principal ficava incumbido de promover a solidariedade entre as várias famílias e de expandir a consciência exclusiva, (*oréva*, “nós” que exclui a segunda pessoa) para a inclusiva (*ñandéva*, “nós” que inclui a segunda pessoa), de modo que toda uma unidade sócio-regional pudesse enfrentar unida determinados problemas que afetavam a vida das comunidades. Como no âmbito de competência civil, em tempos de crise reconhecia-se também a autoridade de um *karai* extraordinário que, pelo seu carisma, tornava-se um *karai* dos *karai*. Ele tinha trânsito livre nos povoados e sua benevolência era pleiteada pelos *pa'i* de toda a região. De um modo privilegiado, esse *karai* era o dono da palavra, e isso o amparava a afirmar-se na região como um enviado para falar. Com o poder de seus discursos, conseguia a adesão de várias famílias extensas às suas convocações festivo-cerimoniais. Essas famílias eram animadas a abandonar a terra cansada e a procurar uma terra boa, virgem.

Nesse sentido, o *karai* também transformava a consciência do grupo do exclusivo *oréva* para o inclusivo *ñandéva*.

Convém ter em mente, porém, que, às vezes, uma única pessoa podia acumular as virtudes de *pa'i* e de *karai*⁹ e que, via de regra, um *pa'i* precisava de um mínimo de virtude xamânica para ser respeitado, acudir terapeuticamente a grande família e mantê-la coesa. Em outras palavras, não lhe bastava ter força convocatória sem força invocatória, o que de certa forma confere com as sínteses etnológicas sobre as sociedades tribais no sentido de, nelas, a economia, a política e a religiosidade não estarem organizadas separadamente (Sahlins, 1970, p. 27-28).

Voltando ao papel desestabilizador que teve o discurso religioso indígena, convém salientar que muitos *karai* tiveram um notável poder de mobilização contra a colônia e a missão, tanto no âmbito das unidades familiares como no das unidades sócio-regionais. Seus discursos incitavam à resistência e, com seu poder, chegaram a desestabilizar a colônia e conseguiram dificultar a vida dos missionários. Os *karai* profetizaram contra a colônia, pela ameaça que suas instituições representavam ao etos indígena. Foi o caso dos Itatim, dos Paraná e dos Guarambaré, que se libertaram dos espanhóis, e dos Cário, que abandonaram Assunção e fugiram para as matas distantes. Na ocasião, os espanhóis, sediados em Assunção, perderam o controle de uma boa parte do Paraguai e, com isso, a esperança de enriquecer (Necker, 1990, p. 36). A resistência guarani se intensificou à medida que os europeus aumentaram a exploração e corromperam as instituições do *yanaconato*¹⁰ e da *encomienda*. Pode-se dizer que, se não fosse a intervenção religiosa dos franciscanos, primeiramente, e dos jesuítas, mais tarde, o colonialismo no Rio da Prata teria tomado outros rumos, se não sucumbido. Foi a cruz dos padres, com as armas dos colonos na retaguarda, que chegou para apaziguar os ânimos dos índios.

A reação dos Guarani diante dos seus “redutores” parece paradoxal. Com os franciscanos, que foram incumbidos de desbaratar a resistência indígena frente às *encomiendas*, deu-se uma adesão pelo carisma, ou seja, uma identificação direta dos missionários com os xamãs indígenas (Necker, 1990, p. 50-54). Já o acercamento entre os jesuítas e os grupos guarani esteve minado de conflitos, apesar de os filhos de Loyola terem militado contra as *encomiendas*, contra os *encomenderos*, contra os bandeirantes¹¹ e contra toda forma de escravização dos indígenas.

Este trabalho pretende mostrar que todos os movimentos de libertação

posteriores às reduções tiveram como núcleo gerador uma profecia indígena contra o missionário “reductor” de indígenas, pois ele personificava a ameaça concreta que pesava sobre os grupos guarani, nos lugares em que a colônia e o colonizador “secular” tinham pouca influência. Ou seja, os profetas interpretaram o perigo de seu tempo e reagiram contra ele.

2.2 - De como os líderes indígenas contradisseram a pregação cristã

A “contradição” é um elemento comum nos levantes indígenas comentados neste capítulo. Chamo assim o ato de falar ou de agir através do qual os líderes indígenas afirmavam o contrário do que lhes era ensinado pelos cristãos, ou seja, é o ato pelo qual os líderes negavam o que os missionários afirmavam ser verdade indiscutível. Contradizer é dizer o contrário, é opor-se a outro através da palavra, é tentar - através dessa palavra que opõe - destruir o outro sujeito no campo da linguagem, disputar ou desfrutar com ele a função de ser sujeito. Ao arrolar esses levantes, tento oferecer uma visão de conjunto desse gênero de resistência entre os Guarani.

2.2.1 - Os primeiros enfrentamentos

Os enfrentamentos dessa fase ocorrem no âmbito da colonização liderada por autoridades “seculares”, onde os religiosos tinham uma presença menos autônoma e/ou mais esporádica, em oposição à colonização liderada exclusivamente por religiosos, como foi o caso dos jesuítas, em cujas reduções os indígenas tiveram uma convivência longa e sistemática com a religião cristã e com seus representantes.

Entigura e o contrabatismo

Em 1545, longe de Assunção, o xamã *Entigura*, procedente da costa brasileira, com um grupo de indígenas, cantava e dizia que “fazia cristãos” pela prática do contrabatismo (*Documentos Históricos ... II*, 1941, p. 416). Esse rito, bastante difundido, consistia no rebatismo com o intuito de contraverter os efeitos e atributos do batismo cristão. Como os Guarani praticavam – provavelmente já antes de serem missionados – um rito

semelhante, o de nomeação de crianças, não é estranho que tenham ficado particularmente sensíveis ao batismo cristão.

A pregação de um menino

Na carta de 5 de julho de 1556, o clérigo Martín Gonzáles relatou um movimento ocorrido, provavelmente, na região de Assunção, no qual levantou-se *um menino*, que anunciava o contrabatismo e se dizia Deus ou filho de Deus. O clérigo sugeriu que o levante era resultado da servidão a que eram submetidos os índios *encomendados* e mostrou-se apreensivo com a possibilidade de movimentos como aquele se multiplicarem.

Temos notícia de que entre os índios levantou-se um deles com um menino, afirmando ser Deus ou filho de Deus e que com essa invenção eles retornam a seus cantos passados, aos quais são inclinados por natureza e por causa dos quais, como é sabido, em tempos passados, muitas vezes eles se perdiam, porque enquanto duram esses cantos, eles não semeiam nem param em suas casas, mas como loucos, de noite e de dia, outra coisa não fazem senão cantar e dançar, até que morrem de cansaço (*Cartas de Indias*, 1877, p. 632).

O movimento terminou com o castigo de alguns “culpados”.

Obera, Guyraro e Guyraca e o retorno aos ritos tradicionais

Em 1577, iniciou-se uma série de rebeliões. Os Tobatim, nucleados em Yeruquisaba e Tanimbu, sublevaram-se contra a autoridade de Luis Osorio Quiñones, que temporariamente substituíra o governador Juan de Garay. Os Guarani do Rio Jejui, *encomendados* aos moradores das imediações de Assunção, por sua vez, voltaram aos seus “costumes idólatras profanando o santo batismo”. Osório Quiñones enviou uma tropa para enfrentar os rebeldes.

Dando continuidade à contestação generalizada daquela década, em torno de 1579, na região de Guarambaré, ao norte de Assunção, *Obera*, cacique batizado cristão, liderou uma série de rebeliões contra a exploração colonial e a favor da reanimação dos ritos tradicionais. Sua história é conhecida basicamente através dos hendecassílabos de Martín Barco de Centenera (1602), poeta e sacerdote chegado a Assunção na expedição de Juan Ortiz de Zárate, em 1575, e testemunha ocular do caso. *Obera* dizia ser filho verdadeiro de Deus, nascido de uma virgem.

Obera, como digo, se chamava,
que soa resplendor em castelhano:
no Paraná grande este habitava,
o batismo tinha de cristão:
mas a fê prometida não guardava,
que com bestial desígnio a Deus, tirano,
seu filho disse ser, e concebido
de virgem, e que virgem o há parido (Angelis III, 1969, p. 297).

Nestes versos, *Obera* aparece como pregador da liberdade:

Deixando pois sua terra e próprio assento,
ele veio nestes pagos propagando,
e já não restam índios nenhum lado
que não sigam sua voz e seu comando.
Com sua pregação e seu conselho
a terra se vai toda levantando,
não acudindo já ao serviço que soia,
pois liberdade ele a todos prometia.
Mandou-lhes que cantassem e dançassem,
de sorte que outra coisa não faziam,
(...) (Angelis III, 1969, p. 297).

Esse líder indígena era rodeado de muitas concubinas e secundado por seus filhos. Um deles, *Guyraro*, era seu “papa” ou “sumo pontífice”, a quem cabia apagar os nomes que a toda sua nação tinham imposto os cristãos e colocar, com novo batismo (rebatismo), novos nomes, segundo seus antigos ritos (Lozano III, 1873-75, p. 212). O nome, como se verá melhor em outro capítulo, é, para os Guaraní, uma espécie de fluido vital capaz de influenciar de fora para dentro a pessoa. Ao remover os nomes cristãos, *Obera* e seus assistentes esperavam estar devolvendo aos indígenas sua natureza original. O outro filho, *Guyraca*, era seu “imperador e rei” e devia castigar os delitos.

Obera e seus paisanos cantavam e dançavam dia após dia. Mas não faziam apenas isso: chegaram a construir um forte, fizeram uma grande convocação e sacrificaram uma novilha, cujas cinzas lançaram ao vento. Com essa “supersticiosa cerimônia”, queriam significar que, como a cinza se dissipava pelos ares, assim tinham eles de dar fim a todos os cristãos e triunfar sobre os espanhóis (Lozano III, 1873-75, p. 223; Angelis III, 1969, p. 310-311). Em sua propaganda anticolonial, *Obera* não só arrebanhou

indígenas da sua região como também quatro mestiços, um deles filho de português, que o seguiram e aderiram às suas reivindicações proféticas (Ángelis III, 1969, p. 315).

Obera e seus seguidores foram perseguidos e o movimento terminou com a morte do “rei e imperador” *Guyraca*, enquanto o líder do movimento e seu “sumo pontífice”, *Guyraro*, fugiram sem deixar rastro. Aos seus seguidores não restou outra alternativa a não ser voltar a servir aos seus *encomenderos* (Lozano III, 1873-75, p. 229).

Em 1589, nos povoados de Acay, Tebicuary e Ybyturuzu, “certos cantores”, com seus cantos e ritos, afastavam os cristãos do serviço divino. Quem registrou esses acontecimentos foi Alonso de Vera y Aragón, então Tenente Governador de Corrientes. Ele escreveu que os indígenas, “por causa de certos cantores, que com seus cantos os levavam a celebrar algumas cerimônias e ritos, afastavam-se do serviço de Deus e não vinham a servir a seus *encomenderos*” (Aguirre, 1947, p. 173).

2.2.2 - Durante a implantação das reduções jesuíticas¹²

A experiência reducional de Juli, no Peru, levou os missionários jesuítas a colocarem as seguintes condições para a fundação das reduções entre os Guaraní: (1) estudar cuidadosamente as línguas indígenas; (2) não fundar reduções perto dos povoados dos espanhóis, nem dentro deles; (3) não aceitar nas reduções indígenas que anteriormente tenham estado sob o cuidado catequético dos *encomenderos*¹³; (4) pregar o Evangelho a índios que não estavam sujeitos a ninguém e (5) aproximar-se deles sem soldados, como haviam entrado no Japão (Ap. Carbonell de Masy, 1992, p. 36s).

Nas primeiras décadas desse processo, que durou um século e meio, os levantes indígenas contra a missão se tornaram rotineiros. Já no período de fundação das reduções e no tempo não menos crítico dos primeiros anos de drásticas mudanças na forma de vida indígena, os missionários enfrentaram várias manifestações xamânicas contra a pregação cristã.

Um grande pregador de mentiras

Em torno de 1613, perto da redução de Loreto, na Frente Missionária do Guairá,¹⁴ um “ministro do demônio”, “grande pregador de mentiras”, desmentia os ensinamentos dos sacerdotes cristãos.

Andava em missão de povoado em povoado, enganando aquela pobre gente e dizendo de si mesmo que era Deus, o Criador do céu, da terra e dos homens. Afirmava que ele dava as chuvas e as tirava, fazia que os anos fossem férteis, mas (...) sob a condição de não o aborrecerem (Ruiz de Montoya, 1985, p. 50).

Por ordem do cacique *Maracanã*, amarraram-no a uma pedra e o jogaram no rio (Del Techo II, 1897, p. 222).

Miguel de Atiguaje: vinho de milho e torta de mandioca na eucaristia

Atuava na mesma frente, incluindo a redução de Santo Ignacio de Ipaumbucú, à margem esquerda do Rio Paranapanema, o cacique e xamã *Miguel de Atiguaje* que, pretendendo ser sacerdote,

vestia-se de talar e larga capa coberta de vistosas plumas, andava acompanhado de um coro de magos, e celebrava seu nefasto culto diante da plebe, cujo afeto ele conquistava; por outro lado incitava o ódio contra os missionários (Del Techo II, 1897, p. 224).

Montoya o considerava um “verdadeiro ministro do demônio”, mas não lhe desmerecia a eloquência, fato que o tornara “senhor daquela gente”; para ter maior crédito ainda entre os seus, *Atiguaje* se fingia sacerdote.

Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar celebrando missa. Punha sobre uma mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado, com vinho de milho, e, falando entre os dentes, fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao modo dos sacerdotes e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassalos como se fosse sacerdote (Ruiz de Montoya, 1985, p. 57).

Miguel de Atiguaje era pai de uma vasta parentela e gozava de muito prestígio entre sua gente. Diego de Torres, na carta ânua de 1613, referiu-se ao eloqüente indígena dizendo que “desacatou muito os missionários e sua doutrina, burlando-a e exaltando os costumes dos antigos” (*Cartas Anuas I*, 1927-29, p. 327). Com suas prédicas ele chegou a perturbar e rebelar os ânimos de seus vassalos contra os missionários.

“Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos

antepassados. Tiveram estes muitas mulheres, muitas criadas e liberdade de escolhê-las a seu bel-prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas”. Ao se dirigir aos padres, depois de pouquíssimas palavras de saudação, transformou-se ele em besta feroz e prorrompeu em gritos: “Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seu príncipe para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem as mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher (...). Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida!” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 58)

Mais tarde, depois de ter prometido decapitar os missionários, *Miguel de Atiguaje* se ajoelhou na frente deles e, de mãos postas, implorou-lhes o perdão de Deus. Mas os jesuítas descobriram seu fingimento. Ele nunca despediu realmente sua manceba, como dissera; (...) “sempre viveu mal, sendo que assim morreu”(Ruiz de Montoya, 1985, p. 61); na selva; “condenando-se a um desterro voluntário e à perda de sua autoridade, morreu abandonado nos bosques, acompanhado apenas de uma mulher desprezível, exemplo eloqüente do prejudicial que é sempre a sensualidade” (Del Techo II, 1897, p. 226).

Taubici burla o padre e suas admoestações

Ainda por volta de 1613, inicialmente na Frente Missionária do Guairá e depois na Frente Missionária do Uruguai, o índio *Taubici*, originário de um povoado distante 20 léguas da Redução de Santo Ignacio, dedicou-se a confundir neófitos na religião cristã. Tendo-se mostrado amigo dos missionários, deve ter usufruído de boa fama nas reduções. No dia de *Corpus Christi*, porém, contra a vontade do padre, ele se pôs a caminho, rumo a sua aldeia de origem, acompanhado de muita gente, “fazendo burla e chacota do padre e de suas admoestações e ameaças” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 50). No entanto, como o sacerdote havia alertado os inimigos de *Taubici* sobre sua missão de fuga, *Taubici* foi morto por eles, perto de seu povoado.

Paytara dizia ser “Deus ressuscitado”

Em 1616, nos povoados de Pitún, Ypané e Guarambaré, o “*Santillo*”¹⁵ *Paytara*, batizado Diego Pazai, revelou-se como “Deus ressuscitado”, invocando, para ganhar credibilidade, o falecido cacique *Tanimbuguasú*, com quem supostamente conversava na selva, pelo ventre de uma índia grávida, que seria a mãe do cacique reencarnado. Os discursos de *Paytara* sublevaram as três aldeias mencionadas. O visitador capitão Pedro Hurtado de la Puente registrou as declarações dos caciques *Pedro Guarambare* e *Pedro Tamba* sobre o ocorrido. Segundo eles, o “*Santillo*” conclamou os demais índios a irem às matas matando vacas, cachorros, porcos e todo tipo de animais introduzidos pelos espanhóis. Na mata eles testemunhariam sua façanha diante de *Tanimbuguasú*, que havia ressuscitado (Aguirre, 1949-51, p. 343).

Entre cantos e danças, *Paytara* apregoava a seus seguidores que a lei cristã não era a verdadeira e lembrava-lhes os bons tempos, quando todos viviam conforme seus costumes antigos. Além do já mencionado, *Paytara* ordenou a perfuração do lábio e a troca de nomes e de mulheres (Aguirre, 1949-51, p. 343; Azara, 1904, p. 14, 17-18). Do fim que levaram, sabe-se apenas que fugiram para as matas.

Um mago, sua mulher e um escravo como “Deus em três pessoas”

Dois anos mais tarde, aproximadamente, apareceu na Frente Missionária do Guairá um “mago”, acompanhado de uma mulher e de um escravo. Vinha do Brasil. Vestia uma capa de plumas e dizia ser Deus em três pessoas, pois através do seu hálito tinha dado o ser ao seu escravo e, com ele, criado a moça que os acompanhava, com a qual tanto o mago quanto seu escravo se uniam carnalmente. O mago dizia ser todo-poderoso podendo, com seu hálito, “aniquilar o mundo e voltar a criá-lo” e, como o verdadeiro senhor da morte, das mulheres e das colheitas, ameaçava asfixiar com sua respiração os neófitos e missionários. Foi seguido pelas pessoas mais simples, conforme os registros, mas logo foi preso e açoitado durante três dias. Depois disso, desmentiu sua prédica (Del Techo III, 1897, p. 16-18).

A peste e a fome pelas quais passavam os neófitos estimulou esses “subversivos” vindos do Brasil e outros profetas a convencerem os índios de que a razão de tantas mortes era o batismo cristão. Em consequência, as pessoas começaram a se afastar dos padres, a impedir que seus filhos

fossem batizados, a tentar apagar o batismo e a se refugiar nos montes.

Juan Cuara e o medo diante do batismo cristão

Em torno de 1625, o índio *Juan Cuara*, batizado no Guairá, refugiou-se na redução franciscana do Itati, na região do Paraná, depois de ter conseguido escapar da força a que fora condenado em Assunção. Sua atuação se deu nas Frentes Missionárias do Guairá, do Paraguai e do Uruguai, sempre em defesa da tradição guarani, com um discurso anticolonial e antimissionário. Andava com sete concubinas e exortava sua gente dizendo:

(...) vivei (...) segundo os antigos costumes, (...), celebrando a memória dos antepassados, não adoreis as imagens dos santos; tomai-me por vossa divindade; se não fizerdes isto, farei que vos convirtais em sapos e rãs (Del Techo III, 1897, p. 178).

Juan Cuara avaliou muitas das novidades culturais às quais os Guarani estavam expostos na missão. Na sua opinião, os missionários eram inimigos jurados dos índios, o sal do batismo era um veneno e o óleo do crisma uma mancha. A confissão não passava de uma maneira de saber da vida alheia, adorar imagens de santos não era uma boa prática e a monogamia era uma forma de evitar que os índios se propagassem - tornando-os mais vulneráveis à dominação. *Juan Cuara* instava os índios da redução, que se dirigiam todas as noites a seu esconderijo para escutá-lo, a deixarem de freqüentar os sacramentos, a tratarem os missionários com insolência e a voltarem a viver conforme seus antigos costumes, tendo cada um quantas mulheres pudesse alimentar. A ameaça constrangedora com que angariava a obediência de seus seguidores era que, se não o obedecessem, seriam convertidos em sapos e rãs.

Juan Cuara foi um opositor ostensivo da evangelização cristã. Foragido por muito tempo, finalmente foi preso e conduzido a Assunção, onde foi condenado à força (Del Techo III, 1897, p. 177-178).

Sacerdotes e sacerdotisas como oráculo da Santíssima Trindade

Perto da redução de Encarnación, na Frente Missionária do Guairá, nos anos 1625-6, os jesuítas enfrentaram um movimento encabeçado por “sacerdotes e sacerdotisas” que se consideravam custódios e oráculos dos ossos de três “magos” ressuscitados que, na ocasião, supostamente “viviam em carne, do mesmo modo que em vida antes de morrerem (Ruiz

de Montoya, 1985, p. 104). No comentário de Nicolás Del Techo (IV, 1897, p. 75), o fato foi registrado como adoração de cadáveres de três magos “em lugar da Santíssima Trindade”.

Através de seus oráculos, os três magos pregavam que os missionários, embora ministros de Deus, deviam se sujeitar aos sacerdotes indígenas; diziam também que dar ouvidos aos ensinamentos dos padres ocasionava pestes e que o sal exorcizado era veneno. Portanto, os índios deviam fugir das igrejas cristãs, destruir as cruzes e freqüentar os templos indígenas nos montes.

O demônio, valendo-se dos feiticeiros, fez com que os índios já cristãos se negassem a entrar na Igreja e a escutar a palavra divina; os gentios, a receber o Batismo e a admitir que seus filhos fossem batizados. Os indígenas derrubaram as cruzes e fugiram dos missionários, a quem antes amavam (Del Techo IV, 1897, p. 71-72).

Por temer a represália dos padres ou por já saber de suas maquinações, uma das ossadas ameaçava através do oráculo:

levai-me daqui, (...) porque aqueles homens maus vêm buscar-me e colher-me, sendo com a intenção de queimar-me! Tirai-me pois depressa daqui, e eu, se eles me maltratarem, farei cair fogo do céu, para consumi-los! Farei, outrossim, que cresçam as águas e inundem a terra. E convocarei ainda a meus amigos, os de São Paulo, para que vinguem a injúria que me fizeram (Ruiz de Montoya, 1985, p. 106).

Ruiz de Montoya escreveu que, por causa dessa situação na redução, os missionários enfrentaram grandes dificuldades pois, “estando a semana inteira o povoado fervendo de gente, somente aos domingos quando com a voz de muitos toques de sinos queríamos juntar o povo para o sermão da missa, desaparecia todo o mundo” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 104). De fato, homens e mulheres, inclusive os encarregados da catequese, aderiram ao movimento (Del Techo IV, 1897, p. 71-76). O culto celebrado nas capelas construídas no cume dos montes para os ossos destes xamãs consistia em um agitação “epiléptico” dos homens, que também discursavam, e na reverente custódia do fogo pelas mulheres (Del Techo IV, 1897, p. 73). Quando os padres descobriram os ossos, queimaram-nos na praça da redução, não sem antes admoestar severamente os índios e oportunizar-lhes o arrependimento. Os líderes do movimento fugiram.

Zaguacari e sua rara eloquência

Entre 1625 e 1631, na serra de Ñuatingui, na mesma redução onde havia ocorrido o episódio “dos ossos”, *Zaguacari* se fez respeitar como xamã e o povo chegou mesmo a tê-lo por Deus. Conforme Montoya, era ele de corpo monstruoso mas de boa cabeça e rara eloquência, capaz de seduzir através de sua natural retórica a todos quantos o ouvissem. Indígenas da sua região e os de lugares distantes muitas léguas dali, inclusive os que serviam aos espanhóis e eram considerados “cristãos antigos”, “todos vinham ter com ele quase que em romaria”. *Zaguacari* dizia ser doador das chuvas, dos bons tempos e das colheitas. Os índios chegavam a dizer aos padres que *Zaguacari* era sinônimo de sustento. Os missionários, com muita tática, atraíram-no para a fé cristã e desfizeram o respeito com que o povo lhe brindara expondo ao ridículo seu corpo disforme. Depois o batizaram com o nome de João (Ruiz de Montoya, 1985, p. 146-148).

Um cacique grande feiticeiro e o desejo de sujeitar os padres

Na redução de Encarnación, na Frente Missionária do Paraná, entre 1626-7, foram registrados pelo Pe. Nicolás Mastrillo Durán os feitos de um “cacique grande feiticeiro” que profetizava a iminente sujeição da terra com seus habitantes ao domínio indígena. Segundo sua profecia, os padres serviriam aos índios com a mesma prestatividade com que estes serviam àqueles.

Não faltou entre eles um cacique grande feiticeiro que usou de artimanhas para rebelar os índios contra os padres. (...) Ele profetizava que logo viria o tempo em que os indígenas se apoderariam de toda aquela terra e sujeitariam a seu poder todos seus moradores, inclusive os mesmos Padres, que passariam a servir aos índios (...), como estes agora serviam aos Padres (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 270).

Ao ser descoberto pelos padres, o dito cacique foi castigado duramente e se arrependeu.

Na mesma carta, o Pe. Durán dá a entender que muito mais indígenas do que se pode hoje saber “guerreararam”, através do poder de sua palavra, contra a missão por redução.

Houve mil dificuldades para reduzir os índios daquele lugar (...), quem mais se opôs ao nosso trabalho foi o famoso feiticeiro (*Yyraro*¹⁶) temido (...) em toda a região do Rio Paraná e do Uruguai (...). Já rendido este (por

meio de outro índio dos mais valentes que tenho conhecido), veio a mim (o demônio) com outros tão rebeldes como ele. Para angariar sua simpatia, lhes fiz algumas dádivas, mas eles as desprezaram. Um índio me falou com tanta arrogância e liberdade, que me vi forçado (...) a fazer-lhe frente e mostrar-me severamente indignado (Tradução aproximada do original nas *Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 280-281).

Outra Índia como Santa Maria e um feiticeiro

Nos mesmos anos e na mesma Frente, “outra Índia do Paraná”, da redução de Santa Maria do Iguaçu, apresentou-se aos padres dizendo que ela era “a mãe de Deus” e, portanto, a padroeira da redução do Iguaçu. Os índios, por temê-la, resistiram à idéia de entrar para a redução. Eis como se refere a ela o missionário:

Não contente com isso, levantou o demônio outra Índia do Paraná, que se opôs a nós. Ela entrou onde nós estávamos dizendo que era a mãe de Deus a cujo amparo tínhamos colocado a redução desde o princípio (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 281).

Já na Frente Missionária do Uruguai, em 1627, o padre Nicolás Durán anota que um “feiticeiro”, secundado por outros companheiros, começou a pregar que os padres eram inimigos mortais dos índios e que queriam destruir a terra. Mais resignado que seus colegas, ele não foi tão rigoroso com os indígenas, admitindo que eles participassem da missa, da doutrina, das rezas e das orações. Foi, porém, intransigente contra a confissão, pois acreditava que dessa prática se aproveitavam os padres para conhecer as intenções alheias.

Satanás para enganar esta gente (...) levanta alguns destes feiticeiros mais afamados para serem adorados como se fossem Deus. (...) tido como por sumo sacerdote ou papa (...), (o feiticeiro do Uruguai) lhes recomenda frequentar a doutrina e rezar as orações que lhes ensinam os padres, porém que (em) nenhuma outra coisa lhes obedçam (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 364).

Guyravera e Checavi: grandes inimigos da missão cristã

Voltando ao Guairá, por aquela mesma época, encontramos na região de Tayaobá “uma bela porção de feiticeiros” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 110). Um deles, *Guyravera*, reconhecido como “grande” pelos próprios jesuítas, era de ânimo arrogante, considerava-se senhor daquela região, e todos os que navegavam o rio do lugar tinham que pagar-lhe tributo (*Cartas*

Anuas II, 1927-29, p. 370). Com seus seguidores, ele foi, sem dúvida, um grande opositor à missão cristã. Dele também foi dito ser o mais nocivo dos magos, amigo do diabo e aborrecedor de Deus (Cortesão I, 1951, p. 290). *Guyravera* se considerava “deus e grande sacerdote”, “criador do céu e da terra”. Diante dele os jesuítas eram apenas “padres pequenos”. O grande mago “sem parar deitava bênçãos a modo episcopal”, inspirado pelo demônio, comenta o autor da *Conquista Espiritual* (Ruiz de Montoya, 1985, p. 123). Quando o cacique *Aperondi* se converteu, *Guyravera* o procurou tentando persuadi-lo a não se manter nessa decisão e a juntos procurarem extirpar o mal que afligia seu povo. Advertia-o “que se eles deixassem crescer a autoridade de um sacerdote estrangeiro, rapidamente os caciques seriam escarnecidos por seus vassalos, enquanto que, se tirassem a vida do Pe. Mazeta, os indígenas ficariam livres dos males que eram iminentes” (Del Techo IV, 1897, p. 35).

A insatisfação no Tayaobá se propagou aderindo-se a ela muitos outros feiticeiros, dos quais *Checavi* foi dos mais valentes e “zeloso amigo do serviço de seu deus *Guyravera*” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 350). Sobre *Guyravera* ainda se dizia que matava os índios que o visitavam para enviá-los como embaixadores ao céu. O fato é que ele ameaçou de morte o próprio Pe. Montoya, mas fracassou. Acabou se convertendo, conforme consta numa carta de 1630 (Cortesão I, 1951, p. 344-345), e se desconvertendo a seguir. Fugiu e foi assassinado por ladrões (Del Techo IV, 1897, p. 72).

Ñesu e Potirava, o assassinato do Pe. Roque González

Nas reduções de Todos os Santos do Caaró e Assunção do Ijuí, na Frente Missionária do Uruguai, no ano 1628, *Ñesu*, instigado pelo cacique *Potirava*, frustrou a causa missionária a que se dedicara a ponto de merecer o título de Chefe da Província do Paraguai (Del Techo III, 1897, p. 221-223) e acabou encabeçando um dos mais trágicos confrontos da religião indígena com a religião cristã: a chacina do Pe. Roque González e de seus companheiros. No registro do Pe. Montoya, *Potirava* aparece como “um índio mau”, “apóstata da fé”, que conquistou a vontade do cacique cristianizado *Ñesu*, com o seguinte arrazoado:

Vejo que se vai perdendo a liberdade antiga de se andar por vales e selvas! É porque estes sacerdotes estrangeiros nos amontoam em povoados. Isto não se faz em nosso bem, mas para que ouçamos uma doutrina tão oposta aos

ritos e costumes de nossos antepassados. E tu, *Ñesu*, se abres os olhos hás de notar que começas já a perder a reverência devida a teu nome! Porque, se os tigres e as feras desses bosques te estão sujeitos, fazendo coisas incríveis em tua defesa, amanhã te verás sujeito - como já o vês em outros - à voz daqueles homens adventícios. As mulheres de que gozas à nossa usança e que te amam, amanhã verás que elas te aborrecem, sendo feitas mulheres de teus próprios escravos. Diante disso, que ânimo poderá haver tão forte, que sofra tal afronta?

Volve os olhos por todos esses povos, em que o pouco juízo de seus moradores fez fincarem o pé esses pobres homens, e verás diminuído seu poder! Já deixaram de ser homens e agora são mulheres sujeitas à vontade estrangeira. Se este mal não se atalha aqui e tu te rendes, então verás toda essa gente que mora neste lugar até o oceano, a despeito teu e por tua desonra, sujeita a eles. E tu, que és o verdadeiro deus dos ventos, te verás miserável e abatido. Tem tudo isso um remédio fácil, se aplicares teu poder em tirar a vida a esses pobretões (Ruiz de Montoya, 1985, p. 197-198).

A conversão não impediu que *Ñesu* continuasse exercendo suas virtudes xamânicas, pois sua reação não se fez esperar. Com seu manto de plumas e sua coroa de xamã, disse para seus companheiros:

É justo que eu esteja às ordens de um miserável adventício? Perderei o direito de gozar de belas mulheres? Não, enquanto me ajude com a *macaná*;¹⁷ em mim está o poder para remediar os males que me ameaçam antes que se torne impossível afastá-los; há que se cortar a cabeça do mal para que todo ele seja extinto. Há que se tirar (em primeiro lugar) a vida ao Pe. Roque González, que com sua eloquência faz o que quer com os índios, e (depois) aos outros jesuítas. Tal é minha decisão irrevogável: se não me ajudais, me porei a voar, e subindo ao céu mesclarei os elementos, lhes enviarei pestes, destruirei as sementeiras, e incitarei as feras para que os despedacem; em uma palavra, enviarei toda sorte de calamidades (Del Techo III, 1897, p. 222-225).

Muitos líderes aderiram à sua convocação. Depois de matarem os padres Roque González e Alonso Rodrigues, no Caaró, seus companheiros foram a Ijuí para matar o Pe. Juan del Castillo. A morte dos padres foi seguida por destruição de templos, altares, breviários, cálices e outros paramentos rituais. *Ñesu*, para mostrar-se sacerdote,

revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam

saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas, para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual (Ruiz de Montoya, 1985, p. 201-202).

Em suas prédicas, *Ñesu* deixava claro que o Deus dos missionários era só Deus dos espanhóis e contrário ao Deus dos antepassados indígenas. Por isso deveria ser destruído, junto com os padres, as igrejas, as cruzes e as imagens. As virtudes xamânicas de *Ñesu* eram conhecidas em toda a região do Caaró. Esse líder foi grande defensor da poliginia e do antigo modo de ser, do tempo em que somente se ouviam o som da maraca dos homens e do bastão de ritmo das mulheres. Com suas ameaças angariou a veneração de homens e mulheres que o seguiram. Mas seu projeto de extermínio não prosperou e *Ñesu* acabou fugindo para os bosques.

Convém lembrar que, entre 1628 e 1631, a região do Guairá passou por constantes e devastadores ataques dos bandeirantes paulistas e que, durante esses anos, os informes dos missionários deram mais ênfase a esses fatos do que à resistência indígena à redução.

Ybapiri e o anúncio da derrota dos jesuítas

Na redução dos Apóstolos, na Frente Missionária do Uruguai, em 1632, o xamã *Ybapiri* se autoproclamou “verdadeiro deus”. Dele ficou registrado nos documentos:

Vestiu as roupas sagradas que usava o Pe. Roque González quando celebrava missa e levando um pedaço de cálice (no pescoço) (...) fingia ser a divindade (Del Techo IV, 1897, p. 96).

Ybapiri vestia paramentos rituais como se fosse celebrar uma missa e era secundado por um discípulo que seguia artificialmente os padres. Em suas prédicas, o profeta anunciava a morte de todos os cúmplices dos jesuítas por lhe negarem a divindade pretendida. Expressava seu descrédito pelo batismo cristão e seu discípulo ameaçava de morte os atingidos pela epidemia de varíola. Proibia-lhes que comungassem. Os neófitos se encheram de pavor. *Ybapiri* foi seguido por familiares, aos quais ele armou para a luta. Foi vencido duas vezes pelos índios favoráveis aos padres e acabou se convertendo, mas não permaneceu na fé cristã (Del Techo IV, 1897, p. 95-98).

Apycabyja e um cacique do Itatim, “que os missionários abandonem

a terra”

Nas cartas ânuas de 1632-34 sobre a redução de São Carlos, da Frente Missionária do Uruguai, *Apycabyja* foi retratado como índio de natureza altiva, orgulhosa e insolente que, com “a eloquência de sua língua, a severidade do seu semblante e a gravidade do seu trato se fazia temer e reverenciar pelos outros” (*Cartas Anuas 1632-34*, 1984, p. 168). Embora ele tivesse convidado padres para entrarem em sua terra, não vivia conforme a doutrina cristã. Sua resistência foi descrita como hábitos de um animal não domesticado: “não deixava domar sua dura cerviz e a cada passo sacudia o jugo dando bufidos de sanha contra quem queria amansar-lhe” (*Cartas Anuas 1632-34*, 1984, p. 168).

Na mesma carta se faz menção a um dos principais caciques do Itatim, que reagira às admoestações do padre dizendo-lhe com muita determinação e dureza que voltasse para sua terra de origem porque os índios não iriam admitir outro modo de ser que não fosse o de seus avós. “Disse-lhe que ele também era sacerdote e que saberia propor a palavra de Deus aos índios e que portanto desocupassem a terra” (*Cartas Anuas 1632-34*, 1984, p. 94).

Jeguacaporu e Tajuvái e os planos de eliminar todos os sacerdotes

Na mesma Frente Missionária, na redução de Jesus Maria, os padres registraram que muito trabalho lhes causou um célebre feiticeiro chamado *Jeguacaporu*. Desejosos de conquistá-lo, os missionários lhe enviaram alguém que poderia dissuadi-lo em favor da missão (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 556). *Jeguacaporu* percebeu a intenção dos estrangeiros e contestou:

Entretanto, como queres tu que eu, que sou deus e senhor de todo o criado, formador dos raios e causador da vida e da morte, me sujeite a ir visitar uns estrangeiros pobretões, os quais, a meu despeito e meu descrédito, apregoam a esta gente bárbara que existe um só Deus, achando-se este no céu?! Sou eu esse (deus), que eles, com ignorância pregam em meu desfavor. Por isso tomarei vingança e porei um remédio a esses males, matando a todos estes sacerdotes, para que terminem os embustes, com que levam em seu seguimento os ignorantes! E tu, por que tão cegamente te deixaste enganar?! (Ruiz de Montoya, 1985, p. 230).

Jeguacaporu conseguiu reunir vários outros xamãs e caciques na sua empreitada de eliminar os sacerdotes. Entre os que aderiram se encontrava *Tajuvái*, que tinha fugido da reclusão a que lhe destinara o Pe. Cristóbal.

Refugiado na mata, *Tajuvái* começou a falar mal dos padres dizendo que eles “tinham vindo para perturbar a paz, dividindo os mesmos índios em bandos, reprovando os costumes voluptuosos de seus antepassados e tirando-lhes tudo” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 561). Segundo Montoya, *Tajuvái* fez aos seus “um longo arrazoado, cuja matéria vinha a ser a de ele abonar-se a si mesmo e sua doutrina própria, bem como desmentir a do padre e desautorizar o modo de viver dos cristãos, que se rebaixavam em deixar suas mulheres, sujeitando-se a um ensino estrangeiro”. Mais precisamente, o índio foragido teria dito: “Vede o exemplo que eu mesmo vos dou! Vede como ando desterrado através daquele sacerdote, e como se acha desacreditada a usança antiga de nossos antepassados!” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 231)

Fiéis a *Jeguacaporu*, *Tajuvái* e seus companheiros enfrentaram seus adversários e começaram matando o Pe. Cristóbal. Os índios favoráveis ao missionário reagiram e decidiram vingar a morte do sacerdote, matando seu assassino principal, *Tajuvái*. *Jeguacaporu* “ficou com gosto na boca”, pois “lhe atalhou os passos a sua morte desditosa”, diz Montoya, referindo-se aos planos do xamã de eliminar todos os sacerdotes (Ruiz de Montoya, 1985, p. 237). *Jeguacaporu* morreu, mas “seus companheiros” cuidaram de esconder o fato e prosseguir seus planos.

Chemboete, Vaipiri e a corporação de xamãs

Uma verdadeira corporação de xamãs, formada por doze magos, o substituiu. Esses seguidores construíram templos, nos quais reuniam as pessoas para fazer-lhes pregações, e imitaram os ritos sagrados dos cristãos, como a simulação do batismo e a imposição de nomes.

Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo: eu te desbatizo! E com isso lavavam todo o corpo dos batizados (Ruiz de Montoya, 1985, p. 237).

Em outros registros, na ocasião do batismo, o oficiante dizia: “Lavo-te para retirar de ti o batismo que te deram”. Em suas prédicas os xamãs incluíam ameaças apocalípticas aos que recebessem a religião cristã e aos que, tendo-a recebido, não a detestassem. Era iminente a ruína dos cristãos: seriam devorados por tigres e por outras feras, que chegariam em bandos para fazer estragos nas reduções, começando pelos vaqueiros, pelos remadores¹⁸

e pelos carpinteiros. É uma alusão a atividades que significaram um modo de ser estranho para os Guarani.

Os xamãs diziam também terem visto monstros que viviam nas entranhas da terra, de colossal tamanho e terrível aspecto (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 573-588). Anunciavam também uma invasão de ratos, o que de fato aconteceu, chegando um tropel deles “arruinando tudo o que tinham plantado para o sustento” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 287). Nessa ocasião, os habitantes da redução abandonaram o povoado e “foram em busca de comida nas roças de suas terras antigas, onde a praga não havia chegado, custando muito trabalho aos padres fazê-los retornar à redução”. Motivo: “os feiticeiros perverteram os indígenas com seus embustes para que de forma alguma voltassem à redução”. Os padres tentaram reconquistar os índios oferecendo-lhes “facas, anzóis e outras coisinhas”. Os que não retornaram atraídos por esses presentes o fizeram sob a ameaça “que lhes fizeram alguns dos mais valentes que acompanhavam o padre, de queimar-lhes as casas senão se reduzissem” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 288).

A revolta cresceu e, além dos doze magos, juntou-se ao grupo um séquito de 700 guerreiros e cantores-dançadores. Contavam com os xamãs *Chemboete* e *Vapiri*, entre outros. À congregação de xamãs juntou-se depois uma mulher, que é descrita por Montoya como alguém de “estatura extraordinária de gigante”, fato que “lhe conferiu o atrevimento de fazer-se deusa do sol,¹⁹ da lua e dos demais planetas, cuja luz estava sob seu domínio. Instava a que se destruíssem os ‘pueblos’²⁰ de cristãos, prometendo ela tirar-lhes a luz durante o conflito, mas deixando aos seus luz clara” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 237).

Os profetas indígenas pregavam com cantos e danças o fim da religião dos padres. A ameaça dessas prédicas provocou um alvoroço quase incontrolável nas reduções, pois ela afetava tanto os convertidos - com o anúncio do inferno cristão - como os que estavam em processo de conversão - com o anúncio dos fantasmas das cavernas e a derrubada de colunas. Homens, mulheres e crianças abandonavam as reduções para seguir os líderes indígenas. Os jesuítas não podiam mais ficar indiferentes diante da sistemática diminuição de índios cristãos nos povoados. Por ordem do Pe. Diaz Taño, organizou-se uma tropa para acabar com a revolta dos seguidores de *Jeguacaporu*, antes que a mesma acabasse com a obra missionária. Da redução de Santa Maria vieram 110 índios; de São Cristóvão, 96; de São Joaquim, 50 e mais alguns recém-convertidos, totalizando o “exército da

fé” em torno de 500 homens. Por deliberação de Montoya, os padres não participaram da tropa. Na batalha que se seguiu, os feiticeiros mais notáveis foram mortos e os outros tomados como prisioneiros. A pedido de alguns caciques, mais tarde esses prisioneiros foram enviados para reduções mais antigas, pois apresentavam perigo aos neófitos das reduções do Uruguai e do Tapes (Del Techo IV, 1897, p. 369-373; Dos Santos, 1988, p. 149).

Um feiticeiro, Chemombe e Ñamandu e a valorização do antigo

No ano de 1635, ainda na redução de Jesus Maria, um feiticeiro escondido na mata dizia ser senhor das enfermidades e das pestes. Como a “peste de ‘câmaras’” causava a morte de muita gente, os indígenas temiam e adoravam o feiticeiro. Mas este também acabou se enfermando e morrendo do mal de “câmaras”, após ter sido socorrido e batizado pelos padres da Companhia (Cortesão III, 1969, p. 280; *Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 590-591).

Na redução de San Francisco Javier del Tobatin, na Frente Missionária do Uruguai, no ano de 1635, o “ministro do diabo” *Chemombe* desceu do norte, “onde estão os viveiros dessa gente pestilencial”. Camuflou a sua vinda dizendo que era para ouvir a palavra de Deus, mas logo “reuniu em torno de si a gentilha” do povoado que, “para tratarem as suas coisas com segurança”,²¹ ergueram-lhe uma casa um tanto afastada (Ruiz de Montoya, 1985, p. 190). Em suas prédicas, *Chemombe* instava seu povo a valorizar seu antigo modo de ser.

Vivamos ao modo dos antepassados! Que razão têm os padres em acharem mal o termos mulheres em abundância?! É decerto loucura que, deixados os costumes e o bom modo de vida de nossos maiores, nos sujeitamos às novidades que estes padres querem introduzir! O melhor remédio que descubro para esse mal é tirarmos a vida a este padre (Ruiz de Montoya, 1985, p. 190).

Muita gente já reduzida aderiu à pregação de *Chemombe*, mas o plano do “profeta” fracassou. Descobertos pelos índios dos padres, muitos de seus seguidores fingiam não ter qualquer envolvimento com a revolta, enquanto os responsáveis se escondiam na mata, “levando consigo a escória humana daquele ‘povo’, acompanhada de grande multidão de crianças, que iam com as suas mães” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 707-708; Ruiz de Montoya, 1985, p. 190-191).

Na mesma época, 1935-6, um outro xamã procedente do Brasil,

Ñamandu, chegou à redução de São Carlos, na Frente Missionária do Uruguai. Sua prédica consistia em cantos e danças e julgava que, por esses meios, converteria os padres e reduziria os índios a bestas. Conforme a carta ânua do Pe. Romero, escrita em 3 de abril de 1636, *Ñamandu* era filho de um xamã considerado um grandíssimo velhaco e embusteiro. Juntamente com seu pai, ele causou graves inconvenientes para a redução, como a fuga de indígenas já reduzidos, que passaram a fortalecer as filas da oposição. Os padres tentaram de várias formas pôr fim a “aquela ladroagem” pernicioso, mas “de modo algum puderam reduzir àquele velho mau (*Ñamandu*) e aos que o seguiam” (Cortesão IV, 1970, p. 298).

2.2.3 - Quando os jesuítas começaram a estabelecer-se

À medida que as reduções adquiriam estabilidade, os levantes indígenas foram ficando cada vez mais esporádicos, chegando a desaparecer no século XVIII. Somente na frente do Itatim eles continuaram dificultando a pregação cristã. Vejamos os poucos que foram registrados entre 1640 e 1735.

Ñanduavusu e um escândalo no templo

Na redução de Santa Fé, da Frente Missionária do Itatim, houve ainda graves perturbações entre 1644 e 1645. O líder indígena *Ñanduavusu* atiçou o ânimo da população contra o governo da Companhia. Os jesuítas foram insultados com palavras e houve quem chegasse a ser agredido fisicamente pelos índios. *Ñanduavusu* reagiu a uma repreensão do padre dizendo-lhe que “desejava transmitir às gerações vindouras os costumes das gerações passadas”, enquanto seu sobrinho armava um escândalo no templo ao propor ao povo que se sublevasse e que abandonasse a doutrina dos padres por ser contrária à tradição. Os ouvintes aderiram e se retiraram do templo, ficando, com isso, extremamente desgastada a autoridade dos padres, a ponto de o povo não fazer mais caso algum deles. Foi então que os jesuítas decidiram seqüestrar o cabeça da revolta, juntamente com sua família. “Clandestinamente apoderaram-se de *Ñanduavusu*, de um filho e de dois sobrinhos seus, e os levaram a Yapeyu, última redução do Uruguai, distante 200 léguas, exilando-os ali para que não fugissem facilmente”. Em consequência, a igreja voltou a ser freqüentada e os índios substituíram suas “danças e amores desonestos” por “bons costumes” (Del Techo V, 1897, p. 270).

Forasteiro de “remotos países”, Guyrakeray, Mboroseni e Tucambi

Nessas imediações, um outro caso foi compilado por Nicolás del Techo para sua *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Um “certo índio”, chegado de “remotos países”, em abril ou maio de 1645, com suposto “objetivo de comerciar”, é apontado como o detonador de mais uma rebelião contra os padres da Companhia. A missão do Itatim, numa das tentativas de alcançar indígenas que moravam à margem direita do Rio Paraguai, enviou o experiente Pe. Romero para fazer o primeiro contato com os chefes da população. Era sabido que a tarefa seria difícil, dada “a multidão de adivinhos e prófugos das reduções que moravam naquela comarca” e a chegada do missionário acabou coincidindo com a de uma dessas temidas pessoas, *Guyrakeray* (Del Techo V, 1897, p. 273).

Casualmente, naquele ano, chegou procedente de remotos países, com objetivo de fazer comércio, certo índio com um sobrinho seu. O Pe. Romero o instruiu nos mistérios da fé cristã, lhe ofereceu presentes e lhe rogou vivamente que procurasse a conversão dos seus paisanos, pelo que seria recompensado (...). *Guyrakeray* concordou aparentemente com o plano, mas na realidade fez o contrário. Aconselhou seus compatriotas a declarar guerra ao novo povoado e, conseqüentemente, à religião cristã (...). Quando retornou à sua terra atizou o ânimo dos indígenas contra o padre Romero (Del Techo V, 1897, p. 277).

Em conseqüência, muitos indígenas começaram a se opor à fundação de povoados cristãos.

Um dos opositores foi *Mboroseni*, que fora preso em outros tempos pelos bandeirantes, dos quais conseguiu escapar, e que passou a viver com várias concubinas perto da redução de Santa Maria de Fé. Ele dizia ser uma divindade, repartia cruces de ministros de igreja e varas de alcaide aos índios. Em suas prédicas, confrontava os índios com o modo de ser tradicional e com a vida reduzida, ameaçando com sua cólera os que se deixassem reduzir e pregando a liberdade indígena de permanecer, entre outras coisas, na poligamia, nas bebedeiras e nas guerras.

Companheiros, estamos na beira do abismo e ao lado da felicidade. O primeiro, se adotamos a religião estrangeira; o segundo, se a rejeitamos. Fácil é saber o que nos convém. (...) O intento dos sacerdotes estrangeiros é

reunir os índios que andam errantes, imbuir-lhes mil superstições e fixá-los em reduções. Impõem leis severas aos conversos, lhes proibem a pluralidade de mulheres e até os principais precisam se contentar com uma velha. Vedam em absoluto a embriaguez, o homicídio, o andar solto e os prazeres sexuais.²² Não acrediteis que se trata apenas de palavras. Olhai *Ñanduavusu*, cacique do Itatim, condenado com sua gente a perpétuo desterro. Comparai tal miséria com a liberdade que gozamos nós e com a que desfrutaram nossos antepassados (...). Sede fortes agora no começo, não seja que com o tempo e a indústria dos inimigos o mal careça de remédio. Sirvam de exemplo tantos neófitos (...) que, ainda que quisessem, não podem se livrar do jugo. Onde quer que a nova religião aprisiona as almas, ficam os corpos sujeitos a dura escravidão (Del Techo V, 1897, p. 278-279).

Referindo-se ao triste fim que coube a *Ñanduavusu*, *Mboroseni* criticava a piedade enérgica que os jesuítas adotaram com os Itatim, com o intuito de conseguir pelo impacto de um seqüestro coletivo o que não lhes foi possível alcançar com palavras de amizade e com ameaças, como já tivemos oportunidade de verificar.

Para cortar o mal pela raiz, “*Guyrakeray* continuou derramando bilis e veneno contra a Companhia (...) e não parou até que deixou preparada a conjuração” (Del Techo V, 1897, p. 279). Tramada a conspiração, o chefe escolhido, *Tucambi*, armou quarenta guerreiros e com eles partiu à procura do Pe. Romero, “fingindo que seu objetivo era receber o batismo”. Após a tragédia, os conjurados repartiram entre si os ornamentos sagrados do sacerdote. O número de seguidores de *Guyrakeray* chegou a dezenas, mas pouco tempo depois acabaram se dispersando (Del Techo V, 1897, p. 283-286).

Rodrigo Yaguariguay, sua mulher e sua filha, uma imitação da Trindade

Entre 1660 e 1661, no povoado de Arecayá, junto ao Rio Jejui, *Rodrigo Yaguariguay*, índio batizado, tornou-se corregedor²³ do povo e, acompanhado de sua mulher e filha, proclamou-se “deus pai” e às mulheres que o acompanham “Santa Maria” e “Santa Maria la Chica”, respectivamente. Em suas prédicas abominava a prática da confissão e incentivava a subversão dos indígenas reunidos em povoados. Muitos índios cristianizados de Arecayá e de Tobati e muitos “monteses”²⁴ o seguiram. Juntos atacaram e sitiaram a casa do governador, tiraram a vida de quantos espanhóis puderam e forçaram os demais à fuga. “Com certa fórmula, casava

os índios a seu bel prazer”, implantou uma espécie de teste que consistia em usar “lavatórios de cascas e folhas de árvores” para certificar-se a que nível de deterioração chegaram seus costumes (Lozano III, 1873-75, p. 333-360). O castigo dos cabeças da revolta em Arecayá foi o enforcamento dos caciques e do próprio “corregedor” indígena do povoado, bem como a redução dos membros das cento e setenta famílias restantes em Arecayá ao estado de “*yanaconato*”.

Convém lembrar que essa revolta foi a última resistência coletiva dos Guarani, no final do século XVII (Gadelha, 1988, p. 74). Nela transparece a complexidade da reação indígena. Os revoltosos emprestaram do cristianismo alguns símbolos para validar sua luta, mas o levante em si não combatia somente o cristianismo e as reduções, pois se dirigia também contra o sistema colonial e seus modos de produção.

Com relativa certeza, pode-se dizer que nem todos os movimentos de resistência guarani foram registrados e que, no auge dos levantes, nem tudo pôde ser especificado. O Pe. Diego de Boroa, por exemplo, na carta anual de Nicolás Mastrillo Durán, em 1628, escreveu:

Por causa da persuasão dos feiticeiros (feita) com tanta determinação, os índios deixaram suas casas e plantios para fugir e distanciar-se de nós (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 286).

Já o Pe. Claudio Royer, em 1628, fala em mais de 40 feiticeiros, “instrumentos do diabo”, e de índios que abandonaram as reduções voltando às suas antigas sementeiras por instigação desses feiticeiros que os pervertiam com suas mentiras (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 287-288). Também Diego de Boroa registra, entre as pragas padecidas na redução de San Carlos del Caapi, “os embustes dos feiticeiros mais perniciosos (...) por haver nela maior canalha destes infames ministros” (*Cartas Anuas 1632-34*, 1984, p. 226). Desse modo, os episódios aqui descritos são apenas uma amostra da voz profética dos indígenas diante da missão cristã, o que passo a comentar.

2.3 – O caráter profético da palavra guarani

Os líderes dos levantes religiosos indígenas e de seus movimentos costumam ser chamados de *messias* à frente de movimentos de libertação

mística (Alfred Métraux, 1967, p. 23) e de profetas à frente de cultos proféticos de libertação (Pereira de Queiroz, 1960, p. 73). Essa última forma é a adotada neste trabalho, pelas razões que passo a especificar.²⁵

2.3.1 – Os profetas indígenas não estão “além do social”

Segundo Gerald T. Sheppard e Willian E. Herbrechtmeier, nas sociedades tribais mais antigas acreditava-se que as divindades controlavam os eventos no mundo e comunicavam suas intenções aos seres humanos através do líder do clã ou de outro indivíduo, o profeta. Este usava práticas divinatórias e técnicas visionárias para ter acesso a um conhecimento especial sobre as intenções divinas (Eliade XII, 1987, p. 8). O profeta era uma pessoa dotada de uma consciência crítica peculiar que o habilitava a intuir as vicissitudes de seu tempo, a anunciar as palavras e a executar as ações que lhe foram inspiradas “sob a forma de revelações divinas durante um estado psicológico de inspiração, possivelmente acompanhado de êxtase” (Ap. Sellin-Fohrer II, 1977, p. 51).

Se aplicarmos à profecia guarani a classificação que esse fenômeno religioso recebeu nas ciências bíblicas, temos que dizer que os profetas guarani exerceram, sobretudo, um profetismo de salvação do mundo e da sociedade indígena. Só excepcionalmente eles foram profetas de juízo ou desgraça. O profeta que anuncia a desgraça tem a missão de comunicar ao povo que seu fim histórico, por decisão de Javé, está perto. As visões fundadoras da profecia de Amós, por exemplo, culminam com a ruína iminente de Israel (Am 8.1; 9.1-4). Os poucos profetas guarani que se enquadram nesse tipo de profetismo eram os grandes incentivadores da migração e da mudança. Eles anunciavam o mal a partir da posição marginal que ocupavam na sociedade. “Sua presença era tão temida como respeitada, como se houvesse neles um excesso, inclusive de religião (...), faziam da crise sua profissão e da anarquia sua profecia” (Melià, 1991, p. 71).

H. Clastres (1978) P. Clastres (1981) tentaram construir, a partir dos relatos da atuação desses *karai*, especialmente daqueles da costa brasileira, um paradigma para o profetismo guarani. Esse paradigma, no entanto, não pode ser aplicado à maior parte do fenômeno, seja no que tange aos Guarani históricos, seja no que diz respeito aos contemporâneos.

Os registros desse fenômeno mostram que os profetas indígenas que

enfrentaram os males trazidos pelos conquistadores e missionários não eram simplesmente anunciadores do mal e muito menos interpretavam esse mal como decisão divina. Para eles, a desgraça era causada pelos que “se deixavam amansar” pelo batismo cristão, pelo espaço reduzido, pela nova religião, pelo novo tempo, pela nova cultura. Os profetas denunciavam a desgraça e anunciavam o fim dos seus contemporâneos, “se” eles (especialmente os dirigentes) não renunciassem ao novo modo de ser e não retornassem à antiga maneira de viver. Frequentemente, nesse contexto de conflitos, aceitar o novo modo de ser, o tornar-se cristão, equivalia ao pecado de infidelidade, do qual os profetas bíblicos acusavam o povo israelita e seus líderes (Is 7; Jr 11; Ez 16). Os profetas indígenas perceberam o momento de desestruturação da cultura e combateram os responsáveis por isso. Eles anunciaram o juízo sobre os que permanecessem em seu caminho mau e a salvação para os que o renegassem.

A concepção do profeta como alguém dotado de uma consciência crítica singular, que o torna particularmente sensível aos problemas do seu tempo, a devemos às pesquisas realizadas no âmbito do profetismo bíblico, em sua maioria. Até então, como escreve Robert R. Wilson, houve uma tendência a retratar esses profetas como indivíduos isolados que apareciam subitamente dentro de um grupo particular e que, tendo entregue a mensagem divina, desapareciam tão sorrateiramente como chegavam. Supostamente, isso se dava, em parte, pelo conflito que havia entre eles e os profissionais religiosos rivais, particularmente os sacerdotes (Eliade XII, 1987, p. 18). Por muito tempo se considerou a “religião profética” como pólo espiritual oposto à “religião cultural sacerdotal” e os profetas como personagens tão originais, tão individualistas e tão excepcionais que dependiam imediatamente de Deus. Da mensagem profética se pensava que teria sido um elemento inteiramente novo e radicalmente oposto a tudo que lhe era anterior, ocasionando uma cisão ou ruptura com a ordem tradicional (Von Rad II, 1974, p. 7-8). O curioso é que os Clastres tenham estudado o profetismo tupi-guarani por um crivo de interpretação idêntico a este último.

Eles pressupunham que, à raiz do aparecimento de profetas na sociedade guarani, jazia uma contradição entre o político e o religioso. Ao surgimento de grandes chefes que tentavam fazer convergir sobre si o poder político, eles contrapõem o surgimento de profetas que negavam o social, por serem exteriores às alianças políticas e ao sistema de parentesco

(Clastres, H. 1978, p. 45, Clastres, P., 1981, p. 102). Por estarem os profetas “além do social”, “o que articulavam era um discurso de ruptura com o discurso tradicional, um discurso que se desenvolvia fora do sistema de normas, regras e valores antigos legados e impostos pelos deuses e ancestrais míticos.” Numa sociedade primitiva que tendia a perseverar em seu ser mantendo e conservando suas normas, “surtem enigmáticos homens que proclamavam o fim das normas e o fim do mundo que dependia dessas normas” (Clastres, P., 1981, p. 101). Essa ênfase na experiência religiosa imediata e na independência espiritual e social do profeta como a própria essência do profetismo, o que Von Rad chama de “posição clássica a respeito dos profetas” (Von Rad II, 1974, p. 8), é algo que nos relatos proféticos aqui resumidos não se deixa verificar.

Os dados históricos apresentados neste trabalho depõem em favor de uma outra avaliação. Tanto os discursos como as atitudes registradas mostram que os profetas estavam profundamente enraizados nas tradições de seu povo e que eram extremamente sensíveis aos acontecimentos de seu tempo, à luz dos quais interpretavam e defendiam seu antigo modo de ser. Os profetas eram integralmente relacionados com as sociedades em que viviam. Eles não se reduziam às suas atividades proféticas, pois participavam plenamente de outras atividades da vida comum. Nesse mesmo sentido, vale para os indígenas o que Von Rad afirma sobre o profetismo bíblico: que se a vida religiosa de Israel não foi aniquilada pela erupção religiosa da profecia e se os profetas foram compreendidos, é porque todo o fenômeno estava condicionado pelas experiências que o povo havia tido antes dos profetas.

Assim, segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, os cultos proféticos de libertação não constituem mero combate aos brancos nem simples tentativa de se libertar de sua hegemonia; seu caráter mais profundo está na tentativa de reorganizar o mundo nativo (Pereira de Queiroz, 1960, p. 73). Desse modo, pode-se dizer que, nas rebeliões guarani, a religião não foi simplesmente instrumentalizada em benefício da libertação; ela foi a forma que podia dar sentido à manifestação dos Guarani, foi afirmação da sua identidade e do seu modo de ser tradicional, especificamente religioso (Meliã, 1988a, p. 37).

Gostaria ainda de destacar a diferença quanto à forma e à fundamentação do discurso entre a profecia indígena e a bíblica. Como é sabido, no profetismo do Primeiro Testamento - assim como no

mesopotâmico, por exemplo o de Mari (1800 a.C.) - a fórmula que introduz o discurso profético era “assim diz o Senhor”. O profeta ou a profetisa falavam em nome de Deus, eram a “boca” de Deus. Deus era o sujeito do seu discurso. Na profecia indígena, porém, não poucas vezes, os profetas se autoproclamavam seres divinos. O mesmo se deu com relação aos missionários que os índios divinizavam, considerando-os “lugar-tenente” do Deus que eles pregavam (Haubert, 1968, p. 181-182).

Como o ha sugerido Bartomeu Melià (1988), os profetas indígenas, engajados nas premências de seu tempo, foram veementes na defesa de algumas práticas que fundamentavam seu modo de ser: a poligínia, a vida livre na selva e a dança ritual.

2.3.2 - A poligínia indígena versus a monogamia cristã

Miguel de Atiguaje, ao criticar a nova ordem familiar imposta pelos missionários antecipou, para seus contemporâneos, as implicações sociais e psicológicas da monogamia compulsiva para os Guarani.

Na sociedade guarani a mulher detinha uma importância econômica e social considerável. Conforme consta na carta do Presbítero Francisco de Andrada ao Conselho Real, em 1º de março de 1545, além do serviço doméstico - cozinhar, lavar e tecer - para escândalo e benefício dos espanhóis, elas tinham o “maldito costume” de “semear e colher o alimento”, de modo que os cristãos tomaram para si índias que lhes dessem de comer (*Documentos Históricos ... II*, 1941, p. 417).

A importância da poligínia na organização social guarani se deduz também do fato de as mulheres serem as efetivadoras da *cunhadagem*, instituição através da qual os irmãos da esposa passavam a fazer parte da família extensa do marido, como parentes e produtores. Provavelmente era do conhecimento de *Atiguaje* a violência que foi necessária para que o “casamento” das índias com espanhóis pudesse continuar sendo praticado. Conforme um testemunho da época, quando “os amigos do governador Domingo Martínez de Irala fizeram tantos agravos aos naturais da terra”, a reação indígena não se fez esperar. “Determinaram matar alguns cristãos e assim o fizeram” (*Cartas de Indias*, 1877, p. 587). Desde então, os soldados obtiveram à força as mulheres de que tanto precisavam. Juan Muñoz de Cavajal escreveu a respeito ao Imperador D. Carlos, em 15 de junho de

1556, dizendo que, no dia em que os espanhóis partiam dos povoados onde tinham estado, “havia tanto pranto, dos maridos por suas mulheres, e das mulheres por seus maridos e pelas crianças que tinham que abandonar que parecia romper-se o céu”. Os soldados voltavam trazendo “rebanho dessas mulheres para seus serviços, como quem vai a uma feira e traz um rebanho de ovelhas” (*Cartas de Indias*, 1877, p. 597-598). Não sem razão, *Atiguaje* pressentiu a proximidade de um caos social.

Quanto às conseqüências psicológicas da monogamia, o melhor exemplo nos é dado por *Potirava* ao repreender seu colega *Ñesu*, então professo da religião cristã. *Potirava* tentava convencer seu interlocutor dizendo-lhe que as mulheres que hoje o amavam iriam aborrecê-lo, que elas poderiam se tornar esposas de outros, que ele perderia seu prestígio e que um desânimo poderia tomar conta dele até sucumbir sob o poder das afrontas. A documentação histórica é farta ao registrar a família como lugar onde se travou uma batalha entre o antigo e o novo. De um lado, a conversão cristã foi encarada pelos jesuítas primordialmente como aceitação do matrimônio monogâmico; de outro lado, a resistência indígena, não poucas vezes, levantou a bandeira da poliginia para chamar à “desconversão” os que tinham sido cristianizados ou submetidos à vida reducional. Os missionários viam a forma de vida dos indígenas como problema de ordem moral que consistia, concretamente, numa suposta luxúria inerente à poligamia (Melià, 1988a, p. 112 nota, 114). Os indígenas, por seu lado, pressentiam no modelo monogâmico um estratagema que poderia debilitá-los porque ameaçava a base da sua organização social. E eles não estavam enganados.

Como observa Fernando Mires, a base da reestruturação da sociedade indígena nas reduções foi a imposição da família monogâmica patriarcal. Com ela os jesuítas colonizaram não só a “alma” dos indígenas, mas também sua percepção, seus corpos e sua sexualidade. O desejo sexual foi demonizado e toda lascívia castigada. O comportamento sexual como um todo era controlado pelo medo. Mas com a atomização da sociedade aborígine em pequenas famílias, os missionários conseguiram sobretudo o esfacelamento da família extensa e dos distintos grupos guarani. A função dos cabeças das novas famílias passou a ser “representar a autoridade dos jesuítas perante a sua parentela”. Ao desestruturar a família tradicional dos indígenas, segundo Mires, os jesuítas asseguraram noventa por cento da sua missão. O resto veio com o tempo (Mires, 1991, p. 215).

2.3.3 - A vida livre na selva *versus* as reduções

A vida livre na selva, contra a reunião em povoados, era a reivindicação de *Potirava*. Para ele, as reduções eram uma estratégia a serviço de uma doutrina estranha à vida dos antepassados. Com isto, *Potirava* tematizava o grave problema de espaço que os Guarani no século XVII experimentavam. Seu discurso era dirigido a *Ñesu*, um cacique reduzido. Como em muitos outros casos, suas palavras recriminavam os líderes que se deixavam reduzir, responsabilizando-os pelo êxito dos missionários. *Potirava* chegou a dizer a *Ñesu*: “se (...) tu te rendes, então verás toda essa gente que mora neste lugar até o oceano, a despeito teu e por tua desonra, sujeita a eles” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 198). Em tom de ameaça, mencionou que “outros” - seguindo o mau exemplo de *Ñesu* - tinham se rendido à voz dos “homens adventícios” (referindo-se aos da Companhia de Jesus).

Muitos caciques e alguns xamãs, pressionados pelos ataques dos *encomenderos* e dos bandeirantes, acabaram se abrigando nas reduções, por serem aqueles os únicos espaços menos ruins que lhes restavam para sobreviver. *Ñesu* certamente foi um deles e, como muitos de seus companheiros, foi protagonista de uma complicada relação com os jesuítas. *Potirava* representava um outro segmento da sociedade, o dos *karai* mais apegados à tradição. Ele pressentiu bem a armadilha: “quem entra na redução fica reduzido” (Melià, 1988a, p. 183). *Ñesu* foi responsabilizado duplamente em sua opção pela redução, primeiro, por ter-se rendido e, segundo, porque sua atitude era um mau exemplo para “toda essa gente” que via nele um líder.

A defesa da vida livre na selva parece derivar do que Branislava Susnik considera um trilogismo psicamental, ritmo-som-voz, que, para a autora, compõe o etos guarani (Susnik, 1984-85, p. 135). Nessa perspectiva, a notável extensão do território ocupado pelos Guarani e a ampla difusão de sua língua teriam resultado, como já foi dito, de, pelo menos, dois mil e quinhentos anos de sucessivas expansões (Cf. Métraux, 1927; Nimuendaju, 1987; Susnik, 1975, 1979-80; Melià, 1987a; Noelli, 1999b), dinamizadas em parte pela palavra de um *karai*. Esse líder espiritual intuía os males que ameaçavam a vida num determinado lugar e, usando sua capacidade convocatória, mobilizava as unidades familiares ou as sócio-regionais para deixarem a terra já cansada (*yvy marã*) para o cultivo em direção a uma

terra nova e fértil (*yvy porã*) (Susnik, 1981, p. 146).

Ao começar os primeiros contatos com os europeus, a população guarani se aproximava de dois milhões de habitantes (Marzal, 1989, p. 295), o que segundo Schmitz trazia dificuldades para novas expansões (Schmitz, 1981, p. 195). A essa dificuldade, se é que houve, deve somar-se a ação depredadora dos conquistadores europeus. Como foi visto, diante dessa situação, muitos indígenas fugiam ou lideravam movimentos de resistência e libertação. Ameaçado de perder para os indígenas, o então governador do Paraguai apelou aos conquistadores espirituais. Assim, para beneficiar os interesses dos colonizadores, os franciscanos reduziram os índios em pequenas cidades, nas cercanias de Assunção. Quase três décadas depois, os jesuítas também aderiram à política de reduzir os indígenas em povoados. Esses povoados, porém, diferenciavam-se das reduções franciscanas no sentido de não se organizarem para favorecer a colônia, e sim, para defender os indígenas dos colonizadores.

Mas mesmo assim, para os profetas indígenas, não havia nada comparável à vida livre na selva nesses povoados de refúgio que as reduções jesuíticas pretendiam ser. Para *Potirava*, a redução era contrária à natureza indígena de andar por vales e selvas e, à semelhança de outros *karai* das regiões até então pouco atingidas pelas instituições coloniais, ele organizou uma verdadeira conjura para destruir os cabeças das reduções. Os líderes indígenas contrários à vida na redução chegaram a intuir que nesses espaços acabariam amansados e desacostumados de sua ecologia nativa, que a redução lhes fecharia os caminhos para a terra renovada e para a liberdade.

2.3.4 - A dança ritual e outros ritos a serviço da profecia

A dança ritual foi a própria forma em que as rebeliões indígenas se consolidaram. Junto com o canto ela é, até os dias de hoje, o modo privilegiado pelo qual os Guarani expressam sua religião. Desde os primeiros registros, é através do canto-dança que os indígenas aparecem convocando para a resistência. Desse modo, a dança ritual tradicional constitui-se em si mesma “uma afirmação agressiva de identidade frente aos invasores” e “sustenta a rebelião dando-lhe um eficiente leito simbólico e emocional, na linha da mais autêntica tradição” (Melià, 1988a, p. 115, 118).

Os líderes religiosos eram os senhores das danças religiosas que, por sua vez, eram o lugar e a ocasião onde e quando tomavam corpo as mais importantes funções xamânicas: a reza, enquanto dizer e fazer-se divino; o canto das palavras inspiradas; as convocações migratórias e as profecias cataclísmicas contra os que ameaçavam seu modo de ser tradicional (Melià, 1988, p. 119).

A volta aos “cantares passados” era também uma revolta contra a novidade cristã e veio acompanhada de uma série de eventos provocados pela profecia indígena. Suas evidências estão na cerimônia de substituição de nomes cristãos por nomes indígenas, no contrabatismo; na matança de animais de origem colonial, ato mágico-simbólico para contraverter o inimigo; na fuga para os montes; no rito de perfuração do lábio e no retorno a um conjunto de práticas que correspondiam ao sistema indígena, ainda que esse retorno fosse, às vezes, exacerbado e descaracterizado, como o foi a antropofagia.²⁶

Até hoje, em muitos grupos guarani, a dança ritual está profundamente ligada ao canto e à profecia, como se verá em outro capítulo. Na profecia indígena foram usadas outras formas de comunicação além da palavra. Essas linguagens não-verbais eram uma combinação de simbolismo e magia, comuns a muitos grupos, inclusive aos profetas bíblicos (Fohrer, 1982, p. 117). Sua prática se enraíza num forte desejo de ver o cumprimento daquilo que é simbolizado (Fohrer, 1982, p. 118) e também no fato de se considerar que o ato simbólico influencia ou apressa o cumprimento do desejo.

Assim, ao queimar uma novilha (Angelis III, 1969, p. 310-311) esperava-se ver o fim de todos os animais de origem européia e dos estrangeiros que os introduziram na terra indígena. O ato é uma libertação simbólica do espaço indígena de tudo aquilo que não lhe pertencia. Ao vestir as vestes litúrgicas dos padres assassinados e ao pendurar no seu pescoço os pedaços de um cálice cristão (Ruiz de Montoya, 1985, p. 201-202; Del Techo V, 1897, p. 96), *Ybapiri* manifestava seu desejo de atrair sobre si as virtudes xamânicas dos missionários mortos e, assim, recuperar o prestígio que ele sentia ameaçado por causa dos jesuítas.

Outro recurso utilizado pelos profetas para contradizer a mensagem cristã foi a paródia. Através dela, líderes indígenas manipulavam o modo de ser cristão e fingiam-se sacerdotes, consagravam eucaristia e oficiavam muitas outras cerimônias. Eles não só ironizavam a pregação cristã, mas também tiravam vantagem dos novos símbolos.

Nesse sentido, é elucidativa a carta ânuia de 1632. Nela ficou registrado que, na redução de São Tomé, um famoso xamã fora o primeiro a aprender o “Pai Nosso”. Achando-se em vantagem sobre os demais, o xamã espalhou entre o povo que era homem divino, que subia e descia dos céus, conforme sua vontade (*Carta Anua 1632-34*, 1984, p. 278), o que certamente era uma paródia do “seja feita a tua *vontade* assim na *terra* como nos *céus*”. Na carta ânuia de 1628, Ruiz de Montoya relatou como um *feiticeiro* guarani previu o futuro dos Tupi: “Colocou uma cruz que consigo trazia em meio de três arcos e ao redor da cruz umas candelinhas; levantando os olhos ao céu falava em voz alta e estendendo os braços fazia como se abarcasse com eles algo” (Cortesão I, 1951, p. 277). A descrição lembra um sacerdote celebrando a eucaristia ou em atitude de oração.

Não só os padres, mas também a hierarquia eclesiástica é parodiada entre os Guarani do Paraná. “Feiticeiros” se autoproclamam Deus, sumo sacerdotes ou papas e nomeiam outros feiticeiros como bispos seus que, na seqüência, elegem seus vigários (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 364-365).

Embora a etnografia atual mostre que os Guarani acreditam poderem se transmutar em uma divindade através da dança, nos tempos coloniais essa autocompreensão apareceu revestida em retalhos de doutrina cristã. Assim, uma criança dizia “ser Deus ou filho verdadeiro de Deus”, *Obera* se considerava “filho verdadeiro de Deus e nascido de uma virgem”, um mago dizia que era “Deus criador do céu, da terra e dos homens”, *Paytara* se revelava como “deus ressuscitado”, outro mago dizia ser “deus em três pessoas”, uma índia se chamava “mãe de Deus”, *Rodrigo Jaguariguay* se proclamava “Deus Pai”, à sua esposa considerava “Santa María la Mayor” e à sua filha “Santa María la Chica” - uma criativa paródia da Trindade cristã.

A profecia foi preferencialmente dirigida contra os indígenas reduzidos e contra os missionários. Anunciou-se que os jesuítas logo iriam perecer e aqueles que comungavam com a fé cristã foram ameaçados de morte. Os profetas prometeram destruir as sementeiras dos índios batizados e invocar contra eles as feras. Nas ameaças também apareciam com toda plasticidade profecias escatológicas, algumas beirando à imaginação apocalíptica: “farei cair fogo do céu”, “farei que cresçam as águas e inundem a terra”. Apelando a uma suposta cumplicidade com os bandeirantes, um profeta ameaçou vingar com as armas dos “amigos de São Paulo”²⁷ a injúria que lhe fizeram. Um cacique chegou a profetizar a iminente sujeição dos jesuítas ao

seu poder, enquanto que vários xamãs anunciaram a ruína dos cristãos - que seriam devorados por tigres e por bandos de outras feras - e amedrontaram a população com supostos monstros de terrível aspecto.

2.4 - Dos pró-diálogos e suas conseqüências para a teologia cristã

Gostaria de destacar a seguir alguns questionamentos que o profetismo guarani dos séculos XVI e XVII formularam para o cristianismo e que têm relevância na atualidade.

2.4.1 – O questionamento da universalidade

A ideologia fundante dos acontecimentos relatados neste capítulo foi a da *universitas Christiana*, através da qual o cristianismo se autocompreendia como detentor de uma qualidade *ad intra* que devia ser propagada até que todos os povos fossem incorporados à “Igreja-Sociedade-Perfeita”, que não é a cidade que está no céu, mas a cidade segundo o céu (Dupuy, 1989, p. 72), a *Orbis Christiana*,²⁸ para os espanhóis.

Os indígenas reagiram contra essa pretensão e compreensão de universalidade. O *pa'i e karai Aperera* resume, com muita eloqüência, a reivindicação dos seus companheiros: “Se Deus, como dizes, está presente em todas partes, pode continuar dispensando-nos seus benefícios neste lugar” (Ap. Dos Santos, 1988). Nos discursos indígenas apareceram pessoas e comunidades perturbadas em conseqüência de um cristianismo que se apresentava como uma religião cuja aceitação implicava um completo deslocamento e desestruturação cültica e simbólica. Já nos primeiros anos da missão, os indígenas intuíram que o novo modo de ser correspondia a uma religião que lhes desautorizava a experiência religiosa dos antepassados. As novas referências religiosas que lhes eram impostas não tinham vínculo algum com seus esquemas autóctones. A nova religião advogava para si mesma o poder exclusivo de distinguir a falsa e a verdadeira manifestação do sagrado.

Ainda hoje prepondera no cristianismo uma compreensão extensiva e quantitativa de universalidade. Porém, se partimos do princípio que nenhuma cultura pode elevar-se à categoria de tradição humana, a “universalidade” só pode ser uma categoria inclusiva e dinâmica. Universalidade não

pode consistir, nesse sentido, na expansão ou multiplicação de um único modelo, senão na trama composta pelas diversas peculiaridades culturais. No singular dormita o universal, mas nenhum grupo humano pode arrogar-se o direito de transformar o caráter universal das suas experiências na universalidade mesma. Esta só vai sendo alcançada através do diálogo entre as diversas subjetividades. E se nessa dialética de subjetividades os diversos atores do processo singularizam o universal e universalizam o singular, nenhum ser humano, nenhum sistema, nenhuma cultura pode “instalar-se na universalidade” (Fornet-Betancourt, 2000, p. 39).

Em outras palavras, “ninguém pode falar do absoluto [Deus] no sentido absoluto” (Fornet-Betancourt, 1993, p. 3). Deus é muito mais do que uma experiência cultural e um sistema religioso são capazes de apreender. As falas que apresentam Deus como ser universal, no sentido de “exclusivo” e “unívoco”, partem de experiências culturais e teológicas regionais, que pela força assumiram uma conotação universal. Nesse sentido, o cristianismo cometeu um “fatal mal entendido”, ao ter assimilado a tendência da cultura ocidental de autoperceber-se como cultura da humanidade. Esse fato precisa ser revertido assumindo-se abertamente a pluralidade.

O cristianismo, ao considerar definitiva a encarnação e a inculturação do mundo semita no mundo greco-romano, acabou fixando apenas um dos cristianismos possíveis e apenas uma das máscaras de Deus. Todas as outras fusões e imagens possíveis ficaram descartadas. Ele não levou em conta sua experiência fundacional, a de ter sido “hóspede” da religião judaica, e que esta, por sua vez, acolheu experiências teológico-culturais de outros povos.²⁹

Conforme Hb 1.1-3, Jesus Cristo é a máxima autocomunicação ou palavra de Deus. Nele, Deus recapitulou todas suas falas e através dele não só falou mas apareceu nas condições da existência humana, realizando de modo radical todas as possibilidades do Ser latentes na criatura. “A Palavra de Deus se fez carne e habitou entre nós” (João 1.14), não por preferir a cultura judaica nem por querer que ela dominasse sobre os outros povos e as outras religiões. O Verbo divino não veio ao mundo para excluir as palavras anteriores, nem suas contemporâneas, nem as que viriam depois dele; ao contrário, ele procede do mundo e sustenta todas as coisas pela sua poderosa palavra, segundo Hebreus 1.3. A teologia cristã, na medida em que se baseia na tensão entre o absolutamente concreto e universal - Jesus Cristo - precisa dar conta dessa tensão no seu contato com as outras

religiões. Em Jesus, nada seria mais estranho do que a atitude colonialista, destacava Boff ao interpretar Mc 9. 38-40.

A grande dinâmica do amor de Jesus é a ausência de qualquer atitude colonialista do tipo “todos têm que entrar no meu modelo”, como os próprios discípulos propuseram quando voltavam da missão: “Encontramos gente batizando e curando em Teu nome. Vamos lá reprimi-los... ou o que fazemos? Porque não são dos nossos”. Jesus manda respeitar, como quem diz: “Eles somam com a gente, não importa que não sejam do nosso grupo”. Jesus percebe a universalidade de sua proposta, que é captada por outros que estão fora da visão e da lógica judaica (Boff, 1994, p. 33).

Longe dessa forma de relacionar-se com o outro, o cristianismo confundiu universalidade com expansão e imposição de uma organização eclesial. Os profetas indígenas intuíram que o cristianismo carregava consigo, potencialmente, a opressão de outras formas de vida e de religião. Que sua missão se caracterizava pelo totalitarismo, pela negação da pluralidade e da diferença. E a essa compreensão deturpada de universalidade cristã, os profetas indígenas reagiram veementemente, mostrando a desgraça que a nova religião era para eles. Reações como essa podem ser saudadas como “protesto contra o modelo civilizatório que se empenha em uniformizar o planeta” (Fornet-Betancourt, 2000, p. 23). Elas reivindicam que o cristianismo se reconheça como um discurso parcial sobre Deus.

2.4.2 – Missão, subjetividade e poder

O cristianismo olhou o mundo indígena como algo inferior que deveria ser conquistado e destruído ou conquistado e transformado. As réplicas indígenas, porém, mostram que, do outro lado da cruz, havia sujeitos com uma outra percepção religiosa e não “animais ainda não domesticados”, que precisavam ser desnudados de sua ferocidade desumana.³⁰ Converter-se pressupunha “civilidade”, era uma iniciação que habilitava a fazer parte de uma nova ordem “política e humana”; a população indígena como tal não interessava, era excluída, omitida.

Nesse contexto, profetas indígenas denunciaram com veemência o abandono do modo tradicional de viver. Nos seus discursos, o tempo é quebrado; o antigo é o bom e a nova doutrina é a privação dessa qualidade. O novo tempo é um tempo estranho, no qual a subjetividade indígena é

ameaçada de morte por uma outra subjetividade. Uma verdadeira guerra travou-se entre essas subjetividades, vencendo a que fez prevalecer sua virtude.

Os padres da Companhia se imporiam pouco a pouco, ajudando os Guarani a reagirem contra *encomenderos* e bandeirantes mas, também, conquistando liderança espiritual e material entre os índios, introduzindo nas reduções medicina, animais, plantas, instrumentos e utensílios metálicos (Gadelha, 1988, p. 75).

A chefia tradicional reservada aos *karai* e aos *pa'i* indígenas, entretanto, só foi substituída pelos padres após a destruição das reduções do Guairá, Paraná e Itatim pelos paulistas. Só então os jesuítas se tornaram os novos guias guarani (Gadelha, 1988, p. 76). Entretanto, quando o *karai Jeguacaporu* prometeu vingança e ameaçou de morte os sacerdotes, “para que terminem os embustes, com que levam em seu seguimento os ignorantes”, ele reagia contra essa outra subjetividade que introduziu um tempo estranho entre os Guarani e relegou seus guias espirituais à marginalidade. A ameaça era a forma de expressar a esperança no restabelecimento da ordem pré-colonial, no retorno das divindades originárias, na reafirmação do prestígio dos *karai*, na erradicação do caráter radicalmente mau do “novo”. Nesse sentido, a palavra profética guarani é ao mesmo tempo fiel à tradição e aberta à inovação. Parafraseando Bartomeu Melià, ao falar dos Guarani como “memórias do futuro”, os profetas indígenas e seus discursos seriam, então, uma enorme ajuda para entender a utopia bíblica, porque eles afirmam a memória histórica da vida tribal (Martínez, 1987, p. 48).

Os profetas guarani rejeitaram o cristianismo não por ser uma religião estrangeira, mas por ser portadora de um novo modo de ser, que significava para os indígenas dominação, desintegração social e morte. A crítica era endereçada aos incentivadores do novo modo de ser e a quantos suplantaram sua boa vida livre pela nova forma de viver.

O protesto dos xamãs contra os missionários é testemunho da experiência religiosa dos aborígenes. Ao se autoproclamarem “deus criador do céu e da terra”, os indígenas radicalizaram a afirmação de sua xamanidade diante dos novos xamãs, os missionários. Quando os indígenas se dirigiram aos missionários dizendo serem também eles “sacerdotes que sabem ministrar a palavra para sua gente”, estavam afirmando que eles também tinham *sua fé*, seus guias espirituais, seus doadores da chuva e

do bom tempo, bem como dos raios e da colheita. Ao se justificarem, os indígenas estavam insistindo para serem reconhecidos como sujeitos de fala e de cultura. Em todas essas expressões parece ter havido o intento de frear a agressão cristã. Mesmo quando parodiavam a prédica dos padres, reinterpretando a encarnação, a trindade e diversos ritos cristãos, os Guarani estavam tentando depor a atitude de “conquistador de almas” dos missionários e tentando libertá-los da mania agressiva e opressiva de querer sempre converter o outro.

Os jesuítas sabiam que as práticas xamânicas se endereçavam ao descrédito da fé e da religião cristã e não tiveram dúvidas em se comportar como feiticeiros mais poderosos que seus inimigos. Ao falar da terapia usada pelos *karai*, Montoya chegou a escrever que, depois de repreender os índios publicamente, estes “entenderam tão bem a lição, que deixando totalmente dos falsos feiticeiros seguiram o verdadeiro” (Cortesão I, 1951, p. 266). Noutra ocasião, Montoya demonstra não ter tido dúvida em afastar o demônio com a manipulação de símbolos mágicos: “Pus num copo fechado um pedaço da sotaina de Santo Inácio, e nunca mais voltou o demônio” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 102-103). O Pe. Diego de Boroa relata outro caso semelhante nos momentos mais difíceis de um parto: “tomou uma imagem de papel (de Santo Ignácio) colocou-a sobre a afligida mulher que pariu sem perigo, ficando boa e sã” (*Cartas Anuas 1632-34*, 1984, p. 94). Não raro, porém, a reação contra os *karai* foi o enfrentamento físico.

(...) mostraram os neófitos sua firmeza de caráter ao depreciar as artimanhas dos feiticeiros aos quais perseguiram com toda energia, fazendo uma verdadeira caça deles, procurando-os como se procuram feras, nos montes mais afastados e inacessíveis, dando-lhes uma boa surra, antes de entregá-los aos Padres. (...) Os que não quiseram abandonar as superstições dos feiticeiros, pereceram de morte repentina (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 607).

A partir de 1636, quando as reduções entraram na fase de estabilidade, os profetas começaram a ser cada vez mais escassos, desaparecendo quase que por completo anos mais tarde. Inutilmente os xamãs tentaram lutar contra a forte mágica dos jesuítas, contra sua eloquência e sua generosidade. Ao ensinarem a fazer enormes plantações utilizando o arado; ao introduzirem o gado; ao iniciarem os índios em novas formas de artesanato, os jesuítas capitalizaram, definitivamente, entre os Guarani reduzidos, os méritos de um herói civilizador (Gadelha, 1988, p. 69). Os jesuítas venceram os messias

indígenas porque provaram que seus poderes sobrenaturais eram superiores. Eles conseguiram levar os xamãs vernáculos ao descrédito, queimando seus ídolos e expondo-os à chacota geral, ao mesmo tempo em que revelaram ser mais capazes que os indígenas no proporcionar benefícios materiais, tanto no âmbito da subsistência quanto no da defesa da colonização espanhola (Haubert, 1969, p. 125s).

2.4.3 – O desafio do diálogo intercultural: o exemplo de *Pa'i Sume*

As atitudes dos profetas e das profetisas guarani, como as dos povos israelitas do passado e dos discípulos anônimos de Jesus, levantam questões pertinentes à concomitância das culturas e ao diálogo intercultural.

Apesar de ter havido duras críticas e desenlaces fatais em alguns conflitos entre os missionários e os indígenas, e apesar da ênfase a que me propus neste capítulo, gostaria de ressaltar que os grupos indígenas receberam aos cristãos com uma certa cordialidade. Dos vários exemplos que poderiam ilustrar essa atitude, destaco a integração da cruz e o mito de *Pa'i Sume*³¹ no imaginário indígena.

Por toda parte, conforme os sacerdotes, os grupos indígenas davam boas-vindas a missionários no século XVII referindo-se a um Santo Apóstolo que outrora passara por suas terras prometendo que, no futuro, viriam “padres sacerdotes” para ensinar-lhes a palavra de Deus, juntá-los em povoados grandes e fazê-los viver com ordem e polícia cristã, ensinando-lhes a se amarem uns aos outros e a não terem mais de uma mulher. Nesse novo tempo os “Tupi” e os “Guarani” e todo gênero de gente iriam se amar sem distinção de nações.

O notável é que esses “padres sacerdotes” prometidos pelo Santo Apóstolo seriam reconhecidos por serem castos, por pregarem com austeridade e carregarem a cruz em suas mãos.³² Os jesuítas foram facilmente identificados como os mensageiros prometidos. “Sem dúvida são estes os Padres prometidos aos nossos avós pelo Santo Sumé” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 326-327), diziam os indígenas referindo-se aos ignacianos, que carregavam ostensivamente a cruz como símbolo do poder de suas prédicas (Ruiz de Montoya, 1892, p. 95). Sem entrar no mérito da crítica das fontes que relatam essa difundidíssima lenda,³³ ousaria dizer que os elementos híbridos do mito apontam para a necessidade e a possibilidade do diálogo entre as culturas, já entre os protagonistas desse período da história.

Pa'i Sume (São Tomás) reúne não só características que o fazem epônimo da missão cristã nas Américas, mas também que o tornam um herói cultural nativo. No Brasil ele inicia os Tupi no cultivo da mandioca, pão principal do grupo, enquanto que no México ele era escultor como Topiltzin (Quetzalcóalt) (Ap. Todorov, 1983, p. 205). Certamente existiu uma matriz indígena dessa personagem, que os missionários não duvidaram em adotar para justificar sua missão com a figura de um santo apóstolo. Se levarmos a sério o testemunho dos jesuítas sobre essa personagem, cabe notar com a mesma seriedade que os indígenas perturbaram-se profundamente quando sua atitude de espera, de abertura para o outro, não foi bem interpretada, redundando em sua dominação e em seu desterro.

A adoção da cruz pelos indígenas concedeu ao símbolo cristão o mesmo *status* da maraca aborígine. Antes da conquista, as terapias e as manifestações de poder entre os indígenas eram basicamente resultado da interferência dos poderes que emanavam desse instrumento. Desde o século XVI, tal poder se confrontou com o poder mágico da cruz na mão dos missionários, que eram os novos senhores da vida e da morte. Sob o impacto dos conflitos gerados por essa novidade, os grupos chamados guarani não hesitaram em estender os poderes mágicos da maraca à insígnia cristã. Assim como o som da maraca atualizava para os indígenas a primeira palavra e o ritmo original que está presente em todos os seres da natureza, a cruz é assimilada, no plano criacional, como estrutura da vida, como detentora de boas palavras (*kurusu ñe'êngatu*). Desfrutando dos poderes terapêuticos da maraca, a cruz (*kurusu*) passou a ser usada nos rituais de cura e, com o tempo, acabou designando um dos sucessores dos xamãs, o enfermeiro (*kurusuja*, “dono da cruz”) (Restivo, 1892, p. 81; Hernández II, 1913, p. 563), encarregado de cuidar dos doentes e de ministrar-lhes a extrema unção.

Exemplos como esses apontam para a necessidade da comunicação entre dois atores concomitantes na mesma sociedade. A propósito do nosso tema, podemos dizer que há um imperativo de intercambiar as experiências religiosas e as tradições teológicas para, desse modo, conseguir uma maior e melhor aproximação do mistério de Deus (Fornet-Betancourt, 1994, p. 81).

Conforme expus ao longo deste capítulo, a profecia indígena combateu a pretensão cristã de universalidade entendida como expansão de um sistema religioso. Ela repreendeu violentamente essa compreensão deturpada e lançou desafios que, até hoje, ainda não se tornaram realidade.

Uma forma de ser conseqüente a esses desafios seria aproximar-se das espiritualidades indígenas, não como quem coleciona exotismos, mas como caminhantes que, a exemplo de Jesus, pedem água para beber “a uma samaritana”. Esses reservatórios de sabedoria que ficaram à margem do desenvolvimento moderno certamente têm algo a dizer à nossa chamada civilização que, como observa Melià, está “marcada pelo paradoxo de ter produzido exatamente o contrário do que pretendia” (Melià, 1997, p. 48). Eles podem lançar novas luzes sobre ensaios mais inclusivos no âmbito da fé, como o “diálogo inter-religioso”, a “convivência” e o “ecumenismo”.

Como vimos no primeiro capítulo, a experiência religiosa guarani nos coloca diante de uma experiência ativa da Palavra, muitas vezes esquecida pelas teologias cristãs. A passagem de Mc 9.38-40 mostra que, em Jesus, a universalidade é medida pela capacidade de convivência na diferença, de preservação da pluralidade. O cristianismo precisa aceitar ativamente os outros sujeitos de fé e de palavra. Não lhe basta dizer que os indígenas são seus parceiros de diálogo; ele precisa questionar seus próprios processos de constituição cultural e teológica, nascer de novo a partir das experiências profundas de outras culturas e tradições, sem intolerâncias nem complexos de superioridade.

Por fim, é importante aclarar que uma teologia aberta ao outro parte do reconhecimento *real* de cada cultura, com suas formas de experiência religiosa, “como visão de mundo que tem algo a dizer a todos”. Esse reconhecimento e respeito às culturas têm por objetivo “fundar *realmente* as condições *práticas* para que os sujeitos de qualquer universo cultural possam apropriar-se, sem conseqüências discriminatórias, das ‘reservas’ da sua tradição de origem como *ponto de apoio* (histórico-antropológico, mas não ontológico) para sua própria identidade pessoal” (Fornet-Betancourt, 2000, p. 23-25).

O universo é o lugar onde se faz essa experiência. Ele, por ser uma referência teológica anterior às formas de organização religiosa, às igrejas cristãs e ao próprio Cristo, é um convite à caminhada ecumênica. Nela, adverte Panikkar (1971, p. 222): “Não há nada mais perigoso para um cristão do que o comportamento paternalista e a falsa segurança daqueles que se crêem na posse plena da verdade”. O verdadeiro cristão nada possui, nem mesmo a verdade; como já observou Tomás de Aquino; ele é quem é possuído pela verdade. Para ser fiel a essa verdade, conforme Panikkar, o diálogo ecumênico pressupõe conhecimento recíproco como

requisito para exercer a tolerância que já é, em si mesma, um gênero de conversão (Panikkar, 1971, p. 226; 1993, p. 29). Como um ensaio dessa forma de conhecimento, apresento, a seguir, a maneira como líderes kaiová, guarani (ñandeva, chiripá) articulam teologicamente sua experiência e seu pensamento religiosos.

(Notas)

1 A *encomienda* consistiu na concessão temporária de um certo número de indígenas aos cuidados de um senhor, o *encomendero*, que devia catequizar e proteger os indígenas a ele *encomendados* em troca dos serviços prestados como tributo. Apesar de concebido como um dispositivo legal para apaziguar a escravidão, a instituição acabou servindo de cobertura para novas expedições armadas, a fim de capturar novos indígenas, pois os já incorporados à colônia tinham se acabado ou já não atendiam à demanda.

2 A missão itinerante era uma espécie de peregrinação apostólica de sacerdotes que, a partir dos povoados de espanhóis, deslocavam-se ocasionalmente até os povos de índios que serviam aos espanhóis para ministrar-lhes os sacramentos. Nessa forma de evangelização era obviamente mínima a influência que a nova religião podia exercer sobre os indígenas.

3 Chamavam-se “reduções” aos povos de índios que, “graças à diligência dos padres”, abandonaram sua antiga usança – de viver em selvas, serras e vales, junto a arroios “escondidos” em casas que distavam léguas umas das outras – e passaram a viver juntos em povoados, de acordo com a “vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 34). As reduções foram concebidas como laboratórios onde se processava a conversão massiva e efetiva dos indígenas e onde se possibilitava a incorporação desses indígenas a uma sociedade sedentária e urbana. Como as reduções também foram, de certa forma, um lugar onde os indígenas tentaram se defender do ataque de *encomenderos* e bandeirantes, podem ser consideradas “cidades” ou “locais” de refúgio.

4 Obviamente, essa opção não tenciona incitar inimizades entre os povos, mas sim reconhecer a importância terapêutica de recordar esses episódios da história e resgatar do esquecimento ou do menosprezo a capacidade indígena de se sobrepor à opressão política e religiosa.

5 Entre 1545 e 1660, de acordo com a estimativa de Dayse Rípodas Ardanaz, esses indígenas foram protagonistas de pelo menos 24 movimentos de contestação de caráter religioso, a maioria dos quais dirigiram-se contra os missionários e contra o cristianismo. A cifra é

significativa se levarmos em conta que ela representa quase a metade das 50 manifestações registradas contra o domínio espanhol, entre 1537 e 1735, na Província do Paraguai.

6 Por dominar a técnica da cura por sucção.

7 Termo oriundo do tunguz, *saman*, que chegou a nós através da Rússia e que, em *stricto sensu*, só se refere a um fenômeno religioso da Sibéria e Ásia Central (Eliade XIII, 1987, p. 202).

8 É interessante observar que com o termo *karai* Luis Bolaños traduziu pelos anos 80 do século XVI ao guarani as palavras “cristiano” e “bautizado”. Mas os índios que se batizavam não ingressavam na sociedade dos novos *karai*, dos conquistadores. Estes já tinham retido para si o significado exclusivo de “senhor” que tem poder para exigir respeito e submissão. Ruiz de Montoya, algumas décadas depois, porém, critica esse uso e afirma que com esse vocábulo os indígenas honraram, no passado, seus “feiticeiros”. Mas a usança anterior a Montoya prevaleceu até os dias de hoje. Ironia da história: o termo que no passado significava o ideal de pessoa para os indígenas passou a indicar exatamente o contrário: o esvaziamento do ser indígena, sua cristianização. De modo que um não-*karai* (não-cristão) é um ser sub-humano (Melià, 1998a, p. 28-29; Ruiz de Montoya, 1876c, f. 90).

9 Convém lembrar que o uso destes termos pelas comunidades indígenas atuais não preservou o significado histórico. No Brasil, *Pa'i* foi equiparado a “cacique” e passou a designar o líder religioso, enquanto que o líder nas questões temporais passou a ser designado pelo termo estrangeiro “capitã”.

10 *Yanaconato*: era uma modalidade das *encomiendas* baseada no princípio de relação amo-servo; tinha caráter vitalício e nele se enquadravam os indígenas mais hostis, que eram considerados socialmente inaptos e economicamente dependentes de seu senhor.

11 Bandeirantes ou mamelucos eram bandos de *brasilíndios* (homens gerados por pais brancos, a maioria de origem lusitana, e por mulheres indígenas) que se encarregaram da expansão do domínio português terra adentro. Sua estratégia foi denominada de *maloca* por jesuítas que atuaram na área de colonização espanhola e de *bandeira* ou *entrada*, no âmbito da colonização portuguesa. O termo é empregado para designar uma expedição armada cujo objetivo era capturar indígenas livres ou reduzidos, a fim de vendê-los como escravos em São Paulo e Rio de Janeiro ou de inseri-los à força no sistema de *encomiendas* (Cortesão I, p. 492). Por terem sido os portugueses de São Paulo os principais geradores de *brasilíndios*, nos documentos históricos muitas vezes esses atores sociais são denominados também de *paulistas*.

12 Em 1608 já eram sete os jesuítas que se encontravam em Assunção, estudando a língua guarani. Entre 1609 e 1640 foram fundadas e expandidas entre os grupos falantes do guarani cinco frentes missionárias: a do Guairá, Paraguai, Itatim, Uruguai e Tape.

13 Isto é, povos de índios recém-convertidos, sob a tutela e orientação catequética de *encomenderos*.

14 Para localizar essa e as outras Frentes de atuação dos jesuítas, cf. Anexo VI.

15 Diminutivo e pejorativo de “Santo”.

16 No original: “Íxguiraro”.

17 Espécie de maça ou clava de origem indígena feita de madeira dura e pesada.

18 O termo *remadores* provavelmente se referia aos indígenas do Chaco, os Pajaguá, que dominavam o curso das águas. Eles costumavam prender Guarani e mestiços para trocá-los com os “criollos” (filhos de espanhóis nascidos na colônia) por alguns objetos (Susnik, 1993, p. 119).

19 Semelhante descrição sugere que essa mulher seja uma personificação das metáforas com que os missionários costumavam exaltar as virtudes da mulher idealizada em Maria. Ruiz de Montoya se referia à Virgem Maria como “lua resplandescente dona do amanhecer” e como “estrela d’alva” (*Catecismo*, p. 312), enquanto que o Pe. Simão Bandini a comparava freqüentemente com o sol em suas prédicas: “a mãe de Deus sobrepuja em formosura o sol” (Restivo, 1892, p. 219), “a mãe de Deus cujo vestido é o sol” (Restivo, 1892, p. 235).

20 Os povoados, as cidades.

21 Isto é, para tratarem de sua estratégia de ação contra as reduções longe do policiamento dos missionários, sem o risco de serem descobertos.

22 “Venéreos” no original espanhol.

23 Título e função judicial, introduzida pelos colonizadores espanhóis.

24 Monteses eram denominados os índios que viviam na mata e não tinham sido integrados nem ao sistema das *encomiendas* (cf. nota 1) nem às reduções.

25 Os nomes que lhes são aplicados muitas vezes são equivalentes. Assim, o *messias* dos estudos de Maria Isaura parece corresponder ao que Pierre Clastres considera *profeta*: homem enigmático que proclamava o fim do mundo e das normas vigentes (1980, p. 101), cujos discursos identificavam o mundo como lugar do mal e espaço de uma infelicidade resultante de circunstâncias históricas particulares da sociedade (Clastres, 1981, p. 102-103). O autor interpreta os movimentos liderados por esses profetas como uma subversão contra o perigo de morte que ameaçava a sociedade e uma convocação para fugir em direção à terra-sem-mal (Clastres, 1981, p. 103-104).

26 Entendo por isso que uma prática sacrificial e simbólica degenerou-se, segundo os relatos,

para a criminalidade (Cortesão I, 1951, p. 263-264, 288-289).

27 “Os amigos de São Paulo” é uma referência aos bandeirantes, São Paulo era sua região de procedência ou seu centro de expansão (Cf. nota 23).

28 Tal a missão da igreja: difundir o poder de Deus e da Sua Majestade. Cruz e espada se uniram para estender ilimitadamente o domínio do rei e do papa, “até que em seus domínios (supostamente do Cristo vitorioso, que era representado no rei espanhol) não anoiteça jamais” (Campanella). Essa associação foi tão perversa que não se pode falar dela como algo que “dificultou” a pregação do evangelho, mas como o próprio ocultamento e negação do evangelho (Westhelle, 1991, p. 183).

29 Na teologia israelita, por exemplo, não existia uma linguagem para falar de Deus-mãe; por isso ela empresta da cultura vizinha cananéia a figura feminina *Ashera*, considerada em alguns grupos esposa de Javé (Gerstenberger, 1988, p. 48). A teologia javista, centrada em experiências masculinas como a “guerra”, era insuficiente para falar de “coisas pequenas”, como o parto. Diante disso os israelitas buscaram no termo *Êl* – nome comum de Deus em todo mundo semítico – imagens para familiarizar Javé (Schwantes, 1996, p. 3).

30 Assim escreve-se sobre o cacique *Apycabyja*: “não se deixava domar ... e a cada passo sacudia o jugo dando gritos de sanha contra quem queria amansá-lo ... com a larga experiência ... e bondade dos padres foi pouco a pouco se desnudando de sua inumana ferocidade e dando livre entrada ao penetrante raio da luz divina”. (*Cartas Anuas, 1932-34*, 1984, f. 228-229).

31 A expressão se refere ao discípulo da dúvida, Tomás, que aparece também como *Sumé*, *Tomé* e *Tumé*.

32 O curioso é que os anunciados padres-sacerdotes ensinariam aos aborígenes exatamente o que os profetas e as profetizas indígenas rejeitavam.

33 Dela há notícia desde o México até a Argentina e desde o Peru até a costa do Brasil, no continente americano.

Segunda parte:
TEOCOSMOLOGIA

Da espuma primordial de Jasuká descobriu-se “Nosso Pai Último-Primeiro”. Ele cresceu mamando no seio de Jasuká.

(Hino paĩ-tavyterã)

3 – A PALAVRA ORIGINAL: O DIVINO E SUAS REPRESENTAÇÕES

No passado, os conquistadores afirmaram sobre os Guarani: que eles “nunca fizeram sacrifícios ao verdadeiro Deus”, que eram “mui inclinados a religião, verdadeira ou falsa”, que “eram finos ateístas”, “quase cristãos”. No presente, o fato de eles entenderem que a diferença entre a humanidade e a divindade é para ser superada induziu alguns etnólogos a afirmarem que sua religião é *a-teológica* (Viveiros de Castro, 1986, p. 53; Clastres H, 1978, p. 32).

Frente a isso, gostaria de apresentar aqui as formas como os Guarani atuais personificam a palavra e organizam o que podemos chamar de experiências transcendentais. Tomo por fonte a vasta etnografia religiosa de diversos grupos: seus relatos, os versos dos seus cantos, a encenação ritual, seus desenhos, suas interpretações e propostas de analogia com a representação do divino na religião cristã. Parto do princípio de que aquilo que é capaz de nos preocupar de forma última só pode ser Deus (Tillich, 1984, p. 180) e que algo é *teológico* (Robinson, 1963, p. 48) não porque se refira a um ser particular chamado Deus, mas porque coloca a pergunta definitiva sobre o significado da existência; ou seja, no nível do sagrado, Deus, e no nível do seu mais profundo mistério, a realidade e a significação da nossa vida.

3.1 – A história

Os europeus classificaram os aborígenes das Américas como cristãos, judeus e gentios, conforme a chave de diferenciação vigente na época. Nas primeiras décadas da conquista preponderou a opinião de que os indígenas ou eram descendentes das tribos perdidas de Israel ou estavam aparentados com os povos mouriscos. Essa interpretação, obviamente, redundou na demonização de suas línguas e de suas expressões religiosas por serem, supostamente, veículos de superstição e idolatria. Depois do III Concílio de Lima (1582-1583), porém, passou a ganhar mais adeptos a ideologia de

que os indígenas tinham procedência cristã. Isso, porém, não melhorou a atitude frente a eles. Tidos por “cristãos”, continuaram sendo tão ignorados quanto rejeitados. No caso dos Guarani, não sendo pesquisado seu modo de ser religioso, seu verdadeiro ser e sua verdadeira essência permaneceram desconhecidos.

Entre os que afirmavam que os indígenas careciam de toda forma de vida religiosa, tornou-se célebre a atitude dos conquistadores que atuaram entre os grupos tupi-guarani da costa brasileira, no século XVI. Da aparente ausência de duas instituições da sociedade européia, a lei e o rei, nesses grupos, os missionários derivaram que eles, os aborígenes, eram incapazes de ter fé.¹ Para esses religiosos, sem uma “estrutura política hierarquizada” não poderia haver “obediência” e, conseqüentemente, não se poderia “crer” em nada, pois naquela época, a essência da crença era a obediência.

Por outro lado estão os que consideravam os indígenas “ eminentemente religiosos”, “quase” cristãos. O autor da primeira síntese da religião guarani, Alonso de Barzana, em 1594, considera que já naquelas primeiras décadas de contato os missionários eram “unânimes no reconhecimento do espírito eminentemente religioso dos Guarani pois era crença comum entre eles a existência de um ser supremo, a quem denominavam Tupã, e porque acreditavam na imortalidade das almas” (Furlong, 1968, p. 78). Para o mesmo autor, a inclinação natural desses indígenas para qualquer religião teria levado alguns a se fingirem de filhos de Deus e de Jesus Cristo, mas nada mais diz sobre os seres sobrenaturais pré-hispânicos.

É toda esta nação mui inclinada a religião, verdadeira ou falsa, e se os cristãos lhes tivessem dado bom exemplo e diversos feiticeiros não lhes tivessem enganado, não só seriam cristãos, senão devotos. Conhecem toda a imortalidade da alma e temem muito as *anguéra*, que são as almas saídas dos corpos, e dizem que andam espantando e fazendo mal (*Monumenta Peruana V*, 1970, p. 589-590).

Os jesuítas que atuaram entre os Guarani representam o pensamento pós-conciliar e, não raro, preferiram considerar os indígenas como “ateístas” – certamente por eles carecerem de esculturas religiosas – ao invés de identificá-los com religiões não cristãs.

Assim, Ruiz de Montoya, durante as polêmicas que lhe tocou enfrentar na sua velhice, escreveu uma *Apologia* ([1651], 1996) na qual afirmou categoricamente que “toda aquela gente... não teve jamais ídolos, adoração

nem idolatria de que falsamente se os calunia... Antes é acertadíssimo que essas duas nações Guarani e Tupi em certa maneira foram ateístas” (Ruiz de Montoya, 1996, p. 33-34, 93). Ele acresce que a qualidade dos indígenas e da língua por eles falada deriva da pregação de São Tomé² que antecederam os jesuítas nas Índias Ocidentais. Entrementes, “órfãos de mestre e guia”, os indígenas “abriram os olhos ao visível presente, fechando os do entendimento ao invisível futuro” (Ruiz de Montoya, 1996, p. 94).

Mas em uma obra anterior, *A Conquista Espiritual* ([1639], 1985), Ruiz de Montoya, embora já tivesse afirmado que os Guarani nunca fizeram sacrifícios ao verdadeiro Deus, reconhece que, desse Deus, os índios possuíam um conhecimento muito simples, herdado do já citado apóstolo São Tomé. O jesuíta registra as supostas palavras que o Santo teria dito aos nativos:

A doutrina que eu agora vos prego perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando, depois de muitos tempos, vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina (Ruiz de Montoya, 1985, p. 85-87).

O fato é que, na preocupação de achar entre os indígenas indícios da existência do verdadeiro Deus, os missionários e demais conquistadores acabaram encobrendo a experiência indígena do sagrado, permanecendo despercebidas aos missionários dos séculos XVI, XVII e XVIII suas formas de representação do divino. Não há nenhum registro significativo das mesmas nem nos léxicos escritos pelos missionários na língua indígena, nem nas crônicas da época colonial.

Uma das referências, ainda que indiretas, à “idolatria” dos indígenas pode ser deduzida de um trecho do Catecismo de Lima³, onde parece subjazer a idéia de que os indígenas divinizavam as forças da natureza e os astros.

Pergunta – E o Sol, a lua, as Estrelas, a Estrela d’alva, o raio, não são Deus?

Resposta – Nada disso é Deus, senão feitura de Deus, que fez o céu e a terra e tudo o que há para o bem do homem (Bolaños, 1931, p. 61).

O esforço dos missionários centrava-se em mostrar o caráter civilizável dos indígenas e das suas línguas. Esse objetivo, porém, não poucas vezes lhes fez passar por alto o que não podia ser convertido ou o

que eles julgavam que não podia ser convertido (Dietrich, 1997, p. 33-34). O processo foi via de regra inverso ao que se faria, hoje, na Antropologia ou na Ciência da Religião. Partia-se do que se “queria” ou se “devia” dizer e buscava-se na língua indígena o termo que se considerava idêntico ou análogo. O cristianismo, e não a religião indígena, era a matriz. Assim, Ruiz de Montoya, no intuito de traduzir a doutrina do Deus cristão para o guarani, tomou uma palavra do idioma aborígine, Tupã (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 323), como equivalente do termo Deus. Na sua análise etimológica desse termo, Montoya fez o que Melià considera o início de uma aventura semântica (Melià, 1969, p. 151-159; 1989, p. 327. Cf. ainda Münzel, 1982, p. 101-109) pois, a partir desse único ensaio, ele, ainda que se contradizendo, presumiu provar que os Guarani “alcançaram” o conhecimento da existência de Deus e perceberam sua unidade.

Chegaram os Guarani ao conhecimento de que havia Deus e ainda, em certo modo, de nele haver unidade, ou que era um só Deus. Colige-se tal do nome que lhe deram, que é ‘tupán’, do qual a primeira sílaba ‘tu’ expressa admiração; a segunda, ‘pan?’, importa em interrogação e assim corresponde ao vocábulo hebraico ‘manhun’, ‘quid est hoc’ (o que é isso), no singular (Ruiz de Montoya, 1985, p. 52).

Com esse único termo, Ruiz de Montoya formulou na língua indígena os dogmas fundantes da teologia e da piedade da época: Deus se fez homem, não deixando seu ser de Deus; o Pai, o Filho e o Espírito Santo, mesmo sendo três pessoas, não são mais que um só Deus; a Mãe de Deus não teve mancha de pecado; etc (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 404).

Se considerarmos que os catecismos escritos em língua guarani se inspiraram no Catecismo traduzido por Bolaños e que esse, por sua vez, foi composto dentro das perspectivas do Concílio de Trento - que consolidou a concepção de religião como um conjunto de verdades que deviam ser aceitas sem contestação, virtudes que deviam ser praticadas e sacramentos que deviam ser recebidos (Azzi, 1988, p. 99), temos que concluir que os missionários definitivamente estavam impedidos de perceber manifestações divinas concretas entre os indígenas. Eles estavam incumbidos de instruir, de anunciar “a verdade”. Nesse contexto, vale observar o que Ruiz de Montoya escreveu em suas crônicas: “Eu lhes dei a entender que havia um só Criador” (Ruiz de Montoya, 1985, p. 141). A verdade dos indígenas ficou desaparecida até o início do século XX.

Feita essa primeira observação, apresento a seguir minha percepção do panteão guarani contemporâneo.

3.2 – *Jasuka*: O Princípio do Ser e do Ser Criador

Os grupos guarani mbyá e kaiová ou paĩ-tavyterã possuem relatos míticos que, direta ou indiretamente, se referem a *Jasuka*, uma espécie de “princípio ativo do universo”, motor da teologia entre os Guarani.

3.2.1 – O simbolismo da “substância-mãe”

Os diversos nomes que o Ser Criador recebe entre os Guarani deixam-se resumir nas seguintes expressões: “Nosso (*ñande*) Verdadeiro (*ete*) Antigo (*ymã*) Falante (*papa*, *hyapúva*) Pai (*ru*) Grande (*guasú*) Último (*ypy*) e Primeiro (*tenonde*)” (Cadogan, 1992, p. 28s) nos relatos mbyá, e “Nosso (*ñane*, *ñande*) Antepassado, Avô (*ramõi*) Pai (*ru*) Resplandecente (*ju*) Grande (*su*) e Falante (*papa*)” (Melià & Grünberg, 1976, p. 228) nos relatos paĩ-tavyterã. A partir dessas especificações, pode-se afirmar que o Ser Criador é uma figura masculina, identificada diretamente com os pais e os avôs da sociedade guarani. O que é importante frisar aqui, porém, é que esse ser não é infinito pois tem um começo e depende de algo anterior a ele: da substância criadora e mantenedora da vida, *Jasuka*.

Jasuka foi registrada pela primeira vez por Marcial Samaniego, em 1944, com o significado de “origem de tudo, até mesmo dos deuses; que enche e inclui o Universo, pai de tudo e de todos” (Cadogan, 1962, p. 47). No longo canto recolhido por Samaniego (1968, p. 379s), no Amambái, Nordeste do Paraguai, o guia espiritual dos indígenas cita o testemunho do Ser Criador: “Foi por intermédio de *Jasuka* que levantei esta terra, diz meu Avô Grande Originário, na antigüidade”. Nesse verso, *Jasuka* é destacada, não como origem de tudo, mas como um objeto ou atributo, mediante o qual o Criador fez a terra.

Os trabalhos de Schaden apresentaram *Jasuka* como princípio de emanção, sem personalidade humana ou divina. Ela é a origem de todas as coisas, inclusive do Ser Criador e das demais divindadedessas (Schaden, 1974, p. 110). O Ser Criador surge, nasce, descobre-se⁴ a partir Substância

Mãe e cresce mamando na flor, no seio, de *Jasuka*.⁵ Essa idéia aparece repetidamente nos cantos e relatos cosmogônicos.⁶ Cadogan vai mais longe e chega a pensar, a partir do paralelismo entre “flor” e “seio” na linguagem sagrada dos Mbyá, que *Jasuka* é a “mãe universal” dos Guarani (Cadogan, 1962, p. 47).

Nesse sentido, apoiado em informações mais antigas oriundas dos Mbyá e quase esquecidas nos demais grupos, Cadogan entende que *Jasuka* não se refere só ao feminino, mas também à mulher, e aponta nessa direção uma série de sinonímias: (1) A equivalência entre *Jasukáva* e *akãoja poty*, flores que adornam a coifa ou touca ritual da mulher, provável símbolo (Cadogan, 1962, p. 48) da feminilidade (Cadogan 1962, p. 49) ou da humanidade feminina, assim como *Jeguaka* é símbolo da masculinidade. (2) *Jasukáva* é o nome sagrado da mulher em mbyá-guarani, assim como *Jeguaka* é a humanidade masculina. (3) *Jasuka Sy Ete* seria a verdadeira mãe *Jasuka*, a deusa do Sol e mãe universal. (4) *Jasuka vyapu* é o tropejar de *Jasuka*, o canto sagrado ou ritual da mulher, do mesmo modo que *Jeguaka vyapu* é o canto sagrado dos homens.

3.2.2 – O simbolismo do cesto, do bambu e de certas árvores

Jasuka é também o nome religioso do cesto, implemento guarani tipicamente usado pelas mulheres. A importância simbólica desse utensílio deixa confirmar-se no fato de três grupos guarani poderem ser identificados pela sua cestaria⁷ e no fato de esse implemento ter um papel essencial nos mitos sobre a origem dos seres humanos. O Ser Criador bateu com seu arco no cesto⁸ e dessa ação originou-se o homem, que é um corpo (*rete*) em forma de arco (*gyrapa*). Ele bateu no cesto pela segunda vez, dessa vez com uma taquara, e dessa ação surgiu a mulher, que é corpo (*rete*) em forma de cesto (*ajaka*) (Garlet, 1995, p. 3). Aparentemente há uma relação entre o fato de o Ser Criador criar a mulher dessa forma e a tradição de ser o homem guarani o fabricante do cesto, instrumento de uso exclusivo das mulheres.

A importância do *cesto-Jasuka* se evidencia também no fato de as plantas do porongo e do bambu, de cujas lascas se fabrica o cesto, surgirem do orvalho, que é por sua vez símbolo de *Jasuka*. Dessas duas plantas surgiu a humanidade, homem e mulher, respectivamente. A primeira planta é o

porongo. Dela se fabrica a maraca dos homens. Da mesma fonte nasce o bambu, do qual se fabrica o bastão de ritmo das mulheres. A mulher, que “é” ou procede de bambu, é o meio pelo qual se expressa a palavra-alma. A sinonímia dos hinos paĩ-tavyterã destaca a importância da mulher nos rituais. Assim, a expressão *ñe’ẽ rerokamañytĩ* quer dizer duplamente: “a palavra-alma é provida de bambu” e “a presença da palavra-alma se faz possível por intermédio da mulher” (Cadogan & Meliã, 1971, p. 120). Cadogan entende que, sendo *kamañytĩ* o nome sagrado do bambu, símbolo da mulher, o ritual no qual é entoado o hino cosmogônico dos Paĩ-Tavyterã pode ser interpretado como ato de providenciar às divindades condição para a palavra. “*Jasuka* lhes concede *kamañytĩ*” significaria, então, *Jasuka* lhes provê bastões de ritmo, “paramenta-os”, ou, ainda, *Jasuka* os provê de mulheres, de esposas, de palavras (Cadogan, 1971, p. 35). Nesse sentido cabe lembrar que Kurt Unkel Nimuendaju registrou, no início do século (1914), entre os Apapokuva, “*Jasuka*” como nome de um bastão de taquara enfeitado que a mulher levava em uma de suas mãos enquanto servia a bebida tradicional do grupo (*kaguĩ*) durante a dança ritual (Cadogan, 1962, p. 49).

A simbologia vegetal para *Jasuka* estende-se a outras espécies. Entre as árvores sagradas, os Mbyá reverenciam o cedro (*ygáry*) que, por destilar uma seiva, no início da primavera, recebe o nome de *Jasuka Venda* (lugar de *Jasuka*) (Cadogan, 1971, p. 25). Nessas seivas inspirou-se o autor ou a autora da metáfora “fluido das árvores da palavra-alma”,⁹ registrada por Cadogan (1971, p. 26). O cedro, como é sabido, é considerado uma espécie geradora das demais árvores, uma árvore-mãe. Conta-se que, depois do dilúvio, suas sementes deram origem a toda a diversidade de vegetais hoje conhecida (Cadogan, 1971, p. 25). A palmeira pindó (*yva’y*) é outro exemplo similar. O Ser Criador teria criado o mundo sobre cinco palmeiras eternas, sendo que uma delas estava fincada na fonte de *Jasuka*, Nossa Verdadeira Mãe. Essa palmeira teria sido a primeira árvore a ressurgir depois do dilúvio.

3.2.3 – O simbolismo do fluido vital

Em muitos mitos, o “princípio ativo do universo” aparece em forma de água eterna, de fluido vital, de fonte que gera, regenera e rejuvenesce constantemente a existência.

A Verdadeira Mãe¹⁰ viveu, originalmente, numa fonte de água

que era o verdadeiro centro da terra e nascedouro dos povos guarani. Os Aché-Guajaki contam que, para sair das entranhas escuras da terra, seus antepassados seguiram um curso de água muito belo (Cadogan, 1971, p. 27). Os Paĩ-Tavyterã do Paraguai e os Kaiová do Brasil afirmam que *Jasuka* é uma chuva mansa, perpétua e clara, em permanente movimento, criadora e aperfeiçoadora dos seres e das coisas. O Ser Criador, as divindades e os xamãs precisam banhar-se nessa água original¹¹ para se renovarem. Nesse sentido, é interessante notar que há um registro análogo entre os Tembé do Amazonas. Conforme Nimuendaju, esse grupo pretendia chegar a um lugar de bem-aventuranças, onde os velhos não caminham para a morte, mas para o rejuvenescimento (Nimuendaju, 1915, p. 288). Cabe ainda mencionar que os grupos kaiová e paĩ-tavyterã derivam do termo água a expressão “fazer chover”, com a qual referem o ato de nomeação das crianças e de iniciação dos meninos. Para esses grupos, o significado de fazer chover é enfeitar, preservar, integrar.

Nos relatos mbyá, *Jasuka* é um fluido vital e é representado pela fumaça e pela neblina, considerados fonte da vida, das plantas, dos favos de mel, dos animais, das pessoas e dos seres divinos.

No esforço de se fazerem compreendidos pelos não-índios, os Kaiová-Guarani do Mato Grosso do Sul costumam dizer que *Jasuka* é um motor. Motor movido com o *kaguĩ*, bebida tradicional feita de milho.

O *kaguĩ* é o primeiro sumo de *Jasuka*. *Jasuka* é para nós o que o motor é para os brancos; com a diferença que *Jasuka* é natural, não é feito. Ele serve para nos dar vida e nos recompor. Algumas pessoas são refeitas a tal ponto por *Jasuka* que não morrem, ficam novas outra vez, como uma criança de lábio recém-perfurado. O *kaguĩ*, que é a expressão de *Jasuka*, é o nosso princípio, é ele que nos renova a todos (Chamorro, 1995, p. 99).

3.2.4 – O simbolismo da mulher e as virtudes de *Jasuka* na história

Do que foi apresentado até aqui, não cabe dúvida que é com a mulher que estão associadas de modo mais incisivo as “virtudes” de *Jasuka*. Embora não se possa precisar a existência de uma mãe universal no imaginário guarani em tempos pretéritos, gostaria de apresentar algumas considerações a esse respeito. Início com um trecho do prólogo de Marta Vanaya aos *Mitos y Leyendas Guaraníes*.

O vínculo do sexo feminino com o “elemento primigênio” sagrado põe em descoberto a vigência, em tempos pretéritos, de um culto da mulher em sua condição de mãe e criadora, “fonte de vida”, fundamentada na experiência cotidiana da comunidade, na qual ela, a mulher, garantia a existência, a continuidade e a evolução, através da procriação, da providência de alimentação e da concepção e elaboração da maior parte do equipamento material (Vanaya, 1986, p. 12).

Vanaya parte da crença mbyá que situa a taquara no centro da terra de Nossa Verdadeira Mãe e do fato de ser exclusivo das mulheres o uso do bastão de ritmo¹² feito desse vegetal. Para ela, o bastão de ritmo das mulheres esteve originariamente vinculado à semeadeira ou pau cavador, instrumento usado pelas mulheres tanto no tempo em que os Guarani eram coletores como quando se tornaram agricultores.

Segundo Vanaya, era natural que, na época da transição para a agricultura, o instrumento técnico que favoreceu a mudança fosse reverenciado e ritualizado de diversas maneiras, já que ele representava a enorme importância que a nova atividade econômica tivera para o grupo no passado. Tenha-se em vista que nem o machado de pedra nem seu prestigioso substituto, o de metal, que transformaram radicalmente a vida dos indígenas, mereceram a consideração que coube ao instrumento usado pelas mulheres (Vanaya, 1986, p. 16).

Hoje, o fato de o instrumento portado pelos homens¹³ ser o emblema de poder mais destacado entre os Guarani, e não o das mulheres, faz supor que houve, na história do grupo, um momento de passagem de uma religião centrada na figura feminina para outra, centrada na figura masculina. Para Vanaya, essa passagem é marcada pelo mito dos gêmeos (Vanaya, 1986, p. 19s). O processo colonial e missionário certamente intensificou essa mudança, colocando numa das mãos dos homens o bastão de alcaide (Lozano I, 1873, p. 384), símbolo de poder no âmbito temporal, e, noutra, a cruz, símbolo de poder no âmbito religioso.

Nesse contexto, levando em conta que na religião cristã a figura da “Maria, Mãe de Deus” era dominante, é interessante indagar qual o impacto provocado pelo cristianismo sobre os Guarani. Como já foi dito, os Guarani se organizavam em famílias e em grupos de famílias regidas por uma autoridade masculina.

Mostravam algo de racionais na forma de seu governo pois ainda que divididos em muitas parcialidades, respeitava cada um por cabeça a seu cacique, que em seu idioma denominavam *tuvichá* (Lozano I, 1873, p. 384).

A autoridade à qual os Guarani estiveram submetidos durante a colônia, obviamente, era masculina. Por outro lado, na retórica missionária, Maria era a autoridade por excelência, a *tuvichavete* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 312) que, ao lado da cruz, era um símbolo essencial na missão, seja no âmbito da palavra ou da expressão plástica.

Ali levantaram o estandarte da cruz, fizeram uma pequena palhoça para igreja que intitularam de Nossa Senhora de Loreto (Ruiz de Montoya, 1892, p. 32).

Minha casa foi a sombra de uma árvore, onde tinha uma imagem da Conceição de Nossa Senhora, de meia vara; minhas armas, uma cruz que continuamente trazia em minhas mãos (Ruiz de Montoya, 1892, p. 130).

Há em todos os povos duas Congregações: uma de Nossa Senhora e outra de São Miguel (Hernández II, 1913, p. 562).

Mas se essa prática, por um lado, foi suficiente para deixar no Paraguai uma profunda fé mariânica, por outro, seus sinais na mitologia guarani, hoje, quase não se percebem. Entre os Apapokuva ela era chamada de “Nossa Mãe”,¹⁴ e não de Mãe de Deus,¹⁵ como Maria era conhecida nas reduções (Nimuendaju, 1987, p. 128). Entre os Kaiová, chamam-na *Tupã Sy Ka’akupe*, Mãe de Deus de Caacupé, identificando-a com isso à Virgem Maria venerada em todo o Paraguai e cujo santuário se encontra na cidade de Caacupé. Nos relatos kaiová, ela supostamente se casou com um eminente cacique, de quem teve um filho, o marechal Francisco Solano López.¹⁶

Como se pode ver, a *Jasuka* da etnografia dos Guarani modernos não apresenta similitudes com a “Nossa Mãe” dos mitos Guarani correspondentes ao ciclo dos Gêmeos nem com a Mãe de Deus do cristianismo colonial. A mulher sobre a qual recaí de modo incisivo as “virtudes” de *Jasuka* é uma personagem anterior ao ciclo de relatos onde o “Nosso Irmão” é protagonista. “Nosso Irmão” suplantou no âmbito da espiritualidade indígena a imagem da mulher como “princípio ativo do universo”. Confinou-a a uma peregrinação de trágico desenlace e a uma aparição eventual junto a seus filhos vitoriosos, no final do relato mítico sobre a humanização do mundo. Durante a história

colonial, sem dúvida os poderes e o resplendor da cruz contribuíram para o ocultamento dessa imagem da mulher.

Mas os indígenas aspiram reencontrar-se com a *Jasuka Sy Ete*, com a avó ou mãe originária, que mora nas profundezas do escuro, do outro lado do mar, na “terra sem males”.

3.3 – Principais Personificações do Divino

O que se pode considerar uma divindade dentro de uma cultura tribal? Marshall Sahlins escreve que a primitividade desse tipo de cultura repousa na sua estrutura generalizada, no fato de o discurso ser um relato geral do esquema social tribal. Na tribo, a produção (tecnologia), a política (organização social) e a religiosidade (ideologia) não estão organizadas separadamente (Sahlins, 1970, p. 27-28). As divindades, portanto, podem não manter uma total alteridade do ser humano ou aparecer com uma identidade que não seja inteiramente outra à do ser humano. Desse modo, a consistência do sistema que essas divindades compõem não deve ser buscada num plano estritamente religioso, mas na sua relação com a ordem social (Sahlins, 1970, p. 33). Por exemplo, como a força de uma tribo está no grupo doméstico, é a família - com os conflitos que a caracterizam - que modela a concepção de divindades originárias.

Semelhantemente, não só na história de Israel, mas também na de outras religiões tribais, essas divindades são chamadas de “Deus dos pais”. A divindade que se revelara a Abraão, a Isaque e a Jacó recebeu seu nome desses três patriarcas, que se tornaram receptores da revelação e fundadores do culto daquela divindade, que a seguir passou a ser adorada como “Deus dos pais”. Assim, Moisés devia apresentar-se ao povo dizendo: “O Deus de vossos pais me enviou até vós” (Ex 3.13 (Jenni & Westermann I, 1978, col. 47). No caso guarani, essas divindades tribais são “Nosso Pai” ou Nosso Avô, “Nossa Mãe” ou Nossa Avó e uma terceira personagem, A Coisa que Sabe, A Sabedoria ou Aquele-que-sabe.¹⁷ Essas, dentre as muitas personagens que habitam o mundo sobrenatural guarani, merecem destaque pela ação decisiva que lhes cabe nos relatos míticos e pela analogia que existe entre elas e a organização social indígena.

3.3.1 – “Nosso Pai”, “Nossa Mãe” e a Sabedoria

Nosso Avô, Nosso Grande Pai, “Nosso Pai” Último-Primeiro, “Nosso Pai” “o Sol”, Eloqüente Dono da Palavra¹⁸ são nomes que designam, em vários grupos guarani, o criador do mundo e o protopai do grupo.¹⁹

Como já foi visto, o ato ou processo pelo qual ele toma forma, a partir do fluido vital “Jasuka”, é descrito como “o desabrochar de uma flor” e sua ação criadora de certa forma dá continuidade a essa metáfora: ele “cria no curso de sua própria evolução” (Cadogan, 1992, p. 27), desdobra-se, abre-se em flor, descobre-se à medida que cria (Melià & Grünberg, 1976, p. 228). Ele cria e sustenta a terra com a extremidade da vara insigne²⁰ que leva em suas mãos. Esse eminente Ser criador do panteão guarani é representado pelo “papagaio da boa palavra” (Cadogan, 1992, 48-49).

“Nosso Pai” define a economia de subsistência entre os Guarani, pois ele é o primeiro personagem da história do grupo que realiza a proto-roça e cultiva o milho. Os Apapokuva contam que “à medida que ‘Nosso Pai’ avançava, derrubando a mata, a roça atrás dele plantava-se sozinha. As sementes brotavam e, quando ele retornou para casa, as espigas já começavam a madurar” (Nimuendaju, 1987, p. 48).

Mas “Nosso Pai” não está só, acompanha-o “Nossa Mãe”,²¹ com quem funda a protofamília humana. Esse casal originário desdobra-se em outros casais, como um prenúncio da dualidade que desde cedo compõe a cosmovisão guarani. Duplicam-se as personagens para enfatizar muitas vezes as características de uma mesma entidade.

“Nossa Mãe”²² é a protomulher e a protomãe de um novo ciclo narrativo, produzida sob a influência do Mito dos Gêmeos. Apesar de um de seus nomes sagrados ser *Jasukávy*²³ e apesar de *Jasuka* ser a origem de todas as coisas, “Nossa Mãe” aparece nesse novo ciclo narrativo como resultado da ação de “Nosso Pai”. Ela foi encontrada no interior de uma panela tradicional nos mitos chiripá, apapokuva²⁴ e kaiová; enquanto que nos relatos paĩ-tavyterã, “Nosso Pai” a criou a partir do centro da sua diadema ou *jeguaka*, símbolo da humanidade masculina (Melià & Grünberg, 1976, p. 228). Segundo os informantes de Cadogan, foi necessário criar a mulher do centro desse enfeite ritual masculino para que os indígenas pudessem procriar.

É interessante observar os verbos usados pelos indígenas para marcar o início da existência da mulher. Quando ela é descoberta debaixo

da panela, o verbo é *jejou*, que significa “encontrar-se, achar-se”. Mas, quando seu “nascimento” deriva-se do enfeite ritual masculino, o verbo é *ñemopu’ã* que, traduzido por “levantar”, faz referência à ação de dotar de verticalidade, tornar humano. Em ambos os casos, porém, há a idéia de que a mulher já existia antes da sua “criação”.

O conflito entre “Nosso Pai” e “Nossa Mãe” é detonado por *Mba’ekuaa*, Aquele-que-sabe.²⁵ Os relatos desse desentendimento assumem as mais diversas formas. Os Kaiová fazem os seguintes destaques.

Quando “Nosso Pai” e “Nossa Mãe” estavam para se multiplicarem,²⁶ *Papa Réi* chegou à casa deles e encontrou só a “Nossa Mãe”, pois “Nosso Pai” estava na roça. Este ficou desconfiado quando soube da visita, ficou irado porque achou que *Papa Réi*²⁷ teria fornicado com “Nossa Mãe”. Decidiu abandonar a terra e subir à sua morada celestial. Despediu-se da sua esposa com estas palavras: “Se fores verdadeiramente meu adorno (minha esposa), saberás chegar à minha morada”. E ele subiu relampeando, iluminando para si o caminho que devia andar (Cadogan, 1962, p. 53). Ele ainda mediu forças com “Nossa Mãe”. Tentou provocar-lhe enviando-lhe um vento muito forte, mas ela não se irou; ao contrário, pegou o bastão de ritmo das mulheres e, pela primeira vez, entoou um canto. Nele, enumerou as divindades, a terra e as criaturas que não existiriam se não fosse o poder criador de Nosso Pai (Cadogan, 1962, p. 54-55). Em outras narrativas, “Nossa Mãe” é deflorada por essa terceira personagem, nesse caso chamada de Aquele-que-sabe, logo depois de ter sido “encontrada” por “Nosso Pai”.²⁸

A versão dos Apapokuva, que conhecemos graças a Nimuendaju, diz o seguinte: chegando à casa, “Nosso Pai” teria pedido a sua mulher que fosse colher milho da roça. A mulher, irritada com a solicitação do marido, não o levou muito a sério, pois ele acabara de fazer a sementeira. Ofendido com a atitude da protomulher, “Nosso Pai” decidiu deixar a terra. Sua esposa teria agravado seu desacato²⁹ acrescentando maldosamente: “Não estou grávida de ti, mas de *Mba’ekuaa* (d’Aquele-que-sabe)!” (Nimuendaju, 1987, p. 135). A reação de “Nosso Pai” é tranqüila, e revela a atitude de um verdadeiro Guarani: “Não responde, e muito menos castiga diretamente a desobediência” (Nimuendaju, 1987, p. 49). Ele abandona o lugar, ocasionando com sua partida um processo migracional.

A primeira a migrar sobre a face da terra é “Nossa Mãe”. Nisso ela se diferencia das demais personagens femininas dos ciclos míticos americanos,

porque não desaparece e continua no cenário histórico narrativo.³⁰ Entre os Guarani, ela funda as características atuais da agricultura, a mobilidade geográfica do grupo e, aparentemente, o mal na terra pois, em última instância, provocou a desconfiança e a ira de seu marido.³¹ Ela também aguarda, na “terra sem males”, por aqueles que estão a caminho (Bartolomé 1991, p. 74).

“Nosso Pai” abandonou a terra, de cujo destino ele não participa mais, antes de torná-la habitável para os humanos. “Aquele-que-sabe” também se retira, permanecendo em cena somente “Nossa Mãe”, que está grávida. Assim termina esse ciclo.³² O mundo se tornará habitável graças aos heróis culturais, que inauguram o ciclo dos irmãos.

3.3.2 – Heróis Culturais: Tornar o mundo habitável, vencer o jaguar

Em quase todos os relatos o “Irmão Maior”³³ e o “Irmão Menor”,³⁴ representados pelo Sol e pela Lua³⁵, respectivamente, são referidos como gêmeos³⁶ e como dupla. Eles dão continuidade à dualidade inaugurada no ciclo anterior. Os principais momentos do mito mostram que a dualidade se manifesta através de características que se correlacionam seguindo o esquema ativo-passivo.

“Nossa Mãe” ficara grávida dos gêmeos quando “Nosso Pai” a abandonou. Disposta a reencontrar seu marido, ela se paramentou e saiu à sua procura, guiada pelos filhos, que ainda não tinham nascido. No caminho, a mãe briga com um deles - o “Irmão Maior” -, ao ser picada por um inseto quando tentava arrancar-lhe uma flor. Aparentemente, ele não se ofendeu com a atitude da mãe. Nisso repete a atitude tipicamente guarani, inaugurada pelo seu pai: Não discute mas não esquece a ofensa. Mais tarde, ao chegarem a uma encruzilhada, o filho decidiu se vingar. Viu sua mãe pegar o trecho que conduzia à casa dos jaguares demoníacos e não a advertiu. Os jaguares devoraram a “Nossa Mãe” e os gêmeos nasceram órfãos.

Os irmãos viveram na casa dos jaguares até que o papagaio lhes disse que eles moravam com os assassinos de “Nossa Mãe”. Depois dessa revelação, eles saíram à procura dos restos da sua finada mãe. Após tê-los encontrado, a primeira grande tarefa de *Kuarahy* foi tentar ressuscitar sua progenitora, modelando sobre seus ossos um novo corpo feito de terra. Ele

não conseguiu levar a obra a termo por uma imprudência de seu irmão menor. Ocorre a segunda morte de “Nossa Mãe”³⁷ e com isso os irmãos ficam, definitivamente, órfãos. Então decidiram se vingar dos jaguares e se puseram a caminho para tal.

Caminhando, eles humanizaram o mundo, deixando-o habitável, pronto para ser morada do ser humano. Deram nome às frutas silvestres e a alguns animais; fizeram armadilhas; roubaram o fogo dos urubus; descobriram outros seres humanos, alguns inimigos e seus futuros cunhados. Para humanizar o mundo, porém, tiveram que derrotar o principal inimigo do ser humano, o jaguar. Esse é o único animal que pode comer o ser humano e rivalizar com ele. Sua representação é o *Aña*, uma espécie de demônio. Em uma de suas travessuras, o “Irmão Menor” causou um problema com *Aña*, que o matou. O “Irmão Maior” intercedeu, pedindo a *Aña* que lhe entregasse os ossos de seu irmão, com os quais ele o ressuscitou. Já cansado das trapalhadas do seu irmão, o “Irmão Maior” decidiu separar-se dele, aparecendo, hoje, somente quando seu irmão se esconde. Assim se originaram a noite (ciclo lunar) e o dia (ciclo solar). Ciccarone lembra, a propósito desses episódios, como é necessária e ao mesmo tempo difícil a colaboração entre os membros da mesma geração. Apesar dessa tensão, a relação entre Nossos Irmãos propõe o modelo da solidariedade para a vida coletiva (Ciccarone, 1999, p. 54).

Mas os dois irmãos voltaram a se encontrar e a se ocupar com o motivo que desencadeou a migração guarani: reencontrar-se com “Nosso Pai”. Dispostos a enfrentar todas as dificuldades para alcançar o objetivo original, os irmãos são desafiados pelo seu pai a construir o caminho que os levasse até ele. O “Irmão Maior” inventou muitas flechas e as disparou no firmamento para preparar o sendeiro que os levasse até “Nosso Pai”. O resultado foi uma verdadeira “coluna de flechas”, pela qual os dois irmãos ascenderam, para ocupar cada um seu respectivo lugar no firmamento. Finalmente se encontraram com o pai. O “Irmão Maior” lhe fez muitas perguntas e lhe pediu sua indumentária e seus atributos xamânicos. Nosso Pai, atendendo ao seu pedido, o instituiu grande xamã. Depois disso, o protopai abandonou novamente a cena. Enquanto isso, o “Irmão Menor” tinha reencontrado sua mãe e mamado nos seus seios.

Quando os dois irmãos finalmente chegaram à casa de “Nossa Mãe”, foram recebidos pela arara, que lhes ofereceu frutas, pão, mel silvestre e bebida feita de milho. “Nossa Mãe” os cumprimentou com a saudação

lacrmosa típica dos Tupi-Guarani e lhes disse: “Na terra, a morte é o fim de vocês. Não voltem para lá, fiquem agora aqui!” E iniciou-se a festa! (Melià & Grünberg, 1976, p. 230-232; Perasso, 1986, p. 42-45; Nimuendaju, 1987, p. 135-141; Bartolomé, 1991, p. 43-59). Até aqui, vimos o mito fundador do ciclo dos gêmeos.

Mesmo que o mito dos gêmeos seja conhecido apenas fragmentariamente em alguns grupos, nele se inspira boa parte da religião dos Guarani. Para Bartolomeu Melià, apesar de algumas expressões provavelmente registrarem preocupações mais modernas, a estrutura e o idioma simbólico do mito são muito arcaicos e certamente pré-históricos. A consonância e analogia desse mito com outros mitos de tribos falantes de línguas do tronco tupi faz a matriz mítica remontar a dois ou mais milênios, quando o tronco não apresentava as ramificações tribais que se deram no decorrer dos séculos (Melià, 1989, p. 326).

O desenlace da história narrada acima deixa claro que há uma identificação direta entre o “Irmão Maior” e “Nosso Pai” e o “Irmão Menor” e “Nossa Mãe” e que a dualidade do ciclo anterior persiste nas andanças dos irmãos. O menor regula os cultivos e o maior a caça, conforme alguns relatos; eventualmente, faz-se referência a duas personagens de inspiração lunar, sendo uma masculina e outra feminina (Perasso, 1986, p. 39). Jensen e Bartolomé as interpretam como uma representação da morte e da ressurreição, no mundo vegetal (Bartolomé, 1991, p. 76).

Conforme Celeste Ciccarone (1999, p. 55), o estreito vínculo de “Nosso Irmão Menor” - associado com a lua, *Jasy*, e representado por ela - com a “Nossa Mãe” “leva consigo para a morada do pai todas as mulheres, pela associação do ciclo lunar com os tempos biológicos e produtivos femininos”. Para o informante da autora citada, o “Irmão Maior” pede ao “Irmão Menor” que o acompanhe à morada do “Nosso Pai”. *Jasy* responde: “só se forem junto todas as mulheres” (Ciccarone, 1999, p. 53).

Quanto à cosmificação do universo operada pelos irmãos, gostaria de destacar a luta com o jaguar. Não existiu inicialmente uma diferença estrita entre ser humano e jaguar, já que os irmãos viveram na casa dos jaguares e lá foram criados como irmãos dos felinos, num tempo mítico de pré-diferenciação. Vencendo o jaguar, o ser humano, na figura dos irmãos, inaugura a ordem no mundo. Nesse sentido, “a atitude religiosa do indivíduo consiste fundamentalmente em conservar a consciência da origem divina de tal ordem” (Bartolomé, 1991, p. 76). Nos “gêmeos” coexistem o que foi e o

que é, já que suas aventuras ocorrem num tempo meta-histórico, a partir do qual seu presente seria inexistente sem seu passado como herói (Bartolomé, 1991, p. 74-75). O “Irmão Maior” é o cosmificador e o transformador da natureza. É ele quem dá nome às coisas. É ele quem humaniza o mundo e, como Jensen dissera, à falta de um Deus ativo, é o herói cultural que é divinizado (Bartolomé, 1991, p. 76).

3.3.3 - Pais e Mães das palavras-almas de origem divina

Entre as divindades principais dos Guarani se encontram também as Mães e os Pais das palavras-alma de origem divina. As informações mais detalhadas sobre essas divindades as devemos aos Mbyá, sendo a fonte básica para conhecer esse assunto os capítulos dois e três do *Ayvu Rapyta*, que passo a apresentar.

Continuando sua criação, mediante a sabedoria contida na sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, “Nosso Pai” concedeu consciência de divindade ao verdadeiro Pai dos futuros *Karai*, ao verdadeiro Pai dos futuros *Jakaira* e ao verdadeiro Pai dos futuros *Tupã*. Para serem verdadeiros pais de seus futuros numerosos filhos, para serem verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros numerosos filhos, concedeu-lhes consciência da divindade. Esses Pais são chamados: “excelsos verdadeiros pais das palavras-almas”, *Ñe’ẽ Ru Ete pavẽngatu*.

“Nosso Pai” também concedeu consciência da divindade à futura verdadeira Mãe dos *Ñamandu*.³⁸ *Karai Ru Ete* fez com que a futura verdadeira Mãe dos *Karai* participasse da divindade. Por sua vez, *Jakaira*³⁹ *Ru Ete* fez participe da divindade à verdadeira Mãe dos *Jakaira*. Da mesma maneira, *Tupã Ru Ete* infundiu divindade à futura mãe dos *Tupã*, que se situaria frente a seu coração. Essas Mães são chamadas “excelsas verdadeiras mães das palavras-almas”, *Ñe’ẽ Sy Ete pavẽngatu* (Cadogan, 1992, p. 37-39). Seguidamente, quando “Nosso Pai” já estava por internar-se nas profundezas do paraíso, ele instituiu a *Karai Ru Ete* como Deus do fogo, a *Jakaira Ru Ete* como Deus da primavera e a *Tupã Ru Ete* como Deus das águas. Assim falou “Nosso Pai” Último-Primeiro, antes de internar-se no paraíso, antes de colocar na terra a boa ciência (Schaden, 1974, p. 108):

Jakaira Ru Ete, “farás sentar, acharás lugar na mente, no interior de nossos filhos e de nossas filhas, a neblina. Cada vez que retorna a primavera colocarás a neblina como morada terrena, para teus filhos, os *Jakaira* de coração grande. Somente assim, nossos filhos e nossas filhas prosperarão”. *Karai Ru Ete*, “tu também farás com que as chamas sagradas tenham lugar em nossos filhos e em nossas filhas”. *Tupã Ru Ete*, “faça com que aquilo que eu concebi para a moderação tome lugar no coração de nossos filhos. Somente assim, viverão em harmonia os numerosos seres que se erguerão na morada terrena, ainda que queiram desviar-se do verdadeiro amor” (Cadogan, 1992, p. 56-57).

É interessante notar a força simbólica da neblina, da água e do fogo vinculada às divindades. Num canto kaiová entoado na ocasião de pôr fogo à roça invoca-se um líder indígena, *Pa'i Tambeju*, dizendo:

Faz olhar em direção a mim teu modo de ser. Faz olhar em direção a mim o fogo criado para alegrar as pessoas. Faz olhar em direção a mim o verdadeiro fogo que se criou para alegrar as pessoas, com ele dirige-te em direção a mim, em virtude destas palavras. Faz olhar em direção a mim a tocha destinada a alegrar as pessoas, em virtude destas palavras. Meu irmão maior, *Pa'i Tambeju Grande*, faz olhar em direção a mim sua tocha originária, incline-se para mim sua tocha originária (Cadogan, 1962, p. 54).

Embora com peso diferente nos vários grupos, essa concepção de divindade mostra o enraizamento dos Guarani numa antiga psicologia centrada no conceito palavra-alma, que constitui, como já foi referido, a chave sem a qual é impossível compreender o seu sistema religioso (Schaden, 1974, p. 108).

James Hillman, em seu livro *Suicide and the Soul*, mostrou que, para os povos chamados primitivos, a alma era uma idéia altamente diferenciada referente a uma realidade de grande impacto. A alma tem sido explicada como o ser interior, a irmã ou a esposa interior, como o lugar ou a voz de Deus dentro das pessoas. Alma é uma força cósmica da qual participam todos os seres humanos e as coisas vivas. Palavra-alma não é alguma coisa que possa ser definida, não é realmente um conceito, mas um símbolo (Hillman, 1973, p. 46). Na cosmologia guarani, como se sabe, *ayvu* ou *ñe'ẽ* é essa alma de origem divina e, como tal, está destinada a desenvolver-se até alcançar sua plenitude. É como se as pessoas só pudessem existir segundo sua própria substância, procurando incessantemente restaurar sua relação original com as divindades. E o mais importante de toda essa

psicologia teológica é, como diz Melià, a “convicção de que a alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem [da pessoa] e o modo como se faz é seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida” (Melià, 1989, p. 311).

Os Paĩ-Tavyterã e os Kaiová não fazem referência explícita aos Pais e às Mães das palavras-almas. Eles se referem a essas entidades pospondo o termo “dono” ao substantivo “modo de ser”, do que resulta: *Tekojára*.⁴⁰ Variações dessa expressão são *Mba’ejaryrusu*, grande dono das coisas, e *Yvypojáry*, dono dos seres humanos (Melià & Grünberg, 1976, p. 228). Outro termo usado nesses grupos para designar as Mães e os Pais das palavras-alma é *Tupãnguéra*,⁴¹ o que sugere a existência de uma sinonímia entre a divindade urânica, *Tupã*, e as palavras-alma de origem divina. Tenha-se em vista, nesse sentido, que a manifestação mais portentosa de *Tupã* é o trovão, cuja representação ritual é a maraca. O som produzido por esse instrumento é considerado voz das divindades, palavra divina. O xamã ausculta no som desse instrumento a mensagem das divindades. É provável que a enorme difusão e a gama de significados que o termo *Tupã* adquiriu entre os grupos guarani se deva ao fato de, com esse termo, ter sido traduzido para dentro do cristianismo o conceito cristão de Deus único e supremo. Nesse sentido, não é estranho que o termo muitas vezes seja usado hoje como um nome comum, significando, aproximadamente, “divindades”.

Algo da sua natureza como Pai das palavras-almas, porém, pode ter sido preservada no fato de, juntamente com *Karai*, *Tupã* ser um termo básico para formar os nomes sagrados masculinos entre os Guarani. Nesse mesmo sentido, cabe lembrar que *Tupã* é a palavra através da qual os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã formulam a expressão *tupãréry*, ‘nome sagrado’ ou ‘verdadeiro nome’. Esse nome é a concretização audível da palavra-alma de uma pessoa e é esse nome que a mantém ereta, viva.

Outras personagens do “panteão” guarani serão oportunamente apresentadas. Muitas delas podem ser uma duplicação das já citadas ou a divinização de antepassados notáveis. No capítulo sobre cosmologia, ocupar-me-ei especificamente com os Donos do Ser ou *Tekojára*, que conferem um caráter animista à religião guarani e pontuam um axioma da sua teologia: a imanência do divino na criação.

3.4 - Atributos divinos

Três virtudes básicas enfeitam as divindades guarani: *vera*, ou a luz dos relâmpagos, *rendy*, ou a luz das chamas, e *ryapu*, ou o som dos trovões (Cadogan, 1967-68, p. 134; Melià & Grünberg, 1976, p. 228; Chamorro, 1995, p. 187-191). Essa trilogia *tyapu-vera-rendy* aparece com muita frequência nos cantos e relatos dos indígenas. Neles, muitas divindades são aclamadas pela sua boa chama, *Rendy katu*, pelo seu bom brilho, *Vera katu*, e pelo seu bom falar, *Ryapu katu* ou *ñe'êngatu*, características que compõem o bom modo de ser, *Teko katu*, desses seres. As expressões, evidentemente, são inspiradas em fenômenos da natureza e, via de regra, são qualificativos atribuídos a entidades sobrenaturais. Não raro, porém, esses atributos são referidos de forma independente, como se eles mesmos fossem as divindades. Ao que parece, essa é uma característica das religiões dos grupos tupi-guarani, que tendem a personificar suas experiências transcendentais, os atributos e as manifestações de suas divindades e a estabelecer com elas relações de parentesco (Schaden, 1965, p. 106-108; Métraux, 1979, p. 1-20).

Nos documentos coloniais, os termos “som, brilho, chama” figuram apenas com a significação de trovão, relâmpago, ruído, brilho, ruído da chuva e do vento, reluzir, brilho do sol e da lua. As metáforas construídas com esses termos são do âmbito religioso cristão. Com o termo *vera*, Ruiz de Montoya traduz a transfiguração de Cristo (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 78) e com *tata*, fogo, um sinônimo de *rendy*, refere-se à Virgem Maria como “lua resplandecente dona do amanhecer” ou como “estrela d'alva” (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 312). Semelhantemente, o autor das “*Cantigas na lingoa*” descreve, a partir desse mesmo termo,⁴² o esplendor da Mãe de Jesus: “amanheces brilhando como o fogo da lua, alegrando todo o dia” (Araujo, 1952, p. 4s). Mas com relação às divindades indígenas não há nenhuma referência mais explícita que a que consta no catecismo traduzido por Bolaños.⁴³

É curioso notar que Ruiz de Montoya usa as mesmas expressões,⁴⁴ condenadas por Bolaños por serem idólatras, para falar de Cristo e de Maria. Nos sermões do Jesuíta Simão Bandini, Maria, em particular, é frequentemente comparada com o Sol: “a mãe de Deus sobrepuja em formosura o Sol” (Restivo, 1892, p. 219), “a mãe de Deus cujo vestido é o sol” (Restivo, 1892, p. 235), “certamente eclipsar-se-ia com os

resplendores da alma da menina Maria Santíssima se estivesse diante de ti esta menina” (Restivo, 1892, p. 240). Para os Guarani, como foi visto, os seres resplandecentes são ícones dos heróis culturais; o Sol, do “Irmão Maior”; a Lua, do “Irmão Menor”.

Semelhantemente, *ama vera* e *ama tiri*, são duas expressões que não significam mais que “chuva-brilho” e “chuva-relâmpago” nas crônicas coloniais. Em todo caso, elas se referem à luz, ao fogo e à água, elementos de importância incalculável para grupos basicamente agrícolas como os Guarani. Através dessas expressões, os indígenas evocam em seus cantos o poder vivificador da chuva e do Sol, em cujo domínio a comunidade almeja ser constantemente reintegrada (Susnik, 1979-80, p. 171-172; 1984-85, p. 73). Acompanhando os estudos de Métraux (1973, 1979) com relação aos Tupi e os de Susnik com relação aos Guarani (1982), a tematização insistente da luz e do brilho nos cantos kaiová atuais pode ser relacionada com o interesse pré-hispânico que os ancestrais desse grupo acalentaram: o de chegar ao *Candire*, ao império inca, onde achariam vasilhas e adornos de metal e inclusive outra espécie de milho (Susnik, 1982, p. 42).

Em outro âmbito, a luz e o fogo são metáforas com as quais se fala do estado de perfeição desejado pelos Guarani. Durante meu trabalho de campo entre os Kaiová, pude constatar o intenso uso dessas expressões pelo grupo. *Aguyje rendy* é o resplendor do bem, é o estado que se quer alcançar. *Tape rendy* é o caminho resplandecente que conduz à plenitude. Os relâmpagos são, nesse contexto, muitas vezes, considerados “caminhos de luz”. *Guyra rovaju* é um pássaro⁴⁵ de rosto resplandecente, um guia das pessoas que estão no caminho da luz.

Em seus nomes sagrados, os indígenas usam o termo “fogo” como um recurso lingüístico para expressar o caráter divinizador do nome e o desejo, daquele que o tem, de tornar-se resplandecente. Dito de outro modo, usam-no como uma forma de se identificarem com as divindades. Valham como exemplo: *Kuñã apyka veraju*, ‘Mulher de cadeira resplandecente’ e *Ava apyka rendy*, ‘Homem de cadeira em chamas’. E o nome sagrado da avó primigênia dos Paĩ-Tavyterã não foge a essa lógica. Ela é chamada de *Takua Rendyju Guasu*, ‘Mulher de chamas divinas fulgurantes’.

Como já foi visto no ponto anterior, o termo *tyapu*, ‘trovão’, está vinculado com *Tupã*. Além disso, porém, ele é uma representação da divindade principal, se assim se quer chamar ao avô ou pai criador dos Guarani. Um dos nomes de “Nosso Pai” é *Hyapúva* ‘Aquele que troveja

ou fala’. No contexto da maraca indígena *tyapu* significa fala, “palavra ou mensagem”, podendo dizer-se “essa maraca fala” ou “a palavra dessa maraca”, ao invés de dizer “a maraca soa” ou “o som da maraca”.

No canto cosmogônico dos Paĩ-Tavyterã, conta-se que o Ser Criador estava rodeado do trovão e da luz durante a criação do mundo (Samaniego, 1968, p. 380) enquanto que, nos relatos dos Apapokuva, “Nosso Pai” levanta o mundo com seu peito resplandecente de sol (Nimuendaju, 1987, p. 135). Nos textos míticos dos Mbyá, por sua vez, o Criador gera a chama de uma porção de seu próprio ser (Cadogan, 1959, p. 19).

3.5 - As divindades guarani e o monoteísmo cristão

Quem quiser, no âmbito cristão, acolher dialogicamente a experiência religiosa dos Guarani e suas formas de representar Deus, precisa estar disposto ou disposta a considerar os questionamentos que suas múltiplas manifestações divinas colocam para a doutrina do Deus único. Gostaria de considerar essa questão repensando o monoteísmo através do termo “inclusividade” e o politeísmo através do “diálogo”. Como antes de mais nada a experiência religiosa dos Guarani colocou-me a pergunta sobre o monoteísmo da minha própria tradição, apresento, na seqüência, alguns aspectos do processo que culminou no monoteísmo bíblico.

3.5.1 – A implantação do monoteísmo em Israel

Costuma-se afirmar que, ao longo de sua história, Israel se diferenciou da religião semítica ocidental pela exclusividade da sua adoração a Javé. Omitiu-se, assim, que coexistiu com o javismo outras divindades e práticas cúlticas nas tribos israelitas e que o monoteísmo foi uma experiência religiosa que se concretizou somente no judaísmo tardio.⁴⁶ Isso significa que o cristianismo também tem, na história da religião que o hospedou, uma referência plural de divindades.

Através do estudo dos nomes dados a Deus, pode-se mostrar que a experiência religiosa israelita esteve marcada pela pluralidade. Como é sabido, na compreensão dos povos no Antigo Oriente, o nome, *shêm*, é fundamental para a auto-revelação divina (Jenni & Westermann II, col., 973).

Nesse sentido, A. S. Van der Woude aponta que, sendo o nome de Deus de *per si* desconhecido aos seres humanos, o próprio Deus desconhecido teve que sair de seu desconhecimento para revelar seu nome, em uma teofania, por meio de sua automanifestação. Só assim, depois de providenciar um nome para si, essa divindade pôde ser invocada (Jenni & Westermann II, 1978, col. 1189-1190). Em outras palavras, o Deus cujo nome é conhecido é um Deus que pode ser citado, pois o conhecimento do seu nome o capacita para a comunicação (Jenni & Westermann II, 1978, col. 1177).

Albrecht Alt se permite especular que, num estágio anterior, os três patriarcas e os seus deuses teriam sido independentes um do outro (Alt, 1981, p. 47). A experiência que o povo israelita teve com o “Deus de Abraão, Deus de Isaque e Deus de Jacó” faz referência a várias subjetividades divinas. Na expressão “o Poderoso de Jacó”, por exemplo, o nome “Jacó” “apenas é um atributo visando a assegurar a identidade do *numem*, mediante a indicação de uma pessoa especialmente afiliada a ele” (Alt, 1981, p. 45). Já na expressão “Temor de Isaque”, “temor” é “a indicação arcaica da divindade, cujo aparecimento atemorizou a Isaque e, justamente nisso, o afiliou a si mesmo permanentemente” (Alt, 1981, p. 46). Gênesis 31.43-54 serve de reforço para a tese de Alt. O texto gira em torno de uma disputa. No final, aguarda-se o juízo de dois deuses: “Que o Deus de Abraão e o Deus de Naor julguem entre vós” (Gn 31.53). Segundo Gerstenberger, a censura e o zelo levou um redator posterior a tentar apagar os resquícios politeístas modificando o texto para: “O Deus de seus pais”.⁴⁷

Ao chegarem à terra cultivada e ao se sedentarizarem, os israelitas perceberam, no contato com as populações locais, a insuficiência dos “Deuses de nossos Pais”. De modo que começaram a baalizar suas divindades, dotando-as de virtudes e poderes próprios da agricultura, como a capacidade para influenciar a fertilidade da terra. Surgiram imagens do divino que estavam muito mais perto do cotidiano das pessoas. A experiência indígena com o cristianismo, nesse sentido, aproxima-se daquela vivenciada pelos hebreus com os povos cananeus, por também acolher elementos da nova religião na sua vida de fé anterior ao contato.

Não é fácil saber se as tribos israelitas conheceram, antes da sua sedentarização, a religião do Deus *‘él*.⁴⁸ Segundo Werner H. Schmidt, no Antigo Testamento, *‘él* aparece em forma de divindades que surgiram em contextos e lugares específicos (Jenni & Westermann I, 1978, col. 229), sendo perenizadas numa série de epítetos divinos como *‘él ‘ólâm*, *‘él*

'elyôn, *'él shadday*, *'él 'elôhe*. No caso específico de *'él 'elyôn*, conforme os estudos de Rolf Rendtorff, muitas vezes *'elyôn* não se trata apenas de um epíteto de *'él*, mas de uma referência a duas divindades autônomas: “Dito daquele que ouve as palavras de *'él*, e recebe o conhecimento de *'elyôn*” (Nn 24.16). “Como sabe *'él*? Acaso há conhecimento em *'elyôn*?” (Sl 73.11. Cf. outras passagens em Gerstenberger, 1981, p. 160-161).

A importância que esse termo gerador de nomes para divindade tem no estudo da teologia do Primeiro Testamento deriva do fato de seu cognato *'Élohim*, ‘divindades ou deuses’, ser usado muitas vezes com mais destaque do que seu homônimo Javé, do fato de ser em si mesmo já um termo plural e do fato de ser inclusivo. O javismo era insuficiente para expressar as coisas pequenas. Desse modo, os israelitas buscaram no *'Él* imagens para familiarizar Javé. Só muito mais tarde, no javismo combativo dos profetas, o *'Él* deixaria de ser o nome comum e inclusivo de Deus para referir-se a uma divindade mais exclusiva e excludente, ao ser caracterizado com aposições como “estranho” e “outro” (Ex 34.14; Sl 44.21; 81.10; Dt 32.12). Na análise de Werner H. Schmidt (Jenni & Westermann I, 1978, col. 234), essa delimitação pode chegar a ser uma negação da outra divindade, caso se refira a alguém que tenha desertado do javismo e aderido a um outro deus que, designado como *lô-'él*, torna-se um não-deus. Confira Dt. 32.21: “Provocaram meu ciúme com um ‘deus falso’, e me irritaram com seus ‘ídolos vazios’”.

A propósito do verso citado, J. B. Agus destaca precisamente que o caráter “zeloso” foi o atributo divino decisivo para a concretização do monoteísmo na história de Israel e que “a intolerância apaixonada dos israelitas parecia aos antigos pagãos uma falta de hospitalidade e de amizade” (Agus, 1961, p. 35). Por outro lado, como já foi destacado por Niebuhr, a fé radical não foi um fenômeno generalizado em Israel. “A história desse povo é cheia de relatos sobre a luta entre a fé radical e a fé social” (Niebuhr, 1965, p. 38). Havia muitos movimentos em contrário⁴⁹, a ponto de se poder dizer que muitos nunca nem sequer ansiaram pela fé radical em um só Deus.

Não só hermeneutas cristãos mas também judeus se empenham em reinterpretar e corrigir a tese do monoteísmo exclusivo. Um deles, Abraham Heschel, separou, claramente, a história israelita de Deus do monoteísmo metafísico e político. Moltmann faz referência a ele em seu artigo nos seguintes termos:

Em seu *pathos* criador e pronto a sofrer, Deus sai de si e entra em sua criação. Ele se torna companheiro de infortúnio de seu povo. Mora no céu mas também com os pobres e injustiçados (...) Em seu *pathos* nascem as diferenciações internas de Deus que, como criador, permanece transcendente ao mundo, mas, por seu Espírito, entra em sua criação e ‘está em todas as coisas’ (Moltmann, 1985, p. 57).

Semelhantemente, Franz Rosenzweig reinterpreta o *Xemá* Israel como uma separação que acontece no próprio Deus, sendo que, nesse processo de diferenciação,

sua unidade não é exclusiva, mas inclusiva, isto é, uma unidade que integra Israel a si. Por isso, a oração e confissão do único senhor devem ser entendidas e praticadas como fatores ativos dessa unidade de Deus que integra a Deus (Moltmann, 1985, p. 57).

3.5.2 – Monoteísmo e inclusividade

A aproximação amistosa da espiritualidade indígena nos coloca diante do desafio de refletir a unidade de Deus de forma inclusiva. Precisamos diferenciar Deus das imagens de Deus que nós construímos, das formas em que fixamos nossa experiência com Deus e nossa percepção de Deus. Partindo-se do princípio que a transcendência absoluta de Deus é inconfessável e que ninguém pode falar dela de forma absoluta, entendo a teologia como um foro democrático, onde as diversas testemunhas do “estar-aí-divinos” têm direitos iguais à palavra. Deixo-me inspirar em Ex 3.14. Moisés, angustiado, quer saber o nome de Deus e Deus lhe responde: “Eu estou aí com Israel”.⁵⁰

Em outras palavras, “Deus não é, mas acontece”. Ou melhor, nossa percepção dele não se dá no âmbito do seu “ser” mas do seu “agir”, do seu “estar” e “acontecer”. Ele acontece no concreto, no aqui e no agora de cada grupo ou indivíduo. E porque o encontro com o sagrado se dá sempre a partir de uma preocupação concreta, é inevitável que Deus seja conhecido de forma plural. Então, essa experiência do sagrado é comum a todas as religiões. Sua dinâmica, segundo Tillich, consiste em que

a preocupação concreta impele a imaginação religiosa a personificar os poderes divinos, pois o ser humano⁵¹ está radicalmente interessado só por aquilo que o encontra em termos iguais. Portanto, a relação pessoa-a-pessoa entre Deus e o ser humano é constitutiva para a experiência religiosa. O ser humano não pode estar interessado de forma última por algo que seja menos do que ele é, algo impessoal (Tillich, 1984, p. 189).

Se aceitarmos que não se pode falar sobre Deus a não ser a partir da sua manifestação, do seu “estar-aí-conosco”, e que os seres humanos fazem experiências distintas no tempo e no espaço, as manifestações divinas e os seus respectivos testemunhos serão sempre múltiplos e especialmente problemáticos para o monoteísmo exclusivo quando os testemunhos sobre seu “estar-aí” forem personificados. Nesse sentido, visto do âmbito da experiência religiosa, inclusive das religiões que se dizem monoteístas, o monoteísmo exclusivo é a absolutização ingênua de uma perspectiva religiosa.

Como alguns estudos sobre a questão mostraram, o monoteísmo exclusivo não só expõe ao descrédito as representações divinas de outras religiões, mas sacrifica a diversidade dentro da mesma tradição. No cristianismo, isso significou a proliferação da imagem de um Deus masculino, branco e poderoso e implicou o ocultamento da mulher, dos indígenas e dos pobres, entre outros, não só como atores sociais mas também como sujeitos de fé e de palavra. Por isso, o monoteísmo exclusivo é reconhecido universalmente como a religião do patriarcado. Ao domínio do pai do céu corresponde o domínio do *pater familias* na terra e a submissão da mulher. Como bem o expressa Moltmann (1985, p. 55), “o ‘monoteísmo’ é apenas o cume religioso de uma ordem universal de dominação, que subjuga povos estrangeiros, mulheres e a natureza, e força sua dependência”.

Desse modo, a compreensão monoteísta de Deus, longe de ser algo que diz respeito exclusivamente ao fenômeno religioso, está intimamente relacionada com outros âmbitos da experiência cultural⁵² e histórica dos povos.

Assim, com a expulsão dos árabes e dos judeus da Península Ibérica e com a unificação da Espanha, o Deus cristão passou a ser visto como Todo-Poderoso pelos cristãos da península. O soberano terreno emprestará-lhe pronunciados traços viris e senhoriais em troca de autoridade divina. Esse caráter universal, na seqüência, marcou a conquista das Américas. Só havia um Deus e um único Soberano. O conquistador devia difundir o poder

desse Deus e dessa Majestade a todo o mundo, “*até que em seus domínios* (sc. do Cristo vitorioso e do rei espanhol) *não anoiteça jamais*”, como disse Campanella. O monoteísmo exclusivo, em suas múltiplas formas, mostrou-se incapaz de refletir a experiência religiosa de seus interlocutores, de seus “outros” internos e externos. E a história das missões religiosas junto aos povos indígenas atesta que “a intransigência (do Deus único) venceu a tolerância” (Todorov, 1983, p. 103).

O Deus cristão não deixava espaço para outros deuses e era exclusivo e intolerante. Como dizia o dominicano Diego Durán, no México do século XVI, “nossa fé católica é única e nela se funda uma única igreja, que tem por objetivo um só Deus verdadeiro, e não admite a seu lado nenhuma adoração ou fé em outros deuses” (Todorov, 1983, p. 103).

Diante de histórias como essa, se a fé cristã em Deus não quiser perecer na miséria do seu monoteísmo, então, “não podemos continuar simplesmente classificando como ‘monoteísta’ a unidade do Deus uno e trino, mas devemos explicitar o seu caráter inclusivo em vista da liberdade dos seres humanos, da paz dos povos e da presença do Espírito em todas as coisas” (Moltmann, 1985, p. 55-56).

3.5.3 – Na busca do equilíbrio

O diálogo inter-religioso com os povos indígenas, ao qual hoje muitas igrejas cristãs se dispõem, pressupõe o reconhecimento aberto da alteridade cultural e religiosa desses povos. Dito de outro modo, ele requer que nós outros, herdeiros e herdeiras da ideologia colonial da “única cultura”, da “única religião” e da “única língua”, nos libertemos desses traumas e aprendamos “a escutar e a ouvir os sons de um discurso oral ainda não formulado, mas já presente nos harmônicos da memória”, como o dissera certa vez Augusto Roa Bastos (Ap. Melià, 1997, p. 98). Em nosso caso, isso significa que as formas em que os indígenas organizam suas experiências religiosas e sinalizam os “estar-aí” divinos não podem ser desqualificadas pelo monoteísmo. No diálogo, os indígenas precisam ter a garantia de que compartilhem com seus interlocutores ou suas interlocutoras o *status* de parceiros e parceiras que têm algo a aprender e algo a ensinar, pois cada um e cada uma conhece Deus apenas em parte.

O Ser Divino em si mesmo não se deixa objetivar na sua totalidade

nem esgotar na sua aparição. Ele é mais do que todos os nomes que lhe possamos dar e mais do que todas as imagens e personificações que a nossa capacidade de representação religiosa possa fazer sobre Ele. Os seres humanos não podem abarcá-lo, seus sentidos e sua razão intelectual só podem apreender aspectos do seu Ser, só podem dar nome aos seus “estar-aí-conosco”.

Mas os seres humanos também anseiam o infinito e o incomensurável. Precisam fazer referência a algo que ultrapassa todos os “estar-aí-divinos”, que é anterior e posterior a todos eles, que sustenta a vida e motiva a busca do que é significativo e recriador. Nenhum nome pode expressar essa qualidade do Ser Divino⁵³. Dele podemos falar através de metáforas abertas e inclusivas que o consideram Ser em Si, Base do Ser, Deus-além-de-quem-não-há-Deus, Transcendente, Fonte de Vida, Mistério, etc. Não que Deus tenha má vontade para revelar o seu nome, lembra Hans-Walter Wolff comentando Ex. 3.14; é que a transcendência divina só pode ser comparada consigo mesma (Wolft, 1978, p. 19-20).

A divindade transcendente é mais profunda, superior e acolhedora que a imagem mais inclusiva e o nome mais belo com os quais a queiramos representar. Pretender possuí-la num monoteísmo exclusivo⁵⁴ é idolatria e demonização. Nessa pretensão, perdeu-se a transcendência de Deus no patriarcado, afirma Dorothee Sölle (Sölle, 1994, p. 311). Para a autora, a transcendência não deve ser entendida como “independente de” nem como “domínio sobre”. Essa é a falsa transcendência hierárquica. A verdadeira transcendência não está longe de nós, ela está incluída no tecido da vida. “Deus não é menos voluntariamente dependente do que cada uma e cada um de nós pode sê-lo no amor. Isso significa que chegamos do Deus-sobre-nós ao Deus-em-nós e superamos a falsa transcendência hierárquica” (Sölle, 1994, p. 319-320).

Cabe à teologia tentar manter o equilíbrio entre a pluralidade das manifestações e personificações divinas e a universalidade da divindade anônima que sustenta essa pluralidade. Manter o equilíbrio,⁵⁵ porém, não é só uma tarefa para fora, no diálogo com as outras religiões. Também dentro das igrejas cristãs precisamos reconhecer a nossa constituição plural, exercitar a tolerância e estar prontos a nos deixar interpelar por fontes de espiritualidade que, via de regra, a teologia acadêmica não costuma considerar.

3.5.4 – Sobre politeísmo, trindade e diálogo

Sob os ataques do monoteísmo exclusivo e da ilustração secularizada, o politeísmo acabou se estabelecendo no senso comum das sociedades ocidentais ou ocidentalizadas como sinônimo de atraso, ignorância e selvageria. Uma imagem clássica com a qual se o estuda é a guerra. As divindades lutam entre si, multiplicam-se, são vencidas por aquela que for mais forte e desaparecem. Meu esforço aqui é valorar positivamente o termo e chamar a atenção para a sua pertinência se pretendemos um diálogo inter-religioso com as crenças indígenas, uma relação mais saudável com os vários cristianismos e com a natureza.

Sob essa ótica, considero, portanto, que politeísmo não é negação de Deus, mas uma das formas em que os seres humanos podem percebê-lo e uma das formas em que os seres humanos percebem a terra que os sustenta. Valorar o politeísmo não pretende escandalizar ou ofender os cristãos e as cristãs, mas quer convidar essas pessoas a refletir sobre outras experiências religiosas e considerar as possibilidades que elas trazem para o diálogo. Se insisto em apresentar o politeísmo junto com o monoteísmo é porque acredito que ambos nos ajudam a considerar as experiências religiosas numa tensão criativa, a partir da qual nosso pensar e experimentar Deus de forma intercultural e ecológica é possível.

Na América Latina, o monoteísmo serviu de justificação para destruir sistematicamente as religiões tradicionais, “politeístas”, dos indígenas. Conforme estudos sobre politeísmo e teologia arquetípica o cristianismo fechou, com atitudes como essa, muitas janelas da alma e lacrou muitas fontes de sentido das profundezas do espírito, sabidamente policêntricas.⁵⁶ Mas as poderosas energias cósmicas, naturais e humanas são forças indomáveis e manifestam-se assim que o ser humano se liberta da sua concentração em si mesmo, começa a experimentar o mundo como algo vivo e percebe que sua vida está ligada a um centro dinâmico (Hillmann, 1985, p. 62ss). Nesse sentido, ninguém pode refutar a riqueza psicológica e espiritual que essa experiência traz consigo, pois é dessa forma que o ser humano adota uma postura sagrada e não precisa ver definhando sua existência em imanência, nem perder-se na solidão e no desespero (Boff, 1995, p. 323).

Nos primórdios da igreja cristã, os problemas surgidos em torno da divindade de Jesus face ao monoteísmo exclusivo da religião judaica ilustram como a tensão entre o absoluto e o concreto aparecem dentro do

cristianismo. Essa tensão foi mantida em equilíbrio com a doutrina da Trindade, que originariamente queria expressar através do símbolo do Pai, do Filho e do Espírito Santo a automanifestação de Deus ao ser humano (Tillich, 1984, p. 607) e o desejo humano de estar em harmonia e comunhão com tudo que vive (Gebara, 1998, p. 127).

Na confissão trinitária, podemos afirmar, parafraseando Hans-Martin Barth, que o Deus “extra nos” acontece “in nobis” e abre uma possibilidade para aprofundar e ao mesmo tempo transcender as alternativas radicais e excludentes do monoteísmo e do politeísmo. Na trindade, a transcendência divina se expõe à confrontação e aparece dotada de interioridade (Barth, 2001, p. 332).

Mas a fé cristã, que no começo se abriu para compreender a unidade de Deus de forma inclusiva e dinâmica, acabou transformando a Trindade em símbolo de uma compreensão exclusivista de Deus (Barth, 2001, p. 334), em um “mistério” impenetrável, colocado sobre o altar para ser adorado. Deixou de ser mistério no sentido de *mysterion*, de *mauein*, a dimensão de profundidade que se inscreve em cada ser e que tem a ver com a experiência religiosa e, portanto, com o conhecimento do sagrado. Nesse sentido, *mysterion* garante que o “objeto” do saber religioso continue mistério também no conhecimento (Boff, 1994b, p. 14-15). Ao tornar-se “enigma de um problema teológico não decifrado” e, em alguns casos, “a glorificação de um absurdo em números” (Tillich, 1984, p. 607), ficou descaracterizado o simbolismo trinitário na igreja primitiva.

No Ocidente, acentuou-se a unidade de Deus e, na polêmica contra o politeísmo de diversas nações, o cristianismo se apresentou como religião universal, revelada, absoluta do único Deus. A doutrina da Trindade, no entanto, é essencial para o pensar e o viver dialógico. Nesse sentido, Leonardo Boff nos lembra que Deus-Trindade não foi resultado da especulação dos primeiros pensadores cristãos. Ao contrário, surgiu da forma quase ingênua e pré-reflexa com que os discípulos de Cristo traduziram sua experiência com a figura histórica de Jesus.

Ele se entendia simplesmente como filho. Relacionava-se com Deus como o seu Pai. E dele irradiava tanto carisma e força de atração e convencimento que diziam: ele é habitado pelo Espírito. Portanto, em Jesus descobrimos o mistério como Pai/Mãe, como Filho/Filha e como Espírito. [A expressão “Trindade” veio mais tarde para exprimir essa experiência totalizante.] Por detrás de tudo, de cada ser, dentro de cada vida e na dinâmica de cada paixão

estão um amor e três amantes, uma comunhão e três sujeitos em relação. Não se multiplica Deus, apenas se descobre a natureza comunitária e relacional do mistério divino (Boff, 1994b, p. 23).

Esta foi a função original da doutrina da Trindade: expressar em símbolos abrangentes a automanifestação da Vida Divina aos seres humanos e como tal não está encerrada (Tillich, 1984, p. 610). Seguindo o raciocínio de Ivone Gebara, que tenta decodificar a unidade de Pai-Filho-Espírito Santo como símbolos que emergiram das experiências de vida dos humanos, podemos dizer que

Trindade é a língua através da qual tentamos expressar nossa consciência de sermos ao mesmo tempo diversidade e unidade. Trindade é a palavra que indica nossa origem comum, nossa substância comum, nosso hálito universal em meio da diversidade, onde cada um e cada uma de nós vive como criação única e primordial, um atalho na larga estrada da vida. Trindade é uma palavra que fala a respeito de nós, do que sabemos e do que experimentamos em nosso próprio corpo e em nossa experiência de vida (Gebara, 1998, p. 128).

Essas duas perspectivas da Trindade mostram o divino e o humano como seres abertos. Três não faz referência a três personificações. O algarismo não quer quantificar, mas qualificar os “estar-aí” divinos e as experiências humanas.

Vimos que, no âmbito da experiência humana, só é real a pluralidade, não sendo possível, portanto, abarcar no monoteísmo exclusivo as inúmeras aparições e representações divinas. Povos como os Guarani aceitam sem dificuldades essa realidade. As teologias cristãs, ao contrário, herdeiras de um sistema de pensamento que, no seu fascínio pelo “Um”, sobrepôs a abstração ao fenômeno, esmeram-se em negar essa pluralidade. Assim, se quisermos acolher as duas percepções ou apreensões da realidade aqui comentadas – as experiências concretas do divino e a sede do infinito – precisamos de um monoteísmo inclusivo, onde nos seja possível pressupor uma Divindade anônima que atrai para si todas as divindades personificadas e nominadas da experiência humana.

Nessa perspectiva, o falar da unidade de Deus teria que adquirir um caráter qualitativamente diverso daquele que impulsionou as guerras religiosas e os movimentos missionários modernos. A confissão da unidade de Deus deve nos levar a reconhecer a transitoriedade e a singularidade das nossas representações religiosas, a despertar em nós a capacidade de nos

surpreendermos sempre de novo, a resistir à tentação de domesticar o Ser Criador e a ter disposição para o diálogo.

No âmbito das experiências consideradas neste trabalho, entendo que a responsabilidade para o diálogo é maior para as igrejas cristãs. Em primeiro lugar, por terem elas uma dívida histórica com os povos indígenas, por terem elas levado ao descrédito as formas autóctones de representação do divino. Em segundo, por serem elas – entenda-se, algumas igrejas cristãs – as atuais proponentes de uma nova forma de aproximação da realidade indígena, que seja sinal de um novo tempo e de uma nova consciência de ser humano e de ser cristão.

Parafraseando Mircea Eliade, podemos dizer que se o ser supremo de transcendência absoluta serviu de escusa para a indiferença e a agressividade diante das outras formas de vida religiosa, seu desaparecimento não deve redundar em um empobrecimento da vida religiosa mas em sua revitalização. Para o autor, as verdadeiras religiões surgem depois do desaparecimento dessa forma de representação de Deus (ser supremo de transcendência absoluta) (Eliade, 1953, p. 56).

Nesse sentido, conscientes de que o ateísmo foi uma das conseqüências lógicas e naturais do monoteísmo exclusivo, já em décadas passadas Lovsky apontava,

Só uma concepção social de Deus, um pluralismo, uma democracia divina pode reanimar os esquemas secularizados da política humana e dar-lhes aquele carimbo sagrado e aquele valor eterno que constituem a melhor proteção do ser humano; só uma mística verdadeira pode solucionar os problemas do nosso tempo (...). Hitler dizia sobre os judeus “não pode haver dois povos escolhidos. Nós somos o povo de Deus”. Essas palavras decidem tudo (Lovsky, 1955, p. 365).

No âmbito da nossa convivência com os outros seres humanos de outras procedências culturais e religiosas, isso significa reconhecer que somos hóspedes de uma mesma casa, a terra, e que nossa existência só é possível mediante a comunhão e a interdependência (Gebara, 1998, p. 132). Podemos dizer que, cansados de negar um dos atributos mais importantes da divindade, sua sociabilidade, cristãos e cristãs procuram abandonar o esquema do monoteísmo exclusivo - que se impôs nas igrejas e estabeleceu nelas e na sociedade o poder hierárquico até a tirania - e tentam ser fiéis à concepção social e trinitária da divindade. A pluralidade evocada na Trindade pode ter conseqüência direta sobre a qualidade da relação entre os

povos e as culturas. Uma Divindade que atesta em si mesma a pluralidade pode motivar uma convivência respeitosa e acolhedora entre os humanos, também no âmbito religioso.

3.5.5 – A profusão de divindades e as “formas do dizer”⁵⁷

Um fato curioso que se observa entre os Guarani é a maneira como eles vêm tentando reelaborar seu discurso em meio ao contato quase compulsivo que mantêm com a sociedade envolvente. Gostaria de compartilhar uma experiência, na qual uma família kaiová-guarani apresentou uma versão contemporânea de sua teologia, que poderia se chamar de monoteísmo inclusivo ou de politeísmo dialógico.

Em julho de 1995, a família Toriba, na condição de desterrada, ocupava um terreno público, no município de Rio Brillante - MS, perto da estrada que liga o Mato Grosso do Sul a São Paulo. Como outros indígenas da região, os Toriba foram catequizados por missionários presbiterianos da Missão Caiuás. Tomaram, pois, contato com a Bíblia, as doutrinas protestantes e a linguagem cristã, as quais eles, de forma bastante autônoma, incorporaram a seu imaginário religioso tradicional. O contexto em que recolhi estes dados foi aparentemente secular: organizar-se para impedir que o Decreto 22, assinado em 1992 pelo então presidente Fernando Collor, fosse revogado. Segundo os Toriba, esse decreto viera para o bem dos indígenas, para devolver-lhes sua terra e seus direitos. Sendo derrubado, todas essas chances desapareceriam. A discussão da questão, porém, centrou-se no seguinte.

Mário, o mais velho dos Toriba, desenhou no quadro três circunferências concêntricas (Cf. Anexo VII) e, sobre elas, duas linhas perpendiculares em cujos extremos situou os quatro pontos cardeais. No leste, localizou *Pa'i Kuara*, o Sol, e no oeste, *Kurusu Ñe'êngatu*, a Cruz da Boa Palavra. No espaço entre as duas circunferências externas, ele desenhou pequenas circunferências, às quais foi dando nome⁵⁸ e função. Eram as divindades. A esse espaço ele chamou “céu”. A área contida entre a segunda circunferência e a terceira denominou “mar”. Nesse espaço, pequenos círculos encostados à terceira circunferência representavam os líderes religiosos, que podem manter relação direta com os habitantes da dimensão anterior. Quatro cruces equidistantes cercavam a circunferência

que delimita o espaço central chamado “terra”, que é a superfície onde nós moramos.

Kurusu Ñe'êngatu, a Cruz da Boa Palavra, ocupa, como pode ser observado no gráfico, o lugar mais destacado. Ele é o ser principal no sistema, mas um principal que experimenta mais uma “dependência de” do que um “domínio sobre” os demais seres que compõem o conjunto. “Seria mais ou menos como o presidente da república e o parlamento”, explicou Mário. A dependência entre as divindades e a Cruz da Boa Palavra foi destacada por ele através de várias linhas que ligavam as demais divindades à Cruz, definida como uma espécie de “central telefônica”, que “serve para comunicação”. Cada uma das divindades tem áreas específicas de atuação tanto no âmbito celeste como na terra. Os indígenas se manifestam dizendo que seria impossível que uma única personagem realizasse todos os contatos, todas as visitas e os cuidados da sua competência. Por isso há várias divindades. E para evitar que elas se confundam, existe um sistema de comunicação, semelhante à “central telefônica”, cujo terminal é a Cruz da Boa Palavra. Além disso, as linhas desse sistema mostram a interdependência entre os seres sobrenaturais e a natureza. No sistema desenhado por Mário, as divindades fazem parte do mundo, impregnando a natureza de sobrenatureza.

A eminência da Cruz da Boa Palavra é destacada com o desenho da Cruz e é marcada pelo Sol, considerado o próprio fulgor da Cruz da Boa Palavra. Nessa combinação de luz, calor e palavra, reencontramos a virtude criadora presente na teocosmogonia guarani descrita no início deste capítulo. A cruz e a palavra estão impregnadas das virtudes vivificantes do Sol.

Os Toriba continuaram explicando seu sistema.

Entre as divindades e os humanos, a comunicação é intermediada pelos líderes religiosos que, por assim dizer, percebem de uma forma especial as necessidades ao seu redor, considerando-as, posteriormente, em suas conversas com as divindades. Numa postura de tolerância e abertura religiosa, Mário esclarece que tanto os pastores evangélicos como os sacerdotes católicos e os rezadores indígenas compartilham o *status* de líderes religiosos no sistema guarani. O velho Toriba se inclui entre esses líderes e conta que tem conversado sobre a revogação do Decreto 22 com as divindades. Elas teriam chegado a um acordo sobre a situação, comunicando-lhe uma mensagem que o deixara bastante angustiado. A

mensagem advertia a família Toriba do seguinte:

A terra está muito triste, já não exulta de alegria quando nasce uma criança. Ela já está cansada dos defensivos agrícolas, dos adubos, dos venenos. Por causa disso as crianças não têm mais alegria e acontecem os suicídios... O fim deste mundo já está perto. Os Kaiová têm duas alternativas: ou acabam na mão dos brancos ou abandonam a terra, indo morar no além-mar.

Os Toriba estavam dispostos a abandonar a terra, mas temiam que essa fosse uma decisão precipitada. A figura dos líderes espirituais, *karai*, é fortalecida quando o velho Toriba destaca que eles devem buscar o consenso no seu grupo e decidir em sintonia com as divindades. Mário asseverou a fala de seu pai dizendo:

O branco acha que é Deus quem manda a chuva, o sol, o verão, quem segura a terra e quem libera o fruto. Para o branco tudo é Deus, Deus, Deus! Mas ... negativo! Ele está enganado! A maior parte das coisas quem faz são os líderes, as pessoas. Por isso, o importante é que, assim como as divindades estão unidas e se entendem, a comunidade também se ponha de acordo ... Muitas coisas, tanto boas como más, acontecem sob a responsabilidade das pessoas, sobretudo dos líderes.

Os Toriba pouco se ocuparam da revogação do Decreto 22, mas a ilustração que fizeram foi muito sugestiva no sentido de explicar sua forma de pensar e de organizar as epifanias divinas no seu sistema religioso. Esse sistema reúne diversas manifestações e personificações divinas conhecidas pelo grupo. Os indígenas procuram compreender essas diversas epifanias como expressões da Palavra. A aparente confusão que pode sugerir a profusão de nomes no relato converge, no gráfico dos Toriba, na experiência religiosa fundamental da espiritualidade guarani: a palavra cantada ou rezada. Rezar é tornar-se palavra (*ñembo'e*). E não é mais do que palavra, diálogo, o ponto de convergência das manifestações divinas. A “Cruz da Boa Palavra” é, assim, a expressão com a qual os indígenas expressaram a qualidade inclusiva do ser divino. Ela é a metáfora maior do imaginário do grupo, o ponto de reunião de suas experiências religiosas e das epifanias do divino. Ela inclui “uma profusão de representações de deuses e espíritos”, que Melià justamente considera “um recurso da cosmogonia metafórica que ordena simbolicamente as formas do dizer” (Melià, 1989, p. 330).

A exposição dos indígenas parece corroborar que o politeísmo não

nega de maneira alguma a unidade da natureza divina, nem a unidade da natureza humana. Ao contrário, a exposição as afirma, mas não através de uma lógica estático-ontológica senão mediante uma lógica processual e dinâmica. A meu ver se poderia aplicar a isso o que Moltmann e outros teólogos chamam de comunidade *pericorética*,⁵⁹ comunidade que existe interativamente, porque uma estrutura dialógica impulsiona as pessoas a se abrirem de forma plena umas às outras. Nem o monoteísmo exclusivo, nem o politeísmo enquanto luta de deuses, nem a trindade entendida como um indecifrável enigma em números são modelos teológicos adequados para um diálogo entre povos com experiências culturais e religiosas distintas. Entendo, por outro lado, que o monoteísmo inclusivo e o politeísmo dialógico podem ajudar a realizar e a desenvolver a sabedoria inscrita na imagem do divino como uma comunidade interativa, que comunica que Deus é comunhão e não solidão, que ele vem ao nosso encontro como relação e comunhão, e essa sabedoria nos desafia a ter a mesma atitude com os outros seres humanos, com nós mesmos e com a natureza.⁶⁰ Alguns aspectos do que significa essa proposta no diálogo com os povos indígenas retomo no próximo capítulo.

(Notas)

1 A ausência do som dessas letras nas línguas tupi-guarani induziu nos conquistadores essa idéia.

2 Confira a respeito dessa matéria, no capítulo dois deste livro, “O desafio do diálogo intercultural”. Cabe lembrar o caráter híbrido desse personagem. Como epônimo da ação missionária no Brasil, no Paraguai, no Peru e no México, ele parece proceder do imaginário cristão. Por outro lado, por ter ele iniciado os indígenas na cultura da mandioca, um dos alimentos básicos da dieta do grupo, parece tratar-se de uma criação aborígene.

3 Esse Catecismo era instrumento oficial para a catequese dos aborígenes do Vice-Reino do Peru. Não se trata, portanto, se a suspeita for verdadeira, de um confronto exclusivo entre o imaginário guarani e a ortodoxia cristã, mas desta com os indígenas então já contactados.

4 A palavra traduzida por nascer, surgir ou descobrir-se é *jeasojava* em língua kaiová-guarani, sendo *mbojera* seu homônimo em língua mbyá-guarani. Em ambos os casos as expressões significam “chegar a ser” e trazem subentendida a idéia de descobrir-se, de revelar-se. Na análise de Cadogan, o radical “*ra*” do verbo *mbyá* é portador do conceito de

abrir, desamarrar, desenvolver. Isso, por sua vez, indica quão estranho é para o pensamento guarani o conceito *creatio ex nihilo*. Na língua indígena, criar é alcançar a maturidade para existir. Cadogan traduz *jeasojavo* e *mbojera* por “fazer que se desenvolva, que se abra, que surja” (1992, p. 29-30).

5 No original: *Jasukávýgui Ñane Ramõi Jusu Papa ojeasojavo, Okambu Ñane Ramõi Jasuka potýrehe* (Melià & Grünberg, 1976, p. 228).

6 No original: *Jasukávýgui Ñane Ramõi Jusu Papa ojasojavo* (Cadogan, 1962, p. 52).

7 Assim, os Mbyá pelo seu cesto-*ajaka*, os Chiripá pelo seu cesto-*ajo* e os Paĩ-Tavyterã e Kaiová pelo seu cesto-*pynakũ* (Cadogan, 1971, p. 117).

8 A associação do cesto com a mulher continua no ciclo narrativo subsequente. No âmbito do trabalho e da subsistência, a mulher é quem carrega o cesto. No âmbito lúdico, ela reage ao desapontamento de “Nosso Pai” diante da irreligiosidade da humanidade entretendo-o com as boas lembranças provenientes das mulheres. Segundo o material coletado por Cadogan, ela teria dito: “nos arredores da minha morada juntei cestinhas milagrosas, para que com elas possam brincar as descendentes das gerações de minhas filhas” (Cadogan & Melià, 1971, p. 118).

9 *Yvyra ñe'ëry*: o sumo da palavra da árvore.

10 *Jasuka Sy Ete*: a verdadeira mãe *Jasuka*.

11 *Y reko katu*: água de bom modo de ser, água boa.

12 O nome sagrado da avó primigênia dos Paĩ-Tavyterã, congênera de Nossa Verdadeira Mãe, é *Takua Rendyju Guasu* (Bastão de Ritmo de Grande Resplendor) (Cadogan, 1968, p. 425).

13 A “vara insigne”, *yvyra'ï*.

14 *Ñande Sy* é a mãe dos “Nossos Irmãos”; não é nome próprio na onomástica católica.

15 *Tupã Sy* é a mãe de Tupã; é nome próprio, equivale a Santa Maria ou Nossa Senhora.

16 Francisco Solano López só aparece nos relatos indígenas como uma personagem de origem híbrida causadora de desastres ecológicos, bestialismos, acidentes geográficos e envolvida na confusa questão limítrofe entre Paraguai e Brasil, que afetou diretamente a história paĩ-tayterã e kaiová.

17 *Mba'ekuaa*. A personagem reaparece no capítulo quarto desta obra, lugar onde se destaca sua virtude criadora e seu ser divino.

18 *Ñane Ramõi, Ñande Ru Vusu, Ñande Ru Papa Tenonde, Ñande Ru Ñamandu,*

Hy'apuguasíva (Cadogan, 1992, 48-49).

19 Xamãs e antepassados masculinos que gozaram de prestígio podem ser identificados por esses mesmos epítetos.

20 Esse instrumento é muitas vezes interpretado como a cruz originária entre os Apapokuva, os Kaiová e os Chiripá, o que de fato procede se levarmos em conta a expressão “*Kurusu rekoypy*” recolhida por Nimuendaju (1987, p. 135). Na mesma, o termo “*ygy*” se refere à antiga ou originária forma de ser (*reko*) da cruz (*kurusu*) e não à sua “eternidade”, como o traduziu Nimuendaju.

21 O protopai e a protomãe constam como Nosso Avô (*Ñane Ramõi*) e Nossa Avó (*Ñande Jári*), nos relatos.

22 Aparece com nome de *Ñande Sy*, *Ñande Xy*, *Ñande Jári*.

23 No original: *Ejapyteró nde jeguaka, emopu'ã kuña jeguakávy rã* (Cadogan, 1962, p. 53).

24 No original: *Ñaëýpe* (Nimuendaju, 1987, p. 135).

25 *Mba'ekuaa* ou *Papa Réi*. A importância dessa personagem seria insignificante, se nos tivéssemos ao reduzido papel que desempenha na história. Miguel Alberto Bartolomé (1991, p. 74), porém, é da opinião que ela seria a confirmação mítica de uma noção dualista de indivíduo entre os Guaraní. Ela seria, então, o duplo de “Nosso Pai” e a crise travada entre eles não passaria de um conflito do protopai com suas próprias energias interiores, que tentam dividi-lo. Essa noção dualista faz referência ao dualismo maniqueísta, mas como um processo de desdobramento sucessivo que organiza e dá sentido ao mundo.

26 No original: *Ojepypira haguã ma*.

27 A expressão aparentemente faz referência ao Sumo Pontífice da Igreja Católica, o papa, e ao Rei espanhol.

28 Uma variação desse relato afirma que “Nossa Mãe” é deflorada por Aquele-que-sabe, por ordem de “Nosso Pai”. Por isso ela ficou grávida de gêmeos, porque tanto *Mba'ekuaa* como *Ñande Ru* queriam ter um filho.

29 Esse “desacato da protomulher”, porém, em muitos relatos aparece apenas como um pretexto, pois “Nosso Pai” já estaria cansado e predisposto a abandonar a terra.

30 Os acontecimentos principais da vida das protomulheres dos mitos americanos dificilmente extrapolam o da fecundação inusitada e seu assassinato cruel, segundo Heinz Kühne.

31 Cf. a respeito o comentário sobre a ira de “Nossa Mãe” no Capítulo V.

32 É notável que aqui, como no ciclo de relatos bíblicos dos “Deuses dos pais”, as divindades

não estavam ligadas a um lugar, sino a um grupo em plena mobilidade. Isso fez com que elas migrassem para o além, que se transcendentalizassem, ou se tornassem seres históricos e sociais (Jenni & Westermann I, 1978, col. 47).

33 Essa personagem aparece também com nome de *Kuahary, Pa'i Kuara, Tyke'ýra, Ke'y*.

34 *Jasy* e *Tyv'ýry* são os outros nomes dados ao “Irmão Menor”.

35 Nimuendaju afirma categoricamente a ausência do Sol e da Lua na mitologia guarani (1987, p. 64). Via de regra, porém, os indígenas afirmam a identidade lunar do “Irmão Menor” e a identidade solar do “Irmão Maior”.

36 *Mokōivae*. Alguns Chiripá consideram esses heróis culturais como irmãos, mas não uterinos, chegando a afirmar que o maior é criador do menor (Bartolomé, 1991, p. 76).

37 Enquanto o “Irmão Maior” tratava de reanimar o corpo sem vida de sua mãe, o “Irmão Menor”, muito ansioso, não conteve seu desejo de mamar nos seus seios, tirando-lhe para sempre toda a energia.

38 Com isso se faz referência à descendência de *Ñamandu*. *Ñamandu* não é um nome próprio para “Nosso Pai”. É uma designação coletiva (*Namenstamm* em alemão), como também o são *Karai, Jakaira, Tupã* e suas companheiras. Em geral esses nomes indígenas não podem traduzidos por “nomes próprios” diretamente. Para imaginar-nos aproximadamente seus significados temos que, no caso destes nomes principais, relacionar *Karai* com fogo, *Jakaira*, com a primavera, *Tupã*, com as águas, e *Ñamandu* com criador da terra.

39 *Jakaira* é uma divindade de relevância significativa na mitologia dos Paĩ-Tavyterã e dos Kaiová mas não no âmbito da onomástica, como entre os Mbyá.

40 Além desse significado, a expressão *Tekojára* é usada para se referir à “alma” da natureza, conforme será visto no Capítulo IV.

41 *Tupãnguéra* é o plural de *Tupã*. Essa personagem aparece no final do relato protagonizado pelos gêmeos. Conta-se que “Nosso Pai” não o levantou (*amopu'ã*) nem o encontrou (*ajuhu*); fê-lo (*ajapo*). Fê-lo para ser dono do vento do oeste e das tempestades. Seu enfeite labial de resina simboliza o raio e continua sendo “carteira de identidade” para vários grupos guarani (Bartolomé, 1991, p. 79). Na versão dos Chiripá, *Tupã* é engendrado por Aquele-que-fala, pela palavra divina, que reaparece em cena para reviver a “Nossa Mãe”. *Tupã* encontra-se no firmamento com os irmãos Maior e Menor, o Sol e Lua (Perasso, 1986, p. 40).

42 No original: *Yaci tatá cuépé é, Ynhe mimi nde coema ara rori pabéte*.

43 Fiel ao espírito de Trento e provavelmente inspirado nas bulas papais do final do século XV, o Catecismo traduzido por Bolaños zelava pela extirpação da idolatria. Nesse seu

Catecismo ele pergunta se por acaso seriam deuses, entre outros, os seres que brilham, o sol, a lua, o fogo da lua ou estrela d'alva, as plêiades, o relâmpago, a tempestade, o raio, os feitiços e os feiticeiros.

44 *Jasytata*, estrela d'alva, para falar de Maria, e *vera*, para falar de Cristo.

45 Cadogan afirma que os Guarani representam por um pássaro o conjunto som-brilho-fogo (*tyapu-vera-rendy*), mais precisamente pelo *chirino* ou colibri, que é um mensageiro dos xamãs paĩ-tavyterã (Cadogan, 1967-68, p. 134) e pelo *kimino*, o pássaro do trovão e do raio dos Aché-Guajaki (Cadogan, 1967-68, p. 136).

46 Como transcreve H. H. Rowley, citando A. Lods, “Israel não chegou ao monoteísmo senão no século VIII. E de uma maneira clara e consciente somente o alcançou no século VI, através de um processo interior bem lento, do qual ainda podemos marcar as etapas” (Gerstenberger, 1981, p. 121). Depois desse processo, o único Deus de Israel foi colocado como fronteira diante dos deuses de outros povos, como sinal de separação. A Tora e o Templo são símbolos concretos desse monoteísmo (Gerstenberger, 1988, p. 100).

47 Conforme figura na tradução de Almeida, em português (Gerstenberger, 1988, p. 91).

48 *’Él* pode ser entendido como termo genérico usado em todo o mundo semítico para deus ou divindade.

49 O sincretismo politeísta não se manifestou somente em práticas ocultas, pois chegou a receber direito de cidadania, estabelecendo-se nos santuários mais famosos (II Re 23).

50 Levando em conta que o verbo *hayâ*, omitido na frase por ser predicado nominal, não significa “ser”, mas “estar aí”, “acontecer”.

51 O termo “homem” da tradução em português o substitui por “ser humano”.

52 No mais, a “redução” que se opera no esquema religioso monoteísta não é apanágio da teologia. É um processo que se dá simultaneamente nas elites pensantes hierárquicas. Na filosofia, caracteriza-se pela busca de um elemento primordial, de uma causa última, qualitativamente superior aos demais elementos; na ciência, pela progressiva secularização do mundo, pelo desprezo da matéria e pela sujeição da coisa extensa à coisa pensante; na teologia, pela dessacralização das divindades – com exceção de uma. Há quem diga que ao monoteísmo absoluto não se chegou senão na filosofia e que o monoteísmo teológico pressupõe o politeísmo, pois suas formulações e seu estabelecimento têm como pano de fundo imaginário uma luta de deuses.

53 Na tradição islâmica fala-se dos mais belos nomes de Deus. Noventa e nove deles são conhecidos pelos humanos, mas o centésimo, que lhe revelaria o Ser, permanece mistério.

54 O monoteísmo exclusivo no Ocidente, como é sabido, é resultado da conversão dos povos ao cristianismo e da dessacralização de suas divindades originárias ou da sua sujeição à divindade cristã. Sobre o caráter demoníaco desse monoteísmo, o filósofo Alain de Benoist observa que “a partir do momento em que há um único Deus, há também uma única verdade e tudo o que não seja essa verdade única está no erro”. Segundo ele, “essa classe de monoteísmo redutor da diversidade foi a origem das formas modernas de autoritarismo e racismo, porque implica uma escala única de valores apesar de vivermos num mundo plural, polimórfico” (Cambio 16, Madri, 17 de fevereiro de 1987).

55 Tillich formula esse desafio para o protestantismo dizendo que a ênfase no Cristo não devia depotenciar o mistério do fundamento divino e da sua criatividade. Cristo convertido em Deus do monoteísmo exclusivo é uma negação de Deus como ser-em-si, pois quando as manifestações concretas do Deus inconfessável reivindicam para si ultimaticidade na situação concreta em que aparecem, emerge o elemento demoníaco que tenta impor as manifestações concretas; como essas totalidades se excluem mutuamente, geram os fundamentalismos e as guerras religiosas (Tillich, 1984, p. 189).

56 Boff, 1995, p. 321. O teólogo sistemático Hans-Martin Barth fala do politeísmo a partir do hinduísmo e do budismo como um processo que tende ao monoteísmo, que carrega em si o germe do indivisível absoluto e pode chegar a transcender a distinção entre “Um” e o “muito”. Por outro lado, ele afirma que há tendências politeístas tanto no monoteísmo judaico quanto no islâmico (Barth, 2001, p. 333-334).

57 Agradeço à família Toriba a gentileza e a espontaneidade com que, de forma plástica, nos apresentou seu sistema religioso.

58 Os nomes foram: *Chiru Ára Noe, Tupambi, Kerero, Karai Papa, Kurusúva Jeguakarei, Kurusúva Jeroky, Kurusúva Jeguaju, Eichu, Pa'i Kuara, Hyapuguasúva, Kurupíra Rembypy, Yryvera, Jakaira Guasu, Guyra Pepotĩ, Yryvera, Marãny, Tata Vera.*

59 Moltmann, 1985, p. 39s.; Boff, 1995, p. 246ss. Aplicado à Trindade o termo *pericorese* é entendido como comunhão e perfeita relação das pessoas

60 Consultar a respeito o belo artigo de Ivone Gebara (1998) *Eine neue Sinnentschlüsselung, die Trinität und die menschliche Erfahrung.*

4 – A COSMOLOGIA: COSMIFICAÇÃO DA PALAVRA

Nas páginas anteriores pode se ver que o monoteísmo exclusivo não pode sustentar as demandas do diálogo com as religiões indígenas. Estas, com sua tendência a personificar as imagens que fazem a partir do “estar-aí” divinos, precisam, para serem acolhidas teologicamente no âmbito cristão, de um paradigma de recepção que integre o sobrenatural ao natural, o criador à criatura, o eterno ao temporal, o céu à terra. A palavra divina e criadora toma forma no mundo, ganha uma dimensão cosmológica. De modo que a continuação apresento a forma em que grupos considerados guarani explicam o ato religioso que origina, fundamenta e sustenta o universo; sua concepção de terra e sua relação com ela, além de apontar algumas convergências entre essa concepção indígena e uma das teologias cristãs que inclui a preocupação ecológica em sua agenda.

4.1 – A terra como corpo que murmura sua palavra

É na forma de conceber o mundo que se enraíza uma das grandes diferenças entre os indígenas e as culturas chamadas ocidentais. Nestas, a tendência é relacionar-se com a natureza seguindo as pautas das leis da física. Os seres humanos são, nestas culturas, uma força da natureza mas exterior a ela, portanto com capacidade para agir sobre ela como quiser. As sociedades indígenas, ao contrário, concedem à natureza características humanas e incluem-na num sistema social único. Assim, para os grupos indígenas aqui estudados, a terra tem as faculdades dos humanos. É como um corpo murmurante, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada. É viva!

4.1.1 – A configuração do universo

O universo, para os grupos denominados guarani, se compõe de três espaços bem diferenciados: a terra (*yvy*) o paraíso (*yva*, *yvága*, *yvy*

araguyje, *yva rypy*, *yvy marãne 'y'*), muitas vezes chamado de céu, e uma região intermediária (*ára popy*) que, para alguns grupos, é o mar (*para*). Conforme Kátia Vietta (1992, p. 119), os Mbyá renomeiam esses espaços como se fossem três mundos distintos: o mundo dos Mbyá,¹ a terra que habitamos; o dos jesuítas,² que fica ao leste, no além-mar; e o dos deuses e antepassados,³ que se situa acima do céu que cobre os dois primeiros mundos.

No gráfico⁴ desenhado por Mário Toriba, as referências espaciais principais são os pontos cardeais leste e oeste, destacando-se o leste na orientação do grupo. Os Kaiová representam o mundo como uma plataforma circular, que sugere uma concepção horizontal do universo (Melià, 1989, p. 328). A morada das divindades localiza-se nas bordas da plataforma terrestre e a morada dos seres humanos fica no centro dessa plataforma. O espaço intermediário, por sua vez, é uma espécie de purgatório, por estar ocupado pelas “almas” (*ma'etirõ*) que não puderam entrar no paraíso e por uma entidade tutelar dessas “almas” (*Tupã Arasa*). A concepção horizontal do universo também se deixa reconhecer na descrição do mundo como uma série de plataformas sobrepostas, o que ajuda a explicar as divisões que cada uma das três partes do mundo comporta (Chamorro, 1995, p. 63).

Assim, o “paraíso” tem uma abertura (*yvakua*) ou porta na primeira camada, a qual está aos cuidados dos pássaros divinos (*arára*). Por essa porta se ingressa nos vários “céus”. No primeiro “céu”, a palavra-alma dos parentes falecidos passa por uma espécie de teste que põe à prova o grau de plenitude alcançado por ela (Melià & Grünberg, 1976, p. 234). Raramente uma pessoa é dispensada dessas provações.

É interessante estar atento para o conceito guarani de habitar o centro da terra (*yvy mbyte*). Nos catecismos coloniais, com os termos *yvy pyte* e *yvy mbyte* foram traduzidos para a língua indígena, aparentemente sem motivo, as palavras “inferno” e “cemitério”. O critério para a tradução certamente foi o mundo de três andares da cosmologia grega. Assim, nos catecismos está escrito que o inferno fica no meio interior da terra⁵ lugar habitado pelo diabo. Luis Bolaños e os autores dos *Catecismos Vários* usam essa expressão para traduzir a descida de Jesus ao mundo dos mortos, conforme recitado no Credo Apostólico. Para os Kaiová, no entanto, o “centro da terra” é o umbigo do mundo, uma espécie de “éden”, lugar onde a história humana começou. O “centro da terra” é, ainda hoje, ponto significativo na orientação espacial desse grupo. Idêntico sentido é registrado nos outros grupos de fala

guarani (Cadogan, 1960, p. 133; 1971. p. 34). No relato do líder religioso *Acaraymi*, por exemplo, os Guaraní (Avá-Chiripá) se apresentam como aqueles que permanecem fixos ao coração da terra (Perasso, 1986, p. 55).

O vínculo dos desses indígenas com o “centro”, porém, não impede que eles concebam a terra como um corpo murmurante que se estende e se alarga continuamente. Para os Kaiová, num passado-começo a terra e o milho balbuciavam e embalavam sua palavra, *yvy (o)ñemongo'i vaekue, itymby oñemongo'i vaekue*. O termo *oñemongo'i* carrega em si o sentido de movimento e sonoridade, de modo que a terra e o milho apontam para a Palavra Primordial, a voz do universo, com a qual os demais seres, as palavras individuais, procuram se sintonizar. Já o termo *itymby* se refere diretamente ao brotar dos vegetais, em especial do milho, e, em sentido figurado, ao ato pelo qual os demais seres chegam à existência. Esse ato é freqüentemente explicado como um murmúrio, um ensaio do falar, do dizer-se. O significado religioso desta palavra, *itymby*, se deixa perceber com toda a plasticidade em um recitativo proferido durante uma espécie de procissão levada a cabo na festa do milho novo. A seguir um fragmento desse longo relato cosmogônico.

<i>Itymbýra Jasuka</i>	Brota o princípio de vida (o universo)
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Eu te conto, eu te conto tua história
<i>Itymby Mba'ekuaa</i>	Brota a sabedoria
<i>Che jereropapa</i>	Meu mútuo contar
<i>Itymbýra Jeguaka</i>	Brota a diadema masculina
<i>Che jereropapa</i>	Meu mútuo contar
<i>Itymbýra Ryapu</i>	Brota a palavra (do trovão)
<i>Che jereropapa</i>	Meu mútuo contar
<i>Itymbýra Ñandua</i>	Brota o enfeite de plumas
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Eu te conto, eu te conto tua história
<i>Itymbýra Kuruusu</i>	Brota a cruz, eixo do mundo
<i>Che jereropapa</i>	Meu mútuo contar
<i>Itymby Kurundaju</i>	Brota o enfeite da cruz
<i>Che ropapa, che ropapa</i>	Eu te conto, eu te conto tua história

Como pode ser visto, surgem o princípio ativo do universo - símbolo feminino -, a sabedoria, o símbolo da masculinidade e a palavra. Estrutura-se a terra, que vai sendo enfeitada, como se enfeita um corpo.

4.1.2 – Os enfeites do universo

A terra aparece nos cantos kaiová como corpo enfeitado. Não só ela, mas também as pessoas e os outros seres são descritos como seres “paramentados”, quando se quer destacar sua boa constituição, seu bom crescimento, sua maturidade. De modo que, ao repetirem “enfeita-me, enfeita-me”, os Kaiová, na festa do milho novo, aclamam a plenitude alcançada pela semente e alegram-se porque isso é um bom augúrio, uma confirmação de que os humanos também podem ser plenificados.

As divindades são os seres enfeitados por excelência. Enfeite, adorno ou paramento (*jegua*) não é um acessório, algo supérfluo ou complementar, como à primeira vista pode parecer; mas algo essencial, o coração dos seres. Por isso o enfeitar-se é indispensável no processo de aperfeiçoamento e de identificação com as divindades. Nesse sentido cabe lembrar que, entre os epítetos que os Paĩ-tavyterã e os Kaiová costumam aplicar a si mesmos, figura o de “enfeites do universo” (*ára jeguaka*). Ao escutarem sua história, sua origem, sua palavra original, os seres se defrontam com seu verdadeiro modo de ser. Provêm para si um enfeite e prosseguem sua caminhada, enfeitando-se sempre, até realizarem plenamente o que estão destinados a ser. No caso do milho, a madurez das espigas; no caso das pessoas, boas palavras e grandeza de coração.

Quase todos os enfeites convergem a um enfeite que parece ser primário para os grupos estudados: a flor (*poty, yvoty*). Ela faz parte do enfeite da cabeça (*jeguaka poty, akãngua*), do enfeite da cintura (*ku'akuaha poty*), do enfeite das mãos (*mbaraka poty*) e do enfeite da boca, da palavra (*ñe'ẽ poty*). Nos cantos e nas narrativas kaiová, a flor aparece como recurso para dizer mãos, dedos e cabelos das pessoas. Isso sugere que o grupo estabelece uma estreita relação entre ser humano e natureza. Assim, canta-se “dança daquele cuja mão é uma flor (floresce)”, *Opopoty mbojeroky*, “dança daquele cuja mão é broto dourado do seu galho”, *opóva ru'āju mbojeroky*. Semelhante ocorrência se verifica também entre os Mbyá: “galhos floridos das divinas palmas das mãos”, *vára popyte rakã poty* (Cadogan, 1959. p. 13, 17). No mito dos irmãos, a flor é motivo de conflito entre Nossa Mãe e o Irmão Maior, representado pelo sol, *Pa'i Kuara*. Remontando-se a esse episódio, os Kaiová chamam a flor de *Pa'i Kuara poty*, ‘Flor do sol’ ou do Nosso Irmão.⁶

Há ainda um outro verbete que fala da terra como um corpo que

precisa ser enfeitado. Trata-se de *omongy*, fazer chover. *Omongy* significa enfeitar, fertilizar, fortalecer e batizar. As sementes, se não fossem enfeitadas pela chuva, morreriam. Como elas, as pessoas precisam conhecer sua origem, a palavra que repousa no coração de cada uma delas (*itymbýra ryapu*). As pessoas são enfeitadas na água de seu modo de ser (*hekorypype*) e os oficiantes da cerimônia são denominados “aqueles que farão chover” (*mongyharã*). Entre os Aché-Guajaki acredita-se que o canto das mulheres provoca a chuva, que cai sobre a sepultura dos antepassados, enfeita a terra e estimula o crescimento das plantas. Nas plantas aninham-se os “extamanduás” que, por sua vez, representam os defuntos. Fecha-se, assim, o ciclo entre o ser humano e a natureza (Münzel, 1978, p. 246). Esse é um exemplo de como os indígenas entendem a interdependência entre os seres e de como, a partir desse entendimento, pode-se imaginar a plenificação da criação.

4.1.3 – Os guardas do ser: as plantas e os animais

Os poderes da natureza e dos fenômenos naturais são transformados pelos indígenas em seres sobrenaturais que, nas palavras de Melià (1989, p. 322), numa taxionomia ocidental corresponderiam a entidades inferiores, ou seja, divindades que atuam positiva ou negativamente sobre o ser humano. Esses seres são comumente chamados, hoje em dia, de espíritos. Além dos espíritos de plantas e de animais de caça, há também os guardas das matas e dos montes, o que é bastante significativo, já que a vegetação é concebida como uma espécie de pele ou de pêlo do corpo da terra. Em muitos casos, os termos “espírito” e “dono” são usados como sinônimos pelos índios. “Os espíritos são os cuidadores e guardas, *herekua, ijára*, dos animais e das plantas”, tenta explicar um indígena. Em vários grupos kaiová e paĩtavyterã, esses espíritos são chamados de “guardas do ser” (*Tekojára*). Eles são os guardas ou as donas do modo de ser de uma determinada espécie animal ou vegetal, bem como de alguma faculdade do ser humano. Os “guardas do ser”, em algumas circunstâncias, parecem marcar o limite entre seres sobrenaturais e naturais. A diferença essencial entre ambos os seres seria que os sobrenaturais são seres completos, conhecedores de seu próprio modo de ser,⁷ enquanto que os naturais muitas vezes carecem de entendimento.

A terminação *jára*, “dono”, indica que os seres denominados sob o epíteto *Tekojára* são os que conferem características animistas à religião guarani.⁸

A crença nos guardas da mata é fundamental entre os Chiriguano-Isoseño da Bolívia. Esses guardas da natureza costumam ser invocados nos ritos de caráter mais familiar, através dos quais as pessoas tentam se fazer propícias aos espíritos tutelares dos animais celebrando uma espécie de missa em favor do protetor e do animal que querem caçar. É provável que esses guardas da natureza “representem as crenças religiosas mais arcaicas, relacionadas com uma forma de vida e uma economia de coletores e caçadores” (Melià, 1989, p. 328).

Temos de ter bem presente, nesse sentido, que essas formas arcaicas de relação com a natureza são experiências no nível de consciência da não-dualidade entre objeto-sujeito, ser humano-divindade, ser humano-natureza. Há nelas uma vivência religiosa em que a natureza se torna teofania e em que a ação humana é sempre ritual (César, 1988, p. 84). Entre os Kaiová, um tipo de canto chamado *guahu ai* é exemplo da profunda reverência que os animais recebem dos indígenas. Nesses cantos, o mais importante não é o que se canta, mas o cantar em si. Outro significado de *guahu* também é “pranto”, e o canto é uma espécie de lamento ritual, um tipo de funeral pelos animais, sua encomendação. Esses cantos são entoados geralmente antes de sair para a caça, seja para “enamorar/atrain” o animal para a armadilha, seja para tornar impróspera a intenção de outro caçador.

Ype hũ guahu

Ampope che rembeta
Evokóirupi
Ampope che rembeta
Juguy'y guasu mbytérupi
Ampope che rembeta

Akuti guahu

Ambogua monde miri
Guakekehe guakekehe
Ambogua monde miri
Monde mboguarire
Guakekehe guakekehe
Ambogua monde miri

Canto-choro do pato selvagem

Quebrei meu enfeite labial
 Pelos lugares que andei
 Quebrei meu enfeite labial
 No meio do varjão
 Quebrei meu enfeite labial

Canto-choro do acuti

Burlo a pequena armadilha
Guakekehe guakekehe
 Burlo a pequena armadilha
 Depois de burlar a armadilha
Guakekehe guakekehe
 Burlo a pequena armadilha

A pertença mútua entre os seres humanos e os outros seres não implica necessariamente em que aqueles sacralizem os animais, o milho ou o sol. Parafraçando Constança Marcondes César, podemos dizer que, ao enfatizar o gênero vegetal, o gênero animal e os astros, os povos chamados guarani, como outros povos, são invadidos e possuídos por algo meta-humano, por uma realidade metafísica que se expõe à consciência. Dessa forma, como o fazem outros povos, eles compartilham a consciência do *mysterium tremendum* (César, 1988, p. 85). Para eles, o mundo é hierofânico e seus mitos etiológicos completam a concepção de uma natureza sagrada. Deus cria o mundo de uma porção de sua sabedoria. De certa forma, isso nos remete à grande força da natureza de Gn 1. 3, 6, 11, 20, 21.

E disse Deus: Haja luz. E houve luz. (...) Haja um firmamento no meio das águas (...) E assim foi. (...) E disse Deus: Produza a terra relva verde, ervas que dêem semente conforme sua espécie, e árvores que dêem fruto segundo sua espécie, cuja semente esteja mole sobre a terra. E assim foi. (...) E disse Deus: Produza a terra enxames de seres viventes (...) E viu Deus que isso era bom.

Comparada com as tradições precedentes esse relato bíblico mostra uma geração que já tinha começado a desencantar a natureza, porém se o lermos junto com os mitos mbyá e kaiová encontramos nele uma proximidade muito maior entre o Criador e a Criação, que a que nosso objetivismo nos deixa supor. Deus põe as sementes de seu Ser Criador em todas as coisas.

Essa natureza sagrada inclui uma grande quantidade de animais e plantas de origem divina, que são objeto de especial consideração. A taxionomia mítica tem como principal valor o de proporcionar uma “razão de ser no mundo” para os animais e as plantas. Num jargão que se aproxima do platonismo, Cadogan considera que, para os grupos considerados Guarani, os animais atuais são apenas “imagens percíveis dos animais eternos” (Cadogan, 1968, p. 80), cuja existência se inaugura no mito. A isso se referia nosso informante quando refletia sobre a necessidade de enfeitar-se, de fazer desenvolver o que cada ser traz inscrito na sua natureza. Por isso, não só as condutas humanas, mas também as condutas dos animais e das plantas encontram sua razão de ser e sua estatura plena na Divindade.

4.2 – O estar a caminho e a busca da “terra sem males”

“Grande e Primeiro Mestre, seja forte e tenha coragem para nos levar pelo caminho sagrado” (Memória Viva Guarani, Canto 5), cantam as crianças guarani da região de São Paulo. Com suas vozes elas alentam as gerações mais velhas, e as próprias divindades que lideram a caminhada, a prosseguir na busca de uma terra renovada. Um lugar onde lhes seja possível viver conforme seu modo de ser com dignidade e segurança, sem o assédio mas também sem a indiferença da sociedade envolvente. Enquanto não se possui esse lugar, os pés que o procuram consagram, ao andar, o caminho como templo da esperança e liberdade. Sobre o fascínio que essas imagens exercem sobre os indígenas e sobre nós outros versa esta parte do trabalho.

4.2.1 - Sobre a expressão “terra sem males” e seus desdobramentos

O termo “terra sem males” foi registrado já por Ruiz de Montoya. No seu *Tesoro de la lengua guaraní* consta *yvy marãne ’ỹ* como “solo intato” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 209), no sentido de “mata virgem”. Na literatura etnológica a expressão reaparece em 1914, nos escritos de Nimuendaju.⁹ Ele coloca a busca da “terra sem males” e, com isso, a religião do grupo como provável motor da mobilidade apapokúva (Nimuendaju, 1987, p. 108). Anos mais tarde, Alfred Métraux, estudando a religião dos Tupinambá, recorreu a essa hipótese oriunda do contato com os grupos tupi-guarani, precisamente com os Apapokuva e os Tembê, para estudar as migrações dos Tupinambá já exterminados. O autor associou definitivamente a hipótese da busca de uma “terra sem males” com a idéia das “migrações históricas” dos grupos tupi-guarani.¹⁰

Na seqüência, León Cadogan, Egon Schaden, Branislava Susnik, Bartomeu Melià, Friedl e Georg Grünberg e também uma série de novos autores abordaram histórica e etnograficamente a questão da “terra sem males”. Durante minha pesquisa com os Kaiová e os Nandeva do Mato Grosso do Sul, não me deparei com a expressão *yvy marãne ’ỹ*¹¹ e sim com *yvy araguyje*, “terra de tempo-espaço perfeito”, e *yvy ñomimbyre*, terra guardada ou escondida. Nesses grupos, a expressão *marãne ’ỹ* aparece como um atributo adjudicado às sementes, aos paramentos rituais, às pessoas e à

palavra, no sentido de eles serem verdadeiros, originais ou plenificados.

Num artigo sobre a invenção da busca da “terra sem males”, Francisco Noelli destaca os dois primeiros autores que se ocuparam da “terra sem males” entre os grupos tupi-guarani, Nimuendaju e Métraux, que, de certa forma, fundaram um discurso que influenciou muito a formação do pensamento sobre os diferentes povos chamados genericamente Guarani. Noelli comenta que Métraux, ao “comprovar cientificamente” as intuições de Nimuendaju sobre a “terra sem males”,¹² acabou inaugurando um mito acadêmico sobre esses indígenas.

A crítica é pertinente por confrontar o discurso que rege boa parte dos estudos guaraníticos com informações oriundas da etnografia. Quanto a Nimuendaju, eu destacaria, por um lado, que não se pode desmerecer o significado do fato de ele ter priorizado as informações do âmbito religioso, o que permitiu conhecer aspectos dessa cultura indígena até então desconhecidos e subestimados. Por outro lado, há que se reconhecer que isso deu asas à imaginação de muitos autores e autoras que, tomando como ponto de partida os relatos sobre os povos apapokuva, fizeram desdobramentos exagerados precisamente da “terra sem males”, tornando a encobrir esses indígenas como sujeitos de um processo histórico-social.

Noelli considera, por exemplo, infundada a associação entre “migração” e “terra sem males” como se uma fosse pressuposto da outra. Entre seus argumentos figuram, na etnografia, a constatação de León Cadogan entre os Mbyá, de que o ingresso na “terra sem males” se dá “sem a necessidade da migração terrena” (Cadogan, 1959, p. 144-155) e, na arqueologia, a tese de José Proenza Brochado (1984) que, juntamente com outros pesquisadores, vem demonstrando que a migração é mais um legado que domina o imaginário das pessoas e menos um *habitus* dos grupos tupi-guarani (Noelli, 1999b, p. 141-143).¹³

Em situações normais, esses grupos não abandonavam as terras previamente ocupadas e manejadas por eles para ocupar novas áreas. “O que ocorria eram sucessivos desdobramentos das aldeias antigas em novas devido ao crescimento demográfico, incorporação de pessoas ‘não-guarani’, brigas e ascensão de lideranças jovens que criavam novos agrupamentos” (Noelli, 1999b, p. 143). Somente em situações de crise os grupos indígenas considerados guarani adotaram a mobilidade espacial como estratégia para “resistir” aos outros. Assim, na opinião de Noelli, as migrações dos séculos XVI e XVII teriam sido reações contra a conquista européia e a dos

Apapokuva, uma fuga do processo de colonização do atual Mato Grosso do Sul e da região contígua no Paraguai.

Para o deslocamento dos Mbyá, a partir da segunda metade do século XIX, o autor menciona guerras, epidemias, opressão e devastação ecológica, tomando como base a pesquisa de Ivori Garlet (1997). Nessa mesma lógica, a intensificação do trânsito desse grupo nas últimas décadas em direção ao Atlântico, acrescentaria eu, é consequência da colonização acelerada e impiedosa da região da bacia do alto e médio Paraná, a construção da usina hidrelétrica de Itaipu, o desmatamento em benefício da imposição da monocultura da soja e de outros cereais.

A crítica de Noelli é oportuna por lembrar a dimensão histórica e social dos fenômenos religiosos e por mostrar como uma idéia pode se tornar dominante e emperrar a pesquisa científica.¹⁴ O autor constata nos estudos da “terra sem males” a vigência de duas abordagens, uma de cunho mais simbólico-religioso e outra de cunho mais ecológico (Noelli, 1999b, p. 134). Na primeira, as migrações são consideradas, quase que exclusivamente, como movimentos messiânicos e, na segunda, como movimentos históricos. Na perspectiva ecológica, a abordagem simbólico-religiosa é considerada atemporal e despida de conteúdo histórico-social, devido à natureza das causas e consequências das migrações que ela destaca. Noelli defende que o comportamento de busca da “terra sem males” tem uma causalidade material e é um fator desviante do padrão cultural guarani.

Noelli toca num problema freqüente nas pesquisas sobre religião e que consiste em transcendentalizar as utopias, confinando-as ao mundo espiritual, de forma a desviar a atenção da realidade histórico-social. Nas ciências das religiões e na própria teologia tem-se avançado, nesse sentido, situando-se os grandes temas e os fatos fundadores das religiões nos seus respectivos contextos.¹⁵ O outro extremo nas pesquisas desse gênero é subestimar o elemento religioso na dinâmica social. Por conseguinte, a crítica de Noelli deve nos levar a considerar as causas materiais na busca da “terra sem males” mas não a reduzir nelas as razões da mobilidade de alguns grupos guarani. A religião parece gerar no caso deles situações e fatos que repercutem sobre outros aspectos da vida desses grupos, o que corrobora a idéia de que os fatos da religião não são necessariamente “fatos segundos” quando comparados com os outros fatos sociais que atingem um determinado grupo.

Nesse sentido, a enorme atração que a “terra sem males” vem

exercendo sobre pessoas e grupos das mais diversas procedências culturais e acadêmicas pode mostrar que o sonho de um mundo melhorado não é insignificante na experiência humana. Em outras palavras: “idéias, ideais, fidelidades, paixões e saudades não se deixam diretamente observar, mas seu significado na história humana não é por isso menos transcendente nem sua pesquisa menos valiosa ou importante” (In: Eliade, 1959, p. 35). Para Melià, o fascínio gerado pela “terra sem males” mostra “como uma experiência indígena pode se tornar exemplar e paradigmática para pensar e trabalhar uma realidade mais ampla e geral, como seria o projeto – a utopia – de uma sociedade mais solidária e humana”. A incorporação do tema da “terra sem males”, prossegue o autor, apoiado no estudo da etnóloga Judith Shapiro, é “um ‘lugar teológico’ que serve providencialmente para entender e tornar atual a busca do verdadeiro Reino de Deus” (Melià, 1989, p. 335; Shapiro, 1987, p. 255-257).

Como a perspectiva na qual trabalho coloca no centro da questão as pessoas afetadas pelo fenômeno, gostaria de prosseguir, especificando o fenômeno da busca da “terra sem males” na fala e nas atitudes dos indígenas.

4.2.2 – A “terra sem males” nos relatos indígenas

Nos últimos cem anos pode se falar, no mínimo, de três momentos históricas em que as imagens espaciais ganharam destaque no imaginário religioso guarani.

A “terra sem males” dos Apapokuva

Nimuendaju relata que nos grupos apapokuva, que lhe tocou acompanhar no início do século XX, havia duas opiniões sobre a “terra sem males”. Uns a imaginavam situada nas esferas celestes, no outro lado do oceano, inacessível aos caminhantes, que eram desafiados a reduzir o peso específico dos seus corpos, a fim de poder voar até esse lugar. Outros, porém, afirmavam que a “terra sem males” se situava no centro da superfície da terra e que nela se realizavam as virtudes autocriadoras das origens. Como acontecera nos primórdios, nela a roça planta-se sozinha e dá frutos imediatamente (Nimuendaju, 1987, p. 98, 135, 143). Segundo Nimuendaju, os grupos apapokuva que buscaram a “terra sem males” pelo leste foram intimidados pelo quebrar das ondas, “que, como inimigo feroz,

parecem estar sempre arremetendo contra a terra”. Convictos de que seus planos eram inexequíveis, “sempre recuaram até onde não pudessem ver nem ouvir o mar” (Nimuendaju, 1987, p. 99).

Nimuendaju registrou várias peregrinações dos grupos apapokuva. Com relação aos que partiram de Ypehu, ele escreveu que, depois de terem superado razoavelmente o medo diante da visão inusitada do mar, retiravam-se novamente um pouco para o interior, erguiam uma casa de dança e começavam seriamente a dança com o objetivo de atingir a “terra sem males” através da água (Nimuendaju, 1987, p. 103). Na busca da “terra sem males”, o grupo se depara com a frustração e intensifica sua consciência de que a destruição iminente do mundo é inevitável. A terra já tinha desabado no Oeste e ardia em chamas. Anunciava-se na seqüência sua inundação. Os indígenas do litoral se preparavam para enfrentar a destruição, que ainda não os tinha alcançado. Construíram uma casa de madeira, entraram nela e começaram a dançar e a cantar, enquanto a terra era inundada. “Nosso Pai” lhes recomendou “cuidem-se, para não ter medo” e eles resistiram com coragem às águas que inundavam a terra. “A casa se moveu. Girou e flutuou sobre a água, subiu e partiu. Finalmente chegaram à porta das esferas celestes”. Esse lugar foi denominado *yvy marãe’y* “terra sem males”. Nela as plantas nascem por si só, os frutos da terra se processam por si próprios, a caça chega aos pés do caçador já morta, as pessoas não envelhecem nem morrem, tampouco conhecem o sofrimento (Nimuendaju, 1987, p. 154, 156).

A busca empreendida pelos Apapokuva, segundo Nimuendaju, deve-se exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na “terra sem males”. Essa interpretação, como já foi indicado no tópico anterior, precisa ser corrigida, pois tanto as causas do medo da destruição podem ser sócio-historicamente situadas, como a busca de uma “terra sem males” não corresponde necessariamente a fuga da realidade.

A “terra sem males” dos Mbyá-Guarani

Para os Mbyá contemporâneos, a “terra sem males” é um lugar guardado e protegido; uma terra boa e fértil, um lugar onde existem as plantas e os animais que compõem o mundo original, onde as próprias pessoas experimentam as condições favoráveis à sua plenificação. Essa terra produz não só alimento, mas também inspiração para rezar e cantar. A floresta, a mata atlântica, representa o espaço anterior à ocupação européia, enquanto que a ruína indica o espaço no qual seus ancestratos, no período

colonial, construíram casas de pedra para morar.¹⁶

Como já foi mencionado, os Mbyá são os únicos dentre os chamados Guarani que, no presente, literalmente se encontram a caminho. Cercados pelas novas frentes de colonização no oeste brasileiro, leste do Paraguai e nordeste argentino, eles tinham que escolher entre tornar-se mão-de-obra escrava (Burri, 1993, p. 30) para os novos guardas da terra, expor-se à humilhação de conviver com os representantes do desenvolvimento agrícola que os consideram “entraves do progresso” ou pôr-se a caminho na busca da “terra sem males” que se encontra do outro lado do oceano. As seguintes canções, extraídas do CD gravado recentemente pelos Mbyá de São Paulo e Rio de Janeiro, fazem referência a essa busca.

Che kyvy'i

Meu irmãozinho

Che kyvy'i, che kyvy'i, ereo rire
Ejevy voi jaa aguã, ejevy voi jaa aguã
Jaa mavy, jaa mavy joupive 'i
Para rovái jajerojy, para rovái jajerojy

Meu irmãozinho, meu irmãozinho, você se foi
Retorne logo, retorne logo para partirmos
Para irmos juntinhos, para irmos juntinhos
Reverenciando a Deus, para o outro lado do oceano

Ore ru orembo'e katu

Nosso Pai

Ore ru, orembo'e katu ne amba roupity aguã
Ore ru, orembo'e katu ne amba roupity aguã
Ñañembo'e, ñañembo'e e 'i
Para rovái jajapyra aguã
Para rovái jajapyra aguã
Jajerojy, jajerojy
Japapyra aguã

Nosso Pai, ensina-nos como chegar à tua morada
Nosso Pai, ensina-nos como chegar à tua morada
Deixe-nos rezar, deixa-nos rezar
Para atravessar ao outro lado do oceano
Para atravessar ao outro lado do oceano
Fazendo reverência, fazendo reverência
Para cruzar ao outro lado do oceano

Caminhando, os Mbyá retornam a lugares outrora habitados por grupos indígenas falantes de línguas guarani e formulam, perante as autoridades e a população brasileiras, que, para viver, necessita-se de um pedaço de terra. É o que consta no canto 9 do acima referido CD.

Ore yvy peraa va'ekue

A nossa terra

Peme'ẽ jevy, peme'ẽ jevy
Ore yvy peraa va'ekue
Roiko 'i aguã

Devolvam, devolvam
A nossa terra que vocês tomaram
Para que a gente continue vivendo

Maria Inês Ladeira recolheu entre os Mbyá do litoral brasileiro algumas expressões que descrevem a maneira como esses indígenas imaginam a “terra sem males”. Primeiramente, ela é uma terra boa, bonita, dourada. É o lugar onde nasce o sol. Todos os que lá vivem e tudo o que nela existe estão enfeitados com a qualidade “*marãne ’ỹ*”, sem males. Assim, a vegetação desse lugar é perene, eterna e sempre cuidada, com destaque para a palmeira eterna. Dentre as espécies cultivadas nessa terra, destaca-se o milho verdadeiro, cujo plantio e cuja colheita asseguram a perpetuação dos ciclos da vida social através do ritual de atribuição do nome às crianças. Lá todas as plantas nascem e se espalham sozinhas sobre a terra. Assim, quando a batata doce é colhida, já nasce outra no lugar. E esse é o modo de ser de todas as plantações. Na “terra sem males” existe uma fonte de água iluminada pelo sol nascente, o vento que sopra nesse lugar é bom porque é *marãne ’ỹ* e a água que corre sobre sua face é sadia. Lá não existe sujeira, a casa de reza está sempre limpa, porque ela é *marãne ’ỹ*; não existe doença, tudo é sempre sadio, porque tudo é *marãne ’ỹ*; não há tristeza, sempre se vive feliz. As pessoas se levantam sempre bem-humoradas e se cumprimentam com alegria; ninguém fica bravo, nem briga (Ladeira, 1999, p. 83-86).

A autora destaca que a noção de fartura associada com a “terra sem males” está fundada no princípio da qualidade dos recursos naturais e da continuidade da produção e não no da quantidade dos gêneros produzidos. Assim, quando os Mbyá transportam as sementes do seu milho tradicional, não estão preocupados em produzir grandes roças mas sim em perpetuar sua produção através da ritualização da proto-roça do mundo original (Ladeira, 1999, p. 87).

A “terra sem males” não é uma mera utopia, no sentido de um não-lugar, como muitos querem entender, para se desvencilhar dos incômodos que a reivindicação dos indígenas pode desencadear. Os Mbyái estão convencidos de que, para entrarem na “terra sem males”, precisam caçar, plantar, festejar e viver como Mbyá. Para isso lhes é imprescindível uma terra. Mas a “terra sem males” tampouco pode ser reduzida à dimensão terrena e social, haja vista que, em muitos casos, as áreas que os indígenas deixam para trás apresentam maior equilíbrio do ponto de vista ecológico do que as áreas que eles passam a ocupar ao longo do litoral brasileiro. Nesse caso, há que se levar em conta dois elementos: a compulsoriedade da saída dos Mbyá das áreas que ocupam no Paraguai e na Argentina e o significado do “estar a caminho” como uma forma de “aproximar-se” dos

lugares verdadeiros.

De modo que não só a “terra sem males” é um lugar teológico,¹⁷ mas também o “estar a caminho” em si, conforme depoimento de alguns Mbyá contemporâneos. “Quem não põe o pé na estrada não pode pretender o *yvy marãne ’y’*”. O caminho é o ponto de partida para aproximar-se desse lugar. Quem está a caminho e mantiver minimamente o modo de ser guarani enfrentará provações, inclusive alimentares. Somente àqueles que, apesar das provas, permanecerem fiéis, somente a esses que protagonizaram uma boa caminhada, um *oguata porã*, será revelada a direção que devem seguir para chegar à “terra sem males” (Ladeira, 1999, p. 92).

A “terra sem males” dos Kaiová e dos Guarani

A expressão *yvy marãne ’y’* tem implicações distintas não só entre os Mbyá que se encontram em plena mobilidade e os Mbyá sedentários, mas também entre os outros grupos guarani por mim estudados. Assim, entre os Kaiová e os Nandeva, a imagem espacial para onde são projetadas as esperanças é a “terra plenificada”, a “terra do tempo-espaço perfeitos”, *yvy araguyje*. O curioso é que, embora essa terra não pressuponha a mobilidade geográfica, o caminho é um elemento fundamental no imaginário desses grupos. Em várias obras, Egon Schaden os considerava verdadeiros viandantes, *tapeja*. Depois da fase de exploração da erva-mate, foi a da Colônia Agrícola Federal (Silva, 1982, 18s; Chamorro, 1995, p. 41s.) a que mais ameaçou a vida e a terra desses grupos no Mato Grosso do Sul. Mesmo desesperados por verem suas terras divididas e temerosos de serem expulsos do último sítio que lhes restava, esses indígenas não partiram em busca de uma “terra sem males”; tentaram, sim, precipitar a destruição do mundo e partir para o além (Schaden, 1963, p. 81-82; 1974, 173-175).

Hoje em dia, particularmente os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã ritualizam de várias formas o “estar a caminho”. Apresento a seguir apenas alguns cantos, reservando uma descrição detalhada da ritualização do caminhar para o capítulo seis.

Guyra rovajúko che reraha

Pássaro de rosto brilhante me leve consigo

Guyra rovajúko che reraha
Guyra rovajúko Nandejára upe
Okaraguijépy ma’e re’i
No’amo’áko okaraguyje
Erehechávo okaraguyje

Pássaro de rosto brilhante me leve consigo
Pássaro de rosto brilhante leve-me até Deus
Você já está chegando no pátio do tempo-espaço perfeito
Olha só como é grande no pátio do tempo-espaço perfeito
Você já está vendo o pátio do tempo-espaço perfeito

Ñane pyguyrõko

Já levanta os nossos pés

Ñane pyguyrõko

Já levanta os nossos pés

Aguyje rendy

A chama do bem

Ñande hohaguãko

Para a nossa partida

Aguyje rendy

A chama do bem

Kandire upépe

Lá alcançaremos a perfeição

Aguyje rendy

A chama do bem

O enraizamento do caminho na compreensão de espaço dos indígenas deixa-se verificar quando essa imagem, mesmo erradicada dessa terra, persiste na expressão paradoxal de um “caminho sem terra”. O “caminho de luz” é um caminho escatológico. Nele se transfiguram os desejos de uma terra pródiga com seus filhos e com suas filhas, terra que seja fértil, dê fartura e seja propícia para as palavras. É como se fosse possível alcançar a perfeição, sem precisar resolver o conflito com os novos colonizadores, os fazendeiros da soja.

4.2.3 – O estar a caminho: símbolo de liberdade e desterro

A terra se apresenta para os grupos indígenas chamados guarani como espaço que deve ser caminhado. *Oguata* é caminhar. Uma terra caminhada é um espaço cultivado, ocupado, humanizado. O pensamento mítico e religioso desses povos integra na idéia criacional uma terra que deve ser caminhada, que comporte novos horizontes, que seja ocupada de modo humano e pleno (Meliã, 1987b, p. 6). Desde o mito dos gêmeos até hoje, para eles a terra habitável pelos humanos é um espaço onde se pode abrir caminhos, onde se é livre para andar.

Animicamente o Guarani é um povo em êxodo, ainda que não desenraizado, já que a terra que busca é a que serve de base ecológica, hoje como em tempos passados e como será amanhã. Ao longo dos últimos 1500 anos – período em que as tribos Guarani podem considerar-se formadas com suas características próprias – os Guarani se têm mostrado fiéis a sua ecologia tradicional, não por inércia, senão pelo trabalho ativo que supõe a recriação e a busca das condições ambientais mais adequadas para o desenvolvimento de seu modo de ser (Meliã, 1991, p. 14-15).

Vista nessa perspectiva, a busca da “terra sem males”, o estar a caminho, é símbolo de liberdade e pressupõe espaço de liberdade, lugares adequados para os seus cultivos, matas com a fauna e a flora que eles manejam há centenas de anos, rios e climas aos quais eles se adaptaram. Como esses lugares não existem mais, como as últimas matas foram transformadas em campo ou em “reserva ecológica”, a busca da “terra sem males” carrega em si o sinal do desterro dos indígenas. Expulsos de seus antigos esconderijos, eles não têm outra terra que possam ocupar. A saída é compulsória. O caminho aparece como espaço de liberdade. A verdadeira obsessão que se pode perceber entre os líderes religiosos mbyá por alcançar a “terra sem males” indica que, no âmbito religioso, ritualiza-se o que não se pode transformar. Teologicamente, porém, o caminho para a “terra sem males” não deveria desviar da “terra sem males”, mas aproximar dela. Deveria propiciar a vivência dessa utopia aqui e agora “num caminhar esforçado e livre, sem alienação e sem opressão” (Melià, 1989, p. 335). Na forma de pequenas transformações que são sinais de um sonho maior.

A importância que o caminho assume no pensamento-existência guarani nos faz lembrar as tribos palestineses seminômades. Para elas também a experiência de estar a caminho foi reveladora e se tornou um ponto de referência da sua confissão de fé. Milton Schwantes escreve que o “estar a caminho” não permitia viver sem a coesão e a inserção grupal, ao mesmo tempo em que fortalecia a identidade do grupo e seu vínculo com uma divindade que acontecia na experiência do coletivo, sem mediações complexas tais como templo ou sacerdócio. Esse Deus não era Deus de um lugar. Ele era viandante, como as tribos.

A gente o celebra na saída. Identifica-o na chegada. Conta com ele no caminho, durante a migração. Por ocasião da saída, comemora-se, por exemplo, a páscoa, um típico rito de partida de grupos seminômades. Na chegada, improvisa-se um altar para agradecer pela companhia (Schwantes, 1987, p. 111).

A atitude dos grupos indígenas, seja na busca do *yvy marãne ÿ*, “terra sem mal”, ou do *yvy araguayje*, “terra do tempo espaço perfeito”, traz à tona a concepção de uma ordem primordial na constituição do mundo. Ao evocar e insistir em alcançar a terra original, os indígenas mostram à sociedade que os cerca que há um descompasso entre o mundo que hoje habitamos e o das origens. Transitando, geográfica e simbolicamente, eles contestam a

sorte a que foram relegados pelo desenvolvimento implantado nos estados paraguaio, brasileiro e argentino. Contradizendo os prognósticos mais pessimistas escritos sobre eles, como foi apresentado no capítulo primeiro, os Mbyá encontraram no seu “estar a caminho” a forma de continuar sendo os mesmos. Carregando o que lhes é minimamente indispensável para não serem desenraizados, ampliam¹⁸ seus espaços e se aproximam, no mínimo, psicologicamente das origens. Os Kaiová e os Guarani, por sua vez, depois de terem sido intimidados a se reduzirem nas “reservas”, nos últimos anos eles recuperaram em torno de 20 territórios da mão de fazendeiros de gado e de soja.¹⁹

4.3 – O Ser Criador e sua Sabedoria Criadora

As expressões guarani traduzidas por “sabedoria” aparecem associadas a duas situações distintas nos relatos desses grupos: no contexto da origem do mal e como artífice da criação. Essa última significação enfatizarei nesta parte do trabalho.

4.3.1 – Sobre os termos “*Arakuaa*” e “*Mba’ekuaa*”

É significativa a frequência com que o termo “sabedoria” (*arakuaa*, *kuaarara* ou *mba’ekuaa*) aparece na cosmogonia de todos os grupos chamados guarani. *Arakuaa* é traduzido como “entendimento” por Ruiz de Montoya²⁰ e é usada pelos Chiripá e pelos Kaiová como sinônimo de espírito, referindo-se àquele ou àquela que conhece o tempo-espaço, que ausculta a história. Assim se expressa um Chiripá a respeito: “Existe o *Arakuaa*, que vocês chamam de Espírito” (Perasso, 1986, p. 56). A mesma analogia aparece no relato do Kaiová Mário Toriba, ao explicar que sua concepção de universo ultrapassa a materialidade, pois ele é mais do que a soma das plantas, dos animais e das pessoas que nele habitam. “Se não existisse o *Arakuaa*, o mundo seria sem graça”.

O cognato de *arakuaa*, expressão chiripá e kaiová, é *okuarara*, em língua mbyá. A mesma se compõe de *kuaa* (“saber”) e *ra* (radical de *jera*, “criar”). Seu significado literal é “sabedoria-poder criador” (Cadogan, 1959, p. 25). Com semelhante significação aparece o substantivo *Mba’ekuaa*, um

termo não registrado por Ruiz de Montoya. *Mba'e* significa “coisa” e *kuaa* “saber”. Seu significado mais evidente parece ser “sabedoria criadora”, conforme registra Cadogan no seu vocabulário mbyá-guarani (Cadogan, 1959, p. 199). Em outras traduções propostas pelos indígenas, personifica-se como “Aquele-que-sabe”.

Como já foi mencionado no capítulo anterior, esse é também o nome da enigmática personagem que acompanha “Nosso Pai” no ato criacional. Nesse gênero de relato, onde Aquele-que-sabe é referido como alguém que perturba a convivência do primeiro casal, a “sabedoria” aparentemente não tem nenhuma relevância do ponto de vista cosmológico. “Nossa Mãe” lhe faz referência apenas para provocar ciúme no seu marido. Grupos guarani contam que voltando certo dia “Nosso Grande Pai” à sua casa encontrou uma maraca quebrada, dentro da qual achou a mulher. Acariciando-a, ele lhe teria dito: “Está por surgir o ser por mim amado (meu filho)”. Ao que ela respondeu: “Não é teu filho, é filho de *Mba'ekuaa* (d’Aquele-que-sabe)”.

Pelo paralelismo entre o papel da maraca (porongo) indígena, símbolo masculino, e a costela de Adão, da narrativa bíblica, pode-se deduzir que esse relato seja de elaboração mais tardia, certamente posterior à conquista espiritual. Como ele introduz a questão da origem do mal, será retomado no capítulo quinto, juntamente com outros textos, que têm o mesmo caráter. Aqui gostaria de concentrar-me na “Sabedoria” como porção da divindade criadora.

4.3.2 – A sabedoria na construção do mundo

Há que se convir que é nas tradições míticas dos Mbyá que a sabedoria faz sua manifestação mais eloqüente.

O verdadeiro Pai Ñamandu, o Primeiro, fez com que, a partir de uma pequena porção de sua própria divindade, da sabedoria contida na sua própria divindade, e em virtude da sua sabedoria criadora, se gerassem as chamas e a neblina. Tendo-se erguido (assumido forma humana), concebeu, a partir da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude da sua sabedoria criadora, a origem da linguagem humana. A partir da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, criou Nosso Pai, o fundamento da linguagem humana, e fez com que formasse parte de sua própria divindade. Antes de existir a terra, no meio das trevas primogênicas, antes de se ter conhecimento das coisas, criou o que

seria o fundamento da linguagem humana (...), concebeu o fundamento do amor ao próximo, (...) criou para si a origem de um hino sagrado (Cadogan, 1959, p. 19-20).

O texto citado é um fragmento do segundo capítulo do *Ayvu rapyta*, “Origem da palavra”, ditado pelos Mbyá da região do Guairá, do Paraguai, a León Cadogan. O mesmo é comparável à tradição sapiencial do Primeiro Testamento, à “gênese” segundo o livro de Provérbios.

O Senhor me possui no princípio de seus caminhos, antes de suas obras mais antigas. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. Antes de haver oceanos, fui gerada, e antes de ainda haver fontes carregadas de águas; antes que os montes fossem firmados, antes de haver outeiros, eu nasci antes que ele fizesse a terra (...). Eu estava lá quando ele preparou os céus; quando traçou o horizonte sobre a face do abismo, quando pôs ao mar o seu termo, para que as águas não desobedecessem à sua ordem, quando compôs os fundamentos da terra. Então eu estava com ele, e era seu arquiteto. Eu era cada dia as suas delícias, folgando perante ele em todo o tempo (Pv 8.22-30).

O termo hebraico traduzido por “sabedoria”, nesse texto, é *hokmah*. Recorrendo aos trabalhos de Fohrer, M. Saebo ressalta o duplo sentido desse termo. Por um lado, o vocábulo se aplica de uma forma progressiva aos mandamentos e à lei de Deus; por outro, aparece de modo independente e personificado com respeito a Ele. Esse é seu sentido em Pv 8. A *hokmah* personificada aparece “por um lado como mediadora da revelação, já que intervém com sua proclamação da mesma maneira que um profeta e, igual a este, atribui a si mesma a autoridade máxima, e, por outro lado, como revelação da vontade divina com respeito ao ser humano, já que oferece ao ser humano a vida e indica que sua aceitação equivale à aceitação da vontade divina” (Jenni & Westermann I, 1978 col. 494).

No relato mbyá, embora apareça com uma função definida, a personificação da sabedoria não é tão clara como em Provérbios 8. Aqui, a sabedoria fala na primeira pessoa e faz uma referência externa a Deus; na tradição dos Mbyá, como terceira pessoa, como uma porção da divindade de “Nosso Pai”.

Quanto à relação entre a sabedoria e o cosmo, em ambos os textos a sabedoria está relacionada com Deus e com a criação. A sabedoria é criadora. “A partir da sabedoria contida em sua própria divindade e em

virtude da sua sabedoria criadora, fez com que se formasse”, diz o texto indígena. Othmar Keel interpreta a íntima relação entre Deus, a sabedoria e a criação, em Pv 8.30s, como uma planilha do mundo (Keel, 1974, p. 12), sendo a sabedoria como que uma arquiteta (*‘âmon*) da criação. Ela se alegra com sua obra, se delicia e dança perante Deus. Além disso, o termo em questão sugere ainda a idéia de “sentir-se em casa”, de sentir-se à vontade. Nesse sentido, Keel explica o significado simbólico do riso, ou melhor, do “ser ridente” da sabedoria. Para o autor, a *hokmah* pode ser considerada “a filha primogênita de Deus” (Keel, 1974, p. 68). Pode rir e brincar à vontade, sua alegria é transbordante.

Na cosmogonia mbyá, a sabedoria é o elemento fundamental da criação,²¹ é a matéria-prima que origina e dá seguimento ao mundo. Na sua condição divina, a sabedoria cria e infunde divindade a todas as coisas. Ao gerar as chamas, a neblina e o fundamento da linguagem humana, ela tornou hierofânica toda a natureza. A matéria é sagrada, sábia e divina. Esse é o princípio para imaginar o mundo como um corpo murmurante, provido de palavra. O mundo fala. Sem isso não existiria revelação²² para os indígenas.

Nos diversos grupos chamados guarani, *arakuaa* se explica também como a capacidade com a qual todos os seres são dotados para desenvolver a potência de ser que carregam. Trata-se da mesma sabedoria criadora de Deus, infundida a todos na criação. O sentido soteriológico de *arakuaa* consiste na co-responsabilidade que todas as criaturas têm, ao serem dotadas de ciência, de fazer a criação evoluir²³ até a plenitude.

4.4 - A água como mãe é matéria primordial

Conforme foi apresentado no capítulo anterior, os Kaiová e os Mbyá acreditam em *Jasuka*, princípio ativo do universo, do qual se originam todas as coisas. Gostaria de retomar aqui o simbolismo desse fluido vital e de situá-lo no contexto da discussão teológica sobre “matéria”.

Jasuka é a fonte de cujo interior emergiram todos os seres e, a partir dela, até mesmo as divindades e os ancestrais se descobriram. Os Achê-Guajaki do Paraguai se filiam à *Jasuka* ao dizer que saíram do interior da terra seguindo o curso de uma bela corrente de água (Münzel 1978, p. 240-250; Clastres 1978, p. 207-230). Alguns Mbyá, por sua vez, contam que

Nosso Pai apareceu misteriosamente ao pé de uma palmeira eterna situada à margem de um manancial, no centro da terra. Em outra versão, a Verdadeira Mãe, a grande avó dos humanos, surgiu, sem ser gerada, do fluido vital e saiu das entranhas da terra mediante uma bela nascente subterrânea. O manancial brota do umbigo da terra. Dele nascem as primeiras sementes de vida e as espécies que se desenvolveram posteriormente.

Entre os Kaiová, fala-se de *Jasuka* como “treva”, “neblina” e como uma “chuva perpétua e clara”. Para marcar que *Jasuka* é algo que dá sustentação à criação, que a restitui de seu desgaste, os indígenas a comparam ao “ato de banhar-se”. Para marcar seu caráter renovador, comparam-na com a bebida de milho servida nas festas. O nome sagrado dessa bebida é *Jasuka rekory*, “sumo do modo de ser de *Jasuka*”. Essa fonte de vida é referida, no mito mbyá, como as trevas primogênicas,²⁴ o que lembra as trevas do “vazio” original de Gn 1.2.

O simbolismo da água como elemento primordial a partir do qual se constitui o mundo associa-se, freqüentemente, com a mulher e com a mãe. Ao que parece, essa associação corresponde a formas de organização da experiência humana que perpassam os limites de uma determinada cultura.

Carl G. Jung pergunta, nesse sentido, se o mar não seria hoje um símbolo da “grande e primitiva” imagem da mãe, que primeiramente foi todo o nosso universo e só depois se tornou símbolo dessa totalidade (Jung V, 1986, p. 243). Isso explica porque, no mito babilônico da criação, que remonta ao mundo sumério, uma mãe primordial dá origem ao cosmo e aos deuses. De modo semelhante à cosmogonia mbyá, do corpo dessa mãe original surgem os primeiros pais, o céu, a terra e as forças cósmicas. Esse símbolo primitivo, no entanto, já não podemos observar em relatos posteriores como os da Bíblia, onde a água aparece como inimiga, como grande monstro e serpente que deve ser abatida. Assim, em Jó 26.12-3, pode ler-se que “(Deus) com a sua força fendeu o mar, com o seu entendimento abateu a Raabe. Pelo seu sopro os céus se aclararam, a sua mão trespassou a serpente veloz”; no Sl 74.13-4, Deus é louvado por abater o monstro: “Tu dividiste o mar pela tua força, quebraste as cabeças dos monstros nas águas. Fizeste em pedaços as cabeças do leviatã”.²⁵

A história das religiões tem mostrado que essa transformação no simbolismo da água corresponde a uma profunda mudança na forma de organização social e que boa parte do Primeiro Testamento herdou dos

abilônicos essa nova forma de ver o mundo.

Conhecemos os relatos babilônicos através do *Enuma Elish*, mito que narra a epopéia fantástica dos primórdios e que foi escrito para celebrar o domínio de Marduque na Babilônia. Maria Lamas nos dá o significado básico dos protagonistas da epopéia:

o elemento fundamental era a água. Da fusão da água doce - o oceano primordial (*Apsu*) - e da água salgada - o mar tumultuoso (*Tiamat*) - resultou a agitação das ondas (*Mummu*) e depois nasceram todos os seres, a começar pelos deuses (...) *Apsu* pode comparar-se ao rio-oceano dos gregos, que Homero apresenta, igualmente, como pai de todas as coisas. *Tiamat* personificava o mar, representando o elemento feminino de que nasceu o mundo. No mito da criação, *Tiamat* figura também as forças cegas do caos primitivo, contra as quais os deuses inteligentes e organizadores entraram em luta” (Lamas, 1972, p. 22).

Apsu não parava de lamentar-se a *Tiamat* que os deuses perturbavam sua tranqüilidade. “Durante o dia não descanso; durante a noite não posso dormir!” Finalmente, os dois antepassados do mundo decidiram aniquilar a sua descendência. Os deuses combateram contra *Tiamat* mas não conseguiram vencê-la. Então, o deus mais inteligente convocou seu próprio filho Marduque para enfrentar a velha *Tiamat*, que pereceu na luta (Lamas, 1972, p. 23). É na sua condição de combatente vencida que *Tiamat* aparece nos mitos patriarcais.²⁶ Dela nasciam todas as coisas mas, ao ser sacrificada por Marduque, torna-se matéria morta a partir da qual é formado o universo (Ruether, 1993a, p. 30).

No seu estudo sobre o simbolismo da mãe, Carl G. Jung retoma e comenta o mito babilônico destacando que *Tiamat* se tornara um monstruoso animal do sexo feminino. Atacada pelos ventos de Marduque, encheu seu corpo com os ventos furiosos, até que sua boca não pôde mais ser fechada. Marduque “despedaçou seu corpo, retalhou suas entranhas, cortou seu coração, dominou-a e pôs fim à sua vida; jogou ao chão o seu cadáver e o pisou”. Com os restos mortais da deusa da água, Marduque planejou a criação do mundo. Ele dividiu o corpo de *Tiamat* como se divide o corpo de um peixe chato. De uma metade fez o céu, da outra metade a terra. Assim, Marduque criou o universo a partir da mãe, com a libido que ele tirou dela vitimando-a (Jung V, 1986, p. 246).

A referência clássica da presença dessa tradição na Bíblia é de origem sacerdotal e data do século VI ou V a.C. Os autores conheciam muito bem

a interpretação babilônica do mito da grande mãe e a adotaram, embora com importantes inovações. Assim, em Gn 1.2, lemos que “a terra era sem forma e vazia”. Os termos hebraicos *tohu* (“sem forma”) e *bohu* (“deserta”) remetem, juntamente com as trevas (*hoshek*) e as águas (*tehom*), ao caos primordial. No segundo dia da criação, Gn 1.6-8, o criador bíblico, igual a Marduque, separou as águas em duas partes, criando o céu e a terra. A água se transforma assim de mãe primordial em matéria primordial.

Não pode ser por acaso que nas línguas indo-européias os termos “matéria” e “mãe” tenham a mesma raiz etimológica (*mater*). Segundo Rosemary Ruether, a origem dessa “coincidência” remonta à transformação da mãe elementar em matéria a partir da qual o cosmo é moldado (Ruether, 1992, p. 243). É importante conferir a semelhança entre os termos “água” (*y, yy*) e “mãe” (*sy, shyy*) na língua guarani. Além disso, segundo Cadogan, costuma-se dizer nos grupos chamados guarani que a água é a mãe. Nesse sentido ele explica que, na linguagem religiosa, *poty’y* – que poderia ser traduzido como “água ou árvore das flores” – se traduz por “mãe”, por ser *poty* o termo sagrado que designa o seio materno.

A concepção guarani de um mundo que surge a partir de um elemento primordial dotado de subjetividade, independente da ação humana e reverenciado eventualmente como mãe, proporciona um oportuno confronto com o cristianismo, onde a matéria perdeu sua dimensão teológica. Marilyn Godoy encontra na imagem desse pré-universo indígena uma espécie de “buraco negro” primordial que a faz pensar no *big-bang* de Hawking (Godoy, 1994, p. 127). Ampliando a afirmação da autora, pode-se dizer que as cosmologias baseadas no princípio que resgata Deus como fonte criadora e sustentadora da vida estão em sintonia com as respostas que a moderna cosmologia especulativa tem dado sobre o que se presume ser o início do mundo (Godoy, 1994, p. 127).

As características da cosmologia guarani aqui desenvolvidas colocam algumas questões para o cristianismo, no âmbito da sua liturgia, soteriologia, escatologia e cosmologia. Ocupo-me a seguir com esta última.

4.5 – Desafios da cosmoteologia indígena à teologia cristã

Os termos “corpo”, “sabedoria” e “matéria”, quando associados a “criador/a” e “criação”, interpelam não só nossa visão de mundo mas

também nossa teologia. Retomo, pois, a discussão do terceiro capítulo concentrando-me desta vez na secularização e na tentativa de recosmificação de Deus no cristianismo.

4.5.1 – Carrascos e vítimas da secularização

Como vimos, o cristianismo herdou a simbologia babilônica através do mundo hebraico. A imagem de Deus como único, masculino e transcendente, bem como anterior à natureza, deslocou a relação simbólica da consciência masculina com a vida material (Ruether, 1992, p. 244). É essa a consciência que prevaleceu no cristianismo, a despeito do refrão bíblico “E viu Deus que isso (a natureza) era bom”, “E viu Deus que isso (o corpo humano) era muito bom”.

Essa consciência é marcada pela vontade masculina de dominar sobre a natureza e pelo sentimento de repugnância pela matéria. Desde o “pecado de Adão e Eva” não se reconhecia valor intrínseco algum nem aos humanos, nem à terra, nem aos outros seres vivos e inertes. A valoração dos humanos residia em Deus e a dos demais seres na sua utilização pelos seres humanos. Ignorava-se, assim, a autonomia que esses seres desfrutaram durante o tempo em que a terra não era habitada por nenhum humano.

O pensamento grego se encarregou de radicalizar essa separação, que elevou a consciência (masculina) ao mesmo *status* transcendente de Deus, fora da natureza e acima dela. A consciência humana (masculina) participa desse âmbito transcendente do espírito masculino, que é o âmbito original e eterno do ser (Ruether, 1993b, p. 71). A transcendentalização da consciência humana redundou na crescente alienação do ser humano da base biológica que o sustenta: seu corpo, os outros seres humanos, a natureza não-humana, a matéria.

Apesar de os primeiros esforços humanos para controlar a natureza terem ocorrido há uns 12.000 anos, os fatos que acarretaram as conseqüências mais drásticas para o cosmo se situam entre os séculos XVI e XVIII. Nesse período, as tradições culturais que vinham justificando e sacralizando relações de dominação acabaram ampliando e aprofundando o âmbito do senhorio humano sobre a natureza.

Na revolução científica, a consciência masculina se revolta contra a demonização da natureza²⁷ e reclama para si o controle sobre a mesma. Então

seculariza-se a natureza, proclamando-a sem vida e sem alma. Chegou-se à conclusão de que, definitivamente, o poder divino não interferia sobre ela. A ciência destituiu o Deus masculino e a hierarquia eclesiástica da posição de intérpretes da natureza e assumiu o papel de investigadora das leis da natureza, disposta a conhecer e a manipular os segredos do universo. As antigas metáforas ruíram e a terra passou a ser vista como matéria essencialmente estática e inerte.

Daí em diante, a ciência processou a versão secular das imagens e das concepções que no passado vitimaram as mulheres e a matéria. Nas palavras de Sölle (1994, p. 318), não há escapatória, “todos crescemos sob a religião patriarcal e autoritária ou, em sua substituição, sob a fé na ciência”. De um lado, o cristianismo que se afirma na autoridade de um Deus autoritário que em algum momento irá intervir com força na história humana; de outro, a fé pós-religiosa numa ciência que atua sobre os subjugados como a antiga divindade do destino,²⁸ “que predispõe a ver o espírito como algo separado do mundo material e do mundo da ação política, econômica e do meio ambiente” (Primavesi, 1994, p. 473).

Hoje, vivendo num mundo onde o padrão cultural dominante modificou de tal maneira o meio ambiente a ponto de perdermos o contato com a nossa base biológica e ecológica mais do que em qualquer outra cultura do passado, os “avanços” se deparam com a finitude da natureza e com a exploração social que custeou a expansão da consciência humana da elite ocidental. A partir da modernidade, as culturas eurocêntricas se apoderaram das proezas tecnológicas para nos afastar dos limites impostos pela natureza (Spretnak, 1994, p. 483). Esse afastamento da base biológica se tornou letal com a chegada das modernas tecnologias (Primavesi, 1994, p. 476), pois ainda se incentiva que nosso papel natural é funcionar em oposição à natureza, dominá-la e assim manter sob controle o caos (Spretnak, 1994, p. 486).

Com essa postura radicalizou-se o antropocentrismo e reafirmou-se o patriarcalismo, pois o projeto de dominação foi pensado e implantado pelo homem marginalizando a mulher, identificando-a com a natureza e criminalizando suas formas de saber através da “justiça da inquisição”.

Gostaria de concluir este tópico lembrando as palavras de Anne Primavesi em seu texto *Poder jerárquico y poder ecológico*. Para a autora, a revolução copernicana, que nos ensinou que o Sol não gira ao redor da Terra mas que é a Terra que gira ao redor do Sol, levou-nos à falsa conclusão

de que a Terra gira em torno da humanidade e que a relação dos cristãos com o mundo gira em torno da salvação do ser humano (Primavesi, 1994, p. 456).

Hoje a teologia, solapada por questões bioéticas cruciais que têm a ver com a sobrevivência do planeta, precisa reencontrar no mundo a porção da sabedoria-criadora-de-Deus. A teologia feminista, crítica à imagem de um Deus único e transcendente, modelado segundo a consciência masculina alienada da natureza, quer retornar à imagem de Deus como fonte imanente da vida, que sustenta toda a comunidade planetária, voltando a Deus como manancial do qual brota, em cada nova geração, a variedade de plantas e animais, recuperando Deus como a matriz que sustenta a interdependência mútua dos seres (Ruether, 1992, p. 249). Concluirei este capítulo apontando algumas convergências entre a cosmologia guarani e uma das teologias feministas.

4.5.2 – O ecofeminismo e a recosmificação do divino

Como já tivemos a oportunidade de ver, o estabelecimento do monoteísmo exclusivo resultou, como bem expressa Niebuhr (1965, p. 52), na “secularização sistemática de todos aqueles objetos simbólicos que o politeísmo e o henoteísmo consideravam como uma mescla de alegria e temor sagrado”. Dessa forma, o impulso anti-religioso que se encontra nos profetas do monoteísmo – prossegue o autor – “se explica em boa parte como um ataque, não à emoção religiosa, senão à sistematização dessa emoção pelas formas não monoteístas de crença”.

Assim, o monoteísmo que começou dessacralizando todas as divindades menos uma, acabou dessacralizando o mundo e desprezando a matéria, até chegar, em seu idealismo, a negar, primeiramente, sua existência e, na seqüência, a existência de Deus. Os povos e as culturas que continuaram se desenvolvendo à margem desse processo apresentam um outro panorama. Na reflexão teológica das comunidades indígenas falantes de línguas guarani, por exemplo, criador e criatura, mundo e divindade não se excluem; ao contrário, se complementam. O mundo é a morada da divindade e a divindade não é exterior ao universo.

Por um lado, essa concepção coloca em questão um dos dogmas cristãos radicalizado pela teologia moderna, o de que o espírito é destituído

de natureza por ser capaz de conhecer e dominar a natureza e que esta é destituída de espírito porque pode ser sujeitada por ele (Moltmann, 1993, p. 330). Por outro lado, ela nos remete a uma tradição cristológica dissidente na igreja ocidental, em cuja teologia Cristo era considerado a manifestação cósmica de Deus. Ambos eram “a fonte divina imanente e a base da criação, assim como sua última recuperação redentora” (Ruether, 1993a, p. 236). Dessa cristologia deriva-se uma concepção sacramental do universo que, como foi visto, o cristianismo ocidental passou a esquecer por completo, a partir do final da Idade Média e da Reforma, de forma paulatina e cada vez mais veloz.

Somente neste século, diante da crise ecológica e da emergência de teologias alternativas que contestam a suposta oposição entre espírito e matéria, história humana e natureza, religião e história, homem e mulher, é que essa visão totalizadora de Deus e mundo começou a ser recuperada. A teologia ecofeminista, nesse sentido, é uma das poucas teologias cristãs que reflete cosmologicamente e suas preocupações e formas de imaginar o sagrado aproximam-se das dos indígenas. Por isso, pareceu-me oportuno e justo concluir este capítulo remetendo ao ecofeminismo. Nele convergem imagens muito parecidas às usadas pelos indígenas para falar do mundo: a terra, com tudo e todos os que a habitam, é vista dialogicamente, como um corpo que murmura sua palavra. Todo ser é porção da sabedoria criadora de Deus e a divindade é fonte de vida e de renovação para todos os seres.

O conceito “ecofeminismo” foi cunhado pela francesa Françoise d’Eubonne em 1974 e se caracteriza, *grosso modo*, pela união do movimento ecológico radical, também chamado de “ecologia profunda”, com o feminismo. Ele se propõe a estudar as conexões simbólicas, sociais e éticas entre a opressão das mulheres e a dominação masculina da natureza (Ruether, 1992, p. 240). O ecofeminismo pode ser considerado um movimento que tenta imaginar “um novo sistema sócio-econômico e uma nova consciência cultural que sustentariam relações de mutualidade, e não de poder competidor” (Ruether, 1992, p. 241).

Rosemary Ruether quer ir além das teologias e espiritualidades ecofeministas que propuseram, em prol de um bem-estar ecológico, uma divindade que fosse o reverso do Deus herdado das tradições semíticas monoteístas. Ruether fala de uma “solução mais imaginativa” em lugar dessas “oposições tradicionais”. O que importa não é corrigir a imagem divina de transcendente para imanente, de macho para fêmea, de dominadora

para relacional, de uniforme e monocentrada para pluriforme e policentrada (Ruether, 1993a, p. 253). Há que se construir uma espiritualidade ecológica sobre três premissas: “a transitoriedade dos seres, a interdependência da vida de todas as coisas e o valor do pessoal para a comunidade” (Ruether, 1993a, p. 257). Isso se desdobra em uma necessidade urgente de “afirmarmos a integridade de nosso centro pessoal de existência em correspondência com os centros pessoais de todos os seres de todas as espécies e, ao mesmo tempo, aceitar a transitoriedade de nossa existência” (Ruether, 1993a, p. 258). A consciência da nossa transitoriedade nos levará à consciência de que somos parentes dos demais organismos. Como eles, nós existimos por uma temporada apenas. Mas as substâncias materiais de nosso corpo continuam, a despeito da nossa finitude, vivendo em plantas e animais, “assim como nossos próprios corpos se compõem minuto a minuto de substâncias que alguma vez foram parte de outros animais e plantas, remontando-se através do tempo às samambaias e répteis pré-históricos, à antiga ‘biota’ que boiava nos mares primitivos da Terra” (Ruether, 1993a, p. 258).

Essa consciência da transitoriedade humana deve levar a uma revalorização do centro pessoal de cada ser e ao reconhecimento de todas as coisas como Eu e Tu (Ruether, 1993a, p. 259). É a fraternidade e sororidade proposta por Francisco de Assis, que nos leva a cumprimentar todas as coisas como irmãs e companheiras. Ele entendeu perfeitamente que, se somos filhos e filhas de Deus, então somos irmãos e irmãs do sol e da lua, do fogo e da água, das ervas daninhas, das enfermidades e da morte (Boff, 1993, p. 52-54).

A partir dessa mística de confraternização universal, tratava todas as coisas com sumo respeito e veneração. Pedia aos irmãos que não cortassem totalmente as árvores, para que elas pudessem de novo brotar; no inverno dava mel às abelhas porque sofria vendo-as irrequietas e famintas. Nele irrompeu a ternura como atitude frontal no encontro com todas as alteridades. Nele predominavam o *Eros* e o *Pathos* (capacidade de sentir e de vibrar diante do valor das pessoas e das coisas) acima do *Logos* (estatura de compreensão da realidade). O coração ganhou com ele o seu direito, como forma sutil e profunda de conhecimento. O conhecimento cordial não nos distancia das realidades, antes, possibilita-nos estabelecer comunhão e amizade com elas (Boff, 1993, p. 53).

Para Ruether (1993a, p. 259), ao revalorizarmos o centro pessoal de cada ser, “a compaixão por todas as coisas viventes pode encher nosso

espírito e romper a ilusão da alteridade. Neste momento, podemos encontrar a matriz de energia do universo que sustenta a dissolução e a recomposição da matéria, assim como também um coração que nos conhece exatamente como somos”. Só então conheceremos Deus como o grande Tu, como a divindade criadora. Deus será reconhecido como o manancial de vida e criatividade do qual todas as coisas brotaram e ao qual todas as coisas regressarão. Ele é o centro pessoal do processo universal. Nele convergem todos os pequenos centros do ser pessoal, num diálogo que cria e recria continuamente o mundo (Ruether, 1993a, p. 259), em um perene *ñemongo'i*, diriam os Kaiová do Mato Grosso do Sul.

Ñemongo'i pode ser traduzido por “sussurro” ou “balbucio”. Assemelha-se ao significado dado por Moltmann ao termo hebraico *rachaph*, de Gn 1.2. Para o autor, o significado do termo traduzido frequentemente por “pairar” ou “chocar” vai mais no sentido de “vibrar”, “tremar”, “mover”. Moltmann (1993, p. 384-385) se serve desse significado de *rachaph* para recomendar que, no caso da criação por meio da palavra, “deve-se pensar menos na metáfora da ordem e da obediência, porém antes na metáfora do *cântico da criação*”. Também para os povos chamados guarani, dormita no interior de todas as coisas e na cosmologia original uma canção que é a verdadeira palavra. Para Moltmann (1993, p. 385), “a vibração cósmica é a origem e a razão de todas as formas de energia e matéria no cosmo. O vibrante fôlego de Deus é como que o tom pelo qual está afinada a criação do mundo”.

Sem pretender ter esgotado as múltiplas metáforas da cosmoteologia aqui estudada, bem como a pertinência de seus significados para o cristianismo, passo a considerar a questão do mal e as possibilidades da sua superação, nesta teologia ameríndia da palavra em foco.

(Notas)

1 *Mbya retã*, sendo que Mbyá significa gente, ser humano.

2 *Yrovaigua*: literalmente “de frente ao mar”.

3 *Tupã retã*. É interessante notar que a porta de acesso a esse mundo localiza-se ao leste, depois do mundo dos jesuítas.

4 Cf. Anexo VII.

5 *Yvy ypytêpe* ou *igbi apiteripe*.

6 Sua significação atual, porém, é completamente independente das metáforas missionárias usadas para descrever a Virgem Maria, assim como em *Yvoty heakuãndete*’i “Flor muito perfumada” (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 311).

7 De “seu tempo-espaço”, segundo a expressão *ara-* (tempo-espaço) *-kuua* (conhecer)

8 A expressão, todavia, não se refere só a tais seres. Ela tornou-se tão genérica quanto seu homônimo guarani “*tupãnguera*”, traduzida por “divindades”. Neste trabalho, no entanto, a expressão é empregada na sua significação *stricto sensu*, refere-se aos aspectos animistas da religião Guarani.

9 Trata-se de *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokuva-Guarani*. A obra foi publicada em alemão em 1914, em espanhol em 1978 e em português em 1987.

10 Conforme Noelli, Métraux dá continuidade à crença, inaugurada cem anos antes por Martius, de que os povos indígenas viviam em desordem, degeneração e nomadismo (1999b, p. 136).

11 Friedl Grünberg no entanto constata a expressão entre os Paĩ-Tavyterã (Grünberg, 1995, p. 20s.).

12 Noelli, 1999b, p. 125s. Segundo o autor, além das obras de Métraux, os trabalhos que efetivamente contribuíram para transformar em dogma a “suposição” original de Nimuendaju foram os de Egon Schaden ([1945] 1989), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), Hélène Clastres ([1975] 1978) e Branislava Susnik (1975, 1994). Dentre esses trabalhos, pode-se dizer com relativa certeza que o mais conhecido em ambientes acadêmicos é o de Hélène Clastres, *Terra sem mal*. Nele afirma-se de forma incisiva que todo o pensamento e a prática religiosa dos povos chamados guarani gravita em torno da “terra sem males”, como se nada mais determinasse a vida dos indígenas.

13 Segundo Noelli, os povos pré-coloniais chamados Guarani, uma vez assentados, permaneciam no lugar. Esse lugar passava a ser seu lugar de origem. Era dentro dessa área que se dava, principalmente pelo tipo de agricultura que praticavam, a mobilidade. Escavações realizadas no Vale do Jacuí (RS), atestam que os Guarani da região se movimentaram por 300 anos dentro de uma pequena área (Schmitz, 1981, p. 188).

14 O autor propõe um trabalho interdisciplinar, o que não é fácil pois requer competência em várias áreas e, ao mesmo tempo, exige que as especificidades de cada disciplina não se percam.

15 Há certamente situações em que este problema é agravado por influência dos próprios informantes, que podem ter expectativas bem distintas frente às esperanças que compõem as utopias. Tudo indica que os Apapokuva conhecidos por Nimuendaju se encontravam em processo de capitulação com a imagem mítica que os motivou a buscar a “terra sem males”. Eles já estavam convencidos de que não a poderiam mais alcançar (Nimuendaju, 1987, p. 104).

16 Celeste Ciccarone recolheu vários depoimentos sobre o tema (1999, p. 44-47).

17 Tratarei mais detalhadamente este aspecto da “terra sem males” dos povos chamados guarani ao considerar a dimensão cosmológica da soteriologia do grupo, no capítulo cinco.

18 Em 1998, eles ocupavam efetivamente 63 locais distintos nos estados sulinos (Assis &

Garlet, 1999, p. 225s).

19 Cf. as conseqüências do confinamento dos Kaiová no trabalho de Antonio Brand (1993).

20 Literalmente se desdobra nos significados de *ára* (tempo-espaco, mundo, época, dia) e *kuaa* (saber) (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 66).

21 *O yvára py mba'ekuaá gui* significa “por causa” ou “a partir da” sua própria sabedoria.

22 Isso nos lembra uma teologia combativa do segundo século II. Irineu, teólogo cristão dessa época, lutou contra o gnosticismo que pregava o anticosmismo, a natureza má. Na tentativa de combater essa doutrina, Irineu imaginou o cosmo todo como um tornar-se corpo da Palavra e do Espírito de Deus, como a corporificação sacramental do Deus invisível.

23 Conforme o significado de *guerojera*, *asojavo*, no capítulo três. A questão será retomada no capítulo cinco.

24 *Pytũ ymã gui* significa “desde as trevas primordiais” (Cadogan, 1959, p. 13).

25 Com Raab se designa o monstro que representa o caos e significa “turbulento” (Schökel, 1988, p. 36).

26 É interessante conferir o poema no qual é contada essa história e compará-lo com textos paralelos no Primeiro Testamento: Is. 3.7; 27.1, Sl 74.13s; 89.11, Jó 26.12s; 40.20s. Esse trabalho foi realizado por Hermann Gunkel em seu livro *Schöpfung und Chaos*, fonte usada por Carl Jung (V, 1986, p. 246-247) para estudar o simbolismo da mãe.

27 A compreensão de Deus na Idade Média estava intimamente ligada a um universo verticalmente organizado: inferno, terra e céu, que pretendia ser uma síntese científico-teológica. O “Ancião Eterno de olhar severo”, como o representava a arte da época, ocupava o topo do edifício de três andares, cercado das hostes celestiais. Como ser transcendente, ele não ocupava a esfera natural. Mesmo o cristão tinha os olhos voltados lânguida e beatificamente para o alto, para as estruturas celestiais habitadas por Deus. O âmbito compreendido entre a Terra e a Lua era dominado por uma legião de demônios. Eles reinavam sobre a natureza caída, o mundo não-humano e não-cristão. Somente através da igreja essa natureza podia ser restaurada. De modo que aventurar-se a entrar em esferas da natureza fora do controle da igreja era correr o risco de encontrar-se com os demônios e tentar perscrutar os segredos da natureza era firmar um pacto com o diabo (Ruether, 1993b, p. 74).

28 Sölle, 1994, p. 319. É interessante observar o comentário de Rubem Alves sobre a matéria. Apoiado em Freud, que em 1932 indagou numa carta a Einstein se a ciência no final não era um tipo de mitologia, Alves sugere que “a ciência pode muito bem ser vista como um fator funcional e legitimador das ordens instauradas e a religião pode ser exatamente um fator disfuncional e, portanto, ainda que num nível simbólico, crítico da realidade” (Rubem Alves, 1979, p. 141).

5 – O SER HUMANO: BIFURCAÇÃO E REDENÇÃO DA PALAVRA

Neste capítulo apresento o que poderia ser chamado de concepção do mal, nos povos kaiová, paĩ-tavyterã, guarani e mbyá. Apresento também os esforços desses grupos para superar suas experiências nesse âmbito. Nesse sentido, descrevo aqui alguns aspectos da antropologia que sustenta essa compreensão, comento a forma como os conquistadores espirituais traduziram para a língua indígena as categorias teológicas “pecado” e “salvação” que, de certa forma, são análogas ao que os indígenas chamam “bifurcação” e “redenção” do dizer. Por fim, ocupo-me em formular os questionamentos que surgem ao relacionar o pensamento indígena com a soteriologia cristã.

5.1 – O ser humano entre a animalidade e a divindade

Como Melià costuma afirmar, nos grupos chamados guarani, as pessoas são capazes de compreender toda a sua vida como experiências de palavra. Sobre as experiências humanas relacionadas com a palavra divina cabe apontar que elas consideram a gravidez como resultado do ato de ter sonhado a palavra, portanto um ato mais lógico do que fisiológico. O humano é, assim, “palavra sonhada de Deus” (Melià, 1992, p. 279-280). Por ocasião do nascimento, a palavra senta-se e provê para si um lugar no corpo da criança.¹ Cada pessoa é, assim, uma encarnação da palavra divina, *ayvu, ñe’ẽ*. Estando prestes a nascer uma criança, o Verdadeiro Pai e a Verdadeira Mãe das palavras-almas dizem à palavra-alma que vai se encarnar: “Então, vai à terra, meu filho (minha filha); lembra-te de mim no teu ser ereto, e farei a minha palavra circular pelos teus ossos para te lembrares de mim” (Cadogan, 1950b, p. 88). No *ser ereto* se faz alusão à palavra original, pois o Criador ergueu-se e concebeu a linguagem. A palavra divina é o que mantém em pé, o que humaniza; porque ela circula pelo esqueleto humano (Cadogan, 1959, p. 19).

A palavra, porém, não se dá completamente pronta. Ela é um impulso

inicial que deve desenvolver-se ao longo da vida através da dedicação e do esforço pessoal. Alguns rituais marcam momentos especiais desse processo. No de nomeação, o xamã revela o nome da criança, marcando com isso a recepção oficial da nova palavra, do novo membro na comunidade. A iniciação dos adolescentes é uma oportunidade de “confirmar” a palavra-divina na pessoa e na comunidade e de introduzir os meninos oficialmente no saber particular do grupo, através de um complexo ritual.² Depois de ouvirem por várias semanas a tradição oral do grupo, “a palavra” irá prover neles um lugar para si, o que se simboliza entregando um banquinho³ a cada um dos iniciados. Esse ato litúrgico alude certamente à nova condição que os meninos estão prestes a alcançar, a de adultos.

Os povos indígenas, como pôde ser visto nos capítulos anteriores, não estabelecem uma diferença essencial entre o divino e o cosmo. Do mesmo modo, eles não separam o humano da natureza, como se esta fosse a “coisa extensa” e aquela a “coisa pensante”, segundo consta no jargão cartesiano. Não, os indígenas apreendem o mundo como um ser social e mantêm com ele uma relação social, dotando os objetos e os outros seres de predicados que, na tradição ocidental, foram reservados exclusivamente aos humanos.

Eles acreditam ter ao lado da alma divina uma alma animal,⁴ que atrai os seres humanos para a horizontalidade e os afasta do fim último da existência, que é o tornar-se UM com Deus. Sob a influência dessa alma animal, os humanos são acometidos de várias perturbações. As crises da vida são, desse modo, explicadas como uma dissociação, uma interrupção da comunicação entre a pessoa e seu nome divinizador. A palavra-alma de origem divina se afasta da pessoa sob a pressão da sua alma animal, causando nela fragmentação e doenças. Por isso, a principal função dos rezadores e das rezadoras é “trazer de volta”, “sentar novamente”, “re-situar” a palavra na pessoa, devolvendo-lhe a saúde e a disposição para esforçar-se pela restituição da palavra divina na sua vida pessoal e social. Em resumo, disposição para vencer o animal, o jaguar.⁵

A tendência para o divino e para o animal divide o ser humano. Na linguagem teológica cristã convencional, se diria que na condição humana convergem tanto a inclinação para o pecado como a chance da sua superação, a salvação. Nesse sentido, também nas narrativas bíblicas o ser humano pode ser compreendido como um ser entre a animalidade e a divindade. Em Gn 1, o hebraico usa dois termos: “imagem” (*tsälām*) e “semelhança” (*demüt*) para dizer que a humanidade foi criada com base no

modelo de Deus, destacando com isso a dignidade que lhe coube entre os demais seres da criação. Na Bíblia, por um lado, a despeito da sua posição privilegiada, a criatura humana não chega a ser identificada com Deus e, por outro, apesar de pertencer ao gênero animal, não é igualada aos animais mas colocada como senhora de todos eles. Para Fohrer, a humanidade original, *adam*, “não é deus nem animal, mas coloca-se entre ambos como um ser peculiar, criado segundo a imagem de Deus” (Fohrer, 1982, p. 277). Ela só desce ao plano dos animais – só chega ao nível dos instintos animais –, prossegue Fohrer, quando, sonhando ser igual a Deus, recorre à violência e ao despotismo para chegar à vitória pela força (Fohrer, 1982, p. 285).

5.2 – O pecado na catequese colonial

Nas línguas indígenas agrupadas na família tupi-guarani certamente não havia palavras equivalentes às categorias teológicas cristãs, de modo que as traduções eram uma verdadeira aventura. Mas a não existência do termo “pecado” nas línguas tupi-guarani não significa necessariamente que os indígenas não tenham conhecido ou protagonizado, antes da conquista espiritual, experiências que eles consideram fundadoras do mal no grupo. O certo é que os missionários que registraram a língua indígena poucas vezes se ocuparam em recolher informações dessa natureza, investindo seus esforços em manter seus conceitos teológicos em espanhol ou português ou traduzindo-os através da criação de neologismos na língua indígena. Apresento, a seguir, um resumo da maneira pela qual eles traduziram para o guarani o conceito “pecado”, nas primeiras décadas da missão cristã.

Angaipa é uma expressão composta de *ãng.a* “alma” e *pa.b* “acabar”.⁶ Esse provável neologismo carrega o significado de “esvair-se a alma/palavra”. Com esse nome, Antonio Ruiz de Montoya traduziu para a língua guarani o termo “pecado”, um conceito, na época, muito mais ligado com a culpa pessoal do que com a condição contraditória e decadente da humanidade. Pecado original passou a ser “início ou mãe do pecado”; pecado mortal, “líder do pecado”; pecado venial, “pecado pequeno”; pecados capitais, “raiz do pecado”; pecado da carne, “pecar com mulher”⁷ e sacrilégio ou pecado abominável, “pecado verdadeiramente indígena”.⁸

Outra palavra usada pelos missionários para traduzir o conceito de pecado foi *marã*, que também significa maldade, delito, enfermidade e

aflição. Esse termo é um dos mais usados hoje pelos indígenas para fazer referência ao mal. Entre os exemplos de Ruiz de Montoya figuram: “caí em pecado”, “pequei contra ti” e “a Virgem Maria não teve nenhum pecado”. *Marã* também é traduzido por “guerra”. *Marãmoña* e *marambota* significam “guerrear” e *marãndeko* “fazer mal” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 209). Os registros mostram que o missionário reinterpreto termos e expressões da língua guarani, assim como os hábitos de seus falantes, em função das necessidades lingüísticas da missão.⁹

Gostaria de chamar a atenção para o uso do termo *kuña*, “mulher”, no contexto da tradução do conceito “pecado carnal”, na língua indígena. Das mais de sessenta expressões dedicadas à mulher no *Tesoro*, trinta e duas a apresentam como protagonista dos chamados “pecados carnis”. Seguem alguns exemplos: ela dá seu corpo a todos, toma beberagem para abortar, é dissoluta, prostituta, puta, lésbica, tentadora, armadilha do diabo, corrupta, desonesta, fornicadora, sem sossego, induz o homem a ter desejos carnis, etc.¹⁰

O curioso é que o jesuíta recorreu basicamente ao termo “mulher” para introduzir na língua indígena esses qualificativos negativos, refiram-se eles às mulheres ou aos homens. Ao termo “homem”, *kuimba’e*, contudo, ele reservou, através de um procedimento semelhante, uma função mais nobre, conforme veremos mais adiante. Agora, porém, gostaria de mostrar e analisar a forma como o missionário traduziu seu pensamento, servindo-me para tal de algumas expressões construídas a partir do termo “mulher”: *kuña rehe ojesareko’íva’e*, “homem desonesto”; *kuña mbotaháva*, “desejo carnal” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107) e *kuña rehevyka*, “fornicação” (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 8).

Na primeira, Montoya toma o verbo *jesareko’i*, “ocupar-se com os olhos”, precedido pelo sinal de terceira pessoa *o-*, nominaliza-o através do sufixo *-va’e*, “aquele/a que”, e o relaciona com o nome *kuña*, “mulher”, mediante a “posposição” – termo usado por Montoya na sua *Arte* – *rehe*, “por causa”. Na segunda, o processo é idêntico. O autor nominaliza o verbo *mbota*, “querer, desejar”, agregando-lhe o sufixo *-háva*, “quem, aquele que”, e o justapõe diretamente como atributo ao substantivo *kuña*, “mulher”.

Como pode ser visto, nas expressões em língua indígena o homem (oculto) está implícito nas formas nominais mencionadas. É ele quem procura com seu olhar a mulher, é ele quem deseja ou quer possuir a mulher; que é apenas objeto do olhar e do desejo e desempenha um papel passivo na

frase. Se observarmos as frases equivalentes em espanhol, porém, veremos que os papéis e os significados foram invertidos. O termo “mulher”, que era passivo, passou a ser ativo e a expressar a qualidade “carnal” do “homem”. De modo que a frase *kuña mbotaháva*, que originalmente significava “quem deseja mulher”, passou a significar “mulher que incita no homem desejos carnavais”. Na frase “*kuña rehe ojesareko ’iva’e*”, usada para traduzir na língua indígena a expressão “homem desonesto”, Montoya procede do mesmo modo, extraindo a desonestidade que adjudica ao homem do termo “mulher”, apesar desse termo não constar na expressão “homem desonesto” que ele originalmente queria traduzir. O mesmo pode observar-se em expressões como “homem fornicador”, *kuña ri tekuára* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 8), e “homem muito desonesto”, *kuña mēnonde*.¹¹

Curiosamente, essa valoração prevalece ainda hoje em alguns léxicos. Em português, basta conferir os verbetes “homem” e “mulher” do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

5.3 – A bifurcação da palavra

Esses registros sobre os povos chamados genericamente de “guarani históricos”, quando comparados com a etnografia dos kaiová, mbyá e dos guarani (ñandeva, chiripá) contemporâneos, mostram, especialmente entre os grupos que não estão na mira das missões fundamentalistas, uma considerável autonomia na forma de compreender o mal, que eles expressam dizendo que “se tem bifurcado sua palavra”. A origem dessa bifurcação é adjudicada à ignorância, à ira ou à cólera e ao adultério. Incluirei nos tópicos seguintes algumas narrativas epônimas.

5.3.1 - A bifurcação da palavra como “ignorância”

Os grupos falantes do guarani, que pude conhecer, experimentam o mal não como pecados e culpas pessoais, mas como uma condição do ser humano, semelhante àquela designada pelo termo grego *hamartia*, que era quase um poder pessoal que agia “no” e “através do” ser humano (Rm 7.13-25, Gl 5.16-26). Como os demais relatos da queda, os desses grupos também são precedidos pelos de uma primeira terra onde a realização plena

e perfeita garantia a indestrutibilidade. Neles aponta-se o caráter trágico da existência, junto à esperança e à possibilidade de re-união do ser humano com a divindade.

A primeira terra é um lugar onde todos os humanos poderiam ter alcançado a perfeição, se tivessem resistido aos ímpetos de sua alma animal. Pela sua ascendência divina os humanos conheceram a boa ciência, porém a animalidade privou-os dessa faculdade. Desse modo eclodiu a ignorância humana – a irracionalidade – e rompeu-se a amizade, o parentesco entre o humano e o divino. Nos relatos compilados no *Ayvu rapyta*, “Fundamento da linguagem humana”, se fala dos que careceram de entendimento,¹² dos que se inspiraram na má ciência, dos que se afastaram dos preceitos deixados pelos “Nossos Pais”, dos que sofreram a metempsicose e se converteram em pássaros, rãs, escaravelhos e veados.¹³

Comparando esse episódio com Gênesis 3, nos deparamos com uma situação exatamente oposta. Os humanos conhecem o pecado por causa de querer conhecer o bem e o mal (Gn 3. 5), como se a sabedoria humana ameaçasse a divindade:

Então, disse o Senhor Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente. O Senhor Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden (Gn 3. 22-23^a).

Para os grupos indígenas aqui estudados, ao contrário, pecado é o ignorar, o não-saber. Mostra, nesse sentido, fortes analogias com a tradição sapiencial na Bíblia, que incentiva as pessoas a serem abertas à sabedoria, que é eterna e estava com Deus antes mesmo da criação do mundo. Segundo essa tradição, quem encontra a sabedoria e lhe dá ouvidos, encontra a vida e o favor do Senhor; quem peca contra ela, violenta a própria alma e ama a morte (Pv 8.22-30; 22.17-23.34).

No relato mbyá, depois do episódio de separação entre o divino e o humano, as divindades não queriam mais criar uma segunda terra e uma nova humanidade. Um dos personagens sobrenaturais se escusa dizendo que a nova humanidade estaria predestinada a não perdurar, pois ela voltaria a “pecar” como a primeira humanidade. Um outro diz que a terra tinha já sinais de infortúnios para as gerações vindouras (Cadogan, 1992, p. 103-105). No entanto, apesar da indisposição dos deuses, a segunda terra foi povoada e o foi por uma humanidade imperfeita. De modo que tanto as

gerações dos que eram portadores do símbolo da masculinidade como as gerações que levavam o símbolo da feminilidade estavam predestinadas a serem perturbadas por todo tipo de maldade (Cadogan, 1992, p. 154-155).

Um episódio inaugural da ignorância humana narrado pelos indígenas tem por enredo a transgressão do tabu do incesto. O “Senhor Incestuoso” tomou por mulher sua tia paterna e originou com isso uma série de males.

Os habitantes da primeira terra já tinham alcançado todos o estado de indestrutibilidade (...). Os que careceram de entendimento (...), porém, sofreram a metempsicose (...). O Senhor Incestuoso transgrediu contra Nossos Primeiros Pais, por casar-se com sua tia paterna. Estava por chegar o dilúvio.¹⁴ O Senhor Incestuoso orou, cantou e dançou. As águas chegaram, sem que o Senhor Incestuoso tivesse alcançado a perfeição (Cadogan, 1992, p. 96-97).

Outra personagem, *Capitã Chiku*, aparece em algumas versões da narrativa mbyá como epônimo dos que “carecem de entendimento”. *Capitã Chiku* estava empenhado em obter a plenitude de seu ser. Seu sogro dera-lhe um lugar na casa das orações e lá ele se dedicava a obter a graça. Ele cantou, dançou, orou e pediu imortalidade. Além destes exercícios, *Chiku* devia abster-se sexualmente e ser vegetariano. *Kuarachy Ete* (“O Verdadeiro Sol”, uma referência a “Nosso Pai” ou a “Nosso Irmão”), vigiava os exercícios de seu genro, pondo-o à prova várias vezes, sob a alegação de que a fortaleza só se adquire com perseverança e fidelidade (Cadogan, 1992, p. 232-237).

Numa das provações, *Chiku* teria se desviado do seu objetivo e maculado seu esforço para obter a perfeição. *Kuarachy Ete* disse para sua filha: “Bem, leva milho verde e fumo para teu esposo”. *Chiku* comeu e encheu de fumo o interior da casa de oração. Depois fechou a porta e quis fornicar (Martínez, 1991, p. 63). Imediatamente, sobreveio-lhe a sentença de que morreria e seria convertido em terra, sem alcançar a perfeição.

Pierre Clastres (1990, p. 46) comenta o episódio do Senhor Incestuoso como a disjunção entre o humano e o divino. Ou seja, ao transgredir o tabu, o homem teria incorrido numa “conjunção do mesmo com o mesmo (...) numa dobra do humano sobre si próprio, como desafio e negação do divino”. A unidade explodiu, criando na explosão uma barreira que separa divindade e ser humano. À moderação apreciada pela divindade, à calma da lei, sobrepôs-se a violência do desejo, da alma humana animal. Com a quebra do encanto do UM,¹⁵ a humanidade passa a experimentar, ao invés da serenidade, o sentimento de perda; ao invés do bem viver, a nostalgia.

A terra nova, a segunda, a cujo ciclo nós pertencemos, é terra dos seres humanos e não mais dos deuses. É “terra do mal e da infelicidade” (Clastres P., 1990, p. 46-47, 57).

A palavra que constitui o ser humano se bifurca. O pecado ingressa na história. Mas não porque os humanos desejassem ser igual a Deus e conhecer os segredos do bem e do mal, mas exatamente pelo contrário. Porque eles perderam intimidade com Deus e porque a sabedoria deixou de ser natural para ele.

Provavelmente essa reflexão indígena, se colocada ao arbítrio da teologia cristã, iria merecer a mesma crítica que o episódio entre Eva e a serpente tem merecido. Tillich, por exemplo, chama de *hybris* essa “auto-elevação dos humanos à esfera do divino; (...) o pecado em sua forma total (...) é recurvar-se em si mesmo, (...) é o homem (ser humano) não reconhecer sua finitude” (Tillich, 1984, p. 282-283). Embora Tillich fale de uma centralidade estrutural do ser humano em Deus, na qual se enraizam sua grandeza e dignidade como imagem do divino, ele entende que a decisão de Eva ao pé da árvore da vida foi uma auto-elevação por cima dos limites do seu ser finito, ocasionando a ira divina (Tillich, 1984, p. 282). Para os indígenas, ao contrário do desenlace da história em Gn 3, Deus não castiga aqueles que alcançaram sabedoria, pelo contrário, leva-os à morada incorruptível.

No Gênesis bíblico, Gn. 3.5, a alegação através da qual o tentador “iludiu” a mulher foi que ela e seu marido seriam como Deus, conhecedores do bem e do mal. A interpretação que muitos léxicos fazem desse episódio reafirmam a mesma idéia. O desejo dos humanos teria sido uma “ímpia aspiração”, “o mais blasfemo dos assaltos contra a integridade divina”. O detonador do mal é a própria concupiscência humana, já que o lugar de onde procede o mal é o coração e a mente da pessoa. Valha como exemplo o seguinte comentário:

Em sua disposição de confabular com o tentador, no ato de não ter reagido com horror contra as suas sugestões, e em sua aquiescência fica desvendado o processo que precedeu o ato de comer da fruta proibida. Aqui temos a origem do pecado, sendo-nos exibido o seu verdadeiro caráter (Douglas III, 1979, p. 1235).

A interpretação de Georg Fohrer sobre Gn 3, no entanto, apresenta uma outra lógica sobre a origem do mal. Ele coloca a seguinte pergunta:

“Homem e mulher, a criatura deve ser e permanecer um ser irresponsável, infantil e ingênuo, como fora concebido ao princípio, ou se desenvolverá em uma pessoa plenamente consciente, que, ao mesmo tempo, se encontre com a possibilidade de desobedecer a Deus?” (Fohrer, 1982, p. 281).

O autor mostra que o relato da queda apresenta esse dilema junto com a imagem de um Deus aparentemente prejudicado pela consciência que sua própria criatura alcançara. Ao contrário do que o relato bíblico comunica em primeiro plano, Fohrer vê a metáfora de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal um passo à frente dado pela primeira humanidade, “um inesperado desenvolvimento da vida” que se repete biograficamente em cada homem e em cada mulher. O ser humano, ao adquirir conhecimento de tudo, toma consciência plena de si mesmo, passa da fase infantil à adulta, de ser natural e instintivo a ser que vive uma existência histórico-humana. “Deus perdeu”, segundo Fohrer (1982, p. 282), na lógica do mito bíblico.

5.3.2 – A bifurcação da palavra como “ira” e “ato de ofender”

Os que carecem de entendimento, os que possuem a má ciência, permitem que se bifurque sobremaneira seu amor, e ainda aquelas coisas que não o deviam enfurecer o enfurecem em extremo (Cadogan, 1959, p. 91). Essa constatação se refere ao comportamento dos humanos contemporâneos. A ira, porém, não se limita a esta geração. Como poderá ver-se a seguir, que os personagens do primeiro e do segundo ciclo mítico são protagonistas em narrativas epônimas referentes à ira.

A ira de “Nosso Pai”

Tanto os Kaiová, como os Guarani (Ñandeva, Chiripá) e os Mbyá falam da cólera ou ira como a origem do mal, causadora das peripécias enfrentadas pelo grupo. Conforme o xamã de *Ava Tape*, da Colônia Fortuna, no Paraguai,

“*Hyapuguasu(va)*¹⁶ fez a roça e nela plantou o milho. Ele foi para casa e pediu a *Ñande Sy* (Nossa Mãe) que fosse pegar o milho na roça. Ela não acreditou que as espigas já estivessem maduras, causando com isto a cólera e a indignação de *Hyapuguasu(va)*. Por isso ele a abandonou” (Perasso, 1986, p. 44-45).

Em outros relatos, a ira entra no mundo quando “Nossa Mãe” acusa “Nosso Pai” de ter-se embebedado numa festa e de ter causado a primeira morte na terra. Até hoje, entre os Paĩ-Tavyterã, acusações e críticas diretas e públicas, sem ter se ocupado em fazer correções indiretas e pacíficas, são consideradas uma ofensa e um ataque contra a integridade pessoal, pois toda pessoa tem o direito de ser admoestada em boa forma e de ter a possibilidade de se corrigir (Melià & Grünberg, 1976, p. 235).

A ira de “Nossa Mãe” e do “Nosso Irmão Maior”

No mito que narra a vida dos heróis culturais na tradição apapokuva, paĩ-tavyterã e kaiová (Cf. Nimuendaju, 1987; Melià & Grünberg, 1976; Chamorro, 1995) é também a ira o “pecado original”. Transcrevo a seguir um trecho do relato de Paulito Aquino e Mário Toriba, do Mato Grosso do Sul.

Estando ainda no ventre de sua mãe, o Irmão Maior, quis pegar uma flor para si. (...) A criança quis brincar com a flor, Nossa Mãe a tomou e a deu ao seu filho. Chegando a uma encruzilhada, o menino pediu novamente a mesma flor. A mãe ficou brava, pegou a flor e a estendeu ao filho. Noutro lugar, quando o filho novamente lhe pediu a flor, a mãe lhe disse: “Você ainda não está fora (da barriga) para brincar com uma flor, (...)”. Bateu na mão dele e ele se enfezou; ficou muito irado, abandonou sua mãe e se foi, sozinho, procurar por seu pai (Chamorro, 1995, p. 95-96).

Outras narrativas entre os Paĩ-Tavyterã do Paraguai também colocam a ira como gênese do mal. Elas trazem variações que aproximam o relato indígena de alguns relatos bíblicos, como o de Caim e Abel, o das pragas do Egito e o de Sara e Abraão no Egito (Gn 4; Ex 7-11; Gn 20).

Numa festa, *Yryvera* batera em um parente seu, que adoeceu e morreu. A alma do defunto queixou-se a Nosso Pai que, muito irado, se propôs a destruir o delinqüente. Enviou-lhe, para tanto, doenças; as plantas atacou com uma serpente e com uma seca. *Yryvera* criou uma fonte para si e se salvou. Então Nosso Pai enviou uma chuva como para afundar toda a terra. *Yryvera* fez uma canoa, (...) e nela se salvou com toda sua família. Um de seus irmãos, (...) tentou salvar-se no alto de uma palmeira, cuja copa crescia à medida que cresciam as águas. Quando as águas desceram, *Yryvera* enviou relâmpagos aos quatro cantos do mundo para reencontrar-se com seus irmãos. Numa grande reunião, (...) eles tentaram acalmar a ira de Nosso Pai (...) e restabelecer a ordem na terra (Melià & Grünberg, 1976, p. 230).

Gostaria de destacar a analogia que há entre a primeira parte desse relato e o episódio narrado em Gn 4, o conflito entre Caim e Abel, que teve como desenlace umas das maiores conseqüências da ira humana: o homicídio.

Hoje em dia, apenas em alguns grupos guarani do Paraguai encontram-se resquícios “retóricos” de uma prescrição arcaica – provavelmente derivada do ritual antropofágico de vingança – que pode relacionar-se com o relato acima de dano corporal, seguido de doença e morte. Os Avá-Guarani possuem um código ético-penal conhecido como o *tuguy ñe’ẽ repy* que, literalmente, significa “sangue-palavra-vingança” e que Miguel Chase-Sardi traduziu por “preço do sangue derramado”. O código prevê que todo homicídio seja pago com a morte, o que se efetua simbolicamente entregando os homicidas à polícia paraguaia, castigo ainda pior para os indígenas (Chase-Sardi, 1992, p. 81). Um código semelhante encontramos entre os Mbyá do Guairá. Eles afirmam:

aquele que por desamor tenha ferido furtivamente a seu semelhante, tenha desolado o lar de um próximo, devemos matá-lo também para que haja justiça (Cadogan, 1959, p. 91).

Além dessas exceções, não há hoje qualquer indício de que esses povos se orientem por padrões comportamentais ancorados na violência ou que incluam violência como uma medida preventiva. Ao contrário, as virtudes cardeais para os povos chamados guarani são a serenidade, a mansidão e a longanimidade, a nobreza de um poeta e não a de um guerreiro.

Curiosamente, como já se mencionou, há um hiato entre o *marãngatu*, modo de ser “religioso” e “bom” dos grupos indígenas atuais chamados genericamente guarani, e o *marãndeko*, supostamente o modo de ser “ruim, belicoso e hostil” dos grupos guarani históricos. Ambas as expressões constam nos registros jesuíticos seiscentistas e têm em comum o termo *marã*, “maldade, delito, enfermidade”. Adicionado a *katu*, “bom”, *marã* forma *marãngatu*; e adicionado a *teko*, “modo de ser”, forma *marãndeko*. Etimologicamente, o significado de *marãndeko* parece mais coerente que o de *marãngatu*, ainda que seja improvável que qualquer uma das duas expressões seja originária dos indígenas e/ou que tenha sido usada por eles com esses significados. Como se sabe, as crônicas da época atestam que os missionários aplicaram o termo *marãndeko* (ruim, mau) ao modo de ser

indígena anterior à conversão e *marãngatu* (bom, religioso) aos indígenas professores do cristianismo.

Um dos fatos que integra o conjunto considerado *marãndeko*, modo ruim e abominável de ser, pelos missionários e que foi em detalhes registrado entre os tupi-guarani da costa e menos precisamente entre os do interior, foi a antropofagia. Sem ater-me a esse episódio, que será retomado no final deste capítulo, gostaria de associar o conjunto *marãndeko* à interpretação de Milton Schwantes, para Gn 4.

O autor considera o episódio bíblico como luta entre duas formas de ocupação da terra e de organização social que disputam a aceitação divina. Abel representaria, assim, o seminomadismo e Caim, o sedentarismo. Extrapolando para os Guarani a disputa entre esses atores sociais da sociedade israelita, podemos dizer que a mudança no *habitus* guarani, da ênfase no *marãndeko* – “modo de ser belicoso e hostil” – para o *marãngatu* – “modo de ser religioso e bom” – pode ter ocorrido porque, no conflito entre o seminomadismo, imposto pelo tipo de ocupação da terra (representado por Abel - *karai* - *marãngatu*) e o sedentarismo incipiente a que levavam os novos chefes¹⁷ (representado por Caim - *pa’i* - *marãndeko*), prevaleceu o primeiro. Sobreveio a conquista ibérica e, então, Caim não teria futuro se não se convertesse em Abel (Schwantes, 1989, p. 61). Nas palavras de Viveiros de Castro,

extrapolando para os Guarani antigos o que sabemos sobre os Tupinambá, dir-se-ia que o sogro-guerreiro, “principal” das enormes malocas e líder dos homens de sua casa na guerra, desaparece para dar lugar ao xamã-pai (*Nãnde Ru*, Nosso Pai, é o título dos líderes político-religiosos Guarani atuais) - do mesmo modo e talvez pelo mesmo impulso que fez estes antigos canibais se converterem em ascetas, que buscam superar a condição humana “por cima”, pela Sobrenatureza (Viveiros de Castro, 1986, p. 641-642).

Para finalizar, cabe ainda destacar que os Mbyá relacionam a ira com a ignorância. Para eles, a revolta básica da humanidade é resultado da inspiração na ciência nociva, que incita a cólera desde a mais tenra idade e induz as crianças a se irem contra os seios de suas próprias mães, *mbochy ñiane moarandu, ñande chy kã jepeve jaropochy* (Cadogan, 1992, p. 68-69). Os Mbyá chegam a personificar a cólera ao traduzir o demônio cristão por “Ser Colérico”, *mba’e Pochy* (Cadogan, 1992, p. 71).

A ira contra si mesmo

A cólera implica também a idéia de autoviolência, auto-agressividade, apatia, “desafeto” pela vida. Ela é frequentemente mencionada para interpretar os suicídios que têm ocorrido na aldeia de Dourados – MS e circunvizinhança. A transcrição das falas de alguns informantes paĩ-tavyterã do Paraguai confirmam o que Melià já dissera sobre esse grupo há mais de 25 anos: que crianças não abençoadas (sem nome divino, que não foram iniciadas) eram expostas a conflitos, fúrias, brigas e aos “Seres Inquietos”.

Pelo fato de as crianças crescerem sem adorno, elas ficam tristes, enfezadas e “caem na corda” (referindo-se aos enforcamentos). Quando as crianças não são enfeitadas, elas crescem pensando só em si, esquecem-se dos donos do ser. *Ñemyrõ* é tristeza, é crescer sem escutar mais ninguém, sozinho, sem a reza e sem os versos dos antigos, é crescer ao vento, é crescer à toa, é fazer as coisas para si mesmo.

Ñemyrõ é o estado de ânimo característico das pessoas que reprimem a emoção da cólera, tornando-se passivas. Paulito confirma o que outros rezadores paĩ-tavyterã e kaiová disseram sobre o suicídio. Eles o interpretam como uma crise do nome. A criança, não sendo iniciada no bom costume guarani, é alguém que carece do “enfeite”, do nome que é sua palavra divinizadora e algo essencial que a vincula com a vida. Não sendo enfeitadas, “são como milho bichado, não servem mais para semente”. Entre os Araweté, Viveiros de Castro constatou que *ñemyrõ* é cognato de cólera.¹⁸ Também nesse grupo tupi o termo se relaciona com paixões negativas como a saudade e a tristeza (Viveiros de Castro, 1986, p. 476-478). Não tenho conhecimento de um relato mítico nos grupos estudados, que aponte o desenlace trágico da ira dirigida contra si mesmo, mas não há dúvida que os suicídios entre os Kaiová do Brasil e os Paĩ-Tavyterã do Paraguai são exemplos atuais dessa forma de violência e mal.¹⁹

Exortações diversas

Para os grupos paĩ-tavyterã a cólera seria o estado de ânimo que leva ao que no cristianismo é chamado de “pecado original”. Essa idéia está presente em muitas exortações proferidas pelos indígenas como conselhos cotidianos ou como prescrições rituais. Os indígenas são instados a buscar a longanimidade, como se pode conferir: “Não cheguem a acalorar-se, manifestem nossa alegria. Não sejam intratáveis, briguentos, levantando-

vos uns contra outros. Isto é a conversa das divindades”, *Aipova 'e jekoTupã ñemongeta* (Melià & Grünberg, 1976, p. 272-273). *Teko ñemboro 'y* significa “moderação”. Ao nascer, as crianças devem ser abençoadas para que enfrentem situações de conflito, briga e fúria com serenidade. O pai e a mãe que assim procederem não verão seus filhos se tornarem presas dos Seres Inquietos (Melià & Grünberg, 1976, p. 277).

Longanimidade, moderação e serenidade são exigências básicas para se dirigir os rituais ou participar deles. Há que se estar despido de toda ira ou cólera, para desfrutar da alegria. As palavras esquentadas e apoquentadas, as cabeças encolerizadas e os corações divididos afastam as pessoas de Deus, da paz e da fonte da alegria. Valha como exemplo o canto entoado no momento mais solene da cerimônia de iniciação dos meninos, no momento em que um dos oficiantes se dispõe a colocar o enfeite labial no lábio inferior de quem está sendo iniciado.

Aguijéramo nipo che ru, araka 'e
Aporo 'yny araka 'e
Aporo 'y, gypyny, araka 'e
Aporo 'y ro 'ysã anga ypyru
Gypyny, araka 'e

Na antigüidade meu Pai era achado perfeito
Na antigüidade, a mão era fria;
Como na primeira antigüidade a mão seja fria
Como no começo da primeira antigüidade
Esfrie-se rapidamente a mão.

Muitas dessas informações recolhidas entre os Paĩ-Tavyterã do Paraguai encontram analogias entre os Kaiová do Mato Grosso do Sul. Entre estes, o “cru” e o “cozido” são, segundo o depoimento de Nailton Aquino, as imagens para contrapor a animalidade à divindade.

Os verdadeiros Kaiová são poucos, hoje, pois a maioria não têm mais lábio perfurado, já não trazem o enfeite labial, já não são cozidos. Em conseqüência, são violentos e esquentados ao ponto de trazerem inimizade e morte na aldeia. Como um cobertor cobre o corpo no frio, os valentes podem dominar os índios verdadeiros.

Nosso informante entende que os que buscam a serenidade não estão impedidos de enfrentamentos com indígenas do próprio grupo que já não vivem segundo as pautas da cultura tradicional. Ele entende também que aqueles que não seguem as tradições não têm a “vida-eternidade”, por isso não vivem bem e são violentos. Os Kaiová mais conservadores acreditam que há até uma inimizade entre os que passaram pela iniciação dos meninos, que são os que usam o enfeite labial, e os que não praticam

mais esse costume.

A diferença entre os Kaiová que respeitam e praticam as tradições e os que não as praticam mais pode gerar estranhamento, gozação, zombaria e a violência mais radical: o homicídio. Assim o atestam João e Paulito Aquino.

Os “mestiços” ficam zombando dos Kaiová, (...) logo se segue o enfrentamento (...). Em todo lugar, qualquer morador (...) para matar ou se matar começa com nervoso. Também as guerras começam com simples desentendimento. Paulito diz que somente com a reza se pode acalmar a violência. Só com o canto se consegue esfriar o ânimo das pessoas, *mborahéimante omboro'y tekove pochy* (Chamorro, 1995, p. 115).

5.3.3 – O adultério

Apoiado em pesquisas publicadas por Cadogan em 1962, Meliã afirma que o adultério segue a ira na ordem dos pecados capitais para os Paĩ-Tavyterã (Meliã & Grünberg, 1976, p. 235).

O suposto adultério de “Nossa Mãe” perturbou a ordem social no sentido de provocar o afastamento de seu consorte, “Nosso Pai”. Conforme o relato, ela se indispôs com seu companheiro e lhe provocou o ciúme, dizendo-lhe que não era dele o filho que ela esperava, senão d’Aquele-que-sabe.²⁰ Esse impropério da “Nossa Mãe” faz lembrar a atitude da rebelde Lilit, a primeira mulher de Adão.

Como se sabe, Lilit aparece na saga judaica como uma mulher demoníaca e de fertilidade extraordinária que se recusou a se submeter a Adão, seu marido, que a temia e disputava com ela o poder. Um dia, ela o abandonou e subiu aos ares, graças à magia do nome de Deus, mas Adão a obrigou a voltar. Lilit entrou na memória da humanidade, juntamente com Eva, Pandora e outras, como responsável pelo caos (Ruether, 1993b, p. 141).

Teoricamente, como no caso dessas mulheres, o desacato da “Nossa Mãe” da tradição guarani ao marido e ao filho lhe teria custado às indígenas a má fama de serem consideradas como “naturalmente más” e propagadoras do mal. Contudo, é mais seguro afirmar que não existe entre os indígenas um discurso que tire, como na tradição judaico-cristã, conseqüências dessa natureza em prejuízo das mulheres a partir do relato da “insubordinação” e

“infidelidade” de “Nossa Mãe”.

Isso também vale para o papel de “Nosso Pai”, nesse episódio. Apesar de ter abandonado a família e sujeitado sua esposa e seus filhos a muitas peripécias, ele não é tratado como um bode expiatório nem considerado um “prejudicado” pela “traição” da esposa.

Mas o enredo desse relato, como já dito, definitivamente não se afina com a tradição guarani de gênero sapiencial. Nesta, a Sabedoria é criadora e divina; não destruidora e demoníaca, como a terceira personagem que ingressa na profamília indígena. Atualizando o episódio entre “Nossa Mãe” e “Nosso Pai”, diria que o fato de o homem ter aparentemente uma “dignidade superior” à das mulheres nos relatos e desempenhar um papel supostamente mais importante do que o das mulheres nos rituais não significa muita coisa do ponto de vista prático numa sociedade relativamente igualitária. Como bem lembra Viveiros de Castro, “a dominação da mulher pelo homem é tanto mais forte quando o é a da dominação dos homens pelos homens” (Viveiros de Castro, 1999, p. 41).

Em outra versão, o peso das relações sexuais proibidas na gênese do mal guarani, é narrado a partir da relação sexual de *Yryvera* com sua sobrinha. Cabe lembrar que essa é uma relação explicitamente proibida nos grupos aqui pesquisados. Provavelmente existiu, no passado, um tipo de casamento preferencial entre os indígenas: para os homens, com a irmã do pai ou sua filha; para a mulher, com o irmão da mãe ou seu filho. Hoje, o casamento entre primos (tanto cruzados - filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe - como paralelos) está explicitamente proibido (Melià & Grünberg, 1976, p. 255).

5.3.4 – O mal na terra e os malfeitores

Na sua concepção do mal, os indígenas não se limitam a repetir esses clássicos episódios. Eles são conscientes também dos males exteriores ao seu sistema, como as doenças contra as quais as terapias tradicionais nada podem fazer; o desmatamento, o adubo químico e a monocultura que secularizam muitos dos seus hábitos e dos seus cultivos; as escolas e as igrejas, aquelas desconsiderando seu saber milenar e estas fazendo deles pagãos para poder convertê-los; as cidades que os atraem com suas luzes e querem fazer deles “cidadãos comuns”; a televisão e outros símbolos do

“desenvolvimento”; o preconceito da sociedade envolvente; o desterro e o “despejo”,²¹ entre outros. Para os indígenas, esses males cansaram a terra que, pelo fato de ela não ter mais resistência, aproxima-se do fim. E seguem as histórias da destruição do mundo e da sua recriação, pois nesse mundo cheio de coisas nefastas, só a palavra redimida é capaz de encorajar os indígenas a superar essa situação (Melià, 1991, p. 96).

Uma importante observação é a forma com que esses males são apreendidos e interpretados pelos porta-vozes da comunidade, especialmente pelos mais conservadores. Para eles, existe um malfetor, a personificação do mal. Ele é um experto que, com sua ciência má, causa tais perturbações; às vezes é chamado de “feiticeiro” e outras vezes de “curador”. Ele, porém, não cura, mas joga praga e morte com seu saber nocivo. A comunidade não só não duvida do seu poder como o teme e o considera um ser sem legitimidade. Ele é quase sempre referido de forma bastante imprecisa e misteriosa, como se não fosse possível situá-lo na sociedade.

5.4 – A conquista espiritual dos povos guarani, em guarani

Nos léxicos do Padre Montoya ficaram registrados em guarani os turbulentos primeiros anos de implantação das reduções, nos quais os indígenas de forma sistemática e duradoura se depararam com o imperativo da conversão. Neles, como provavelmente em nenhum outro lugar, ficaram também registradas na língua indígena as transformações pelas quais os povos guarani tiveram que passar.

O termo mais comum com o qual Ruiz de Montoya, seguindo a Luiz Bolaños, traduziu para a língua indígena a doutrina da salvação foi *yva*. Tal palavra, porém, explicita pouco o conteúdo dessa doutrina na catequese colonial. *Yva* quer dizer “céu”. Salvar-se é ir para o céu e ser condenado é ir para a terra ou país do demônio, *Aña retãmengatu ohóne* (Bolaños, 1931, p. 62). Estar salvo, para Montoya, é enviar a alma para o céu, *amondo che anga yvápe* (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 185). A pesquisa sobre o mesmo verbete, a partir de sua entrada pelo espanhol, “cielo”, nos léxicos da época, não reúne novos dados. Há que se investigar outros termos para encontrar mais informações a respeito. Vejamos três outros verbetes.

Como vimos há pouco, a expressão “*marãne ’y*” é traduzida por “sem mal” ou “imaculada”, quando se refere à virgindade de Maria, e por “ainda

não cultivada” quando se refere à terra. Por sua vez, *teko marãngatu* se aplica ao modo de ser dos indígenas cristianizados, sendo traduzida por “virtuoso, santo, religioso, eterno”. A terceira expressão é *pysyrõ*, usada para traduzir “salvar, tomar o lugar de alguém, sacrificar-se por, livrar, defender, escapar de alguma coisa”. Ela deu origem a *pysyrõhára*, “salvador”, aquele que “morre por alguém para salvá-lo”, que é a idéia de salvação trazida para as Américas: “Deus é nosso libertador, redentor”; “Deus nos remiu com seu sangue”; “não pode o pecador escapar da ira de Deus”, *Tupã ñemoyrõ gui angaipavija ñepysyrõ, nipohangy* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 292), “(Deus é) refúgio dos pecadores”, *iñangaipáva ’e ñepysyrõhára* (Ruiz de Montoya, 1876b, p. 309-313).

Nos próximos tópicos apresento a salvação como processo de “humanização”, “hominização” e “despajeização” dos indígenas.

5.4.1 – “Tornar-se cristão” como humanizar-se

A salvação, na catequese colonial, foi pregada como um processo de ir-se humanizando. Com essas palavras, Ruiz de Montoya descreveu a conversão do cacique *Guyravera*. No discurso dos jesuítas, *teko ymã* “antigo modo de ser” foi igualado a *teko avaete* “autêntico, indígena”. O que era verdadeiramente, “*ete*”, indígena, “*ava*”, passou a significar “selvagem, bestial, não-humano”. Quando *Guyravera* se converteu, os missionários escreveram: “ele vai perdendo seu ser e vai se humanizando” (Cortesão IV, 1970, p. 96). Dados procedentes de outros contextos ratificam que, na semântica colonial, salvar-se é humanizar-se, amansar-se.

Sois cachorros ou carneiros para que machos e fêmeas andem à toa? Por este pecado e outros que tendes permitiu Deus que andeis perseguidos e feitos escravos como se fôsseis bestas porque não quereis viver como homens, mas como cavalos e carneiros de prado, sem ordem nem limpeza em vossas almas nem em vossos corpos (Borges, 1987, p. 177).

Para serem “humanizados”, os índios deviam abandonar a vida livre na selva. “Ordem e limpeza” são virtudes que somente vivendo reduzidos em povoados os índios poderiam experimentar. O próprio Montoya fala por que os índios deveriam se reduzir: para se tornarem cristãos e civilizados.

Vivi (...) em busca de feras, de índios bárbaros (...) para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. (...) unidos aos meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações. (...) já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho (Ruiz de Montoya, 1985, p. 19-20).

Apesar dessa concomitância entre o temporal e o eterno na pregação cristã, a salvação carregava muito o sentido de “livrar (os indígenas) do fogo sem fim do inferno” (Bolaños, 1931, p. 49).

Retomando a questão introduzida em “o pecado na catequese colonial”, gostaria de ocupar-me a seguir com os significados agregados ao termo “homem” durante na missão cristã, para com isso traduzir a doutrina da salvação.

5.4.2 – “Ser salvo” como tornar-se varão

Com a pesquisa do verbete *kuimba’e*, varão, confere-se que o jesuíta lhe agregou os significados de “valentia”, “coragem”, “conquista” e “capacidade”. Assim, da expressão *che kuimba’e*, que literalmente significava “sou homem”, foi derivado “sou homem valente”; de *kuimba’ehápe*, “entre homens”, e *kuimba’évo*, “assumir-se como homem”, foram derivados “varonilmente” e “trunfo” ou “troféu”. O missionário-lingüista chega mesmo a usar o termo “*kuimba’e*” com o significado de virtude cristã, mantendo assim a lógica da língua latina, na qual *vir/viris* significa “homem, varão constante e reto, homem de distinção”, *virilis/virile* “próprio de homem” e *virtus/virtutis* “virtude”. Assim, nos léxicos de Montoya, “o bom cristão triunfa (*oñemokuimba’évo*) sobre o demônio vencendo-o”, “Jesus nosso Senhor triunfou (*oñemokuimba’évo*) sobre a morte”, os cristãos são admoestados a se tornarem homens (*chañemokuimba’e*),²² no sentido de serem pacientes nas dificuldades.²³ O termo “homem” se desdobra, desse modo, em “valentia”, “coragem” e “vitória”; “tornar-se homem” é vencer a morte, “ser ressuscitado”.

Vemos que Montoya, sob o imperativo de traduzir o ideário da sua época, acabou mudando e alguns casos falsificando o sentido das palavras. A moral cristã da época o levou a aparentar, na língua indígena, a “mulher” e o “pecado”, o “homem” e a “virtude”.

5.4.3 – “Ser salvo” como tirar do pajé seu ser de pajé

Converter-se era “humanizar-se”, era tirar de si o ser indígena, *añemboavaete’og*, era abandonar o modo retraído e amedrontado de ser, *jepoyhu’og*, *ajepoyhu poi* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 157); era “mudar de vida”, como mudar a pele, *jeape kuavo*, *jeeko apeng’og* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 101); “mudar-se em costume”, tirar o modo de ser indígena e substituir por outro, *ahekoviarö che reko* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 102); era “desarraigar vícios antigos”, *ahapo’og che reko aikue ymäguaréra* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 143); descarregar o modo de ser irado, *ajeeko poch y ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153); “fazer com que o outro deixe seu costume”, *amboeko ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 255). Era, sobretudo, tirar do pajé o seu ser de pajé, *ambopaje’og* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 261).

Para ser efetiva, a conversão pressupunha a “redução”; ou seja, o ajuntamento dos índios num lugar para “estabelecer costume entre eles”, *amboypy teko pyahu*, *teko pyahu amoï teko ramö* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 369), criar lei, dar o ser às coisas, *atekove’ë*, *aheko moingo* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 369), “dar estado”, “ordenar a vida”, *amoïngatu che reko* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 119), “reduzir a bem o que era mal”, *amboekuavog imomarängatívo* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153). O novo homem das reduções olhava para o passado e via “o ser que ele foi ou teve”, *sy kue* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 115) e do qual ele se despojou, *ajepokuaaai’og* (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 135), ou, mais do que isso, do qual ele se esvaziou, *ajeeko ekuavog* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 255), e via seu antigo modo de ser cortado pela raiz, *che reko angaipáva aipepĩ hejávo* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 268). Então, para alegria dos seus conquistadores, ele se percebia impregnado de (uma nova) ciência, *mba’e kuaa che hu katu* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 159), sendo louvado pelos cronistas das missões pela sua “boa disposição para o evangelho”. O exemplo no qual mais se cristalizou essa mentalidade foi o líder guarani convertido que sonhavam os missionários. Na sua obra mística, Montoya o descreve como “*anima naturaliter christiana*. Em cinquenta anos que viveu gentil guardou a lei natural em sua pureza, contente com uma só mulher, sem ofender a ninguém” (Ruiz de Montoya, 1991, p. 156).

Porém, como foi visto no capítulo dois, muitos pajés guarani resistiam

à missão que queria fazer deles cristãos e afirmavam que ninguém poderia tirá-los do seu proceder “ordinário”, *nache pysimboi ahë che rekokuéragui* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 291). Essa expressão pode bem ter saído da boca dos “malcontentes” ou “inimigos capitais dos ministros evangélicos”, de quem nos fala o Pe. Cardiel (Furlong, 1953, p. 130). Enquanto esses se enfrentavam com os conquistadores em verdadeiros duelos xamânicos, outros resistiam à redução com sua atitude fleumática ou pachorrenta de ser, *karuru, teko mbegue, ate’y*, o que provocava uma indignação figadal do missionário, que dizia sentir-se afligido com a fleuma dos indígenas, *añemopy’a ekoteve nde reko mbegue* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 285).

Do indígena que resistiu à redução se disse que trocara seu ser “de homem” pelo ser “das feras”, *so’o rehe ereje’ekoa* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 8), que se despira do modo de ser “humano” para vestir o modo de ser das “bestas”, *so’o reko eremonde, ava reko mbóivo* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 8). De modo que ao desistirem da “luz divina”, da chance de se tornarem humanos, os indígenas “pareciam ter retornado a seus primitivos costumes e ferocidade”, convertendo aquelas paragens em campo “inculto e estéril” (Del Techo IV, 1897, p. 72).

Mas se os povos chamados guarani não sucumbiram, foi graças a essa “ferocidade” que lhes abriu caminho para a liberdade. Nada podia ser mais incompatível com uma missão que tinha em vista a suplantação do ser indígena, do que a ferocidade, a agressividade, a altivez, a atitude inquiridora dos catecúmenos. Não é casual que uma das expressões chave para descrever a conversão indígena seja “*pochy*”, que significa diretamente “ira”, mas que, por outro lado, expressa gestos de “coragem”. Quem se reduzia ao cristianismo devia despir-se, esvaziar-se dessa “ira” (coragem), *ajeeko poch y ekuavog*, (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 153). Devia “jogar fora o mau viver”, *aity che reko poch y* (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 180). Estamos diante de uma forma de criminalização da resistência.

5.5 – A redenção do dizer

Os povos guarani contemporâneos acreditam que eles, como todos os seres humanos, fazem parte da “segunda humanidade”, marcada pela imperfeição e separação da divindade. Diante disso, eles reivindicam para si as virtudes que a primeira humanidade perdeu. Insistem em recuperar a

unidade desfrutada na primeira criação. Nas palavras de Pierre Clastres, eles “não mantêm com seus deuses uma relação simples de pura piedade”. Sua religiosidade exclui a espera passiva da criatura sem liberdade. Sua consigna diz: “Devolvam-nos (...) nossa verdadeira natureza de seres destinados à totalidade acabada de bem viver no coração eterno da morada divina”. Eles não suplicam um favor, reivindicam um direito (Clastres P., 1990, p. 57-58). E

a segunda humanidade foi beneficiada com a água vivificante da bruma do amanhecer e com as chamas sagradas, que são derramadas sobre todos os seres que percorrem os caminhos da imperfeição (Cadogan, 1959, p. 105).

Para os indígenas, está claro que a geração atual não participa mais da unidade original. Nós, que pertencemos ao ciclo dos humanos, vivemos sobre a constante ameaça de fragmentação, pois a unidade original está arruinada. Resta-nos buscar uma maneira de retornar à unidade de origem (Cadogan, 1959, p. 92).

A ignorância ou a “má ciência” é superada ativando-se a sabedoria divina presente na natureza humana. A ira e o ato de ofender podem se transformar em serenidade, temperança, longanimidade e reciprocidade, através do autodomínio, da busca de palavras inspiradas, entre outros. Curiosamente, não há para o adultério²⁴ um paradigma que oriente sua transformação.

Apresento, a seguir, algumas metáforas que especificam o que os grupos indígenas aqui estudados entendem por “restituição da palavra”.

5.5.1 - Erguer-se: “e”

Algumas das expressões que mais se destacam nos discursos que tematizam a quase obsessão mbyá por alcançar a plenitude é *jeepyá* e *eepy*. O vocábulo central nelas é “e”, “palavra, verticalidade, vida”. No âmbito religioso, *jeepyá* e *eepy* deixam-se traduzir por “redenção do dizer”, “recuperação do falar”, “ressurreição” ou “restituição da palavra” (Cadogan, 1992, p. 166, 172).

Essas expressões aparecem nas orações ou nos conselhos através dos quais os grupos mbyá reivindicam às divindades que lhes restituam o dizer e lhes permitam alcançar boas e belas palavras. Pela palavra o ser humano

supera a horizontalidade animal e adquire a verticalidade característica das divindades. “Erguer-se” aparece também no contexto da cura, como se pode ver a seguir:

Vós reunis inumeráveis restituídores da palavra, e assim fazeis escutar vossas vozes, fazeis escutar vossos gritos; e, mesmo quando nos encontramos nos umbrais da morte, nos infundis repetidamente valor e nos tornais a erguer” (Cadogan, 1992, p. 154-155).

“Erguer-se”, “restituir o dizer” era, via de regra, nos povos guarani, a culminação de uma série de aperfeiçoamentos que se davam na comunidade. Hoje, porém, dada a condição de “desterrados” em que muitos deles se encontram, a experiência religiosa tende a ser cada vez mais individualista. As grandes convocações em muitas aldeias passaram a ser substituídas pela inspiração pessoal e pelo sonho. Não é menos verdade, porém, que todos os recursos que fortalecem uma comunidade guarani são os mesmos que fortalecem e aperfeiçoam a palavra na vida de uma pessoa.

5.5.2 - Alcançar grandeza de coração: “*py’a guasu*”

Uma outra metáfora para a “redenção do dizer”, entre os mbyá, é alcançar “grandeza de coração” ou “coração frio”, o que para os indígenas tem a ver com a recuperação da integridade. “Se permitimos que nosso amor se bifurque, não iremos alcançar valor, fortaleza” (Cadogan, 1959, p. 92). Outros sentidos com que a expressão aparece são “coragem” e “pureza de coração”. *Py’a*, “estômago”, é na língua guarani o órgão para expressar sentimentos, afetos, emoções. E é esse o termo básico para a experiência aqui destacada. Transcrevo a seguir fragmentos dos hinos de Inocencio Martínez e Laureano Escobar, Mbyá do Guairá, informantes de León Cadogan.

Por teres sido o primeiro em te erguer, faz que nós (que nos lembramos de ti erguido), também sejamos erguidos com grandeza de coração e assim permaneçamos na terra. Sendo esse o objetivo de nossas rezas, considerando em nosso coração todas as coisas com o único objetivo de obter valor, alcançaremos grandeza de coração (Cadogan, 1992, p. 163).

Diante de uma pessoa doente, de quem se diz que a medula da sua palavra está por ascender, há que se pedir pela vinda dos que redimem o dizer.

Eis-me aqui, Nosso Pai *Ñamandu*, invocando a teus inumeráveis filhos, resgatadores do dizer. Neles eu confio e peço que enviem sua palavra à terra, (...) Envia teus filhos que redimem o dizer frente à terra, faça que eles escutem seus clamores em nossas mentes (...); que em virtude disso se produza a redenção do dizer. Desta maneira, concede-me grandeza de coração, grandeza de coração que nunca se bifurcará (Cadogan, 1992, p. 164-167).

À grandeza de coração só se chega através do “esforço” pessoal por alcançar duas virtudes que se enraízam na Palavra: a temperança e a serenidade. “Palavra”, neste caso, como bem lembra Melià, é a prova de que algo aconteceu, de modo que dizer algo (orar, *ñembo’e*) já é dar realidade a esse algo dito (Melià, 1991, p. 105). “Alcançar grandeza de coração” é uma expressão que denota a ansiedade pessoal de ser salvo. O itinerário para se chegar a esse estado seria o mesmo percorrido pelos xamãs pois, no fundo, nos grupos tupi-guarani, é o xamã que representa o ideal de pessoa e um dos pilares do mundo (Viveiros de Castro, 1986, p. 628). O xamanismo está, nesse sentido, muito mais perto do “sacerdócio universal de todos os crentes” como proposto por Lutero do que do “sacerdócio” entendido como um “estatuto sacramental” da Igreja católica.

5.5.3 - Plenificar-se: “*aguyje*”

Aguyje é o termo de uso mais generalizado e o mais abrangente para expressar o que se pode considerar “salvação” para os grupos kaiová. Traduzido por “plenitude, perfeição, completeza”, ele é análogo ao termo grego *plêrôma*, usado no Segundo Testamento com o significado de plenitude (Rm 11.12), cumprimento, abundância, como a plenitude daquele (o verbo divino) que encheu tudo em todos (Ef 1.23).

Enquanto que as expressões “erguer-se” e “grandeza de coração” se referem mais à salvação pessoal e social, “*aguyje*” é a perfeição para a qual os kaiová acreditam ser vocacionados junto com os demais seres e com a terra inteira. De modo que se, por um lado, a salvação requer um empenho individual, por outro, tem a ver com a plenitude do sistema social e religioso o que só pode acontecer numa terra renovada. Isso pode ser observado claramente na expressão *yvy araguyje*, “terra de tempo-espaco perfeito”, com a qual os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã mostram, em sua teoria da “redenção do dizer”, o âmbito cosmológico. Eles aguardam não só que

as comunidades indígenas²⁵ e as sociedades não indígenas que as cercam “moderem seu mútuo falar”, *oñoñe’ẽ emboro’y* mas que também “se alegre a terra”, *embohory yvy*. Todos os seres carregam em si o impulso para se transformarem até alcançar a perfeição dos modelos incorruptíveis que inspiraram sua criação.

As várias expressões tomadas da língua guarani para refletir, na perspectiva indígena, o conceito “salvação” têm significados semelhantes aos seus análogos latino, grego e hebraico, *salus*, *sōtēria*, *yeshu’ä*: o sentido de “livrar-se”, “ser preservado de perigo ou enfermidade”, “superar a condição de estar alienado”.

5.5.4 – Terra e palavra sem males: “yvy ha ñe’ẽ marãne’y”

Como já foi apontado, a terra é a base biológica e simbólica para alcançar a perfeição pessoal (Meliã, 1989, p. 346), de modo que, se ela está cheia de coisas nefastas e imperfeitas, ela precisa ser redimida e renovada.

Hoje, mais do que nunca, a busca da “terra sem males” é uma necessidade bem real, não só dos indígenas, mas de toda a humanidade. Contrariando a opinião dos que têm visto nessa busca um comportamento sociopata dos indígenas, gostaria de enfatizar que há nela uma expectativa real de ocupar novos lugares, onde lhes seja possível continuar vivendo como um grupo diferenciado culturalmente. O descontentamento com este mundo está presente, sim, em muitos discursos que chamam a comunidade para partir rumo à “terra sem males”. Neles, porém, ecoam a dimensão cosmológica da soteriologia indígena, tanto no sentido da busca de uma terra firme sob os pés como no de uma projeção dessa esperança para o além.

Em favor da dimensão sócio-histórica da busca, contam: (1) o fato de a “terra sem males” almejada pelos diversos grupos guarani apresentar características ecológicas e econômicas semelhantes às das áreas ocupadas por eles no passado; (2) o fato de os Mbyá acreditarem que a “terra sem males”, a do além, eles só alcançarão se viverem aqui e agora conforme o sistema guarani, tanto econômica como celebrativamente; (3) o fato de ela se configurar na imaginação dos indígenas como uma grande aldeia inserida numa imensa mata. Para os Kaiová, dada a cruel experiência da falta de lenha em algumas áreas, a terra de tempo-espaço perfeito é um

lugar com bastantes árvores que, derrubadas, caíam ao chão já feitas lenha boa, da qual não sai fumaça, só brasa e chama (Cf. Chamorro, 1995, p. 51). Uma frase de Horácio Lopes ilustra a questão do lado mbyá: “tendo mato, o Mbyá tem direito de ocupar, para poder cumprir bem certo com Ñanderu” (Garlet, 1997, p. 55). Assim, está implícita a convicção de que os grupos mbyá e a selva se pertencem, e que aqueles só podem se realizar como pessoas e alcançar o *marãne* 'y na mata.

O que acontece é que a intensificação das diversas formas de opressão e de contato compulsório com a sociedade envolvente redundaram na depotenciação atual da metáfora de “terra sem males” e na redução do campo de ação da palavra que impulsiona a busca. Diante disso, parafraseando Assis e Garlet (1999, p. 10), pode-se dizer que, persistindo essa situação de progressivo desterro e a interpretação da busca da “terra sem males” como um fenômeno exclusivamente mítico, não restam dúvidas de que o único espaço que restará aos indígenas, sua única salvação possível, é aquele projetado para o “além”. Então, não só os Mbyá, mas todos os que sonham com a terra menos má se obrigarão a ritualizar o que não podem alcançar.

Porém, a busca da “terra sem males”, mesmo a mais ritualizada, prossegue Melià, “não é um simples retorno conservador a estruturas sociais e religiosas tradicionais, mas uma forma de contestação face ao sistema neo-colonial envolvente. Mantendo os principais princípios da economia de reciprocidade, e sendo fiéis a seu peculiar modo de pensar e construir a pessoa humana, os indígenas estão se libertando de ser reduzidos, sem mais, a cidadãos genéricos” (Melià, 1989, p. 347).

Uma saída que os diversos povos falantes de guarani têm encontrado quando a situação se torna insuportável e quando percebem que não lhes é mais possível zelar pelo bom modo de ser, é a de se retirarem e pedirem o fim do mundo (Melià & Grünberg, 1976, p. 234). Assim o atestam o registro de Nimuendaju sobre os Apapokuva no início do século:

Não é só a tribo dos Guarani que está velha e cansada de viver, mas é toda a natureza. Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com *Ñanderuvucú* (Nosso Grande Pai), ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: “devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai!” E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza” (Nimuendaju, 1987, p. 71).

Nos anos quarenta, Schaden recolheu informação semelhante entre os Kaiová. O líder espiritual Chiquito interpretou o loteamento e a entrega de suas terras aos novos colonos²⁶ como a chegada do fim. Esse comportamento se repetiu quando os descendentes dos indígenas entrevistados por Schaden, em 1995, temiam a revogação do Decreto 22, assinado na Eco-92, no Rio de Janeiro, que lhes proporcionara um relativo otimismo com relação à demarcação de suas terras. Em situações como essas, de extrema incerteza, é literalmente a palavra o único caminho de salvação possível.

Observemos o seguinte exemplo. Era julho de 1991, início da guerra no Golfo Pérsico. Num gesto que tentava exorcizar os males da sua comunidade, a belicosidade das forças aliadas e a de Sadan Hussein, o rezador Paulito Aquino começou a cantar e a abençoar todas as nascentes do dizer, os quatro pontos cardeais. Ele pediu que a palavra “esfriasse” os corpos, as iniciativas, os relacionamentos e a própria terra. Que esta fosse novamente alegre e que se restituísse nos seres humanos seu mútuo dizer, o dom da reciprocidade.

<i>Che ru, ojoete emboro 'y; embohory yvy</i>	Meu pai, o nosso mútuo corpo esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ emboro 'y; embohory yvy</i>	A nossa mútua fala esfria, alegre a terra
<i>Che ru(a) piraguái emboro 'y embohory yvy</i>	A braveza-violência esfria, alegre a terra
<i>Che ru(a) ataguái emboro 'y; embohory yvy</i>	O que está pegando fogo esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ (a)guapykáva emboro 'y; embohory yvy</i>	O lugar onde repousa nossa mútua fala esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ (a)tataguái emboro 'y; embohory yvy</i>	A nossa mútua fala se abrindo em chamas esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ (a)karai (a)piraguái emboro 'y; embohory yvy</i>	O sangue mútuo da nossa palavra esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ (a)karai atataguái emboro 'y; embohory yvy</i>	A chama da nossa mútua palavra esfria, alegre a terra
<i>Che ru oñoñe 'ẽ (a)guapykáva emboro 'y; embohory yvy</i>	O lugar onde se senta nossa mútua palavra esfria, alegre a terra
<i>Papa tapia rete marãngatu</i>	E nosso corpo terá sempre algo bom para contar

Os grupos kaiová, como os apapokuva no passado, acreditam que, se o corpo se tornar imponderável, eles poderiam voar para uma nova terra de tempo-espaço perfeito. É graças ao canto que o corpo pode perder seu peso e decolar da sua condição de alienação e participar de uma das faculdades das divindades: voar, que é símbolo da liberdade e da alegria.

Mas, via de regra, chegar a pronunciar palavras inspiradas não é um fim em si mesmo; é um indicador de que o indígena está consolidando no âmbito individual a restituição da unidade que os humanos desfrutam com

Deus. Segue como exemplo uma exortação mbyá em prol da perseverança e da disciplina em busca da perfeição:

Devemos nos dedicar com fervor à obtenção da vida imperecível (...). Sejamos fortes, sejamos valentes todas as noites, todos os dias, pois somente assim (...) nos enviará Nosso Primeiro Pai os dirigentes de seus numerosos filhos e fará que eles pronunciem longas séries de belas palavras (Cadogan, 1959, p. 92).

Alcançar belas palavras não é, pois, um ato isolado; é a culminação de uma série de aperfeiçoamentos: na justiça, na diligência, na paz, na serenidade e no amor recíproco. Essas virtudes tramam o ideal da pessoa humana e se visualizam e socializam nas convocações políticas e religiosas (Melià, 1991, p. 69-79).

5.6 – A restituição da palavra e a soteriologia cristã

Comparando o que os povos aqui estudados entendem por “restituição da palavra” com um dos pontos centrais da teologia cristã, sua cristologia, gostaria de destacar que, para os indígenas, “redenção” e “restituição” prescindem dos méritos de um Salvador. Na seqüência, formulo uma hipótese sobre a provável origem dessa concepção e comento as questões que a experiência da palavra indígena coloca para a soteriologia cristã.

5.6.1 – Sem a figura de um Salvador

Não existe no imaginário religioso guarani um personagem que tenha carregado sobre si o pecado da humanidade. Não há, nesse sentido, um ser análogo ao Jesus interpretado pela comunidade primitiva como alguém que, com sua morte, prestou um serviço extremo à humanidade, sacrificando-se por ela. Entre as personagens que mais se destacam nas narrativas indígenas estão os dois irmãos, especialmente o Irmão Maior. Mas ele não é um salvador e sim um exemplo que pode inspirar os seres humanos a se esforçarem para alcançar a plenitude. Seu “retorno ao Pai” por um caminho de flechas reluzentes é a metáfora através da qual o mito afirma a legitimidade e a viabilidade do desejo humano de plena auto-realização

e uma re-união com os seres sobrenaturais. O mito encoraja as pessoas a persistirem no caminho da boa ciência e a resistirem à concupiscência da ignorância.

O fato de os irmãos terem transposto vitoriosamente os obstáculos da existência é um bom augúrio para a humanidade. “Se eles retornaram ao Pai, se eles se reencontraram com ele, por que nós não o conseguiríamos?”, desafiam os Avá-Guarani. Nesse mesmo espírito eles também lembram os antepassados que, tendo vencido grandes dificuldades, foram divinizados e divinizadas, tornando-se exemplos para os demais. Conforme Miguel Alberto Bartolomé, *Ñande Jári Pire*, a “Nossa Avó” para os Mbyá, sobreviveu às águas do dilúvio sobre as folhas de uma palmeira. Já o Senhor Incestuoso nadou nas águas do dilúvio, dançou, orou e cantou até adquirir fortaleza. Tendo obtido a perfeição, ele e sua mulher “criaram uma palmeira milagrosa com duas folhas e em seus galhos descansaram para logo dirigirem-se à sua futura morada” (Melià, 1991, p. 69-79).

A soteriologia sem salvador desses grupos nos faz lembrar de uma cristologia quase esquecida na teologia cristã. Como se sabe, duas tendências interpretativas da salvação mediante Jesus Cristo se delinearam já nos primeiros anos do cristianismo: a divinização ou glorificação do ser humano (*theosis*) a exemplo de Jesus, e a justificação do ser humano mediante a paixão de Cristo (*pro nobis*).

A primeira compreensão de salvação parte do princípio de que o alvo salvífico final está na divinização e glorificação da humanidade. Ou seja, em sua ascensão, Jesus Cristo ressuscitado teria arrebatado consigo simbolicamente o ser humano para o céu, ocasionando uma *theosis* (Kretschmar, 1991, p. 268). Atanásio dizia que Deus tornou-se humano para que fôssemos divinizados. Um dos textos que serve de base para a *theosis* é 1Jo 3.1s:

Vede que grande amor nos tem demonstrado o Pai, ao ponto de devermos ser chamados crianças de Deus, o que de fato somos. (...) Amados, agora somos crianças de Deus, e ainda não se manifestou o que havemos de ser. Porém, sabemos que, quando Ele se manifestar, seremos iguais a Ele; pois o veremos como Ele é.

De modo que a teologia que interpreta a morte de Jesus como sacrifício pelos pecados da humanidade é uma entre, no mínimo, duas possibilidades de interpretação. Como é sabido, no judaísmo tardio e helenístico circulava

já a idéia de que o martírio, inclusive o de crianças, poderia assumir caráter representativo e redentor em favor dos pecadores. Assim, o valor expiatório dos sofrimentos dos mártires judeus é celebrado em 2Mc 6.28; 7.18, 32, 37. Mas o texto clássico retomado pelo Segundo Testamento é Is 53, especialmente os versículos 10-12:

Todavia, ao Senhor agradou moê-lo, fazendo-o enfermar; quando a sua alma se puser por expiação de pecado, verá a sua posteridade, prolongará os seus dias (...), com o seu conhecimento o meu servo, o justo, justificará a muitos, e as iniquidades deles levará sobre si, (...), porque derramou a sua alma na morte, (...). Pois ele levou sobre si o pecado de muitos.

Este é o texto-chave pelo qual se tem interpretado a morte de Jesus como serviço e resgate no Segundo Testamento: “Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10.45).

Como se pode ver, prevalece nesses textos a idéia da substituição, do único em prol dos muitos. Na língua hebraica, a idéia de um redentor estava vinculada à de um vingador (*gō'el*). Essa concepção pode se derivar de práticas restitutivas da época tribal. J. J. Stam se serve dos estudos de Koch e Proksch para afirmar que, na expressão *gō'el haddām* (“vingador do sangue derramado”), *gō'el* referia-se originariamente ao parente mais próximo como aquele que deveria restituir à comunidade o sangue da vítima que pertencia a essa comunidade (Jenni & Westermann I, 1978 col. 554). Assim, interpretada por essa antiga concepção sacrificial, a morte de Jesus passou a ser uma morte vicária, “em resgate por muitos”. Jesus é o *gō'el*, aquele que, “pelo seu próprio sangue, entrou no Santo dos Santos, uma vez por todas, havendo obtido uma eterna redenção” (Hb 9.12b). Esse também foi o coração da forma mais antiga da proclamação deuterotestamentária, que dizia: “Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1Co 15.3).

Gostaria de retomar aqui um fato da cultura indígena que, pelo menos aparentemente, se aproxima da morte de Jesus interpretada como sacrifício: o ritual antropofágico da vingança. O mesmo era praticado, em especial, pelos grupos tupi-guarani da costa até as primeiras décadas da conquista européia.

Um inimigo era capturado para tal, alguém que por sua vez tenha sacrificado parentes dos seus capturadores. A vítima era objeto da estima

dos seus “hospedeiros” e em alguns casos era honrado com uma esposa. No dia do sacrifício, ele era enfeitado e apresentado ao seu carrasco, que mantinha com ele um diálogo ritual. Durante o colóquio lembravam-se as vinganças passadas, atestava-se a coragem da vítima e prometiam-se novas vinganças. Terminado o diálogo, procedia-se ao sacrifício da vítima e o banquete antropofágico, do qual participava toda a aldeia, menos o carrasco. Este, tendo cumprido seu papel, iniciava um período de resguardo, no final do qual passava por um ritual de renominação. Depois, retornava ao convívio da comunidade com um nome adicional, com todas as implicações que a recepção do nome significava nos grupos tupi-guarani. Mas ao mesmo tempo em que ele era “renomeado”, sua vítima tornava-se um “sem nome”. A comunidade que o sacrificara tinha-o expropriado.²⁷

Esse ritual deixou de ser praticado poucas décadas depois do início da conquista espiritual, no século XVI, e com seu desaparecimento parece ter fechado as possibilidades de os indígenas imaginarem que alguém tenha se sacrificado para dar nome a outros; ou seja, a salvação mediante um redentor.

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985, p. 196s), na sua análise do ritual de vingança, interpretam essa prática como forma de a vítima alcançar uma terra escatológica sem males e o carrasco, a imortalidade. A cerimônia impregnava o destino escatológico e a realização terrena dos indivíduos. A compensação para o sacrificado consistia em manter aberta a porta para o além; para o carrasco, significava seu reconhecimento como herói social, pessoa exemplar do grupo, habilitada a “saldar” as contas, ainda que temporariamente, com seu inimigo (Suess, 1999, p. 331-332).

A teologia que interpreta a morte de Jesus como um ato vicário em favor da humanidade parece fazer parte da lógica da vingança. “O salário do pecado é a morte”, lemos em Rm 3.23. A diferença estaria em que o ritual indígena saldava apenas ritualmente a “dívida”, não a cancelava verdadeira e definitivamente, mas antes a confirmava (Fausto, 1992, p. 393). Já o sacrifício de Jesus pretende ser a derradeira vingança propiciada *pro nobis*. Ao sacrificar seu próprio filho, Deus quis transformar a religião da vingança (*gõ'el haddãm*) em religião do perdão. Mas a absoluta ausência dessa concepção entre os indígenas sugere que, para os Guarani, assim como para os Tupinambá, a religião do perdão se opõe à religião da vingança (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, p. 196). É como se ao ser erradicada do comportamento dos grupos guarani contemporâneos, a vingança tivesse

levado consigo a possibilidade de imaginar Deus como alguém que decidiu vingar, no seu filho, a dívida da humanidade. É a impossibilidade de eles imaginarem um Salvador como alguém que, com sua morte, colocou à disposição dos demais as virtudes redentoras (seu nome) que o distinguem dos outros humanos.

Os numerosos grupos tupi-guarani da costa desapareceram, vítimas das guerras de conquista. Aos descendentes dos que fugiram para o interior das matas subtropicais e dos que lá viviam e conseguiram se livrar das sucessivas invasões, devemos as informações etnográficas veiculadas neste livro. Os que não sucumbiram à voracidade avassaladora dos conquistadores confrontam hoje a própria religião que os “evangelizou” com mensagens de paz e procuram, com a perseverança de um místico, alcançar a perfeição humana, senão no âmbito da “terra sem males”, no âmbito da “palavra sem mal”.

5.6.2 – Jesus ressuscitado e os “Nossos Irmãos”

A reflexão guarani, ao mesmo tempo em que questiona a vertente cristológica que considera Jesus ressuscitado como a realização da glória que aguarda os seres humanos, sintoniza-se com ela em alguns aspectos. Assim, como Jesus ressuscitado, as crianças vitoriosas do mito guarani prefiguram o destino da humanidade. É como se toda a esperança humana se realizasse antecipadamente nessas personagens. A antropologia transcendental pressuposta nessa perspectiva salvífica repercute sobre a doutrina cristã da encarnação e da graça.

A encarnação e a redenção

A teologia cristã tradicional entende que só Jesus é a encarnação da Palavra de Deus. Já a cristologia dos pensadores medievais, da qual Leonardo Boff cita o Beato João Duns Escoto como seu principal representante, tem por tese fundamental que a encarnação de Jesus

significa a realização exaustiva e total de uma possibilidade que Deus colocou pela criação dentro da existência humana (...). O homem pode, pelo amor, abrir-se de tal modo a Deus e aos outros, que chega a esvaziar-se totalmente de si mesmo e a plenificar-se na mesma proporção, pela realidade

dos outros e de Deus. Ora, isso se deu exatamente com Jesus Cristo. Nós outros, irmãos de Jesus, temos recebido de Deus e dele o mesmo desafio: de nos abirmos mais e mais a tudo e a todos, para podermos ser, à semelhança de Cristo, repletos da comunicação divina e humana (Boff, 1983, p. 221).

Em outras palavras, é pela encarnação de Jesus Cristo que nós viemos a saber quem de fato somos e ao que de fato estamos destinados. A encarnação é a plenitude da manifestação divina no ser humano. Deus se manifestou absoluta e exaustivamente na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, na peregrinação dos heróis culturais dos Guarani e nos personagens exemplares de outros povos. Esses epônimos sinalizam, para nós, o nosso destino comum: a plenitude.

Os Guarani entendem que todos e cada um dos seres humanos são Palavra sonhada de Deus. O fundamento de cada pessoa, sua unidade vital é a Palavra. Todos são portadores de virtudes salvíficas. Para os teólogos do processo, há um “desígnio inicial” ao qual todos os seres estão destinados, sem que sua própria subjetividade seja prejudicada. A Natureza Primordial de Deus é a provedora dessa qualidade, que é a melhor opção potencial para os seres. Deus procura fazer com que cada ocasião da vida seja aproveitada pelas pessoas da melhor maneira possível para a realização e o desenvolvimento do impulso inicial que elas carregam; a auto-realização final dessa iniciativa, porém, não está nas suas mãos (Cobb & Griffin, 1979, p. 52s). Semelhantemente, para os Guarani, cada Palavra é como o hálito divino que infunde a vida. Mediante essa Palavra, o ser humano é constituído do próprio tecido da divindade. É como se cada pessoa fosse uma centelha numinosa. A salvação ou a restauração da Palavra é, nessa lógica, a restauração e a realização dos atributos divinos nos seres humanos, é realizar, ao máximo, as possibilidades da existência.

Não só os seres humanos, mas todos os demais aspiram alcançar a plenitude para a qual estão destinados. Sendo a palavra o tecido primordial que constitui os seres,²⁸ neles existe uma ânsia universal para a plenitude e essa é a dinâmica intrínseca da vida segundo os Guarani. Nesse sentido, como já foi indicado no quarto capítulo, ela desafia as teologias do nosso tempo a reconsiderar a dimensão cosmológica da soteriologia.

Como é sabido, sob a influência do platonismo, por muitos séculos a igreja repugnou a matéria. Nos séculos XVII e XVIII, a revolução científica terminou de secularizar a natureza. Proclamou-se que esta era sem vida e sem alma. Chegou-se à conclusão de que, definitivamente, o poder divino

não interferia nela. Assim, presa a essa concepção que coloca o ser humano “sobre” ou “no centro” da criação e não “com” ou “na” criação, o cristianismo se tornou portador de uma soteriologia interessada exclusivamente nos seres humanos, aliás, na “alma” dos seres humanos. Pesa sobre a tradição judaico-cristã a acusação de ser, no mínimo, co-responsável pela atitude que prevalece no Ocidente em relação à natureza. Uma teologia por demais centrada no *homo perditus et deus salvator* “acabou enfatizando a relação com Deus às custas de uma visão mais incisiva da natureza, inclusive da natureza humana. O ser humano mesmo foi desincorporado” (Westhelle, 1994, p. 291).

O cristianismo é confrontado hoje com a profecia de que, sem a ressurreição da natureza, não haverá vida no mundo vindouro (Moltmann, 1993, p. 364), pois não existe redenção pessoal sem a redenção da natureza humana e da natureza da terra com a qual as pessoas estão ligadas inseparavelmente, porque convivem nela e com ela. O elo entre a redenção experimentada pessoalmente na fé e a redenção de toda a criação é a corporalidade dos seres humanos (Moltmann, 1993, p. 378).

Os limites do heroísmo

Deixar-se desafiar pelo heroísmo dos Irmãos é uma tarefa cada vez mais difícil de ser realizada. Nessa situação crítica, o “otimismo” com que, aparentemente, os Guarani assumem sua própria redenção vitimou-os, não poucas vezes, com uma obsessão que tomou conta deles e, em momentos de crise, levou-os à alienação compulsória deste mundo, como nos exemplos que seguem.

Nimuendaju, no início deste século, referiu-se várias vezes aos Apapokuva como uma tribo dominada por uma “melancolia profunda”, um “pessimismo inconsolável”, um “desalento senil”, uma “elegíaca apatia” que encontrou, na fuga para o além, o único caminho da salvação (Nimuendaju, 1987, p. 70-71, 129). A expressão mais drástica dessa visão do mundo é descrita pelo autor com a expressão *mba’e megua*, “infortúnio, desgraça”. A fala do líder espiritual *Roryguy*, informante do início do século vinte, ilustra a influência desse desânimo no comportamento do grupo: “Quando penso no *mba’e megua*, meu filho, queria mesmo era largar tudo, tirar até minhas roupas, tomar somente meu maracá, e cantar, cantar, cantar” (Nimuendaju, 1987, p. 70).

Egon Schaden (1974, p. 177) verificou, nos anos quarenta, entre os Guarani do Mato Grosso do Sul, que o resultado negativo das cerimônias

religiosas muitas vezes ocasionava depressão psíquica geral, mania de perseguição, fuga e, em alguns casos, tanatomania e suicídio. É interessante observar que poucos anos depois da passagem de Schaden pelo então Mato Grosso, houve vários suicídios nas famílias dos mais fervorosos rezadores que incentivavam seu grupo, com rituais especiais, a obter a *aguyje*, “plenitude”, para assim se livrarem da invasão dos estranhos e da tristeza de ver suas terras loteadas e suas famílias reclusas em reservas.

Entre os Mbyá do litoral, as tentativas mal sucedidas de atravessar o mar são relatadas pelas gerações mais novas com certo humor.²⁹ Conforme relata Maria Inês Ladeira, há décadas atrás, após muitas orações à beira do mar, um dirigente espiritual avistou sobre as águas um meio de transporte na forma de um banquinho ritual, o que ele acreditou ser enviado por “Nosso Pai” para transportá-lo à outra margem do oceano. Para abreviar a espera, ele atirou-se ao mar e teria morrido afogado, se não fosse o socorro de um pescador (Ladeira, 1999, p. 97).

Relatos menos jocosos, porém, descrevem o desapontamento dos indígenas à beira do mar. Dias de jejum, oração e dança não resultaram em arrebatamento para a terra que fica do outro lado do mar. Os Guarani venceram todas as provações até chegar ao mar, porém o mar mesmo se lhes apresentou intransponível. É o limite do seu sonho.

Entre os Kaiová do Brasil e os Paĩ-Tavyterã do Paraguai, são as cifras alarmantes de suicídios³⁰ as que, hoje, nos colocam face a face com o lado trágico da teologia e da história do grupo. Não se lhes apresentaria a morte aos indígenas - em muitos casos desterrados ou sem autonomia nas terras que ocupam - como o único caminho para entrar em contato com a divindade e alcançar a vida perfeita e boa que eles buscam? Os indígenas que se suicidaram ou tentaram se suicidar são, em sua maioria, adolescentes. Enfrentar o desafio de ser fiel à cultura tradicional e alcançar a perfeição tornou-se uma carga insuportável para eles, no ambiente caótico e cheio de rupturas em que vivem (Costa Pereira, 1995, p. 31s).

No âmbito físico, são ao todo aproximadamente 9.000 indígenas de três grupos distintos vivendo em uma área de 3.500 hectares. A aldeia está situada a quatro quilômetros do centro da cidade de Dourados e nela há cinco escolas, postos de saúde e um grande hospital. Por ela cruzam estradas públicas, por onde trafegam diariamente carros, caminhões e ônibus de inúmeras linhas. Nela é contínua a presença de arrendatários de terras, de missionários, de funcionários não indígenas, de visitantes, de mascates, etc.

No âmbito espiritual, há uma grande base missionária interdenominacional chamada “Missão Caiuá” e as igrejas “Deus é amor”, “Deus é Verdade”, “Casa da bênção”, “Quadrangular”, “Tabernáculo de Jesus”, “Evangélica Betel”, “Evangélica Presbiteriana”, e outras, sendo que muitas delas têm vários locais de culto dentro e fora da área. No âmbito econômico, além de superpovoada, boa parte da área kaiová é arrendada pelos índios Terena. Muitos indígenas abandonaram o cultivo tradicional e passaram a viver de trabalhos sazonais nas terras vizinhas, o que contribui para o esfacelamento das famílias, o aumento do alcoolismo e da mendicância, a fragmentação do pensamento coletivo e o distanciamento das práticas religiosas. No psicológico, a fidelidade dos indígenas, especialmente a das novas gerações, é disputada pelo setor conservador – detentor do saber tradicional – e pelos atores sociais que representam novos valores.

Nesse contexto, “os adolescentes, reduzidos a si mesmos assumem uma condição de risco” (Costa Pereira, 1995, p. 49). Eles se encontram sós e desafiados a serem virtuosos até a perfeição, a restabelecer a unidade com o Ser Criador. É provável que a morte³¹ seja, nesse contexto, o único caminho possível para a liberdade e o reencontro com “Nosso Pai” e “Nossa Mãe”.

Diante dessa situação, a teologia da justificação pela graça diria: “aquele que olha para si mesmo e tenta medir sua relação com Deus através de suas próprias conquistas aumenta ainda mais sua alienação e ansiedade da culpa e desespero” (Tillich, 1984, p. 381). Mas os indígenas não têm medo da morte. Esta, como o grande mar, se lhes apresenta como o limite que, transposto, lhes abrirá o entendimento para a vida perfeita e plena. É conhecido o comportamento de xamãs guarani que buscam e aceitam a morte para viver com maior perfeição (Melià, 1995, p. 154).

Embora trágica, essa morte é uma forma de vencer os obstáculos da existência e chegar à morada de “Nosso Pai”. É o desenlace de uma história que exigiu dos indígenas uma resistência exacerbada. Segundo Maria Aparecida da Costa Pereira, psicóloga que pesquisou o suicídio na aldeia de Dourados de 1986 a 1992, o modo de ser regido pelo arquétipo kirirĩ³² induz os indígenas a terem atitudes de “silêncio”, mesmo quando a situação exige o “grito”. Para a autora, nesse silêncio transfigura-se a rebelião atual dos grupos kaiová e guarani no Mato Grosso do Sul e os suicídios consumados e frustrados “não traduzem uma renúncia à vida, senão uma luta silenciosa pela vida e para a vida” (Costa Pereira, 1995, p. 50). De todos modos, essa trágica forma de buscar a restituição do dizer,

não se traduzirá em “mais vida” para os indígenas, se eles não tiverem a oportunidade de reconstruir social e ecologicamente padrões de produção e consumo, de restauração e recriação que ressignifiquem seu modo de ser e dêem sentido à sua existência.

(Notas)

1 Literalmente, *oñemboapyka* significa “ele/ela (o) providencia (*mbo*) um assento (*apyka*) para si (*ñe*)”.

2 Mais informações sobre esse ritual, conferir no capítulo seis.

3 Observe-se a relação desse ato com a expressão “*oñemboapyka*”, que significa “nascido”.

4 *Asykue*, *ãngue*. As terminações *-kue* e *-ngue* indicam passado. *Asy* é sofrimento e *ãng* palavra, alma, sombra. *Asykue* refere, portanto, a consequência da ação da alma animal e *ãngue* sua procedência: as palavras-almas de defuntos que degeneraram à animalidade por não terem alcançado a boa ciência.

5 Convém lembrar o papel desse animal no primeiro ciclo mítico explicitado no capítulo três. É ele, o jaguar ou a onça, quem desvia a “Nossa Mãe” do seu objetivo de reencontrar-se com o “Nosso Pai” e faz dela a primeira vítima da morte.

6 Ruiz de Montoya, 1987c, f. 40. O registro das consoantes *b*, *m*, *r*, no final de palavras se refere à pronúncia característica das línguas tupi-guarani faladas desde o Rio de Janeiro até a Paraíba, no século XVI. Montoya registrou raramente essas consoantes, pois nas línguas faladas ao sul do Rio de Janeiro esses sons no final das palavras já estavam em desuso (Rodrigues, 1997, p. 371-400).

7 *Angaipa vypy* ou *angaipasykue*, *angaipa tuvicha*, *angaipa mirĩ*, *angaipa rapo* e *kuña rehe angaipa* respectivamente.

8 Curiosamente, o que era verdadeiramente, *ete*, indígena, *ava*, passou a significar abominável. Cf. *angaipa avaete* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 129).

9 Sou dessa opinião porque de certa forma é estranho que os indígenas considerassem um mal a coabitação de um homem e uma mulher, a ponto de chamar uma virgem de *kuña marãne* ’ỹ, “mulher sem mácula”. A tradução dessa expressão num plano mais neutro não poderia julgar a virgindade, mas apenas constatá-la. O próprio Ruiz de Montoya procede dessa forma ao traduzir por “terra onde não foi feita ainda roça” a expressão *yvy marãne* ’ỹ, sem sugerir com isso que a terra roçada e plantada seja má.

10 Noutras frases a mulher menstruada aparece como suja e perigosa; a que está grávida, a que é sujeita a um só marido, é a que é casta e piedosa. Convém lembrar sobretudo que a imagem terrena da mulher foi compensada com a imagem celestial da virtuosa Maria. Ela é o ser imaculado, sem mancha e sem pecado, “*kuña marãne ’y*”, e o missionário se serve dessa condição de não pecado para destacar o pecado. Não podemos esquecer que a mulher idealizada, Maria, foi o protótipo da humanidade redimida na retórica missionária, mas isso não livrou suas congêneres da condição de “filhas de Eva” (Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107).

11 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 107. Para uma análise mais completa sugiro consultar meus artigos: “A construção do ‘ser homem’ e do ‘ser mulher’ durante a ‘conquista espiritual’”: um aporte lingüístico. In: *Mandrágora 07, Género, história e religião*. São Paulo: UMESP, Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina, 2001/2002, p. 30-36, e “Expresiones del erotismo y de la sexualidad guaraní”. In: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 31(1-2):221-250, 1996.

12 *Ijarakuaae ’y* significa literalmente “sem (*e ’y*) conhecimento (*kuaa*) de seu (*i*) tempo-espaco (*ára*)”. A outra possibilidade de composição etimológica é “não (*e ’y*) ser (*i*) dono (*jara*) de conhecimento (*kuaa*)”; ou seja, “não ter domínio sobre si mesmo”.

13 Cadogan, 1992, p. 97. Na metempsicose, deixar-se dominar pela irracionalidade dos seres inferiores pode representar, à semelhança da serpente do Gênesis bíblico e de outros mitos do Antigo Oriente, as tendências dinâmicas destruidoras na natureza humana.

14 O dilúvio que sobrevém imediatamente depois da transgressão sugere uma idéia de castigo na avaliação que os Mbyá fazem dessa catástrofe.

15 “UM” é o termo através do qual Pierre Clastres se refere à unidade divino-humana que caracteriza a primeira criação, na cosmogonia mbyá.

16 “O Grande Falar”, uma metáfora para “Nosso Pai”. A expressão também se refere ao trovão.

17 Registros históricos indicam que a chegada dos conquistadores europeus na região coexistiu com o surgimento de líderes político-religiosos que, em algumas regiões, angariaram grande reconhecimento e poder.

18 *Narã, mo-irã, oyi-mirã*.

19 A complexidade desse fenômeno e do seu contexto deixa-se ver no final desse capítulo.

20 *Mbae ’kuaa*, a Sabedoria. Em alguns relatos fala-se dessa personagem como *Papa Réi* e não como *Mbae ’kuaa*.

21 Termo usado no Mato Grosso do Sul para descrever a ação de transportar como lixo os indígenas de uma área em litígio para outro lugar, onde eles têm que se agregar à população local.

22 Verifique-se, no exemplo acima, a flexão verbal de primeira pessoa do plural, *cha*. Trata-se de uma das formas do “nós inclusivo”, ou seja, um “nós” que inclui a segunda pessoa.

23 Ruiz de Montoya, 1876c, f. 105. Não só no âmbito do humano, mas também no das plantas e das coisas o termo *kuimba'e* (homem) é usado pelo jesuíta para expressar qualidades positivas. Assim, uma planta, uma madeira ou uma corda se tornam homens (masculinos) (*oñemokuimba'e*) quando são fortes e aptas para o trabalho.

24 Nas aldeias indígenas que conheço, há uma relativa estabilidade nos relacionamentos familiares e os casos de “infidelidade” são assimilados pela comunidade sem causar maiores constrangimentos às pessoas envolvidas.

25 A salvação aguardada pelos Kaiová inclui todos aqueles que permanecerem fiéis a seus próprios sistemas. Segundo Paulito Aquino, crentes, brasileiros e paraguaios serão salvos e buscados nas suas igrejas. Os Kaiová serão buscados por um tocador de *mbaraka* que os conduzirá pelo caminho que está oculto atrás da cruz. “Ele vai arrancar a cruz e então se revelará o caminho perfeito, por onde iremos caminhar até chegar a um lugar onde há uma casa de reza para nós”.

26 Trata-se de famílias agricultoras assentadas por Getúlio Vargas no atual estado de Mato Grosso do Sul.

27 A melhor documentação a respeito refere-se a grupos do litoral. Consultar Anchieta 1988, p. 55s; Cardim, 1980, p. 95s; Abbeville, 1975, p. 229s; Thevet, 1978, p. 135s e Staden, 1974, p. 82s.

28 Também os animais e as árvores têm alma. Assim, no quarto capítulo do *Ayvu Rapyta*, um Mbyá do Guairá destaca que o ipê é, entre as árvores de alma indócil, a mais feroz e que o cedro é a árvore de alma dócil por excelência, a árvore de *Ñamandu*, “Nosso Pai” (Cadogan, 1959, p. 90).

29 Muitos jovens nascidos nas aldeias litorâneas já não partilham com os mais velhos a obsessão de alcançar a “terra sem males” do além.

30 Os índices mais elevados são: Em 1986, para uma população de 3.900 Kaiová, foram registrados 16 casos consumados e 20 tentativas; em 1990, 19 casos consumados e 31 tentativas (Costa Pereira, 1995, p. 45).

31 A morte por enforcamento é a forma mais comum de suicídio praticado entre os Kaiová,

o que não deixa de ter sua significação. Na interpretação dos indígenas, trata-se do sacrifício da palavra-alma de origem divina (Costa Pereira, 1995, p. 50).

32 Esse termo significa “calado” e “calmo”. Neste contexto, ele mostra que a moderação, a serenidade, uma das qualidades supremas da pessoa, para os grupos kaiová e guarani (ñandeva), é também sua grande tragédia.

Terceira parte: **PARADIGMA RITUAL**

*“Singular e assombroso o destino de um povo
como os Guarani!
Marginados e periféricos,
nos obrigam a pensar sem fronteiras.
Tidos como parcialidades,
desafiam a totalidade do sistema.
Reduzidos,
reclamam cada dia espaços de liberdade sem li-
mites.
Pequenos,
exigem ser pensados com grandeza.*

*São aqueles primitivos
cujo centro de gravitação já está no futuro.
Minorias,
que estão presentes na maior parte do mundo”*

(Bartomeu Melià, 1997, p. 50)

6 – CELEBRAÇÃO DA PALAVRA: SACRAMENTOS DA VIDA

A religião dos grupos guarani não corresponde definitivamente à imagem clássica de religião primitiva fetichista, que reifica o sagrado e cultua os objetos reificados. Tampouco é uma religião de oferendas e sacrifícios dedicados à divindade em troca de seus favores. A religião deles se assemelha do que se pode chamar de “experiência mística”, onde a palavra não só é dita e ouvida, mas também “é vista”, acontece. O canto é a suma essência dessa palavra. É a atividade religiosa por excelência, através da qual os grupos guarani entram em comunicação com as divindades. Estas, como pôde ser visto, no capítulo terceiro, são sobretudo seres de fala; melhor dizendo, sua fala é sempre cantada. Inspirados nessa forma de ser das divindades, o canto – a palavra ritualizada – sintetiza para os indígenas os sacramentos da vida. Descrevo, a seguir, os principais rituais, mostro o vínculo que eles têm com o tempo-espaço primordial, com os principais momentos da vida dos grupos guarani, hoje, e com a religião que os catequizou no passado.

6.1 – A história: das maracas indígenas aos sinos da redução

A missão religiosa na América consistiu basicamente no transplante para as novas terras da liturgia da Igreja cristã ocidental e de seus sacramentos. Como a palavra ritualizada constituiu-se em uma linguagem extremamente sensível, tanto para os jesuítas quanto para os grupos indígenas, é bastante plausível que os relatos que transcrevo abaixo não sejam experiências isoladas, mas algo que marcou o cotidiano dos missionários e dos indígenas envolvidos.

6.1.1 – A música

Segundo a descrição de Charlevoix, é provável que em algumas situações a sintonia inicial entre indígenas e jesuítas tenha se dado através da música.

Enquanto navegavam pelos rios, os jesuítas, que cantavam cânticos espirituais para o seu deleite santo, perceberam que muitos índios se punham a ouvi-los, e que pareciam ter nisso especial gosto. Os ignacianos aproveitaram-se disso para explicar-lhes o que cantavam. E, como se tal melodia tivesse transformado seus corações, os indígenas se tornaram tão suscetíveis aos afetos que os missionários lhes queriam inspirar, que estes não tinham dificuldade em persuadi-los a que os seguissem. Achavam-nos doces e pouco a pouco faziam entrar em seus ânimos os grandes sentimentos da religião (Charlevoix II, 1912, p. 60).

Do tempo em que as reduções foram constituídas, sabemos que a música foi uma das artes privilegiadas na região do Paraná, do Uruguai e do Tape. O Pe. José Manuel Peramás (1946, p. 82) registrou que a música dos indígenas era excelente pois, além da sua inclinação natural, os meninos e jovens escolhidos para esse ofício passavam por um período intenso de aprendizagem. Peramás acolheu o testemunho do jesuíta italiano Cayetano Cattaneo que, em 1729, encontrara um menino guarani de doze anos que executava ao órgão as mais difíceis partituras dos compositores de Bologna sem um único tropeço. A música das reduções, prossegue Peramás, era devota e solene, sem cadências ou melodias teatrais que pudessem profaná-la ou que corrompessem os costumes. Os indígenas cantavam diariamente durante a missa, acompanhados de um órgão e de outros instrumentos. À tarde, entoavam um breve motete ao qual respondia todo o povo.

O Pe. J. Pfothenhauer, por sua vez, constatou que os indígenas cantavam em guarani o *benedicite* e o *laudate* e que executavam árias, motetes e óperas. A orquestra era ensaiada da melhor forma e as incontáveis vozes encaixavam tão bem quanto possível. Referindo-se ao auge do desenvolvimento musical nas reduções, o Pe. José Cardiel escreveu:

Todas as reduções têm de 30 a 40 músicos. Instruídos desde a infância e com muita continuidade são eles muito destros. Eu cruzei toda a Europa e em poucas catedrais ouvi músicas melhores que estas (Ap. Szarán, 1999, p. 64).

A música executada por indígenas nas reduções jesuíticas do Paraguai mereceu uma menção especial do Papa Benedicto XIV, em sua carta aos bispos em 19 de fevereiro de 1749:

Tanto se expandiu o uso do canto harmônico ou figurado, que até nas missões do Paraguai se estabeleceu, graças à excelente índole e aos felizes dotes naturais daqueles fiéis da América, seja para a música vocal e instrumental, assim como para tudo o que pertence à arte da música. Aproveitando-se dessa oportunidade, os missionários usaram piedosos e devotos cânticos para reduzir os indígenas à fé de Cristo, de sorte que atualmente quase não há diferença alguma entre as missas e as vésperas de nossos países e as que lá cantam (Ap. Szarán, 1999, p. 63-64).

Nessas experiências, certamente os povos indígenas viveram ainda por muitas décadas seus usos tradicionais. Não podemos esquecer que a música era para eles fonte de prestígio e de dignidade. Como bem o expressa Melià (1999, p. 13-14), “ser músico era ser mais”. É atuar “com” e estar impregnado “da” virtude salvífica que possui a prática musical. Cabe perguntar-se: “... se nas maracas e nas flautas nativas estava a voz de Deus, por que não estaria também nas caixas dos violinos, no regaço das harpas e no ventre das campanas?”

6.1.2 – Os banquetes e as festas

Os missionários naturalmente perceberam os ritos indígenas e registraram alguns deles (Ruiz de Montoya, 1985, p. 52), não poucas vezes, sob o juízo de serem práticas selvagens e demoníacas. Sobre os grupos tupi-guarani do âmbito de colonização portuguesa, ao fim do século XVI, o jesuíta Fernão Cardim (1939, p. 146, 155) registrou importantes dados. Segundo ele, os indígenas tinham dias particulares em que faziam festas que se caracterizavam pela abundância de bebida e por durarem dois ou três dias, durante os quais não comiam, somente bebiam. E para que fosse mais festivo, alguns andavam cantando de casa em casa, chamando e convidando a quem encontravam para beber. Eles se organizavam em turnos para que os bailes e a música não parassem, e assim bailavam cantando juntamente, porque não faziam uma coisa sem a outra.

Por sua vez, o Pe. Diego de Torres Bollo, na sua carta de 1611, referindo-se a grupos tupi-guarani localizados no âmbito de colonização espanhola, descreveu a celebração do mutirão como um impedimento para a cristianização dos indígenas.

Quando chegavam de alguma caça ou pesca e quando iniciava a fase de fazer roça, reuniam-se para beber e embebedar-se, e terminando o vinho numa casa, iam para a casa vizinha fazer o mesmo. Ferozes, vestidos com muita plumagem e pintados de urucum, pareciam demônios (*Cartas Anuas I*, 1927-29, p. 88).

Mas as reduções se estabeleceram e perduraram por pouco mais de 150 anos, e os indígenas que nelas permaneceram, bem como os que já nasceram reduzidos, tiveram nas celebrações cristãs uma compensação, senão uma substituição, de seus antigos ritos. Não se pode esquecer que os jesuítas agregaram à sensibilidade dos indígenas para a palavra cantada e falada todo um aparato exterior herdado da tradição espiritual ignaciana e do mundo barroco europeu. Eles valorizaram os sentidos e as emoções como faculdades que, sob efeito da ornamentação, das imagens, da música, da dança, da solenidade e do canto poderiam fazer entrar no ânimo dos indígenas a simpatia pela religião cristã.

Depois de comer os nossos acharam conveniente atrair mais a aquele homem¹ por meio de outras solenidades organizadas em sua honra (*Cartas Anuas I*, 1927-29, p. 296).

Eram famosas as festividades nas reduções. Já nos primeiros anos da atuação jesuítica, em 1617, o Pe. Cataldino escreveu, com relação à festa de inauguração do sacramento no povoado de Loreto, que havia dois tipos diferentes de refeição, “uma para os espanhóis que acudiram à festa, e outra para os índios”. Esta segunda, de acordo com o padre, durou da uma hora até pelo pôr do sol (*Cartas Anuas I*, 1927-29, p. 164-165).

As atividades teatrais, os colóquios e as declamações foram documentados a partir dos primeiros anos da missão jesuítica tanto no Paraguai como no Brasil. O apreço que os indígenas tinham pela eloquência e pela boa palavra (*ñe'êngatu*) teve um papel decisivo no cultivo dessas expressões artísticas. No âmbito da colonização portuguesa são famosas as obras teatrais de José de Anchieta e, no Paraguai, destaca-se o Pe. Roque Gonzáles de Santa Cruz pela sua dedicação a esse gênero da palavra.

Os corais, as orquestras, os dramas, as procissões e outras expressões da arte sacra européia faziam dos domingos e dos dias santos um tempo dentro do tempo.² Através dessas novas expressões artísticas, os jesuítas ressignificaram aspectos tradicionais da cultura dos povos contactados; aspectos escolhidos taticamente para favorecerem a implantação física do projeto missionário e a

boa recepção da vida “política e humana” que era anunciada.

Assim, conforme compilado por Guillermo Furlong (1962, p. 170), por ocasião dos vários banquetes que se ofereciam nas casas dos índios principais, o sacerdote contribuía com uma ou duas vacas e com cestos de mel e frutas secas, enquanto que os indígenas aportavam aves domésticas, frutos da terra e bebidas. Juntava-se tanta gente nessas festas que se necessitava de trinta a quarenta mesas. Já nos domingos e festas maiores, segundo as fontes de Furlong, os indígenas reuniam-se para a instrução do catecismo e para ouvir sermão. No dia de Santo Ignácio somavam-se às solenidades jogos populares, exercícios a cavalo, música, arcos triunfais, etc. Os novos líderes espirituais entendiam que essas atividades eram “honesto entretenimento” para os indígenas, a fim de que a tentação de fugir não os vencesse, e para que as coisas de Deus lhes fossem “deleite da alma e do corpo”.

Com os banquetes, se levarmos em conta que começavam um pouco depois do meio dia e estendiam-se até a noite, provavelmente marcava-se o encerramento das celebrações. É de supor que os banquetes tenham sido mais um exemplo de aproveitamento da base cultural dos indígenas porque, mesmo nos anos árdus de implantação da redução jesuítica no Guairá, o banquete fez parte das celebrações. Nesse sentido, como bem destaca María Cristina Serventi (1999, p. 334), a frase lacônica de Montoya, “fizemos convite geral que é o que dá solenidade às festas”, não deixa de ser no mínimo sugestiva.

6.1.3 – O tempo reduzido

Nos capítulos anteriores fizemos referência ao “espaço reduzido”. Aqui, cabe-nos comentar o “tempo reduzido”. A experiência reducional foi, sem dúvida, – se não uma ruptura – uma violenta interferência na temporalidade indígena. No caso das reduções jesuíticas, essa interferência consistiu na passagem de um “todo tempo” livre na selva a um “tempo para tudo” no espaço reduzido. Não podemos esquecer a introdução do relógio na vida dos indígenas. A esse respeito consta nos documentos:

Em cada povoado há um ou dois relógios de rodas, uns feitos pelos índios, outros comprados em Buenos Aires, pelos quais nós governamos a distribuição religiosa (Furlong, 1953, p. 134).

Reduzir os povos índios a um outro tempo era tão importante para o projeto missionário que se chegou a escrever um livro titulado *Sobre o uso perfeito (virtuoso) do tempo*.³ A respeito desse livro escreve Peramás:

Ensina o autor aos índios, ponto por ponto, como passar o dia inteiro, santa e dignamente, já seja trabalhando em casa, já cultivando o campo, ora a caminho da igreja ou assistindo à Santa Missa, ora recitando o Santo Rosário ou fazendo qualquer outra coisa (Peramás, 1946, p. 96).

É de se pensar que, assim como o relógio impôs aos indígenas reduzidos um novo sentido de urgência cotidiana, o calendário católico também deve tê-los confrontado com uma série de feriados novos, aos quais eles foram se acostumando, haja vista que, aos conflitos das primeiras décadas, sucedeu um período de acomodação dos indígenas à rotina do novo tempo.

No entanto, entre a sintonia inicial e a monótona unanimidade do período de esplendor dos povoados jesuíticos, referidos acima, houve décadas de conflitos e enfrentamentos liderados pelos indígenas que perceberam que a nova religião iria suplantiar seu modo de ser tradicional com a imposição de uma estranha forma de viver. Como vimos no capítulo dois, diante dessa ameaça, os indígenas começaram a parodiar o culto cristão e a desautorizar os sacramentos da nova religião. Fizeram igrejas e construíram púlpitos. Imitaram os sacerdotes em tudo: ministravam a palavra, batizavam e davam a comunhão aos indígenas desconvertidos da religião cristã. A reação dos missionários, não poucas vezes, calou seus adversários com uma sentença de morte.

Tanto a atração inicial que os ritos cristãos exerceram sobre os indígenas como a contestação de que foram objeto posteriormente mostram o poder de mobilização que o rito e a palavra tiveram entre os indígenas e os missionários.

6.2 – Os mil rostos da dança e do canto

Até o início do século XX, a palavra indígena foi percebida por conquistadores e viajantes ora como “detestável costume” (*Cartas Anuas II*, 1927-29, p. 235), ora como algo “digno de louvor”. Atenho-me, a seguir, no comentário deste último posicionamento.

6.2.1 – O testemunho dos conquistadores

Antonio Ruiz de Montoya (1892, p. 129) ressalta o falar de magos e pregadores registra que *Zaguacari*, por sua ingenuidade e eloquência, passou a ser temido como Deus (Ruiz de Montoya, 1892, p. 167-168). Em outros capítulos da sua *Conquista Espiritual*, o jesuíta reitera essa mesma informação:

Eles se sentem enobrecidos com a eloquência no falar (tanto estimam sua língua, e com razão, porque é digna de louvor e de ser celebrada entre as de fama) (Ruiz de Montoya, 1892, p. 149).

Os jesuítas que atuaram no âmbito da colonização espanhola tinham por orientação “aprender e estudar a língua guarani ... com sumo cuidado e sempre, não conformando-se em conhecê-la de qualquer forma, mas com eminência”. A motivação principal para isso era o fato de acreditar-se que falando a língua indígena “os sacerdotes se tornariam como um deles (dos Guarani)” (Lozano I, 1754-55, p. 137, 248).

Mas como ocorreu entre os religiosos que atuaram no México;⁴ também entre os jesuítas do Paraguai se desenvolveu “um verdadeiro entusiasmo” (Ap. Melià, 1969, p. 83) pela língua indígena, o que para Melià indica de que a palavra guarani também reduziu e conquistou aqueles que a queriam reduzir e conquistar. Um dos testemunhos desse entusiasmo diz:

“Confesso que depois de ter sido iniciado nos mistérios desta língua, fiquei surpreendido por encontrar nela tanta majestade e energia. Cada palavra é uma definição exata que explica o que se quer expressar (...) Nunca jamais teria imaginado que no centro da barbárie se falasse uma língua, que segundo meu sentir, por sua nobreza e por sua harmonia não perde para nenhuma daquelas que eu tinha aprendido em Europa” (Melià, 1995, p. 37).

Em seus léxicos, Ruiz de Montoya registrou alguns aspectos da percepção que os conquistadores tiveram da palavra cantada dos indígenas. Ele registrou com o termo *mborahéi* e sua variante *porahéi* a música, no sentido genérico. Dessa palavra ele se serviu para traduzir o conceito cristão “canto religioso”, como pode se ver em “canção ‘a lo divino’, *mborahéi Tupã reheguára*” (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 234) e em “partitura de

canto: *mborahéi kuation*” (Ruiz de Montoya, 1876aII, p. 158). A música dos indígenas aparece como canção humana, à toa, *mborahéi ei* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 234), canção triste e lamentosa (provavelmente a que se entoava na saudação lacrimosa) *mborahéi poriahu* e como cantares deshonestos: *porahéi avaete*, *porahéi sandahe*. Aparece também sob as expressões *añemongo 'i* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 17), balbucio, *guahu*, canto entoado nos rituais de beberagem (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 234), e *ñe'ëngara 'i*, canção entoada pelas índias (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 134).

Entre os instrumentos indígenas mencionados por Ruiz de Montoya figuram os de percussão do tipo pandeiro e tambor, *angu 'a* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 133, 193), os de sopro feitos de caracol, *guatapy*, de chifre, *mimby* e diversos tipos de maracás, *mbaraka* (Ruiz de Montoya, 1876aI, p. 220, 229). Para os grupos indígenas o som deste último instrumento é a representação da palavra divina que está no começo da vida no mundo, uma espécie de balbucio original (*ñemongo 'i*). O murmúrio produzido por esse instrumento “masculino” - entre os Mbyá hoje substituído pelo violão⁵ - e pelo bastão de ritmo das mulheres é, segundo os informantes de León Cadogan, indispensável para certos exercícios espirituais denominados “esforços espirituais acompanhados de música” (*kumbijáry pegua mba'e a'ã*) (Cadogan, 1968, p. 112).

O padre português Fernão Cardim e o capuchinho que conheceu os Tupi do Maranhão, nos primeiros anos do século XVII, Claude d'Abbeville, descreveram os cantos indígenas como melodias entoadas durante as danças. Eram cantadas por um só indivíduo, o pajé, enquanto os demais escutavam, retomando só depois, em coro, o que fora cantado (Cardim, 1939, p. 176, 306). Abbeville, por sua vez, registrou que cada canto tinha melodia própria, com estribilho repetido, em coro e em cadência, no fim de cada estrofe (Métraux, 1979, p. 169). Os cantos contavam as façanhas dos antepassados, imitavam pássaros e serpentes, incitavam à luta, louvavam árvores e relatavam mitos como o reencontro com os avós e o dilúvio universal (Métraux, 1979, p. 169).

Ao registrar o costume da saudação lacrimosa entre os Tupi do Maranhão, Yves d'Evreux afirma que os índios “uns após outros, palavra por palavra, recordam os seus pais e avós, assim como tudo que se passara entre eles através dos séculos” (Métraux, 1979, p. 157). Semelhantemente, a referência ao contar casos como contar-cantar (*aguahu papa*) e ao chorar-

contar (*ajaheo papa*) (Montoya, 1876c, f. 262) sujere o lugar do canto no ritual da saudação lacrimosa, nos povos indígenas.

Aos hóspedes, ou aos que voltam de uma viagem, recebem-nos com um pranto de vozes, formado do seguinte modo: - Entrando o hóspede em casa, toma assento e junto dele o que o recebe. Apresentam-se logo as mulheres e, rodeando o hóspede, sem ter-se dito qualquer palavra, levantam elas um alarido conjunto, e contam nesse choro os parentes do que veio, suas mortes, suas façanhas e feitos ou bravuras, que em vida fizeram, bem como a sorte boa ou má que lhe ocorreu. Os homens cobrem o rosto com a mão, ostentam tristeza e choram em coro com as mulheres. Com palavras baixas vão confirmando as endeixas ou canções lastimosas que as mulheres recitam (Ruiz de Montoya, 1985, p. 53).

No caso das reduções guaraníticas, a admiração dos conquistadores pela língua indígena concretizou-se na adoção do guarani como língua oficial das reduções. Mas a constatação de que ela transmitia “detestável costume” desencadeou uma campanha de erradicação, substituição e ressignificação de uma das expressões mais autênticas dessa língua: os cantos indígenas.

Mesmo assim, eles e outras formas da palavra guarani sobreviveram aos anos de conquista. Como já mencionado, devemos seu redescobrimento a Kurt Unkel Nimuendaju e a quantos o sucederam no estudo da etnografia guarani. Do vasto material disponível hoje constata-se que enquanto a saudação lacrimosa caiu em desuso, o *guahu* e o *mborahéi* são gêneros vivos do canto guarani, junto com o *ñe'êngarai*, o *kotyhu* e o *ñembo'e*.

Acolhendo a advertência de Melià (1989, p. 306) - que tentar uma sistematização da palavra guarani é tão difícil como tentar uma teologia sistematizada do Espírito ou do *Logos* na tradição cristã - ater-me-ei, a seguir, apenas na descrição das formas de dança e palavra que tive oportunidade de conhecer entre os indígenas: *ñembo'e*, *mborahéi*, *guahu*, *kotyhu*, *ñe'êngarai* ou *nemoñe'ẽ* e *xondáro*.

6.2.2 – *Ñembo'e* – reza

Ñembo'e é pronunciar palavras sagradas, é tornar-se parecido com elas. Comumente esse termo é traduzido por “reza”. Na sua forma clássica, *ñembo'e* é uma espécie de mitologia condensada em forma de hino litânico. Nele, os versos de uma estrofe são gerados a partir de uma frase inicial, cujo

substantivo-base é ampliado e comentado por outras palavras ou adjetivado de modo cumulativo (Melià, 1991, p. 95), como no canto seguinte entoado por Lauro.

<i>Itymby ryjúi ryjúi</i>	Nasce a espuma, sinal da alegria,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Jasuka</i>	Nasce <i>Jasuka</i> , nossa origem,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Jasuka ryjúi ryjúi</i>	Nasce a espuma, sinal da alegria de <i>Jasuka</i>
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymby Mba'ekuaa</i>	Nasce <i>Mba'ekuaa</i> , a Sabedoria,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymby Mba'ekuaa ryjúi ryjúi</i>	Nasce a espuma, sinal da alegria da Sabedoria
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Jeguaka</i>	Nasce <i>Jeguaka</i> , símbolo da Fecundidade masculina,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Jeguaka ryjúi ryjúi</i>	Nasce a espuma, sinal da alegria de <i>Jeguaka</i>
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Ryapu</i>	Nasce <i>Tyapu</i> , o trovão, a fala original,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Ryapu ryjúi ryjúi</i>	Nasce a espuma, sinal da alegria do som primordial
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita
<i>Itymbyra Ñandua</i>	Nasce <i>Ñandua</i> , o enfeite de pena,
<i>Chembojegua, chembojegua</i>	Me enfeita, me enfeita

O *jerosy puku* ou *ñembo'e puku*, “o longo canto-dança” ou “a longa reza”, é um exemplo da forma de canto-dança. Sua estrutura interna – salmódica e litânica – e a ousadia poética de suas imagens tornam essa forma do dizer extraordinária. Ela exige do cantor memória especial. Consiste em uma sinfonia teológica na qual são sintetizados os grandes temas da religião dos Paĩ-Tavyterã e dos Kaiová. O canto longo transcrito por Samaniego (1968) se desenvolve em 58 estâncias ou estrofes recitadas e dançadas numa espécie de marcha ascendente que proporciona aos celebrantes experiências de encontro com a palavra. De fato, é como se durante a caminhada ritual os cantores avançassem, entrassem e tomassem lugar nas novas terras e nos novos céus designados pelo canto, que realiza o acesso místico à realidade significada.⁶ Cantando e dançando, os Paĩ-Tavyterã entram numa nova realidade (Melià, 1991, p. 95). Dessa expressão musical e religiosa existem algumas gravações e traduções. Uma delas é intitulada *Takua Rendy Ju Guasu Ñengarete* – Canto Ritual da Grande Mulher (Bambu) Fulgurante. Friedl Grünberg destaca o poder feminino deste canto, que começa assim: “A partir da espuma primordial de Jasuká descobriu-se Nosso Grande Pai

Último-Primeiro. Ele mamou no seio, na flor, de Jasuká e cresceu”.

Além do “longo canto-dança” há ainda uma outra forma de reza entre os Kaiová. Ela consiste numa espécie de invocação de caráter individual e está relacionada com cerimônias mais domésticas de curas e intercessões.

Já a reza avá-guarani (chiripá) é bem diferente da dos Kaiová. Ela parece mais um discurso sem forma nem métrica fixa, por isso a apresentarei com mais detalhes ao tratar do *ñe'ëngarai*. Como pode se ver na fala do avá-guarani (chiripá) *Tupã Ñevangávy* recolhido por Perasso, nessa forma tematiza-se insistentemente a questão da identidade, as condições existenciais em que o grupo vive e sua preocupação cosmológica.

Nós dançamos aqui, como nos ensinou *Ñande Ru* (Nosso Pai). Rezamos para nos fortalecer e para que nada de mal nos aconteça. Nós ficamos preocupados porque o mundo se deteriora dia após dia. Antigamente havia um tempo em que tudo se cumpria e hoje já não é assim. Isso nos preocupa. O que Nosso Pai nos deixou nós não abandonamos (Perasso, 1986, p. 75).

(...) Antigamente houve um cataclismo, para que isso não se repita é que rezamos. (...) Nós rezamos pelo bem de tantos inocentes que existem no mundo. Nós somos pobres e por causa das nossas necessidades imploramos a *Ñande Ru* (Nosso Pai). Nós já somos a última geração, moramos, a bem dizer, num chiqueiro, nossa terra é pequena e nós somos muitos, por isso pedimos que nos aumentem um pouco a terra (Perasso, 1986, p. 78-79).

6.2.3 – *Porahéi* – canção

Os *porahéi* ou *mborahéi* são os cantos mais melódicos dos Kaiová. Os cantos masculinos chamam-se *avakue mborahéi*, os femininos são denominados *kuñangue mborahéi*, e os que podem ser cantados por homens e mulheres recebem o nome de *jopara*, termo que significa “misto”. Como expressão ritual coletiva a canção é sempre dançada. A descrição dessa dança entre os Kaiová pode ser acompanhada nas partes subseqüentes deste trabalho que apresentam aspectos da festa do milho, da iniciação do menino e da imposição do nome.

Entre os Mbyá, os *porahéi* são uma das poucas expressões musicais onde as mulheres não se limitam a repetir os finais das frases proferidas pelos cantores, a murmurar a melodia com a boca fechada ou a vocalizá-la numa sílaba.⁷ As canções não são só cantadas mas também dançadas pelas

mulheres. Colocadas em fila como os homens, de mãos dadas ou com seus bastões de ritmo, elas dançam sem liberar o peso dos seus corpos. Avançam para os lados e para frente e retornam ao seu lugar marcando com seus passos todas as pulsações (Ruiz, 1984, p. 80).

O *mborahéi* é o gênero musical que mais se aproxima do padrão da música ocidental, dada a repetição regular das figuras rítmicas, a extensão dos intervalos, o desenvolvimento e a resolução da melodia. As seguintes canções foram recolhidas por mim na aldeia Kaiová de Panambizinho em 1990.

Mbaraka rupápy ore roju,
Ore poty rupápy ore roju,
Oñe`ẽ rupápy roju.

Estamos chegando à casa (cama) da maraca,
Estamos chegando à casa de nossa flor,
Chegamos ao lugar onde repousa sua palavra.

Apyka kue, joty
Mbaraka kue, joty
Kurusu kue, joty
Apyka kue, joty

Verdadeiramente, não é mais *apyka*
Definitivamente, não é mais *mbaraka*
Verdadeiramente, não é mais *kurusu*
Definitivamente, se desfez o *apyka*

Outros exemplos podem ser apreciados no CD lançado pelos grupos kaiová do Mato Grosso do Sul na primavera de 2000, com as seguintes canções: O *yvyraija* me faz dançar, Dança muito bem mesmo, Chegamos ao lugar das crianças, As crianças chegam de novo, Vai me fazer dançar, Chegamos ao lugar do assento ritual, Eis as crianças que contaram nossa história, Eu também vou, Presta atenção à sua dança, Enfeitamos as crianças, *Marakanã* me faz dançar.

Quanto aos Avá-Guarani (Chiripá), Perasso (1986, p. 73) classifica os cantos de acordo com seu movimento. O cultivo do milho, da batata e da cana-de-açúcar formam parte do complexo caracterizado pela dança lenta, *jiroky mbeguengatu*. O *jiroky hatã* (dança rápida) fortalece o modo de ser religioso, *teko marãngatu mombaretea*, e constitui o meio para afugentar os espíritos nocivos, portadores de enfermidades e das pragas dos cultivos. Perasso apresenta em sua obra mencionada alguns exemplos dessa forma do dizer entre os Chiripá.

Os Mbyá são sobretudo conhecidos pelas suas rezas, por seus elaborados discursos, seus relatos míticos e ultimamente também por suas canções. Em 1999, quatro comunidades desse grupo situados nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro publicaram um CD gravado com o apoio do poder público e de pessoal técnico do setor privado. Nesse disco, *Memória*

Viva Guarani, os Mbyá apresentam canções do tipo *porahéi* ou *mborahéi*; isto é, uma melodia instrumental e vocal. Depois de uma introdução ao som de violinos, acompanhados por violões, maracás, bastões de ritmo e tambores, um coral de indígenas entoa e repete várias vezes um pequeno texto – um estribilho apenas.

Ainda que alguns líderes mais tradicionais do Rio Grande do Sul e do Paraná, críticos a essa iniciativa, digam que esses cantos são artificiais e que foram compostos só para saciar a curiosidade dos “brancos”, eles são testemunhos da ansiedade religiosa Mbyá. Cinco dos 15 cantos desse CD tematizam a busca da “terra sem males”, outros descrevem a terra, exaltam e incentivam a coragem das divindades, sua sabedoria, sua luz. A seguir a letra dos cantos seis e sete de referido disco, com algumas modificações da tradução.

Ñamandu

Ñamandu jogueru

Ñande Ru tenonde omã'ẽ

Ñande Sy tenonde ñande re omã'ẽ

Mamõ tetãgui reju

Mamõ tetãgui reju

Tetã ovy rajy'i

Eike (e)re chévy

Eike (e)re ndévy

O sol

O sol traz consigo sua sabedoria e sua luz

Nosso Pai Primeiro olha por nós

Nossa Mãe Primeira olha por nós

De onde procedes?

De que lugar sagrado procedes?

Filha querida do país azul

Diz “entra” para mim

Diz “entra” para ti

Estas canções foram apresentadas pelo coral que as gravou também em alguns eventos públicos aparentemente numa coreografia “moderna” ensaiada para a ocasião. Grupos da mesma etnia de outros estados brasileiros têm se engajado desde então na aprendizagem e no desenvolvimento desse gênero musical, com a expectativa de também gravá-lo e apresentá-lo à sociedade envolvente. Significativamente em 22 de abril de 2000, quando muitos comemoravam os 500 anos da conquista européia no Brasil, o Coral Mbyá-Guarani “Renascer do Sol”, contendo 16 canções, sob o apoio da Unisul do Campus de Tubarão, gravou um CD intitulado “Cantos Sagrados (sem males)”.

6.2.4 – Ñe’engarai, ñemoñe’ẽ – relato, discurso

Essa forma da palavra não se observa nas grandes festas religiosas dos Kaiová do Brasil. Aparece, sim, nas assembléias do grupo, ainda que de modo mais informal. Entre os Chiripá já foi referido uma espécie de discurso declamado, que gostaria de descrever.

O discurso é iniciado pelo xamã que, com sua maraca, vai proferindo as palavras perante uma fileira de cantores e cantoras que tocam seus instrumentos enquanto vocalizam, sobre um “e” ou um “a” aspirado, uma melodia em intervalos descendentes: “he e e e e e he - he e e e e e he - he e e - he e e - he he he he”. Tal estribilho funciona como introdução ao discurso, como interlúdio e como finalização da reza. O coral, em pé, sem dançar, continua seu canto enquanto o líder declama. A um sinal dele, o canto pode variar em intensidade e em textura. Durante sua reza, o xamã dirige sua palavra a uma pessoa. Muitas vezes, ele chora enquanto declama seu canto. É provável que em seus lamentos ele retorne à antiga saudação lacrimosa, levando em conta que a reza muitas vezes também é chamada de *guau* ou *guhau* (choro, lamento) entre os Guarani (Ñandeva). Cabe lembrar que Ruiz de Montoya (1876aI, p. 234) registrou como *mborahéi poriahu* uma forma de “canto triste” que relatava alguns acontecimentos. Não sabemos se com “triste” ele se referia à forma do canto, ao relato ou às lágrimas vertidas ritualmente enquanto o canto-relato era entoado.

Convém salientar que, hoje, os líderes que se manifestam explicitamente sobre os problemas sociais do grupo, não são necessariamente líderes religiosos, mas sobretudo uma “liderança civil” nova, indígenas engajados nas assembléias⁸ comunitárias, regionais e gerais. Estes são uma espécie de relações públicas dos indígenas, que atuam como intermediários entre a sociedade envolvente e as comunidades indígenas. A palavra profética dos líderes religiosos via de regra não tem um engajamento explícito nas questões temporais, melhor dito, eles não fazem política externa, apesar de ameaçarem aqueles que, na sua opinião, são responsáveis pelo mal na terra.

É interessante notar que os Guarani (Ñandeva ou Chiripá) são chamados pelos Kaiová “gente do canto pequeno” (*oguai’íva*) referindo-se aparentemente com isso à “ininteligibilidade” do canto entoado pelo coral e ao caráter pouco poético do texto declamado pelo xamã.

A expressão “*ñemoñe’ẽ*” traz a partícula “*mo*”, que dá um caráter

ativo a *ñe'ẽ*, “palavra”. Com o recíproco “*ñe*” anteposto à expressão, pode-se traduzi-la por “fazer com que se faça palavra, com que se realize”.

Entre os Mbyá e entre os Chiripá, a palavra é menos cantada e mais declamada. Boa parte dos textos mais conhecidos, aparentemente, não tem forma fixa como a dos Kaiová e consiste em narrativas e invocações de rara beleza poética, especialmente entre os Mbyá. Os textos clássicos da etnografia religiosa dos grupos chamados guarani, como as registradas por Nimuendaju e Cadogan podem ser consideradas desse gênero. Apresento a seguir uma cerimônia que presenciei na aldeia mbyá e chiripá, em Palmeirinha, Sudoeste do Paraná, no Brasil, na qual o *ñe'ẽngarai* (relato) é a forma essencial da palavra.

No interior da casa de reza, aproximadamente 80 pessoas formavam uma circunferência. Imóvel, a roda parecia um enorme anel. O silêncio e a quietude imperavam no ambiente, propiciando a contemplação, até que o cantor, abraçado a seu violão e tangendo-o com as cordas livres como se estivesse marcando a pulsação da música com a maraca nativa, começou a declamar os primeiros versos do *ñe'ẽngarai*.

Sem desfazer sua semelhança com o anel, a roda começou a mover-se, transportando seus integrantes, lentamente e sempre em sentido contrário ao relógio, em direção à sua origem. É caminhando que eles se aproximam, *roguatamo roñemboypy*. Após alguns minutos, os caminhantes quebraram seu mutismo cantando com ânimo, como num grande coral, uma melodia descendente vocalizando apenas a sílaba *he*.

Seguiram-se a caminhada e o canto ao redor do altar. O solo do *oporaiva* era independente do refrão entoado pelo coro e era acompanhado pelo violão de cinco cordas. Era um longo texto, que não pude gravar e cujo significado não me foi autorizado transmitir. Fora da roda, as pessoas pronunciavam palavras, declamando seus desejos ou lamentando sua situação.

Passado em torno de meia hora, os caminhantes diminuíram o ritmo de seus passos, mas não a intensidade do seu canto. Como se quisessem retornar ao início da cerimônia, o movimento e o canto foram cedendo à quietude e ao silêncio até que, pouco a pouco, o anel de pessoas começou a se desfazer.

O *ñe'moñe'ẽ* por sua vez é proferido pelos Mbyá, e pelos Guarani (Chiripá e Ñandeva) individualmente diante de uma audiência que pode estar sentada e mais reflexiva como em pé e executando algum instrumento

ou entoando uma melodia. O orador gesticula com os braços e caminha em direção paralela ao pequeno altar de taquara no recinto, enquanto os demais assentem os principais momentos do discurso falando em coro uma espécie de “amém”: *aevete*.

6.2.5 – *Guahu* – lamento

O *guahu* é outra forma em que a palavra-ritual aparece. Ele é solene; em algumas ocasiões, é restrito aos homens, em outras, às mulheres e, às vezes, pode ser entoado indistintamente por ambos os sexos. Entre os Kaiová há dois tipos de *guahu*. Os *guahu ai* correspondem a ritos mais familiares, realizados por ocasião de saídas para caça ou pesca. Os cantos são curtos e têm por protagonista um animal. Os indígenas interpretam este gênero de lamento ora como conversa (*ñemongeta*) ou “namoro” (*mymba mongeta*) com a presa, ora como formas de envergonhar as feras do caminho. Outras vezes, transparece no canto a intenção explícita de livrar o animal das armadilhas de um caçador indesejado, conforme se pode ver nos exemplos de *guahu ai* que foram apresentados no capítulo sobre cosmoteologia. Muitas invocações dos Paĩ-Tavyterã pertencem ao *guahu ai*. Como já vimos, essas palavras acompanham de perto a ecologia e a economia indígena. Há invocações para quando se atea fogo à roça, se acha rastos de tamanduá, se bendizem os frutos e o mel, etc. (Cadogan, 1962, p. 57-62).

Os *guahu ete* fazem parte das cerimônias mais coletivas. Já nos registros de Ruiz de Montoya (1876aI, p. 234) figura esta forma musical como “cantar en las bebidas” (*aguahu*), que era como os conquistadores chamavam as grandes festas dos indígenas, por considerá-las meros ritos de beberagem (borracheras). Hoje, os *guahu ete* estão construídos numa espécie de Guarani arcaico e são aparentemente indecifráveis para os próprios cantores. Seguem alguns exemplos de *guahu ete*, entoados por Nailton Aquino, da aldeia de Panambizinho, Mato Grosso do Sul.

Gueiju gueiju rereja igueguehe rereja
gueiju gueiju rereja igueguehe ro
gueiju gueiju igueguehe rereja rupa
rugua rugua guararirõ

Guariri gauri eojésone guariri
he oresóne guariri guariri

*Sanjaguajasanka guendu ja'ehehéere
rejaguajasanka guendu pa'ire
guendujagua guaireni hi*

*Tangarã jo'vei jova jovavéi
jovavéi jovavéi ijeguaka jovavéi
jojavéi jovavéi joapyraka*

Exemplos semelhantes podem ser encontrados no livro “*Ava Guyra kambĩ*”, de José A. Perasso. A linguagem arcaica dos *guahu ete*, aliada à importância que esses cantos têm nas festas principais da comunidade, pode ser indicadora da existência de fórmulas secretas, cujas chaves, hoje, são silenciadas por quem as conhece ou, com o tempo, foram esquecidas pelo grupo.

6.2.6 – Xondáro – defesa

O termo *xondáro* é provavelmente uma variação guaranizada do termo português e espanhol “soldado”. Ele é o nome de um gênero musical dançado e o termo pelo qual são designados alguns meninos, adolescentes e adultos do sexo masculino⁹. Treinados fisicamente, os *xondáro* são incumbidos de zelar pela segurança da comunidade, especialmente durante as celebrações religiosas. A música denominada *xondáro* é sem texto e seus objetivos principais são tornar ágil fisicamente, despertar a atenção dos dançarinos e alegrar a comunidade.

Como os *kotyhu* dos Kaiová e dos Guarani (Ñandeva), a dança do *xondáro* marca o limite entre o profano e o sagrado. Irma Ruiz registrou esta forma musical entre os Mbyá de Misiones com o nome de *ñemboarái*, jogo, divertimento. Baseada em seus informantes, a autora mencionada escreve: “existe uma clara separação entre o que existe ou se faz dentro do recinto cùltico e o que acontece fora dele” (Ruiz, 1984, p. 79). A dança do *xondáro* se realiza, via de regra, no pátio e só excepcionalmente dentro da casa de reza.

Inicia-se ao som do violino de três cordas, instrumento que entre os Mbyá invariavelmente dá a línea melódica de todas as danças, e do violão de cinco cordas, que marca o movimento da peça. Os integrantes se posicionam em círculo. Embora mais suaves, seus movimentos lembram

a capoeira afro-brasileira. Os dançarinos alternam o apoio de seus corpos sobre cada uma das pernas. O tronco é levemente inclinado ora para frente, ora para os lados, ora para trás. O corpo revela suas habilidades. Os braços, as pernas, o tronco, a cabeça, os ombros, com muita leveza, são dirigidos em direção ao alvo: o corpo do outro. Semelhantemente, com a mesma destreza, cada *xondáro* tenta evitar que seu corpo seja alcançado pelo ataque daquele que é seu “inimigo”.

Durante a dança, o líder do grupo enfrenta várias vezes o desafio dos dançarinos que, um a um, sem sair do círculo, se aproximam dele e iniciam uma luta corporal nos passos da dança. A dança fica mais interessante, como se em cada gesto progredisse uma história. O líder esquiva-se com facilidade dos movimentos que procuram alcançá-lo. Nesse sentido, a dança dos *xondáro* se assemelha a um folguedo, cuja trama consiste em o líder não ser “ferido” e manter-se, assim, invencível (Chamorro, 1998, p. 202-204).

6.2.7 – *Kotyhu* – divertimento

Os *kotyhu* são cantos de caráter mais lúdico. Por não estarem diretamente vinculados com os discursos religiosos, seu lugar na comunidade é semelhante ao do *xondáro*¹⁰, no entanto, são bem diferentes quanto à forma. Podem ser cantados em qualquer ocasião, inclusive nas grandes festas. São uma espécie de brincadeira de roda. Em círculo, homens, mulheres e crianças tomam conta do espaço cerimonial, com seus estribilhos e sua alegria. Os textos, muitas vezes improvisados, são frases curtas, que não formam uma narrativa. Neles, porém, percebe-se a frequência de ações como “chegar”, “ir embora”, “chorar”, “alegrar-se”, “levar”¹¹ e diversos verbos indicativos de estado de ânimo, como se pode ver nestes *kotyhu* chiripá: “Venho de longe, para escutar tuas palavras”, “Eu venho [para onde] onde há alegria”, “Já acabou nossa chicha?”¹²

Os *kotyhu* marcam a liminariedade no contexto da palavra ritualizada das festas guarani. Cantados quando as celebrações religiosas chegam ao fim, eles parecem marcar o caminho de regresso para o cotidiano. Entoados e dançados durante essas celebrações, eles primeiramente delimitam os espaços e integram as pessoas de modo diferenciado no acontecimento. Assim, enquanto os *kotyhu* são entoados e dançados num ambiente, as formas de canto-dança de caráter religioso são cantadas em outro; enquanto

as crianças e alguns adultos se divertem ao som e no gíngado do *kotyhu*, os adultos compenetrados acompanham os relatos míticos e a história do grupo. Mas chega o momento em que a gravidade das celebrações religiosas e o silêncio da contemplação é quebrada pela alegria do *kotyhu*.

Como se pode ver, a palavra é uma arte de muitos rostos entre os indígenas. Melià os resume assim: “Os textos de origem *mbyá* brilham com um raro fulgor profético, os dos Chiripá refletem a alegria moderada e tranqüila de uma festa ritual ao redor de uma ‘canoa’ cheia de chicha, enquanto que os procedentes dos Paĩ-Tavyterã se destacam pela sua roupagem cerimonial” (Melià, 1991, p. 85). As rezas, os cantos, e os relatos são as “formas de dizer” que freqüentemente aparecem, através de diversos recursos citacionais, no discurso religioso guarani. É como citar a Bíblia e outros documentos da tradição, para os cristãos.

Mas uma certa teoria da palavra guarani delinea-se no trabalho de alguns autores e autoras. Friedl Grünberg a propõe como “substância de uma energia que é a mesma essência da pessoa humana” (Melià 1991, p. 104). Eduardo Viveiros de Castro, a partir dos Araweté, e Dominique Gallois, a partir dos Waiãpi, definem a palavra como “princípio psicológico e mental” ou “princípio vital” que dado seu caráter “móbil” corresponde mais ao “estado” de ser do que a um conceito de identidade (de ser) da pessoa (Ap. Schuler, 2000, p. 102, 108).

Neste trabalho, como já pôde ser visto nos capítulos anteriores, tento apresentar a palavra não só como o princípio vital que configura os humanos, mas também como a fonte e o sustentáculo do próprio ser das coisas, podendo ser igualada ao termo “Deus” na teologia. Este é a palavra original. Desta palavra procedem as diversas formas de dança, os diversos gêneros de cantos e instrumentos musicais. A essa palavra conduz a prática musical. Ela é o Verbo Universal e este, como o disse certa vez Pedro Casaldáliga, só fala dialetos. Ao não podermos definir essa palavra, fazemos teologia descrevendo suas manifestações.

6.3 – Ritualizar a palavra como imitação de um ato primordial

Duas expressões se destacam entre aquelas que os indígenas usam para interpretar os rituais, *ñea'ã*, “imitar” e *papa*, “contar”.¹³ *Papa* significa contar números e relatos históricos. Assim o registrou Ruiz de Montoya

em seus léxicos e com esse significado é usado hoje pelos indígenas. Paulito Aquino aplica para si esse termo quando se refere ao ato de contar-me suas histórias, *aipapa ndéve che ñe'engára*. Quando algumas rezas e alguns cantos – formas do dizer com narrativa – vão chegando ao fim, diz-se *(o)jeropapa*, *(o)jereropapa*, *ambopapa*. Essas expressões se traduzem por “contar uma mútua história”, “dizer-se” ou simplesmente “relatar”, “história”.

A expressão *papa* é, assim, usada pelas comunidades indígenas para explicar “por que” e “para que” se canta. Canta-se “para contar-lhes” – ao milho, ao menino, aos bebês – sua história. Maria, a sábia filha de Paulito e Mariana, explica que a história é o enfeite da pessoa. O milho também tem sua história. O milho, as pessoas e as coisas precisam escutar sua história, seu princípio e fim. Por isso, na festa, o rezador conta para o milho sua história, *oipapa itymbýpe*. Conta ao milho a história que é a própria palavra do milho, *itymbýra ryapu*: palavra que está brotando. Paulito insiste em afirmar que a “longa reza” é o começo, *moembypy upéa*, e que o rito é o ponto de ligação, *joapyre'i*, de uma geração com o seu passado e com o seu porvir: “Para que até hoje, se nós morrermos, fique um começo, uma maneira de juntar essa história nossa com a dos outros”, *ñamanōramo ñande joapyre'i opyta haguãicha*”.

A análise da estrutura dos cantos e das rezas indígenas também leva a crer que a palavra ritualizada conduz a um ato religioso primordial. As repetições de frases, palavras e sílabas que caracterizam os cantos geram um intermitente jogo de paralelismos, metáforas e sinédoques. Esses recursos lingüísticos, somados com as aposições, com o estilo salmódico, com o ritmo litânico das melodias e a emoção da celebração em si evocam nas pessoas o sentido original da existência, propiciam a contemplação e o encontro com os Donos do Ser. Depois de horas de canto e caminhada, o movimento é perfeito porque parece imóvel. A palavra já não é só ouvida, mas também vista. Podemos dizer, parafraseando Schökel ao falar da poesia hebraica, que na repetição se encontra a tendência a perseverar, a prolongar-se a raiz da temporalidade humana expressa na linguagem. Assim, enquanto o conhecimento racional discursivo procede no tempo avançando por silogismos, deduções ou induções, a emoção tende a permanecer, a deter-se diante de seu objeto (Schökel, 1988, p. 88-89).

Valorizando as aposições como figuras que ordenam a seqüência de idéias que aparecem nos cantos, podemos dizer que elas estabelecem

conexões entre episódios (diversas festas), tempos (passado e presente) e personagens (rezadores atuais do plano histórico e seres sobrenaturais ou “sobrenaturalizados”) confundindo os tempos, os planos de realidade e a identidade das personagens. Expressões como *vaekue*, “passado remoto”, *che ramõi*, “meu avô ou antepassado”, *araka’e*, “antigamente”, *gygy, ypyrũ*, “antiguidade, princípio”, conectam o presente com as origens através das posições traduzidas por “assim é dito”, *kóva aipo he’i*; “diz meu nome”, *he’i che réra*; “diz Verandyju”, *he’i Verandyju*; “diz meu Irmão Maior Ñengajuti”, *he’i che ryke’y Ñengajuti*. Aqui a celebração, que é histórica, é reassumida como verdade e fundamento da identidade do grupo. Nas palavras de Lyotard,

Ser nomeado é ser recontado (...). Cada repetição (...) reatualiza os nomes e as relações nominais. No repetir, a comunidade se assegura da permanência e da legitimidade de seu mundo de nomes através da ocorrência deste mundo dentro de suas histórias (Lyotard, 1985, p. 565).

As posições, em particular, são bastante conhecidas na tradição profética bíblica e extrabíblica. A conhecida fórmula “Assim fala o Senhor” não deixa de ser um recurso lingüístico através do qual o profeta busca credibilidade para sua mensagem. Outras pesquisas ampliam o significado da nossa constatação entre os Kaiová. Viveiros de Castro observou entre os Araweté uma considerável incidência de citações dentro de citações (Viveiros de Castro, 1986, p. 63). Analisando o encadeamento citacional, podemos dizer que o uso desse recurso corresponde à necessidade de relacionar o falar com o ver. O dizer remete ao ver. É como se o testemunho oral remetesse à Palavra Primordial, cuja contemplação se quer alcançar. A fala dos que hoje não vêem, mas apenas escutam, Ohendúvante, ganha força à medida que estabelece seu vínculo com as testemunhas oculares do passado, hechakára.

Esse procedimento citacional, segundo vários autores, dá-se comumente pelo discurso direto que, por sinal, é característico de toda língua tupi-guarani. O verbo “dizer” é o marcador mais usado para isso (Grenand, 1982, p. 95). É notável que depois de desterros, de escravaturas, de mais de 150 anos de reduções jesuíticas e depois de tantas formas de contato que os grupos indígenas falantes de línguas guarani conheceram nos últimos 200 anos, os povos chamados guarani contemporâneos permaneçam tão arraigados à sua palavra tradicional. A ritualização dessa palavra é seu

sacramento por excelência. Nela convivem elementos herdados das várias experiências históricas do grupo. No repertório “tradicional” dos Guarani, no âmbito das grandes festas, constam o rito da nominação de crianças, o do milho novo, o da iniciação de meninos e o dos frutos maduros (Melià & Grünberg, 1976; Schaden, 1974; Perasso, 1986; Cadogan, 1959; Chamorro, 1995, capítulos III e IV). Seguem alguns comentários, a meu ver, pertinentes para a teologia e um relato sobre a festa de nominação de crianças, *mitã karai, mitã mbo'éry*.

6.4 – A palavra-sacramento como caminhada

A sacramentalidade da palavra guarani se manifesta, entre outros, na caminhada. Caminhar é o movimento básico da dança do grupo. Podemos dizer que a metáfora fundante da coreografia dos cantos e das rezas dos indígenas são as peregrinações que os grupos tupi-guarani protagonizaram, seja por motivos sociais, econômico-ecológicos ou religiosos. No plano simbólico-ritual, hoje, todos os povos guarani se entendem como grupos que têm um profundo vínculo com o caminho. Na reflexão dos Kaiová, por exemplo, a palavra cantada e dançada é considerada um ser peregrino. Ao ser proferida ela percorre a superfície do corpo (a carne) do Dono do Ser, *Tekojára ro' o pe jerosy*, que no fundo é a totalidade do cosmo.

A “longa reza” caminhada costuma ser dividida em vários Jasuka. O primeiro Jasuka narra o surgimento do céu e da terra. Na versão recolhida pelo General Samaniego o canto começa assim: “No princípio, era meu Último-Primeiro Pai Eterno, quando ainda não existia nada”. Na segunda estrofe evoca-se: “Meu Grande Pai Eterno” e se prossegue mencionando diretamente seu agir: “Eu levantei esta terra, (...) no passado remoto; com a espuma primordial de Jasuká eu levantei esta terra (...) com Jasuká, fulgurando a luz dos relâmpagos”. Este “lugar” (Jasuká) é alcançado logo nas primeiras horas da noite, quando recém inicia a procissão. A terra é contemplada como nos primórdios, uma tênue neblina forma um anel ao seu redor.

As próximas estrofes cantam o nascimento e a cerimônia de nomeação dos Seres Divinos e de elementos da natureza; a assunção dos Pais e das Mães das Palavras-almas às esferas celestes; o nascimento do primeiro instrumento ritual: o bastão de bambu usado pelas mulheres; a escolha do

papagaio fulgurante: guardião do saber sobre o caminho que comunica a terra com o céu; o estado de prontidão dos Seres Divinos para andar por esse caminho; a abertura do céu e a celebração de um “rito de passagem” espiritual (Grünberg, 1995, p. 90-92).

À medida que a reza avança, vão-se rememorando diversos episódios das origens. É como se a reza fosse desenhando cada personagem. Assim, comenta-se que se está chegando ao corpo de Tani¹⁴, ao corpo do milho, ao corpo do índio, ao corpo de “Nosso Pai”,¹⁵ etc. Caminhando sua longa reza, os Kaiová rememoram ritualmente as dificuldades enfrentadas pelos seus antepassados, simbolizados na figura do “Nosso Irmão”. O caminhar repete, então, a peregrinação do herói cultural que, enquanto andava, foi aperfeiçoando o mundo, tornando-o humano. Nas palavras do índio kaiová Mário Toriba, à medida que os indígenas vão estabelecendo vínculo com a origem, *omboapýmaramo*, “esse que nos ilumina”, o sol, começa a contar sua tristeza, *oipapa iporiahu*, começa a se lembrar que chorou no passado. É por isso que, pela madrugada, enfrentamos dificuldades para rezar! A tristeza do “Nosso Irmão” se reflete em nós e não agüentamos.

Aqui aparece o profundo sentido comunitário da palavra. O rezador, no meio da tristeza que vem das histórias do “Nosso Irmão”, das gerações passadas e da sua própria, precisa abrir caminho com sua reza. Abrir e percorrer caminhos são tarefas que não se realizam na solidão. O líder espiritual precisa do apoio da comunidade que o acompanha simbolicamente na figura dos “ajudantes”, *yvyra’ija*. A relação com esse passado, a julgar pela emoção de que vem acompanhada, está carregada de uma energia psíquica singular, como pode conferir-se na explicação de Mário Toriba:

Quando a reza chega neste lugar e começa a mencionar a tristeza daqueles que nos ensinaram o nosso modo de ser, começamos a chorar. Então o rezador, enquanto caminha com sua reza, pensa nos seus filhos, pensa no destino da sua palavra, no destino da história que ele conta. Quem vai continuar a reza? Quem vai encher de bem as crianças? Estas perguntas entristecem sua palavra. Sua voz se tranca, porque a tristeza da reza ninguém consegue resistir. Nós também pensamos: e quando Paulito (um dos líderes espirituais da comunidade) parar, quem vai contar ao milho sua história? Quem vai sarar as crianças que nascerem com alegria imperfeita? Todos nossos quebrantos são relatados na reza. Ela nos lembra de nossos antepassados, do sofrimento de Nossa Mãe grávida e sem marido, andando à deriva. Essa lembrança nos faz chorar. Nós sabemos pela reza o que aconteceu conosco e o que pode acontecer.

Na tentativa de tornar mais plástica a caminhada como metáfora que propicia um evento revelatório, gostaria de narrar alguns momentos da longa reza presenciada entre os Kaiová do Mato Grosso do Sul, em 1990 e 1991.

A reza é, do ponto de vista de seu movimento, uma caminhada que dura em torno de dez a doze horas, conforme a estação do ano e o lugar onde acontece. Realiza-se ao redor de um dos pilares centrais da casa de reza, onde repousa uma bacia de bebida de milho. A marcha inicia ao anoitecer, com os homens em formação circular, liderados por um rezador e por seus ajudantes. Durante a reza, ninguém se detém. A caminhada é lenta como a reza e longa como a tradição que nela se evoca. A caminhada não leva a nenhum outro lugar; ela se faz no tempo. Pela magia dos pés e dos corpos dançantes, porém, ao amanhecer, o mesmo lugar terá se transformado. O canto e a caminhada se iniciam. Na voz cadenciada e grave do rezador, tremem os primeiros versos da longa reza:

Chembojegua che ru

Chembojegua itymbýra ruguasú

Chembojegua che ru

Me enfeita meu pai

O grande pai do milho me enfeita

Me enfeita meu pai

Os homens que o acompanham na marcha iniciam também seu canto, vocalizando algumas sílabas e palavras da reza numa melodia que funciona como uma espécie de véu sobre a história narrada pelo líder da comunidade. Em torno da meia-noite, a reza incorpora uma variação que, para a comunidade, é uma espécie de “viva ao milho”, *ñembohehe avatípe*. A participação do coro se torna mais intensa. Em pulsação mais acelerada e em movimento ternário, a caminhada parece mais festiva. Em duas notas, o “*heeee he he; hee he, hee he, hee he*” converte o momento em eternidade. A unidade sobressai. O grupo está possuído pela caminhada. O pelotão de 50 homens treme e flutua como um imenso corpo. A solenidade só é interrompida por gritos e exclamações de animação, enquanto o líder espiritual prossegue, absorto e solitário, sua caminhada. Gritos de alegria se juntam ao refrão. Solenidade e festa se encontram.

A reza não pára. O canto adquire características polifônicas quando os meninos que foram iniciados no ano anterior desafiam, com suas vozes agudas, a textura gutural e grave da voz dos adultos. Por volta das cinco horas da manhã, a dança adquire nova dinâmica. As mulheres se integram ao grupo. Forma-se um círculo maior e, em seguida, outro círculo concêntrico

ao primeiro. Todos querem dançar. Algumas crianças acordam e se dispõem a integrar a procissão circular. Os círculos tomam direções opostas. Os corpos não parecem mais do que dezenas de sombras que deslizam, umas sobre as outras. À medida em que o dia se avizinha, a solenidade vai ficando definitivamente marginal.

Ao amanhecer, o rezador é festejado por seus parentes. Seu rosto está alterado, depois de dez horas e meia de canto e caminhada. Sentado no banco ritual, ele se prepara para a cerimônia da benção. Alguns indígenas traduzem a palavra *jehovasa* por “abençoar” ou “batizar”. Na festa, é como descobrir o rosto da bebida do milho novo, é encontrar-se cara a cara com o dono do milho. O olhar desempenha o papel principal nessa cerimônia. O celebrante é chamado de *hechakára*, porque ele é aquele que irá ver o rosto da bebida feita do milho. Ele aguarda com paciência o momento oportuno. Uma reza introspectiva e secreta o acompanha. Somente quando a luz avermelhada do sol ilumina-lhe o rosto, ele se encontra com o Dono do Ser do milho, abençoa a bebida e permanece com o olhar fito no oriente.

A Palavra-Sacramento não tem a ver apenas com os grandes momentos da vida do indivíduo, ela rememora, liturgicamente, também os fatos fundantes da cultura coletiva. O exemplo mais notável disso no caso guarani é, indubitavelmente, a domesticação do milho. Assim como as pessoas são levadas pela palavra a participar da Presença Espiritual, também o milho necessita ouvir a palavra que lhe deu seu começo e lhe garante continuidade.

6.5 – Palavra que conta a história do corpo do milho

Todos os grupos guarani são profundamente marcados pela cultura do milho e todos têm seu modo de ritualizar sua dependência desse vegetal.¹⁶ Os Kaiová têm a festa do *avatikyry*, “bebida do milho novo”, celebrada anualmente no verão. Os Chiripá têm o *ñembo’e ka’aguy*, “reza da mata”, também realizado uma vez por ano para celebrar a colheita do milho. Os Mbyá têm a festa dos “frutos maduros”, *tembi’u aguyje*, e do “abençoar-se”, *nimongarai* (Cf. A respeito Melià & Grünberg, 1976; Ruiz, 1984; Bartolomé, 1991; Cadogan, 1992, 1971). A exuberância do simbolismo desse cereal aparece na bebida de milho, servida nas festas kaiová e chiripá, e no bolo de milho,¹⁷ oferecido aos participantes nas celebrações mbyá. Seu

valor simbólico é tão grande a ponto de muitos migrantes mbyá carregarem sempre consigo a semente do seu milho tradicional. Eles costumam chamar de “tempo de trocar o milho” à temporada durante a qual acampam no espaço situado entre a estrada e a cerca das fazendas. Para evitar que o milho se perca, eles se instalam num lugar e plantam a semente do milho nativo. Quando chega a época da colheita, realizam os rituais, colocam o milho novo no alforje e empreendem uma nova caminhada. Em todos esses ritos, observa-se como operam os elementos simbólicos que pertencem ao horizonte mítico do grupo. Tais ritos são, por isso, uma forma de autoconsciência coletiva, capaz de conseguir a presença da comunidade tribal em sua totalidade, inclusive daqueles que se distanciaram do grupo. Cabe lembrar que, para George Gusdorf, o sentido positivo do mito é que

a manutenção da existência exige a busca de um equilíbrio frágil e ameaçado, do qual a menor das rupturas já impõe penalidades severas. Insegurança ontológica, geradora de angústias, como se a vida mesma do homem (ser humano) correspondesse a uma transgressão da ordem natural. No seio desta primeira existência ameaçada pelo mundo, o mito se afirma como uma conduta de retorno à ordem. Ele intervém como um protótipo de equilibração do universo, como um formulário de reintegração (Gusdorf, 1979, p. 24).

Mário Toriba e Maria Aquino parecem concordar com o mitólogo e, a meu ver, seu testemunho ilustra e amplia a insegurança ontológica de que fala Gusdorf para toda a natureza:

Falando a verdade, nós não temos hora; não sabemos se vai nos sobrevir vida finada (...). O mesmo é com o milho. Ele não sabe se amanhã vai haver chuva de pedra ou vento forte, que o derrube e quebre completamente (...). Isso pode acontecer, mas o milho não sabe. Ele nem sabe se vai haver colheita. A nossa vida e o nosso corpo são como o corpo do milho, não conhece o amanhã. Por isso devem ser ritualizados determinados momentos da vida. Para nós indígenas, a reza narra a história do corpo do milho, desde o começo até o fim. A reza conta o começo das coisas, por exemplo, como o milho começou. A comunidade deve celebrar, deve fazer cantar e dançar todas as coisas para garantir sua duração, para que elas saibam como “manter” seu começo.

Como disse Mircea Eliade, “recitando o mito de origem, se obriga o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez” (Mircea Eliade, 1972, p. 19).

No milho, os Kaiová encontram a metáfora de si mesmos e das divindades. *Itymby*, como substantivo, é “semente”, é “broto do milho”; como verbo, é “brotar”, “nascer”. O broto do milho é como uma criança, e seu crescimento simboliza o processo de maturação das próprias pessoas. O milho pode mesmo ser tomado como padrão de maturidade masculina. O pé de milho é comparado a um menino prestes a ser iniciado. Sua copa é um *kunumi ru’ã*, a cabeça do menino; suas folhas, os cabelos e as mãos. Assim como o milho, os meninos precisam ser enfeitados para crescerem e se tornarem maduros. Na comunidade kaiová, os rituais do milho e do menino formam o elo que liga a história do grupo ao tempo, *ara*, verdadeiro, *ete*. Um instante eterno, cheio de um sentimento supremo.

A linguagem dos cantos e dos relatos mostra que há uma relação interpessoal entre as divindades, o vegetal e os próprios indígenas. A forma como a comunidade indígena se relaciona com o milho traz à tona o testemunho bíblico sobre Deus como alguém que se relaciona diretamente com a natureza, sem que essa relação redunde, necessariamente, em benefício pessoal para os seres humanos (Ruether, 1993a, p. 216). Rosemary Ruether entende que a relação entre Deus e a natureza é, muitas vezes, interpessoal e animista, o que significa basicamente que a natureza não é morta, mas viva (Ruether, 1993a, p. 306, nota nº 5).

Assim, no Salmo 65.9-10, a terra é visitada por Deus na chuva: “Tu visitas a terra e a regas; tu a enriqueces copiosamente; os rios de Deus são abundantes de água; preparas o cereal, porque para isso a dispões, regando-lhe os sulcos, aplanando-lhe as leivas. Tu a amolecas com chuviscos e lhe abençoa a produção”. A terra responde destilando farturas sobre as pastagens do deserto; se os outeiros revestem-se de júbilo, os campos cobrem-se de rebanhos e os vales vestem-se de espigas. Como consta no versículo primeiro: “Todas as coisas exultam de alegria e cantam”. Embora muitos estudiosos considerem textos desse gênero (Sl 29, Sl 107, Jó 38-39, Ec 17.1-2, Jó 12.7-10) como “poesia sem significado” ou como “reliquias do baalismo”, Ruether (1993a, p. 216, 306, nota nº 5) as valoriza como passagens que revelam a imagem de um Deus mais inclusivo que se relaciona diretamente com a natureza. Aplicada aos cantos e relatos indígenas que personificam o milho e o colocam em relação direta com as divindades, esta forma de interpretar os textos sagrados pode reanimar em nós a imagem de Deus como alguém que não está interessado exclusivamente nos humanos. Isso, certamente, não há de significar pouco diante da visão secularizada

de mundo que prevalece no cristianismo e na ciência ocidental, que por sua vez causam uma progressiva secularização das cosmologias indígenas, através de diversas formas de contato e interferência.

6.6 - A palavra que provê um lugar para si

Kunumi pepy é o ritual de iniciação de meninos na idade de 10 a 13 anos. O acontecimento central da cerimônia é a perfuração do lábio inferior do iniciante e a colocação do enfeite labial ou *tembeta*. Sendo um dos ritos mais importantes e complexos da tradição guarani, nele aparecem o zelo que o grupo tem pela sua autopreservação. É provável que nunca um estrangeiro tenha conseguido observar integralmente esse ritual, possibilidade ainda menor tratando-se de mulheres.

O *kunumi pepy* é um ritual mencionado já nas primeiras décadas de contato. Numa das cartas anuais publicadas por Maeder consta que todos os homens da região próxima à redução de Santa Tereza eram criados a partir de terna idade com um bárbaro costume: “perfuram o lábio inferior e penduram nele, como enfeite, um osso grande e redondo que chamam em sua língua de *tembetá* [...] os padres lhes repreenderam por essa barbárie, e todos jogaram essas insígnias no fogo” (*Carta Anua 1632-34*, 1984, p. 236).

Tudo indica que hoje a cerimônia de iniciação dos meninos seja a única ocasião em que é dispensada uma educação do tipo formal à comunidade. Podemos dizer que isso consiste em ir passando de geração a geração o modo de ser das coisas e das pessoas. A responsabilidade de conduzir esse período de “educação formal” recai sobre um instrutor e sobre membros bem afamados da comunidade que sejam conhecedores das tradições do grupo. Durante o período de reclusão que antecede a cerimônia de perfuração do lábio, os meninos escutam de modo sistemático os relatos míticos e são instruídos sobre os diversos rituais do grupo. Eles precisam aprender os cantos, as rezas, as danças, a técnica de fazer o enfeite labial e o banquinho ritual, e de fazer e executar os diversos tipos de flautas e maracas, etc.

Tudo indica que a iniciação dos meninos é, atualmente, uma prática exclusiva aos Kaiová do Brasil e aos Paĩ-Tavyterã do Paraguai. Nos outros grupos, esse ritual foi caindo em desuso. A experiência religiosa, propiciada na iniciação dos meninos, é buscada pelos Mbyá e pelos Chiripá, hoje,

incutindo nos meninos a necessidade de receberem uma inspiração, na forma de uma reza e de um canto próprios. Com esse objetivo, eles são incluídos desde cedo nas celebrações.

Um rito que, na prática cristã, pode ser considerado análogo à iniciação dos meninos é o batismo nos primeiros séculos. Esse era um rito de passagem, que habilitava as pessoas a usufruir e a assumir os privilégios e deveres da fé. Significava fazer parte de um grupo. O batismo era somente realizado depois de se ter participado de um período de instrução na classe de catecúmenos, tempo durante o qual se recebiam informações detalhadas sobre a vida e as crenças da comunidade (Salvador 1980, p. 60). O catecumenato, nesse caso, correspondia ao período de reclusão dos meninos, durante o qual se conduz a pessoa para um tempo liminar, marcado pela crise. O objetivo dessa reclusão é tornar a pessoa sensível e despertar suas capacidades de fazer experiências totalizadoras.

Interpretando ambos os ritos pelo crivo da psicologia do profundo, podemos dizer que eles são um momento que marca um encontro decisivo com o Sagrado. O catecúmeno se encontra com o seu Criador e a ele se entrega definitivamente. O menino indígena retorna às camadas mais profundas da identidade original, existente entre a mãe e a criança, ou entre o ego e o *self*, o que o força a conhecer a experiência de uma morte simbólica, uma dissolução temporária da identidade no inconsciente coletivo, do qual ele é salvo pelo rito de um novo nascimento (Jung, *O homem e seus símbolos*, p. 130). Como o batismo praticado na igreja cristã dos primeiros séculos era realizado depois de um período de reclusão e jejum, a cerimônia de perfuração do lábio é precedida de várias semanas de dieta e de um dia de dança e de bebedeira ritual.

A intenção, no caso do ritual indígena, é anestesiá-los para que sejam destemidos no momento mais crítico da cerimônia. A julgar pelo tema das canções entoadas pelo instrutor e seus ajudantes, a reclusão visa preparar os meninos para se separarem de suas mães e enfrentarem com coragem tanto o encontro com os Donos do seu Ser, “*Tekojára*”, quanto a perfuração dos lábios. Enquanto enumeram os paramentos que adornam os meninos, os adultos repetem em seus cantos: “eu enfeito o menino, enfeito a flor, o cinto, a palavra, a história do menino”.

Durante todo o tempo de reclusão, quando termina a última reza do dia, os meninos gritam: “Oh, mãe! Cadê a mãe?”. Recluídas em outro lugar, as mães, acompanhadas de suas filhas, respondem ao som dos seus bastões

de ritmo e dos seus cantos. Elas também descrevem o menino e seus enfeites resguardados para o grande dia da iniciação. Elas cantam: “desfila a flor, *Ñengajy*;¹⁸ desfila a flor do cinto dos meninos; desfila a flor da diadema dos meninos; desfila a flor da fala dos meninos; conta-se a história da mansa palavra dos meninos”.

Faltando uma semana para a perfuração do lábio, os paramentos de todas as crianças são levadas com cantos pelas mães dos primogênitos para dentro da casa de reza. Na ocasião elas cantam: “As flores dos meninos estão enfileiradas, diante do rosto de *Ñengaju*, os cintos dos meninos estão enfileirados, os diademas dos meninos estão enfileirados, as flores do diadema dos meninos são abençoadas”.

No dia da perfuração do lábio, os meninos vestem os paramentos resguardados para a ocasião. Apreensivos, eles aguardam no pátio o momento em que sua palavra será “provida de assento”. Na antropologia do grupo, a pessoa adulta é descrita como uma palavra-alma que tem um lugar, um assento. O ato litúrgico de “prover os meninos, ou sua palavra, de assento” alude, portanto, à condição de “adultos” que eles estão prestes a alcançar.

Chega a hora de apresentar-lhes os banquinhos, que também passaram por uma temporada de resguardo, em um lugar secreto. Os pais dos meninos, com passos de dança, entram na casa de reza carregando os assentos. Eles cantam: “Assim diz *Verandyju*, Aquele de áureo fulgor, aqui está o assento, eu o estou levando, aqui está o assento principal, para mostrar o bem, eu estou levando este assento, assim diz *Verandyju*”. Os assentos são colocados em fila dentro da casa. Fora, os meninos aguardam, com medo, o momento mais difícil. Seus guardiões tomam-nos pelos ombros e pelas mãos e procuram infundir-lhes coragem.

As mães saem de onde estavam reclusas e se dirigem ao lugar reservado para o choro ritual. Elas se comovem muito com o que está para ocorrer. Os ajudantes gritam procurando impedir que o medo dos meninos se transforme em pânico. No silêncio, os meninos podem entrar em desespero e querer fugir para perto de suas mães.

O celebrante chamado de “Aquele que vê”, *hechahára*, abençoa a bebida. Os meninos são servidos e começam a dançar até ficarem completamente bêbados. Chegam os Donos do Ser, os que velam pela palavra dos meninos, e presidem a cerimônia. Começa-se a cantar: “Já se sente aquele que vai fazer chover sobre a flor do menino, pode senti-lo, pode

senti-lo, já se sente aquele que vai fazer chover sobre o cinto do menino, já se sente aquele que vai fazer chover sobre o diadema do menino”.

À tarde, em frente ao *marãngatu*, no espaço ritual externo, os meninos são exaltados como meninos sem males. Momentos antes da perfuração do lábio, *ipepyta jave*, “Aquele-que-vê” entoia: “Dança daquele cuja mão floresce, exclama meu Irmão Maior, pai de *Ñengaju*, dança daquele cuja mão é broto tenro revestido de luz, exclama meu Irmão Maior, pai de *Ñengaju*, dança daquele cuja mão floresce”. A mão fica fria. É o sinal de que tudo está pronto.

Agora o primogênito principal está no centro. Um dos celebrantes segura o lábio dos meninos, *hembepyhyha*, um outro marca com jenipapo verde o lugar da perfuração, *omongyha*, o terceiro toma uma agulha e perfura o lábio, *ombokuaha*, e o quarto coloca o pequeno enfeite labial, *tembeta miri moingeha*. Os guardiões do modo de ser das crianças correm com o primogênito para dentro da casa, deitam-no na rede principal. As mães levantam seu pranto. Um dos líderes toma o arco ritual e começa a entoar o *guahu*. As pessoas que permaneceram no interior da casa de reza se integram ao canto. Os meninos escutam-nos de suas redes. Terminada sua função, os oficiantes da cerimônia se despedem dos Donos do Ser e ingressam na casa de reza para prosseguir sua função. Depois da meia noite os meninos são acordados e conduzidos até o centro do recinto, onde finalmente podem ocupar seus *apyka*, “assento ritual”.

Particularmente entre os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã pode-se dizer que as festas do milho novo e da iniciação dos meninos são duas festas irmãs que marcam ciclos de vida. No ano em que acontece a iniciação dos meninos, a fase do resguardo chega a coincidir com a temporada da colheita do milho tradicional. Desses acontecimentos brota o tempo. Fim e começo do ciclo agrícola se encontram nas festas e tornam-se metáforas da vida humana. Na festa ativa-se a memória coletiva do grupo através dos cantos que unem passado e futuro na celebração da palavra.

6.7 – A palavra e o nome

Um dos símbolos através do qual brilha o caráter sacramental da palavra é o nome. Costuma-se dizer que nos grupos chamados guarani as pessoas não têm nome como se tivessem uma coisa; elas são seu nome. Nesse sentido, o nome da pessoa é o fundamento fora do qual a pessoa não

terá outro suporte válido. Cada nome vem a ser como uma cifra poética que acompanha a pessoa desde o seu nascimento até a sua morte (Melià 1991, p. 103; 90). A concepção do ser humano é atribuída ao sonho (Schaden, 1974, p. 107-108). Esse sonho gera uma palavra. A pessoa será então uma “palavra sonhada”. Daí se deduz que “a concepção de uma criança é um ato não fisiológico mas lógico, é um ato de conhecimento sonhado” (Melià, 1991, p. 102). Vista dessa forma, “a concepção do ser humano não se diferencia em sua forma do ato místico pelo qual o xamã guarani, em sonho, recebe a palavra que toma lugar nele” (Melià, 1991, p. 86). Em essa concepção de nome e de palavra se origina um dos ritos mais importantes dos grupos chamados guarani, o da nominação de criança, *mitã mbo'éry, nimongarai*. Somente com a recepção do nome – que ocorre até o segundo ano de vida – a mãe possui de forma plena sua criança. A recepção do nome é um ato revelatório, revela-se o verdadeiro nome da pessoa, que é ao mesmo tempo sua palavra divinizadora, *itupã'éry*, e seu nome da mata, *héra ka'aguy*. Estes nomes são usados exclusivamente no interior do grupo indígena ou eventualmente para afirmar-se como “outro” diante da sociedade envolvente.

Antonio Ruiz de Montoya (1985, p. 53) escreveu no início do século XVII que os indígenas usavam “uma espécie de batismo ou modo de pôr nome” ao bebê. Kurt Unkel Nimuendaju também registrou, no início do século vinte, a cerimônia de nominação entre os Apapokuva. Conta ele que, poucos dias depois do nascimento de uma criança, a aldeia se reunia ao redor do xamã encarregado de descobrir a procedência da alma recém chegada, tarefa que ele cumpria consultando as divindades com cantos e rezas, acompanhado ou não dos presentes, e desdobrando sobre o bebê as forças mágicas espirituais recebidas das divindades (Nimuendaju, 1987, p. 29-30). Entre os Chiripá, a época propícia para essa celebração, geralmente coletiva, é o chamado tempo claro (novembro a março). Durante a celebração, as mães choram, ritualizando sua angústia diante dos poderes sobrenaturais (Bartolomé, 1991, p. 86). Entre os grupos kaiová e mbyá tive a oportunidade de presenciar, em mais de uma ocasião, a cerimônia de recepção do nome, o que a seguir passo a descrever.

6.7.1 – A liturgia kaiová: *mitã mbo'éry*

Cassiana, dois anos e cinco meses, estava doente. Seu pai e sua mãe acreditavam que somente sendo rebatizada ela seria curada. Suspeitava-se que houvesse um descompasso, um desajuste entre a criança e seu nome ou que, por ocasião do primeiro batismo, tivesse-lhe sido revelado um falso nome. Reparando a tempo esse equívoco com um novo batismo, a criança passaria a ter saúde e seu nome se acostumaria a ela. Minhas impressões sobre o ritual de renominação e o ambiente em que foi celebrado podem ser acompanhados a seguir.

Quando o sol começa a declinar, um dos cantores se levanta e começa a dançar ensaiando com as crianças o canto e os passos da dança. Um pouco mais e outro cantor se aproxima do *marãngatu*¹⁹ e começa a tocar uma pequena flauta ritual. Seu som é doce, entrecortado, tremido às vezes, misterioso. Como no canto dos pássaros, a apojatura lhe dá beleza e espontaneidade. Acompanhado de algumas maracas, seu som é um último convite à vizinhança para participar da cerimônia. Esporádicos relâmpagos são interpretados como caminhos de luz pelos quais viajam os Donos do Ser.

No pátio, diante do pequeno altar, duas filas são formadas: as mulheres com as meninas, atrás; os homens com os meninos, na frente, ladeando o rezador. O som da maraca erguida pelo rezador marca a abertura oficial da cerimônia. Num instante, as demais maracas transformam o solo do primeiro instrumento em inebriante crepitar sonoro. Sem demora, o som espalhado pelos ares sem qualquer intenção rítmica se converte numa pulsação precisa que vai incorporando o som dos bastões de ritmo e o canto.

Jeroky ñomongeta honopóko che aju.

A dança é uma conversa, eu vim para escutar.

Jeroky ñomongeta rechávoko che aju.

A dança é uma conversa, eu vim para ver.

Jeroky ñomongeta rendívoko che aju.

A dança é uma conversa, eu vim para escutar.

Ñomongeta redívo che aju.

Para escutar a conversa eu vim.

Ñomongeta, “diálogo, conversa”, é a palavra mais forte desse texto. Algumas pessoas a repetem mais de uma vez. A última parte é um estribilho que confirma o tema exposto pelo rezador. O canto é entoado por aproximadamente meia hora, tempo durante o qual os corpos percorrem o espaço dançando. Os corpos dos homens se movem ligeiramente, encurvados para a frente, flexionando os joelhos. As mulheres, com a

cintura firme batem seus bastões e quase não deixam seus corpos reboarem. O movimento que predomina é o de cima para baixo e a impressão que se impõe aos olhos, na penumbra, é o de corpos flutuantes. Ao som do mesmo refrão, os dançadores, em fila, rodeiam o *marãngatu*, o centro do espaço ritual, em movimentos entrecortados a cada três ou quatro passos. Há viradas de corpos, passos em retrocesso, genuflexões discretas sobre um pequeno passo. O movimento circular muda de direção e os passos se repetem.

Agora, de frente ao *marãngatu*, as filas se viram para o oeste e, ao cantarem a terceira frase do canto, voltam-se novamente ao leste, até chegarem bem perto do *marãngatu*. Repete-se o movimento várias vezes e repete-se toda a coreografia mais outras tantas. O canto cessa. Entre os comentários, sobressai a voz de quem vê nos relâmpagos do oriente a vinda do Dono do Ser da menina, cujo nome o líder espiritual do grupo está procurado “ouvir”. A dança reinicia ao som de uma outra melodia. Canta-se: *nopo ijeroky katúva*, “Escuta com atenção aos que têm a boa dança!”. Melodicamente, o tema exposto no canto não se desenvolve; recebe, sim, uma confirmação rítmico-melódica em textura mais grave: “Os que têm a boa dança, os que têm a boa dança!” Essa aclamação dos que têm a boa dança vai incluindo os demais presentes numa espécie de desfile, de conversa-caminhada.

Depois de um descanso, começa tudo outra vez, com um canto que tematiza o fogo e lembra uma das virtudes divinas: o fulgor, o brilho.

Nopo hendýva jepota, (2x)
Nopo hendýva jepotápe,
hendýva jepotápe.
Nopo hendýva jepota,
Hendýva jepapa

Olha bem para o fogo se abrindo em chamas, (2x)
 Olha bem o fogo que se abre em chamas,
 o fogo que se abre em chamas,
 olha bem para o fogo se abrindo em chamas,
 o fogo que se conta em chamas.

No início, só o rezador canta o texto, limitando-se os outros a repetir “*nopo nopo*”. Essa dança é mais animada que a anterior. A pulsação mais rápida dá leveza aos corpos. Crianças e adultos se movem uniforme e graciosamente. A dança dura mais de 40 minutos. O texto é repetido mais de cem vezes e, no final, incorpora uma pequena variação: “Dança no pátio da casa da Arara, abre-se o fogo em chamas”. Som e movimento desvanecem de repente, mas logo é entoado um novo canto.

*Jeroky jojavusu porã
ivetei katuete ra'e,
ko yvanga rapýpe
ojeroky jojavusu porã
ivetei katu,*

eia eia eia eia eh eheh eh eh eh

Dançar bem todos por igual
é de fato coisa muito boa,
nos limites deste céu
dança-se por igual muito bem
isso é muito bom

eia eia eia eia eia eh eh eheh eh eh

“*Nopo ijeroky katu*” é repetido uma centena de vezes e é seguido por uma animada canção que tematiza de novo a conversa da dança.

O texto da canção seguinte anuncia que está chegando a parte mais esperada da celebração. “Escutem, olhem, prestem bem atenção a esta que está prestes a unir-se a seu nome, tão bem e harmoniosamente”.

O rezador apenas introduz a música e se afasta do grupo juntamente com o pai e a mãe da criança a ser rebatizada. Durante todo esse tempo, Cassiana esteve no colo da sua mãe, que não parou de dançar. Quatro ajudantes e os familiares da criança se internam na casa. Eu também sou convidada a fazê-lo. O rezador se senta com a criança nos braços. A mãe se acomoda à sua frente. As demais pessoas, em pé, estiveram em silêncio por mais de quinze minutos, reverenciando a chegada dos Donos do Ser.

Convencido de que os Donos do Ser já estão presentes no recinto, o rezador pega o sumo de cedro e massageia a cabeça da criança. Em seguida, em atitude de oração, ele tenta ouvir o nome da mesma, o que é acompanhado com muita ansiedade pelos demais. Os que ficam do lado de fora continuam cantando. O canto-dança já não acontece na terra. Depois de horas de caminhada, as divindades e as pessoas se encontram percorrendo um novo espaço traçado “pela cruz” (assim foram interpretados os relâmpagos). Nesse novo espaço a fala do *mbaraka* é inteligível para todos. O canto torna-se um verdadeiro diálogo e a dança é um instante que transfigura o tempo.

Dentro da casa, o celebrante reza. Outras pessoas assentem ao monólogo através de expressões de admiração, entre suspiros de aparente consentimento. O nome sagrado, *itupã réra*, achado para a menina é “*Kuña Apyka Veraju*” ou “Mulher que tem um lugar (assento) resplandecente”. O rezador recomenda que seja usado sempre o nome divino da criança, porque agora ela precisa se acostumar com seu verdadeiro nome, para ter boa saúde e viver bem. Com isso se inicia um eloqüente discurso.

As crianças são como as plantas, como as sementes. As sementes descansam unicamente no seu pai e na sua mãe. Por isso, a mãe e o pai, as madrinhas e os padrinhos devem cuidar e limpar os filhos para crescerem felizes como o

pé de milho e de arroz quando são beijados pelo vento. Enquanto crianças crescerem no mundo, há esperança. Se assim não fosse, poderia-se plantar milho, mas este não daria fruto; as mulheres engravidariam sem nunca chegar a parir; as crianças que nascessem morreriam; nossos desejos, então, já não seriam tão fortes para poder acontecer. Sem criança o mundo vai acabar (...) Criança é a nossa vida.

Terminado o discurso, o rezador coloca a criança nos braços da mãe, a quem cumprimenta dizendo: “Qual é o nome da criança?”. Ela responde: “*Kuña Apyka Veraju*”. O celebrante estende-lhe a mão e diz: “Ficamos, pois, parentes, eu sou seu compadre”. A mãe assente à frase e recebe um copo de bebida. Esse gesto se repete até que todos se cumprimentam e ficam compadres e comadres entre si.

Enquanto isso, fora da casa, o canto só pára quando o rezador anuncia que outras pessoas podem ver a criança. Em pouco tempo, uma mulher me instrui sobre a cerimônia que acaba de acontecer.

O “batismo”²⁰ deve acontecer entre a meia-noite e a madrugada porque a vida do ser humano é como o dia. A criança é o dia começando, é a madrugada. Se o batismo ocorrer antes da meia-noite ou na madrugada avançada, anuncia-se uma vida fugaz para a criança. Resta-lhe pouco tempo e morrerá sem ter-se acostumado à vida. (...) Mas há outras coisas que devem ser levadas em conta para que o batismo seja perfeito. O cacique não pode embriagar-se antes do batismo, pelo risco de errar o nome da criança. A criança, por sua vez, não deve ter recebido o batismo cristão ainda. Só depois de o rezador ter-lhe dado seu verdadeiro nome ela pode ser levada ao padre ou ao pastor.

Já estava avançada a madrugada, quando o rezador nos convidou para um solo acompanhado pela sua maraca.

Aee'e a'ee, aee'e a'ee
Ropoko ñendu joja vusu katu
A'e a'e ko Ñande Rúva rovake
A'e a'e ko Ñande Sýva rovake
Ae ae a'e ohótama niko ra'e
Ko Ñande Ru marângatu
Aee'e a'ee, aee'e a'ee
Ko marângatu arapýpe
Ojeroky porã ivetei katu
Ñane Reindy jojavusu
Aee'e a'ee, aee'e a'ee
Marângatu

Aee'e a'ee, aee'e a'ee
 Tocamos na palavra escutada com boa vontade
 A'e a'e diante do rosto de Nosso Pai
 A'e a'e diante do rosto de Nossa Mãe
 Ae ae a'e já estão prestes a partir
 Este Nosso Pai de bom modo de ser
 Aee'e a'ee, aee'e a'ee
 Para o tempo-espaco do amor
 Dança muito bem, sim,
 Dança harmoniosamente nossa irmã
 Aee'e a'ee, aee'e a'ee
 Bem

Depois desse solo do rezador, houve ainda muita reza e muita dança. O amanhecer surpreende a todos em plena caminhada no pátio da casa de reza. Somente com os primeiros raios do sol, os cantores e as cantoras encerram seu andar. Lucila acomoda sua filha no colo e empreende o caminho de regresso com a família. Cassiana não é mais Cassiana; é *Kuña Apyka Veraju*. Mas ela não foi a única a mudar. A experiência foi um convite à reflexão e, de algum modo, eu e a minha teologia também já não somos as mesmas desde então.

6.7.2 – O ritual mbyá: *nimongarai*²¹

As primeiras informações sobre o ritual de nomeação mbyá nos chegaram através de León Cadogan. Segundo ele, as mães mbyá são instruídas a consultar o líder espiritual dizendo: “Meu filho já está entre nós, trago-o porque quero escutar seu nome”. O xamã deve então colocar-se em comunicação com as divindades averiguando qual a procedência da palavra-alma que se encarnou no bebê. Acende seu cachimbo e sopra, jogando fumaça sobre a cabeça da criança. O nome que ele irá descobrir é como uma substância que mantém erguido o “fluir do dizer” no bebê e o acompanha durante toda sua vida, até a morte (Cadogan, 1992, p. 71-73). Somente quando as crianças são chamadas pelos seus nomes divinos “elas acharão gozo na morada terrena e não serão rebeldes” (Cadogan, 1992, p. 73).

Na cerimônia de revelação do nome entre os Mbyá do Paraná, a água e a fumaça são os símbolos mais importantes. Esses elementos lembram para a comunidade que toda criatura está ligada a *Jasuka*, Matéria ou Ser original. Desse modo faz sentido chamar as assistentes dos sacerdotes de “*Jasuka ñemotenonde*”, mulheres que presidem a cerimônia, na linguagem religiosa. *Jasuka* é o Princípio Ativo do Universo, freqüentemente representado pela água e, com menos incidência, pela Mãe Primordial. Disso provavelmente deriva que o nome religioso das mulheres seja *Jasuka*. No ritual em vista, uma das funções dessas mulheres é o de estar na frente dos sacerdotes segurando em suas mãos a bacia com a água do cedro com a qual serão marcadas as crianças.

Durante o *nimongarai*, essas mulheres eram as responsáveis pela

iluminação. Duas assistentes acenderam uma vela principal no fogo de um cachimbo. As outras duas mulheres fizeram o mesmo. Com essas duas velas maiores, elas foram acendendo as velas menores, que rodeavam o altar, mediante um suporte colocado para esse fim em torno da cruz, que assim ficou cercada por um quadrado completamente iluminado.

Enquanto isso, “Aquele-que-canta”, *oporaíva*, afinava seu violão. Os que iam officiar como sacerdotes se posicionavam com seus ajudantes. Em diagonal e à direita do altar, um deles era assistido pela sua esposa. Próximo dele, o outro, de frente ao altar, era assistido por duas mulheres que seguravam uma pequena gamela em forma de canoa contendo a água de cedro, *ygáry*.

Quando todas as velas já estavam acesas, o cantor iniciou sua longa reza e os presentes, postos em círculo, começaram a andar lentamente.

As mães dos oito bebês cujos nomes seriam revelados, uma a uma, foram se detendo na frente do pajé que iria descobrir e pronunciar os nomes. Ele, *oporaíva*, ajudado pela sua esposa, soprou a fumaça no meio da cabeça das crianças, à medida que lhes revelava o nome. Entre uma baforada de fumaça e outra, ele orava e massageava a cabeça e os ombros da criança e da sua mãe. Ele orava em voz alta, como admoestando ou advertindo, como ativando a “lembrança” das origens, a consciência coletiva, nas mães, *omomandua*, *omboygy oxýpe*. Seguidamente, as mães se detiveram perante o outro oficiante. Este molhou a cabeça das crianças com o sumo de cedro, sem parar de cochichar sua oração. Molhou também o peito e a garganta dos bebês.

Com a cerimônia de imposição do nome às crianças, a comunidade recebia “oficialmente” seus novos integrantes e seus integrantes ouviam ritualmente mais uma vez os nomes da onomástica tradicional do grupo. Esses nomes relacionavam assim as gerações novas com a comunidade atual que os recepcionava, com sua história e com os personagens epônimos desses nomes, os heróis culturais ou as divindades do panteão aborígene. Sendo relativamente escassos os nomes tradicionais ou sagrados haverá sempre alguém que já atendia ou atende pelo “novo” nome revelado para as crianças. Essa escassez de nomes mostra o caráter coletivo do nome e da identidade. Quase todas as mulheres têm nomes compostos ou derivados de *Takua*, “Bastão de ritmo”, *Kuña*, “Mulher”, *Kereju*, “Filha do Sol”, *Ara*, “Tempo-Espaço”, *Poty*, “Flor”, enquanto os homens o têm derivados de *Karai*, “Líder Religioso, Senhor”, *Kuaray*, “Sol”, *Vera*, “Brilho”, *Tupã*,

“Divindade Urânica, Trovão”, *Tataendy*, “Fulgor, Brilho do Fogo”, e *Ava*, “Homem”.

Há uma relação profunda de pertença entre as pessoas e seus nomes. Os indígenas a explicam fazendo uma analogia entre o ser humano e a flor e entre o nome das pessoas e o “orvalho” e a “neblina”, representados no ritual pela água de cedro e pela fumaça. Esses elementos “enfeitam” a “flor” e, enquanto símbolos de *Jasuka*, vinculam as pessoas aspergidas ao Princípio Ativo do Universo e, sendo uma das suas virtudes o de poder vivificar, renova e reanima nas pessoas seu próprio ser. Para melhor compreender essas metáforas é necessário levar em conta que tanto o termo “flor” quanto a expressão “enfeitar-se” os indígenas usam para se referirem ao ser, ao âmagô, que consubstancia as pessoas.

Passado o ritual de nomeação das oito crianças, a cerimônia começou a adquirir semelhança com um culto cristão de confirmação. As crianças maiores, os jovens e os adultos, que em anos anteriores já tinham ouvido a revelação de seus nomes, foram aspergidos novamente, renovando e fortalecendo assim sua flor.

Esses rituais de renomeação e nomeação mostram que os indígenas entendem a vida como um delicado vínculo entre o corpo e o nome, ou palavra-alma. Dessa concepção deriva a interpretação da doença como um acidente mental. A palavra-alma afasta-se da pessoa em virtude de alguma ofensa recebida. As terapias para curar e salvar a pessoa dessa perigosa situação visam a, assim, re-unir o corpo da pessoa com a sua palavra-alma, ou seu nome. É como se o nome fosse dotado de uma força mágica tal que o leva a apoderar-se da pessoa “que o tem”.

Nessa concepção, porém, não somos nós que temos nossos nomes, mas são os nossos nomes que nos têm. A palavra é tão forte que a pessoa muitas vezes chega a se identificar com o animal ou a planta que representam seu nome, presumindo que esse animal ou essa planta tem um tipo de autoridade sobre ela. Essa identidade psíquica, que mantém o que Lucien Lévy-Bruhl chamou de “*participation mystique*” (Ap. Jung V, 1986, p. 129) com os outros seres da natureza, indica, a meu ver, que os indígenas reconhecem sua dependência dos demais seres e mostram seu parentesco com eles.

A importância da palavra-nome no antigo oriente era singular. Gerhard von Rad escreve que,

na mentalidade antiga, o nome não era um simples som, um sopro, mas havia entre ele e seu portador uma íntima relação substancial. O portador existe em seu nome e, por conseguinte, o nome contém uma afirmação sobre a essência de seu portador ou, pelo menos, algo de seu próprio poder. Esta noção era tão importante para a vida cultural do antigo Oriente que podia ser considerada como constitutiva (Von Rad, 1973, p. 188).

Para o estudo dos nomes de Deus, essa informação é de singular importância, como foi visto no capítulo três. Em várias passagens do Primeiro Testamento, os nomes dados a Deus eram uma espécie de hipostase do divino e, em alguns casos, uma personificação da experiência com a divindade. O nome carrega para os povos guarani uma densidade semelhante. Ele não só os mantém vivos e singulares num mundo cada vez mais homogêneo, mas também marca e diferencia sua forma de ser religiosa. O nome confirma na pessoa humana e divina uma determinada qualidade de ser. Como no Primeiro Testamento, se a pessoa passasse por uma profunda experiência, seu nome deveria ser mudado; assim, Abrão se torna Abraão; no Segundo Testamento, Saulo se transforma em Paulo; e, no âmbito deste trabalho, Cassiana passa a ser nomeada *Kuña Apyka Veraju*.

6.8 – A sacramentalidade da palavra

Quando dizemos que a palavra ritualizada é o sacramento guarani por excelência, queremos dizer que ele é o grande sinal mediante o qual as comunidades indígenas participam da Presença Espiritual. É o meio visível através do qual a comunidade participa do Grande Outro.

Mas como falar dessa palavra-sacramento? Leonardo Boff, em um pequeno ensaio de teologia narrativa, escreve que o testemunho ou a reflexão sobre o sacramental precisa levar em conta o gênero da linguagem que estrutura o próprio sacramento. Como o sacramento relaciona o ser humano com o mundo e com Deus, sua linguagem “não argumenta nem quer persuadir”;

quer apenas celebrar e narrar a história do encontro dos seres humanos com os objetos, as situações, e os outros seres humanos que e-vocaram uma Realidade superior, em parte já neles, num determinado grupo ou pessoa (Boff, 1986, p. 13).

Embora minha percepção da espiritualidade guarani seja fragmentada, seletiva e, em parte, exterior à experiência indígena, intentei até aqui apresentar o que minha memória reteve dos “encontros” com essa Realidade nas aldeias guarani. E gostaria de encerrar este capítulo considerando alguns dos desafios teológicos aos quais se soma a experiência de palavra-sacramento indígena.

6.8.1 – Palavra e demonização

Para o ouvido cristão, acostumado a uma teologia enraizada em uma antropologia de tendência dualista, certamente é um tanto contraditório escutar que a “palavra” é o “sacramento”. É sabido que católicos e protestantes se digladiaram mutuamente durante a Reforma por causa da compreensão que tinham de “Palavra” e “Sacramento”. Os protestantes criticavam a doutrina do *opus operatum* da Igreja Romana, que distorcia os sacramentos rebaixando-os ao nível da técnica mágica e auto-salvacionista. Os católicos opunham resistência consciente aos teólogos protestantes, que tentavam aniquilar o efeito sacramental dos sete sacramentos reduzindo-os drasticamente e colocando em seu lugar a palavra (Tillich, 1984, p. 478). Para Tillich, não há dúvida que o protestantismo não pretendia com essa atitude secularizar o sacramento, mas sim mostrar que o sagrado não está restrito a lugares, ordens ou funções particulares. Contudo, ao fazer isso, os protestantes acabaram preparando o caminho para uma total secularização. Nessas controvérsias, as igrejas cristãs desconsideraram o fato de que o conceito “sacramental” abarca mais do que dois ou sete sacramentos e que

o sentido mais amplo do termo denota tudo aquilo em que a Presença Espiritual foi experimentada; (e que) num sentido mais restrito, refere-se simplesmente a alguns “grandes” sacramentos em cujo ofício a comunidade Espiritual se auto-atualiza (Tillich, 1984, p. 477-478).

Conforme Tillich (1984, p. 478), as grandes responsáveis pela interpretação que sacrificou o sentido estrito dos sacramentos foram a exagerada ênfase posta no aspecto consciente do eu psicológico, do lado protestante, e a distorção mágica da experiência sacramental, do lado católico. De certa forma, porém, a responsabilidade pela distorção dos sacramentos recai também sobre a teologia que prevaleceu como normativa

no Ocidente. Ela é, no mínimo, legitimadora de um processo que foi deslocando o numinoso da natureza para o ser humano.

Grande parte do Segundo Testamento apresenta uma concepção cosmológica do Cristo como criador e redentor de todo o cosmo e não só dos seres humanos. Mesmo assim o cristianismo ocidental, a partir do final da Idade Média e da Reforma, esqueceu essa visão totalizadora. O humano e as esferas planetárias passaram a ser o centro de sua atenção, e não as outras formas de vida terrestre (Ruether, 1993a, p. 236, 243). A exposição do ser humano como centro do universo fez-se, entretanto, às custas do ocultamento do Ser. Nas palavras de Vicente Ferreira da Silva, o humano é o vácuo deixado pelo refluxo de um antigo poder e a noite dos deuses manifestou-se como a luz dos seres humanos. O cristianismo, nesse sentido, para o filósofo brasileiro, “é essencialmente um criptograma, isto é, linguagem de uma ocultação” (César, 1988, p. 86).

Na teologia cristã que prevaleceu no ocidente, o destino da palavra acabou sendo a substantivação. Longe daquela palavra que está no começo de tudo, que é criadora e habitante do mundo - a teologia converteu a palavra em conceitos abstratos distantes das coisas terrenas. Acabou reduzindo a palavra-falante dos mitos ritualizados, que estão na origem das experiências religiosas, em palavra-falada. Com isso, impediu o acesso às dimensões mais profundas da realidade humana. Tillich acertadamente considera essa teologia que vigorou e vigora nos meios eclesiásticos como uma demonização da palavra fundante do cristianismo.

Há uma linha de demonização no cristianismo, desde a primeira perseguição aos hereges imediatamente após a elevação do cristianismo à posição de religião de estado do império romano, mediante fórmulas de condenação nas declarações dos grandes concílios, através de guerras de eliminação contra as seitas medievais e os princípios da Inquisição, através da tirania da ortodoxia protestante, do fanatismo de suas seitas e a teimosia do fundamentalismo, à declaração de infalibilidade do papa. O evento em que o Cristo sacrificou todas as reivindicações de absolutizar algo particular, em que os discípulos queriam forçá-lo, ocorreu em vão para todos esses exemplos de demonização da mensagem cristã (Tillich, 1984, p. 675).

Uma das conseqüências dessas reivindicações foi o distanciamento do cristianismo das coisas terrenas. A tradição teológica dominante nos meios eclesiásticos levou a um comportamento anticósmico. O nojo pela matéria, “a suspeita lançada sobre o corpo, o desprezo do mundo, a

desconfiança acerca do prazer, da sexualidade e da feminilidade, o anúncio de um Deus desligado do mundo, foi o que favoreceu o surgimento de um mundo desligado de Deus. Tais elementos reforçaram a entrega do mundo à agressão humana” (Boff, 1993, p. 47).

Para Moltmann, o anticosmismo que caracteriza a ética agressiva do mundo moderno deve ser substituída pela ética da reconciliação. Esta deve tanto equilibrar as necessidades da cultura humana com as condições e forças regenerativas da natureza quanto buscar uma cooperação produtiva para a sobrevivência comum. Não se trata, pois, da sobrevivência ou da salvação dos seres humanos, mas de reconhecer que “assim como a *dignidade humana* representa a fonte de todos os direitos humanos, a dignidade da criação é a fonte de todos os direitos dos animais, das plantas e da terra. A dignidade humana é apenas a forma humana da dignidade criacional genérica” (Moltmann, 1993, p. 409).

6.8.2 – Recosmificação da Palavra

Felizmente há pensadores e pensadoras que vem tentando corrigir as conseqüências de um antropocentrismo anticósmico na teologia que se consolidou no cristianismo. O humano é redescoberto como unidade multidimensional, que tem no passado mítico as referências para seus desejos mais profundos. Como se deixa verificar nas palavras de George Gusdorf (1979, p. 24), o mito, procurando uma intenção restitutiva, detém um olhar em direção à integridade perdida pelos humanos. Ele se atualiza num imaginário presente e vivo, quando revive as imagens espaciais criacionais em outras imagens ou dentro de outras imagens, mantendo ou criando um espaço vital novo, onde os seres humanos são reconhecidos como tais. Esse é o tempo-lugar onde o sentido arcano da palavra está disponível. Nas palavras de Vítor Whestelle (1990, p. 261),

o que importa é a transmitização que revive o espaço e os referenciais míticos em um outro espaço, com outros referenciais. O mito traz consigo seu lugar vivencial (...). Não é o seu significado que é aprendido a partir de seu lugar vivencial. O mito se refaz, através do rito, em um novo lugar vivencial. É assim que se ancora a fé.

Cabe dizer que nem a “consciência mítica” nem a “mentalidade

primitiva” conspiram contra a razão humana, mas a compõem. Para Lucien Lévy-Brühl, quando penetramos nos perigosos delírios do antropocentrismo exacerbado, “a consciência mítica é a que nos devolve a possibilidade de retornarmos com alguma humildade mediante o sentido do sagrado, que nos ultrapassa e nos situa no mundo com alguma sensatez”.²² Os seres humanos chamados primitivos vivem seus símbolos sem pensarem neles. Eles “viviam-nos, e eram inconscientemente estimulados pelo seu significado”, ainda que o significado mesmo do que eles faziam possa ser mais claro para quem os pesquisa do que para aqueles que praticavam esses símbolos sem refletir a respeito.²³

Não se aplicaria aos Mbyá a afirmação jungiana, se for verdade o que se afirma deles, que investiram seus esforços em pensar seus símbolos e comunicá-los na expressão falada, no sentido ocidental do termo.²⁴ Mas “mito” ou “pensamento”, não há dúvida de que a palavra desses indígenas questiona a compreensão de palavra que se institucionalizou no cristianismo.

Quando dizemos que a palavra é o sacramento para os povos guarani, estamos referindo-nos não só à palavra proferida, mas sobretudo à palavra acontecimento, à palavra-corpo, à palavra vista e ouvida durante o sonho ou nas festas religiosas. Nesses acontecimentos, retorna o grande princípio do mundo mítico: assim devem fazer os seres humanos, porque assim fizeram os deuses (Crippa, 1975, p. 163). A palavra-rito é, assim, o grande sinal, o ato religioso que reintegra constantemente os chamados guarani ao princípio ativo do universo, ao fluído vital, ao coração da grande mãe, à terra. “Deixar de rezar e descuidar do ritual é como tirar à terra seu próprio suporte, provocando sua instabilidade e sua iminente destruição” (Melià, 1989, p. 339). Em suas celebrações, eles reelaboram as imagens do passado em espaços imaginários onde projetam suas esperanças. Essas imagens provocam as pessoas e têm a virtude de deixá-las “prontas”, ou seja, ajustadas às imagens espaciais que elas elaboraram sobre aquilo que há de vir, que esperam acontecer.

A Palavra é, assim, o sacramento guarani no sentido restrito do termo. Ela é o símbolo²⁵ que contém, exhibe, recria, visibiliza e comunica uma outra realidade – diferente dele, mas ao mesmo tempo presente nele.

Parto do princípio de que proporcionar o encontro com Deus é o coração da religião e que o simbolismo sacramental se relaciona com os grandes momentos da vida do indivíduo e do grupo. Nesse sentido,

aponte a palavra-sacramento guarani nas principais metáforas em que ela se concretiza: no ato de recontar a história primordial, na caminhada, na dependência vegetal do ser humano, na comunidade que provê um assento para a palavra dos meninos e no ato de selar-se a unidade divino-humana com um nome de procedência divina. Em todos esses ritos está presente a crença que os humanos existem num universo que tem significado e sentido que há alguém por trás de todas as palavras e ao mesmo tempo presente nelas.

Para relacionar essa palavra-sacramento dos indígenas com o culto cristão tradicional, recorro ao testemunho de dois indígenas guarani (ñandeva) do Mato Grosso do Sul, Hipólito e Epitácio. Para eles, a palavra ritualizada dos guarani “tem terra”, *ijyvýva*, ao passo que a dos cristãos “tem papel”, *ikuatiáva*. Conhecedores do culto cristão, eles percebem nele o descompasso entre a espiritualidade da terra e a piedade cristã, o lugar marginal dado nele ao corpo pessoal e ao corpo terrestre. Nesse sentido, teólogas feministas nos lembram que só podemos reconhecer processos vitais da natureza se nós mesmos formos capazes de reconhecer nosso processo vital, nossa corporalidade. Assim como o mito e os símbolos são comunicações religiosas acústicas e visuais, a celebração precisa ser a comunicação de todo o corpo que evoca a aparição pessoal dentro de tudo o que é palpável, escreve Charlene Spretnak (1994, p. 503). Nas igrejas cristãs, o culto tem seu centro sobretudo no sacrifício redentor de Jesus Cristo, no perdão dos pecados e na proclamação de uma salvação para uma humanidade sem corpo. Nele não se celebra a criação do mundo, nem a esperança da sua redenção.

Mas numa celebração da Palavra que “tem terra” irrompe o momento da criação de Deus que dormita em cada instante e mesmo os indígenas que não têm lugar vital²⁶, os que estão desolados, reinventam seus espaços imaginários, onde lhes é possível o impossível. A vivência dessa espacialidade é profundamente comunitária para os indígenas. Seu sentido somente pode ser captado pela expressão *arete*, que significa tempo-espaço (*ára*) verdadeiro (*ete*), quando e onde se celebra a mutua (*oño-*) palavra (*ñe’ẽ*). É a palavra restauradora que por fim se voltará contra os espaços dominados e agraciará os desolados com um novo *tekoha*, um novo espaço vital.

A festa é o tempo-espaço verdadeiro. *Arete* é a reinauguração de um tempo caracterizado pela presença ativa e criadora das divindades. É

o tempo de recontar histórias, tempo de dizer às coisas seu começo. É o tempo profundo durante o qual se reinaugura o mundo. É o ato religioso que dá sustentação ao universo e reintegra todos os seres à sua origem. *Arete* possui o sentido profundo que carrega o termo “sábado” na teologia do Antigo Testamento. É como a irrupção da santidade dentro do tempo, como a presença da eternidade na história, como ato que nos capacita para “recordar que temos uma alma adicional”,²⁷ que reivindica o sábado.²⁸ Nesse sentido, segundo Moltmann (1985b, p. 279), os humanos são criaturas sacerdotais e seres eucarísticos, que celebram a autorevelação de Deus e o contemplam no seu descanso sabático. “O Sábado é a presença mesma da eternidade no tempo, uma prova do mundo vindouro”.

Ameaçados pelo “tempo sem lugar”, os povos guarani teriam motivos suficientes para cair no desespero. Eles, porém, com exceção dos casos de suicídio comentados no capítulo anterior, nos têm dado um belo testemunho de que vale a pena interromper nossa falta de esperança e entoar um canto! Seu desafio: não deixar esmorecer o sonho da “terra sem males”, mas animar-se na sua busca. Enquanto não a habitamos, que sua virtude (sem mal, *marãne ’y*) nos habite e nos inspire a pronunciar belas palavras. E enquanto esse sonho for realizável só no espaço da palavra ritualizada, nenhuma personagem é e será mais real do que o poeta;²⁹ nenhuma tarefa mais imprescindível do que a de celebrar a vida.

(Notas)

1 A um cacique do grupo dos Itatim.

2 *Arete*: “tempo, *ara*, verdadeiro, *ete*”.

3 A obra se intitulava, em guarani: *Ára poru aguyje ’iháva*.

4 Diego Durán nasceu na Espanha em torno de 1573, mas desde os 6 anos de idade viveu no México, onde se tornou mais tarde sacerdote dominicano e um dos grandes conhecedores da cultura mexica ou asteca. Para ele, sem dominar em profundidade a língua, era impossível compreender a cultura indígena e alcançar uma implantação efetiva do cristianismo. O saldo da colossal tarefa assumida pelo dominicano, porém, revelou que ele se tornou um ser dividido: “um cristão convertido ao indianismo que converte os índios ao cristianismo” (Todorov, 1983, p. 199-214).

5 Sobre a procedência e o uso do violão e do violino pelos Mbyá consultar de Irma Ruiz, 1984, p. 74-78.

6 Samaniego, 1968, p. 373-423. Retomarei essa idéia na seqüência do trabalho, ao considerar o “estar a caminho” como metáfora da palavra-sacramento.

7 Para os Mbyá, no período mítico, o canto dos homens e das mulheres desfrutavam do mesmo *status*; depois da destruição da primeira terra, porém, o canto sagrado da mulher se tornou um acompanhamento do canto do homem (Ruiz, 1984, p. 70).

8 Os nomes respectivos em guarani são: *aty*, *aty guasu* e *ñemboaty guasu* se referem s assembleias são constituídas, via de regra, por pessoas mais jovens, as “lideranças”, julgadas competentes para a política externa, muitas vezes, por falarem português e/ou espanhol.

9 Entre os Mbyá do litoral também mulheres são honradas com o título de *xondária*.

10 Convém ter em conta que o *xondáro* é praticado principalmente pelos Mbyá e só ocasionalmente pelos Guarani (Avá, Chiripá ou Ñandeva), que, via de regra, substituem o som do violino por vocalizações sobre a sílaba “*he*”. A dança é desconhecida pelos Kaiová e Paĩ-Tavyterã. Curiosamente, o uso do violino e do violão, fundamentais para a execussão do *xondáro*, é comum entre os Mbyá, eventual entre os Guarani (Chiripá) do Sul do Brasil e desconhecida entre os Guarani (Ñandeva) do MS, entre os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã. Já a prática do *kotyhu* nesses grupos é inversamente proporcional à do *xondáro*. O *kotyhu* é comum entre os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã, importante para os Chiripá e Ñandeva que convivem com os dois subgrupos anteriores e desconhecida entre os Mbyá.

11 Respectivamente: “*aju, ajúma*”, “*ahámako che*”, “*jahe’o jahe’o*”, “*nde takuára ovy’a*”, “*chereraha*”.

12 Respectivamente: “*Mombyry’gui che aaju ne ñe’ẽ rendúvo*”, “*Che aju ñembovy’árupi*”, “*Opamapa ñane kagui*”.

13 É significativo, nesse sentido, observar a diferença que os indígenas estabelecem entre seus ritos nativos e os da religião cristã. Eles falam dos seus ritos como sendo “de história” e dos ritos cristãos como sendo “de pedido”. Tentei verificar essa afirmação analisando algumas fontes da religiosidade de cada grupo e deparei-me, de fato, com a notável ausência de “pedidos” - do tipo “tende piedade”, “rogai por nós”- nas rezas e nos cantos indígenas. Estes são geralmente descrições ou relatos. Com exceção de um canto, todos os outros cantos entoados na festa do milho novo e da iniciação do menino, bem como outros cantos de forma fixa recolhidos por outros pesquisadores, correspondem à classificação proposta pelos Kaiová.

14 Referência a Santo Estanislau.

15 *Tani retére*. *Tani* é forma abreviada de (São) Estanislaio. *Retére* provém de *rete rehe* e significa “por seu corpo”. Na seqüência: *Itymby retére*, *Ava retére*, *Ñande Ru retére* e *Ñande Ru retére*.

16 Eles domesticaram no mínimo seis tipos desse cereal. Ainda que muitas dessas espécies tenham se perdido, o termo “milho” - “*avati*” - é palavra viva, com força geradora no discurso do grupo. O milho foi e é um dos alimentos básicos dos Guarani.

17 *Kaguĩ*: bebida de milho. *Mbojape*: bolo de milho.

18 Aquele de áureo falar.

19 Pequeno e rústico altar de taquara enfeitado, em alguns casos, com penas e flores. Situa-se no centro do pátio ou no interior da casa de reza.

20 Muitas vezes os Kaiová, para nos “fazer entender”, falam da cerimônia como o “batismo”.

21 A expressão é controvertida. Nimuendaju a traduziu por “tornar-se pajé”. Os indígenas designam com ela, hoje, a festa dos frutos maduros, o ritual de recepção do nome, o batismo, a bênção, etc. Pesquisas realizadas na região de Missões, Argentina, mostram que no *nimongarai* coexistem dois fatos relevantes da vida da comunidade: a consagração dos alimentos preparados a base de milho (aporte das mulheres) e dos frutos do guembe (*Phylodendron Selleum*) (aporte dos homens) e a imposição do nome às crianças (Ruiz, 1984, 53-62).

22 Morais, 1988, p. 78-79. Se o autor a estuda nos povos chamados primitivos não é porque sua geração não a tivesse, mas porque nos primitivos é mais fácil descrevê-la e analisá-la.

23 Jung, *O homem e seus símbolos*, p. 81. Por muito tempo os humanos criavam mitos inconscientemente e eram possuídos por eles. Só a partir do século XVI é que as pessoas começam a ter uma relação consciente com seus mitos. O racionalismo lhes destruiu a capacidade para reagir a idéias e símbolos numinosos, sobrevivendo-lhes crise de vacuidade e falta de sentido à vida e à morte (Jung, *O homem e seus símbolos*, p. 93ss).

24 A eles se refere Pierre Clastres quando escreve: “Pobres em mitos, os Guarani são ricos em pensamentos (...). A metafísica substitui o mitológico. Se os Guarani têm menos mitos para nos contar é porque dominam mais pensamentos para nos opor” (Clastres, P., 1990, p. 12-13).

25 Não como o propunha Calvino - uma representação desvinculada daquilo que se quer representar - mas como o propuseram Tillich e Ricoeur, um meio que aponta para uma realidade da qual esse meio participa.

26 *Tekoha* é para os Guaraní o lugar (-*ha*) que reúne as condições para se viver de forma plena o modo de ser (*teko*-).

27 Sölle, 1991, em uma conferência pronunciada na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo, Brasil.

28 No contexto do Primeiro Testamento, onde provavelmente o próprio calendário semanal era desconhecido, o dia do descanso é tão importante que a criação é exprimida em seis dias, para ser celebrada e contemplada no sétimo.

29 Como canta Milton Nascimento na canção *Coração de Estudante* “Se o poeta é um sonho, que vai ser real?”

7 – A LIBERTAÇÃO DA PALAVRA: O DIÁLOGO

Teólogos e teólogas das igrejas cristãs têm se ocupado em dialogar fundamentalmente com o judaísmo, hinduísmo, budismo, islamismo e com a cultura ocidental secularizada. Quanto aos povos indígenas, porém, têm se limitado a profetizarem que esses estão fadados a um fim próximo. Como outros atores sociais, também esses teólogos e essas teólogas contavam com o desaparecimento das populações tribais cujas tecnologias e complexidade social são consideradas relativamente “simples”. Tentar reverter essa situação, ou seja, reconhecer os povos indígenas como sujeitos de fé e de palavra, é tarefa da teologia contemporânea. Os grupos aborígenes são professos de uma religião milenar que, em alguns casos, continuou se desenvolvendo livre da influência cristã e, em outros, se amalgamou com ensinamentos e usos cristãos. As igrejas cristãs, como os demais setores da sociedade envolvidos no extermínio das populações nativas da África e das Américas, necessitam refletir criticamente sobre esse episódio histórico ainda atual, para que se dêem as condições de instaurar-se um diálogo restaurador com esses povos. Quero concluir este livro propondo que a palavra libertada funde um novo tipo de aproximação entre comunidades indígenas, igrejas cristãs e a sociedade como um todo. Urge que o “outro” indígena seja reconhecido na sociedade latino-americana como alguém que tem algo a dizer aos demais atores sociais. Retomo nesse sentido as peripécias que resultaram do desencontro inicial e os desafios que a persistência indígena nos colocam hoje.

7.1 – Do ocaso ao ressurgimento indígena

Por muitos séculos, as teologias que predominaram no Ocidente consideraram pagãs as práticas religiosas dos povos que não estavam submetidos à igreja e julgaram herético o posicionamento de teólogos e teólogas que relativizaram a pretensão da igreja de ser portadora exclusiva da palavra salvadora de Deus (*extra ecclesiam nulla salus*). Essa autocompreensão foi uma das propulsoras da missão da Igreja Romana no

período das grandes viagens e descobrimentos. Como ilhas no meio dessa teologia e dessa eclesiologia predominantes, houve também vozes que interpretaram as religiões não-cristãs de modo mais compassivo. Uma delas é a teologia das sementes do Verbo divino (*logoi spermatikoi*), formulada originalmente pelo apologista Justino o Mártir (?-165). Ele admitia que havia um prenúncio da vinda de Cristo nas outras religiões e que cabia ao cristianismo corrigir e aperfeiçoar tudo o que a mesma e única palavra motora de Deus havia realizado confusamente no paganismo. Essa teologia, como outras do seu gênero, porém, não teve continuidade institucional. A reflexão teológica que marcou a história do cristianismo foi a que viu nas outras religiões um mal que deveria ser extirpado, e nos seus adeptos, povos que deveriam ser exterminados se não aceitassem se submeter à igreja e aos governos “cristãos”.

Apesar da bula *Sublimis Deus*, do papa Paulo III, de 2 de junho de 1537 – que reconheceu aos indígenas o direito de posse sobre seus bens – nas Américas prevaleceu o espírito do *requerimiento*. Escrito em 1514 pelo jurista espanhol Juan López Palacios Rubios, esse documento colocava os indígenas diante de duas alternativas: ou eles se sujeitavam ao papa e ao rei sem oferecer resistência, ou seriam, na melhor das hipóteses, submetidos à força pelos representantes da igreja e da coroa ou, na pior, exterminados.¹ Fatos como esse na história do cristianismo permitem discordar da afirmação de Tillich² e dizer que o cristianismo não é consciente de sua própria condicionalidade, que a autocrítica não lhe é inerente e que sua suposta maior vocação para a universalidade³ é um risco. O cristianismo histórico de conquista e de dominação nas Américas destruiu religiões, culturas e grupos humanos inteiros e impôs a religião cristã ocidental como “universal”. Se a isso pode-se chamar de equívoco, esse foi um dos maiores, senão o maior, que o cristianismo cometeu, pois implicou a depauperação econômica, social, cultural, religiosa e lingüística das Américas.

A história que se sucedeu durante os cinco séculos de colonização e “evangelização” é conhecida. Apresento aqui apenas alguns dados que mostram como a “inclusão” dos indígenas na *Orbis Christianorum* resultou no despovoamento de dois continentes: África e América.

A partir dos dados deixados por cronistas quinhentistas, especialmente daqueles que constam da avaliação do missionário José de Anchieta, que chegara ao Brasil em 1553, Darcy Ribeiro estima que, em 1500, à chegada dos europeus, havia 5.000.000 de habitantes no território que hoje é Brasil.

O balanço demográfico dos 100 primeiros anos contabiliza: 50.000 brancos nascidos no Brasil, 30.000 escravos trazidos da África, 120.000 indígenas integrados à sociedade colonial, 4.000.000 vivendo isolados, chegando a 1.000.000 o número dos dizimados. Total 4.200.000.

Cem anos mais tarde, os brancos são 150.000, os escravos 150.000, os indígenas integrados 200.000, os isolados 2.000.000 e 2.000.000 os que foram dizimados nesse século. Total: 2.500.000. Em 1800, o número dos brancos é de 2.000.000, o dos africanos escravizados e de seus descendentes 1.500.000, os indígenas integrados 500.000, os isolados 1.000.000 e os dizimados nesses cem anos, 1.000.000. Total: 5.000.000.

Como se vê, trezentos anos depois de iniciada a conquista, o Brasil recuperou seu montante original de 5 milhões de habitantes, só que na composição invertida. A metade é branca. Dos 1,5 milhões de negros, 500 mil são nascidos no Brasil. Os indígenas subjugados somam apenas 500.000 e os “arredios” se encontram nas regiões pouco ou ainda não colonizadas, como o Amazonas, e nas zonas de matas indevassadas do Sul e do interior de todo o Brasil (Ribeiro, 1998, p. 150-159).

A dizimação da população africana segue a mesma proporção. Concordando com os cálculos de M. Buescu (1968), Ribeiro (1998, p. 162) admite que no século XVI teriam ingressado no Brasil cerca de 75.000 africanos, no século XVII 452.000, no XVIII 3.621.000 e no XIX 2.204.000. A conquista foi um verdadeiro moinho de gastar gente (Ribeiro, 1998, p. 106ss). Calcula-se que o Brasil “gastou” no seu fazimento cerca de 12 milhões de pessoas oriundas da África, incluindo seus descendentes. Esses foram “desgastados” como a principal força de trabalho de tudo o que se produziu no Brasil e de tudo que no Brasil se edificou (Ribeiro, 1998, p. 220). Esse tráfico humano foi o que mais afetou o destino da humanidade pelo número espantoso de povos e de seres que mobilizou, desgastou e transfigurou. Sua intermediação foi, por séculos, o motor mais poderoso da civilização ocidental. Exercida por “honrados dignitários”, essa atividade foi muitas vezes considerada como a grande missão do homem branco, “herói civilizador e cristianizador” (Ribeiro, 1998, p. 178).

Os anos seguintes à independência do Brasil (1822) não foram melhores para os indígenas. Em todo o século XIX os governos brasileiros se inspiraram na atitude de D. João VI. Este teve a “iné dita franqueza”²⁴ de combater os indígenas. Declararam-se verdadeiras guerras de conquista e massacre que dizimaram mais uma vez a população indígena, reduzindo-a

a cerca de 200 mil pessoas, segundo os cálculos apresentados por Marta Azevedo (Azevedo, 2000, p. 79).

A população que emergiu no Brasil herdou dos colonizadores a brutalidade racista e classista. A oligarquia enxergava sua própria gente com olhos europeus. “Olhavam suspeitosos os negros e mestiços que formavam a maior parte da população e explicavam o atraso prevaecente no país pela inferioridade racial dos povos de cor. Sob a pressão desse complexo (...) puseram-se a campo para substituir aos seus próprios povos, radicalmente se praticável, por gente eugenicamente melhor. Essa seria a população alva da Europa Central” (Ribeiro, 1998, p. 436). A esse racismo somaram-se os pré-conceitos trazidos pelos novos colonizadores europeus e a tese pseudo-científica segundo a qual os indígenas não seriam verdadeiramente humanos e que, entre as diversas raças humanas, eles tinham uma organização incompatível com a civilização (Carneiro da Cunha, 1992, p. 134, 135).

No início do século XX, a situação indígena brasileira era altamente conflituosa. Além de alguns missionários terem se apropriado da terra dos índios, vastas áreas entregues à colonização estrangeira, principalmente alemã, viviam convulsionadas por *bugreiros*⁵ pagos pelos colonos para limpar suas terras do incômodo ‘invasor’. O próprio diretor do Museu Paulista e eminente cientista, Hermann von Ihering, pediu ao governo que optasse entre a selvajaria e a civilização. Se seu propósito era civilizar o país, cumpria abrir guerras de extermínio com tropas oficiais para resolver os problemas (Ribeiro, 1998, p. 147. Conferir a respeito Souza Lima, 1992, p. 155-172). A campanha de extermínio dos indígenas foi denunciada no congresso de Americanistas de 1908, em Viena, por Alberto Vojtec Fric. Seu destaque: o extermínio rendia uma valorização de 1.500% das terras das colonizadoras, por serem consideradas “livres de índios” (Wirth, 1999, p. 33).

Sob pressão de órgãos do exterior, instalou-se no Brasil uma nova política, assimilacionista e “pacífica”. Institui-se, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio com a missão de “proteger” os indígenas. Ironicamente, depois de 40 anos de funcionamento da entidade, caiu para 150.000 o número dos aborígenes no Brasil. Nesse período, oitenta grupos desapareceram. Isso parecia confirmar a opinião generalizada de que os indígenas eram seres que, inexoravelmente, estavam fadados a desaparecer.

Mas esses povos destinados ao apagamento ressurgiram nas últimas décadas. Seu ressurgimento mostrou, por um lado, “que todas as questões

politicamente relevantes no Brasil e na América Latina atravessam a questão indígena: a questão da terra e da reforma agrária, a questão da autodeterminação e do protagonismo, a questão do projeto e da utopia” (Suess, 2001, p. 226). Desse modo, a luta dos povos indígenas não divide o movimento libertário mas o enriquece, radicaliza e complexifica, ao agregar um “resto” de alteridade não integrada na agenda dos demais atores sociais (Suess, 2001, p. 229). Os povos indígenas reaparecem não como índios genéricos ou cidadãos comuns, mas como parcela remanescente da população original. Os indígenas permanecem alternos dos “brasileiros” porque se enxergam e sofrem como indígenas e porque assim são vistos pela gente com que estão em contato (Ribeiro, 1998, p. 145). No último censo realizado de 1996 a 2000, confirma-se que a população indígena cresceu, em média, 3,5% ao ano.⁶ No final do século XX, o número de pessoas que se assumem como índias foi estimado entre 350 e 500 mil,⁷ em 216 o número de povos a que elas pertencem e em 186 as línguas por elas faladas. Além disso, há evidências de pelo menos 42 grupos indígenas ainda isolados (Ricardo, 2000, p. 15).

Mas os povos indígenas não cresceram só em número nos últimos anos; eles também vêm ganhando uma imagem positiva no Brasil. É o que revela uma pesquisa nacional de opinião realizada de 24 a 28 de fevereiro de 2000 pelo Instituto Sócio-Ambiental (ISA) e pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE): 88% da população brasileira considera que os indígenas conservam a natureza e vivem em harmonia com ela, 81% pensa que eles não são preguiçosos e que apenas encaram o trabalho de forma diferente do resto da população brasileira e 89% acha que eles não são ignorantes e que apenas possuem uma cultura diferenciada (Ricardo, 2000, p. 57-62).

O ressurgimento dos povos indígenas – que durante quase cinco séculos foram considerados seres efêmeros, em transição para a cristandade, a civilização, a assimilação e o desaparecimento – deixa claro, hoje, que eles são parte do futuro da humanidade e não só do seu passado (Carneiro da Cunha, 1992, p. 22). Por isso, as igrejas que foram cúmplices nas iniquidades cometidas contra essas sociedades têm a oportunidade de indenizar a geração presente e as vindouras pelo prejuízo causado e estabelecer com elas, a partir de agora, relações de cumplicidade na justiça.

Mas no apagamento indígena também o Estado e os “filhos da terra” – a população não indígena herdeira do colonialismo – tiveram uma

participação decisiva. De modo que o ressurgimento dos povos aborígenes oportuniza também nessas instâncias uma análise crítica da mentalidade colonial e da ideologia da unidade nacional, que passo a comentar no âmbito do Brasil.

7.2 – Descobrimo o “outro” indígena invisibilizado

Presas nas redes de uma cultura de dominação, a classe de dirigentes que dominou no período pós-independente tanto no Brasil quanto em outros países latino-americanos, interiorizou acriticamente o código cultural ocidental e depreciou os valores autóctones de suas próprias tradições culturais (Fornet-Betancourt, 1995, p. 23). Os povos indígenas, por sua vez, apesar de terem sobrevivido à devastação colonial e, na seqüência, ao racismo das oligarquias nacionais, e apesar de muitos deles terem desenvolvido uma cultura paralela à da sociedade colonial, ocupam o imaginário das pessoas em muitos países latino-americanos como “fantasmas”; ou seja, como seres que, embora “irreais”, amedrontam.

Eni Pulcinelli Orlandi estudou o discurso da descoberta e os discursos posteriores que construíram “o indígena” no Brasil. Ela sua análise ela mostra como funciona a hermenêutica do invasor e como se processou a invisibilização dos povos indígenas e da sociedade que os sucedeu na colônia.

Transplantando para o mundo do colonizado o conceito de Norbert Elias sobre “civilização”, Orlandi aponta uma contradição fundamental. Para ela, “submetidos aos desígnios (dever ser) da civilização ocidental, somos⁸ seres culturais, sobretudo quando resistimos em nossas diferenças. Mas, para isso, perdemos a possibilidade de termos uma história, já que é pela parcela que nos cabe na civilização ocidental que somos contados em uma história (a da colonização)” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 46). Ou seja, o princípio pelo qual se nega sistematicamente os “outros” na sociedade brasileira redundam no apagamento dos próprios brasileiros no âmbito das relações com a Europa. “O europeu nos constrói como seu ‘outro’ mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o ‘outro’, mas o outro ‘excluído’, sem semelhança interna”. Orlandi prossegue dizendo que os europeus “nunca se colocam na posição de serem nosso ‘outro’. Eles são sempre o ‘centro’, dado o discurso das descobertas, que é um discurso sem reversibilidade.

Nós é que os temos como nossos ‘outros’ absolutos.” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 47). A lógica através da qual os europeus convertem no seu “outro” os indígenas e, na seqüência, os descendentes de europeus que foram se tornando “filhos da terra”, impõe sobre a população latino-americana o “dever” de ter certas “singularidades” e exibir certo “exotismo”, às vezes atraentes, às vezes marcados pela barbárie (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 33).

Mas “somos singulares em relação a quê e a quem?”, pergunta a autora. “A um padrão lá. O outro europeu”, responde. Para ela, “o discurso da singularidade é o discurso da cultura (dominado pelo da civilização), que a historiciza. Fica sempre como se só nós tivéssemos um ‘outro’. O nosso outro é o português, o italiano, o francês, etc. Como nos constroem uma história em que somos apagados como alteridade, somos apenas ‘singulares’, temos ‘particularidades’” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 48).

A descrição de Orlandi se enquadra no que Panikkar denomina “monoformismo cultural”, que consiste na crença de que há uma única forma de ser humano, uma única forma de cultura, etc. Um *unum culturale*. Essa pretensão é parte do gênio do Ocidente e de seus tentáculos colonialistas (Panikkar, 1993, p. 26).

No Brasil, essa convicção se historiciza diluindo as diferenças através da secular insistência na unicidade da “nossa” cultura. Aqui também se aplica o que Benjamin Akzin escrevera sobre o desenvolvimento dos nacionalismos, que a igualdade se tornou um bom solvente para diluir as identidades étnicas (Ap. Robins, 1999, p. 24). Com essa ideologia os descendentes de africanos e os indígenas são apagados, tornados invisíveis, no Brasil. O índio é totalmente excluído; no que se refere à identidade nacional, ele não figura nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado. “Os portugueses descobriram o Brasil”. Daí se infere que os antepassados dos brasileiros são os portugueses e que antes deles o Brasil era apenas uma extensão de terra. O único “outro” que age como contraponto da “nossa identidade” (brasileira) é o europeu: seja como nosso antepassado ou como imigrante (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 57). Há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro através de um “salto” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 56).

Junto à invisibilidade, a autora destaca a existência de um “silêncio constitutivo” na formação da identidade brasileira. Na sua opinião, esse silêncio não é nenhum vácuo, nenhum vazio: o silêncio também é. De modo

que se há história no silêncio é porque há sentido no silêncio. O silêncio significa no contexto em que ele é produzido (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 50). Há uma política da palavra por trás dele. Ela faz com que a pessoa silenciada acabe por significar ao longo dos seus apagamentos e a partir das falas exteriores a ela. “O brasileiro, para significar, tem como memória (domínio do saber) o já-dito europeu. Essa é a ‘heterogeneidade’ que o pega desde a origem. A sua fala é falada pela memória do outro (europeu)” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 51). No caso dos indígenas, esse silenciamento vai “desde o assassinato puro e simples até a exclusão do índio da discussão de problemas que o afetam diretamente” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 59). A autora enfatiza que a ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação. As três contribuem para que se apague a identidade do indígena enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional. “A ciência torna o índio observável, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o conceito índio; a pacificação amansa o índio como corpo e a conversão amansa o índio como espírito, como alma. Essa domesticação representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da identidade nacional” (Pulcinelli Orlandi, 1990, p. 57).

7.3 – Nós “outros” na perspectiva indígena

Mas o ressurgimento do “outro” indígena traz consigo também a possibilidade de ouvir, da boca dos próprios indígenas, o modo como eles construíram o “branco” - o colonizador de ontem e de hoje - como seu “outro”. Assim, o que se pode verificar nas narrativas indígenas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos do Brasil, publicadas pelo Instituto Sócio-Ambiental, é que na perspectiva dos povos indígenas, “os índios são anteriores aos brancos, na ordem do parentesco e na ordem do território. Os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão o encontro com o olvidado” (Viveiros de Castro, 2000, p. 16).

Para o Yanomami Davi Kopenawa (2000b, p. 19, 2000a, p. 21,

23), os “brancos” foram criados na floresta amazônica pelo ser criador *Omama*, mas este os expulsou porque tinha medo da sua falta de sabedoria e porque se tornaram perigosos para o grupo. Esse episódio não impede que os Yanomami reconheçam que os “brancos” são engenhosos e que têm muitas máquinas e mercadorias. Por outro lado, eles são muito esquecidos, precisando por isso desenhar suas palavras. Eles fixam seu pensamento sem descanso em suas mercadorias, como se elas fossem suas namoradas.

Ailton Krenak retoma os relatos dos Tikuna, dos Guarani e do seu grupo, os Krenak, e afirma que seus parentes “sempre reconheceram na chegada do branco o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo”, e que, indo embora, afastou-se do tipo de humanidade que os indígenas estavam construindo. Para ele, o “branco” “é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo” (Krenak, 2000, p. 46-47). Os brancos não chegaram ao Brasil 500 anos atrás, eles apenas retornaram. E os indígenas assistiram ao retorno deles e de cada povo que veio mais tarde. “Nós vimos chegar os pretos, os brancos, os árabes, os italianos, os japoneses. Nós vimos chegar todos esses povos e todas essas culturas. Somos testemunhas da chegada dos outros aqui (...). Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas transcende a essa cronologia do descobrimento da América (...). Reconhecer isso nos enriquece muito mais e nos dá a oportunidade de ir afinando, apurando o reconhecimento entre essas diferentes culturas e ‘formas de ver e estar no mundo’ que deram fundação a esta nação brasileira” (Krenak, 2000, p. 47).

O notável é, como destaca Viveiros de Castro, que alguns relatos contemporâneos dos indígenas correspondam estruturalmente a uma “arqui-narrativa” tupinambá publicada em 1575 e que a presença dos “brancos” tenha sido tão cedo integrada a um complexo mítico evidentemente anterior a 1500. Nele, segundo a análise de Lévi-Strauss, os brancos estavam contidos virtualmente, isto é, previstos em uma estrutura constitutiva do pensamento indígena como “um operador dicotômico que faz com que toda posição de um termo seja inseparável da contraposição de um termo contrário” (Viveiros de Castro, 2000, p. 49. Consultar a respeito Lévi-Strauss, 1993, p. 61-71).

Os “brancos”, nessa lógica, teriam vindo ocupar apenas um degrau suplementar na cascata de dicotomias reiteradas entre as posições de ‘si’ e

de ‘outrem’”. Para Lévi-Strauss, a “necessidade retrospectiva da posição do outrem” no pensamento indígena deve entender-se como abertura ao “outro” e como algo consubstancial a esse pensamento. Mas esse “outro” (branco), lamenta Viveiros de Castro (2000, p. 50), tinha toda uma outra idéia do que devia ser o “outro” indígena. Nas narrativas indígenas, “os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida” (Viveiros de Castro, 2000, p. 50-51).

Essa ambivalência da cultura do “outro” “branco” radica hoje o problema do desterro dos indígenas, “pois o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação – sua cultura –, sem se deixar envenenar por uma absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação – sua sociedade” (Viveiros de Castro, 2000, p. 51).

Para que o ressurgimento dos povos indígenas seja também uma ocasião para romper com a mentalidade colonial, que Panikkar chama de “epistemologia do caçador”,⁹ precisa-se de um paradigma de relacionamento que reconheça e respeite a alteridade indígena e promova seu protagonismo. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “o encontro entre índios e brancos só se pode fazer nos termos de uma necessária aliança entre parceiros igualmente diferentes, de modo a podermos, juntos, deslocar o desequilíbrio perpétuo¹⁰ do mundo um pouco mais para a frente, adiando assim o seu fim” (Viveiros de Castro, 2000, p. 54). Em todo caso, a pergunta que nos cerca mais uma vez é: o que fazer com o “outro” próximo? A seguir, intento reagir a essa questão no âmbito religioso.

7.4 – Os povos indígenas têm algo a dizer para nós

Para que a “emergência” de uma “sociedade mundial” redunde na instauração do diálogo entre os povos, as tradições espirituais precisam ser vistas como fontes de enriquecimento mútuo entre as religiões e as culturas. Retomo aqui o inclusivismo e o pluralismo, referidos brevemente no início

deste livro, e aponto as possibilidades que eles oferecem para o diálogo com as populações indígenas. Pretendo destacar, ainda, o que esses povos podem aportar para o debate sobre a globalização.

7.4.1 – Quando a inclusão do “outro” entrava o diálogo

A atitude inclusivista impede o diálogo quando incorpora outras experiências religiosas e outros sujeitos religiosos ao que considera universal e cristão e quando reduz as outras formas de saber à “lógica” que lhe é familiar. Entende-se nesse procedimento que todas as religiões são, no fundo, uma “mesma coisa” e que o cristianismo tem as chaves para decodificar a diversidade “aparente” que se observa nelas e convertê-las à “mesma coisa” que no fundo elas são. Há nessa atitude uma preponderância do “eu” que se arroga o direito de falar em nome do “tu”, mediante os conceitos e a linguagem da primeira pessoa. Nas palavras de Carlos Alberto Steil, que se reporta a Panikkar,

aqueles que desposam essa atitude, com freqüência, se vêem como aqueles que detêm o privilégio de estabelecer o lugar que os outros devem ocupar no universo. Ou ainda, o inclusivismo pode cair num relativismo estéril, na medida em que as diferenças são arranjadas dentro de uma estrutura lógica e formal, que é propriedade de quem se atribui o direito de pensar o mundo como uma determinada totalidade, onde sua fê, ideologia, intuição ou qualquer outro nome que se possa dar, torna-se um super-sistema, capaz de abarcar os pontos de vista “inferiores” e de colocá-los em seus lugares certos (Steil, 1993, p. 28-29).

Ao proceder dessa forma, entende-se no inclusivismo que há, na cultura européia, uma espécie de “núcleo duro” – que se remonta em última instância ao logos grego-ocidental com suas categorias racionalistas – que teria que ser inculturado nas outras culturas (Fornet-Betancourt, 2000, p. 55). Por outro lado, esquece-se, nessa perspectiva, que cada religião diz uma coisa distinta da outra e que a manifestação e articulação que cada uma dá é essencial para a autocompreensão dessa religião. Ou seja, desconsidera-se que a religião não pode ser despojada do que ela mesma disse que é, e que ela não pode ser reduzida a uma quinta essência platônica na qual supostamente todos nos comunicamos e nos fazemos – ou nos tornamos – inteligíveis (Panikkar, 1993, p. 22-23). O suposto “diálogo”

que se instaura dessa forma consiste em pinçar da outra religião aqueles elementos que cabem na moldura predeterminada pelo cristianismo. O interesse pelo que o “outro” tem a dizer se restringe ao âmbito do que é conveniente para a confirmação do que se considera “próprio”. Não se ouve a palavra do “outro”, mas o eco da própria voz. O que parece ser um gesto de “generosidade” consiste apenas em dar oportunidade ao “outro” para que confirme com suas palavras o *status quo* do seu interlocutor.

Essa atitude que instrumentaliza o “outro” a favor do “próprio” desconsidera que o dizer de uma religião é essencial ao dito e que igualmente indissociável do dito é seu conteúdo. De modo que não só há que se atentar para *o que* as outras religiões têm a dizer mas também para *a forma como* elas dizem o que dizem. Nos dizeres das religiões não lateja só o *logos*, senão também o mito. Isso significa que no contato das espiritualidades indígenas com as teologias cristãs há que se prestar atenção para que (1) a memória simbólica do imaginário indígena não fique desestruturada pelos conceitos lógicos, (2) as palavras fundantes oriundas do âmbito do mito não se sujeitem à razão grega sob a pressão da hierarquia estabelecida pela lógica ocidental e (3) as tradições autóctones não se desloquem para a margem sob o peso de um outro centro fundante imposto pela inculturação do *logos* grego.¹¹

7.4.2 - Quando a inclusão do “outro” dinamiza o diálogo

Mas o inclusivismo é, por outro lado, proveitoso para o diálogo por ele oportunizar que, no âmago de cada cultura e religião, ocorra o reconhecimento de que naquilo que se costuma chamar de “próprio” estão gravadas as pegadas do “comércio” com o “outro”. O “próprio” carrega em si mesmo o agulhão do forasteiro, do próximo, do supostamente “não próprio” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 380), bem como a capacidade de fazer uma experiência intercultural. Essa não se dá somente no exterior das fronteiras da própria cultura, mas também como uma experiência interna, uma espécie de fronteira que se vive no interior de cada cultura (Fornet-Betancourt, 2001, p. 381). Percorrendo as vielas que conduzem às fronteiras internas do cristianismo, chegaremos a constatar que “o cristianismo não pertence ‘por si só’ a uma tradição de afirmações monolíticas e sem fissuras” (Gesché, 1993, p. 42), mas que ele é

a “religião judaico-greco-romano-celto-gótico-moderna”, “convertida” a Cristo. Em síntese, hoje o cristianismo é de fato o “paganismo” convertido, é o conjunto das religiões mediterrâneas, que encontraram em Cristo a sua plenitude. Esta é a razão teológica fundamental, subjacente às origens “pagãs” da maior parte das formas de vida cristã, desde as festas religiosas até a liturgia e a própria teologia. O cristianismo, efetivamente, não é um meteorito caído do céu, um corpo errante, mas ele está radicado no solo pagão da Europa e a ele deve a sua força e a sua fraqueza (Panikkar, 1971, p. 122).

Já nas Sagradas Escrituras se verifica semelhante estrutura. Roberto Bartholo (1993, p. 132) destaca que o Primeiro Testamento “mostra na longa história de sua composição, uma abertura de contatos para com as literaturas egípcia, babilônica ou mesmo grega”. A Torá judaica, por exemplo, é um livro que se caracteriza pela acumulação de textos diferenciados. Ela não realiza supressões ou amalgamas, para evitar contradições (Bartholo, 1993, p. 132) e os profetas desmascaram incansavelmente a tentação idolátrica que em termos modernos chamaríamos de rejeição da alteridade, do outro (Gesché, 1993, p. 53).

Bartholo finaliza dizendo que, no Segundo Testamento, “a doutrina cristã da Graça imerecida exclui toda absolutização farisaica da religião, construída sob o ‘álibi’ de ser verdadeira” (Bartholo, 1993, p. 136). É o que também ressalta Silvia Schroer no âmbito das Sagradas Escrituras e da história do cristianismo. Para ela,

A fé de Israel, como também a das primeiras gerações cristãs, se prende basicamente a processos de inculturação, com passagem por vários ‘sincretismos’. A Bíblia, cuja mensagem hoje vem sendo traduzida nas culturas da Ásia, da América Latina e da África, é, em si mesma, um documento de aprendizado intercultural e de procura de identidade ao tempo de sua origem. Em seu trânsito para a Europa, esse documento finalmente teve de ser inculturado em nosso meio, através de ingentes esforços missionários (Schroer, 1994, p. 9).

A constatação da constituição plural de si mesmo desenvolve-se numa apropriação ativa e crítica da própria tradição. Essa relação com as Sagradas Escrituras poderá mostrar que a Bíblia foi lida durante séculos com um espírito que lhe é estranho: “com o espírito da filosofia abstrata helenística, com o espírito imperial de Constantino, com o espírito europeu

da conquista e da colonização, com o espírito ocidental patriarcal e ilustrado, com o espírito individualista do liberalismo moderno” (Richard, 1992, p. 17). Esses “espíritos” interditarão o caminho do encontro, do diálogo e da solidariedade. Para reverter esses desencontros, a Bíblia deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito que a inspirou; isso, segundo Pablo Richard, exige um ponto de referência não-ocidental, “não-helenista, não-imperial, não-colonial, não-ilustrado, não-patriarcal, não-liberal, não-moderno”. Richard é da opinião que os povos indígenas, com sua cultura e religião, podem nos dar esse ponto de referência não-ocidental ou “esse reverso da história a partir do qual possamos ler e interpretar a Bíblia com olhos novos e limpos, e re-encontrar o Espírito com que foi escrita” (Richard, 1992, p. 17).

As religiões indígenas, por sua vez, não são estruturas monolíticas nem meteoritos caídos do céu; elas também têm sua própria “história da salvação”, que é posta à prova geração após geração pelos aborígenes de cada grupo, seja de forma independente da religião cristã ou indigenizando alguns elementos do cristianismo.

Alguns aspectos da reapropriação crítica que os povos indígenas da geração atual vêm fazendo da sua história, cultura e religião podem ser observados nas conclusões que eles tiraram no IV Encontro Ecumênico Latino-americano de Teologia Índia realizado no Paraguai, em maio de 2002 (<http://www.missiologia.org.br/artigos/Concles.htm>). Por um lado, as populações congregadas nesse evento instam a restaurar as festas e os projetos de vida baseados nos seus valores fundamentais. Elas querem recordar os mitos, celebrar e fortalecer os ritos e dar lugar aos sábios e às sábias, que detêm a sabedoria dos seus respectivos povos. Por outro lado, os 44 povos reunidos no encontro convocam as diversas etnias a se encontrarem a nível local, regional e continental e a somarem seus esforços aos dos não indígenas que são solidários com a causa indígena e os ajudam a conhecer as leis e os modos de vida vigentes na sociedade circundante.

Em suma, as populações indígenas estão dispostas a lançar mão criticamente dos instrumentos da modernidade, sem abdicar da “lógica” nativa. Elas estão convencidas de que também no exterior das fronteiras de suas próprias culturas há vozes comprometidas com a promoção do desenvolvimento integral dos povos.

7.4.3 – Libertando a palavra das amarras do “eu” e do “outro”

Se na versão colonial do exclusivismo o “outro” devia desaparecer, seja por etnocídio direto ou sendo dissolvido na sociedade colonial, no inclusivismo ele é determinado sobretudo por um “eu” que se julga detentor do “próprio” e expressão do “universal”. O pluralismo, por sua vez, decompõe essas visões de “outro” e mostra que, no assimilacionismo das duas perspectivas anteriores, não é o “outro” o problema mas o “eu”, que usurpa a posição de “próprio” e a partir daí vê seu próximo como “outro”. No entanto, a compreensão que ele tem do “outro” não equivale à autocompreensão do “outro”, de modo que resta aceitar que o “outro” não se vê como “outro”, mas como “si mesmo” (Panikkar, 1993, p. 26). No pluralismo, o “outro” é um sujeito de autoconhecimento, de autocompreensão e de auto-interpretação, de modo que ele nunca pode ser conhecido pelo “eu” como ele realmente é (Panikkar, 1993, p. 26, 27). Se o “eu” quiser conhecer o “outro” como ele é, precisa que esse “outro” se manifeste para ele. O “eu” é dependente do “outro”, não só por este ser a fonte que lhe permitirá conhecê-lo, mas também por ele lhe revelar os seus próprios limites e os limites do que ele considera seu “próprio” (Panikkar, 1993, p. 32).

Nessa forma de compreender o “outro”, o diálogo é como um encontro entre dois aprendizes que se reconhecem mutuamente, que querem se levar a sério e aprender um sobre o outro. Sem essa condição e essa disposição, só haverá o monólogo de alguém que prega, para as pessoas que estão “em baixo”, seu saber “superior”. Por isso, o diálogo inter-religioso com os povos indígenas que priorize o crescimento na interculturalidade precisa (1) cultivar uma abertura descentrada frente ao “outro”, deixar-se interpelar pela sua alteridade e tratar de encontrá-lo a partir de seu horizonte próprio (Fornet-Betancourt, 1995, p. 23-24). Mas, como o diálogo não é um exercício de pacificação das controvérsias, (2) ele não pode ser uma tática para reunir as diferenças numa totalidade supostamente superior a elas, que as harmoniza. A harmonia só pode ser alcançada a longo prazo e através da solidariedade que “quer o outro”. (3) Há que se sair de um modelo mental que se fixa na verdade como algo dado em si mesmo para um modelo que leva em conta o transcurso. (4) A inteligência deve ser exercitada para perceber a respectividade da realidade, ou seja, “o real como algo que diz respeito a”. (5) Arrancar o que nos é culturalmente “estranho” do domínio

dos conceitos e colocá-lo na vida e na corporalidade do outro, ensaiando uma compreensão respectiva¹² desse culturalmente “estranho” e evitando os hábitos de sujeição, redução e definições apressadas (Fornet-Betancourt, 1995, p. 24-28).

A proposta intercultural contempla como condição prévia a disposição de renegociar com base numa discussão igualitária entre as culturas, numa espécie de “parlamento democrático que não concede a nenhuma cultura direito a veto, mas sim o direito a expressar-se sem limitações conceituais prévias” (Fornet-Betancourt, 2000, p. 55-56). De modo que se entende obviamente que a teologia não se faz só na Europa ou nos Estados Unidos. Há teólogos e teólogas na selva, entre os desolados na beira das estradas, nos púlpitos e nas academias, nas catedrais cristãs e nas casas de oração guarani. A teologia não se concebe só racionalmente; há teologias ritomórficas e míticas e muitas não conhecem o aprisionamento da escrita, pois estão inscritas no pentagrama da memória, nos passos da dança e nas imagens do sonho.

Nessa maneira de formular a alteridade, o que se chama de “outro” não está em oposição ao “próprio”, não é um “não-eu”, mas uma dimensão do “eu”. Da mesma forma, o “outro” não é um objeto ao qual um super “eu” assina o lugar que deve ocupar, mas um sujeito que compartilha essa posição com outros atores sociais. Assim, o pluralismo enquanto relacionalidade procura desconstruir os preconceitos acumulados sobre o “outro”, descobrindo-o como sujeito e pleiteando para que ele se assuma e seja reconhecido como tal na sociedade. No caso dos povos indígenas isso implica em transgredir as velhas normas científicas convencionadas no Ocidente: deixar de ser “objetos de estudo” e revelar-se ou rebelar-se como “sujeitos de auto-reflexão”, o que sem dúvida sempre foram, ainda que sem ser reconhecidos.

7.4.4 – A autocompreensão dos povos guarani no debate da globalização

Isso implica, no caso específico tematizado neste livro, que a sociedade latino-americana, integrada majoritariamente por não-indígenas e marcada pelo monoformismo cultural ocidental, se deixe interpelar pelos indígenas. Para os indígenas, isso implica não se deixar intimidar pelos

desencontros históricos, que os marginalizaram e que ridicularizaram sua forma de pensar, de agir e de conhecer. Eles precisam de coragem e apoio para construir seu espaço na sociedade, sem medo de serem “reduzidos” pelas outras subjetividades; precisam de um lugar onde possam viver em paz o modo de ser que eles consideram ser-lhes “próprio”, *oréva*, e relacionar-se em liberdade com os “outros”, conformando-se a esses “outros”, *ñandéva*, se eles assim quiserem ou precisarem.

Oréva e *ñandéva*, como foi visto no primeiro capítulo, formam dois tipos de consciência de si, uma exclusiva e outra inclusiva. Provavelmente, antes mesmo do período da conquista, os Guarani já vieram alternando comportamentos que, sob determinadas condições, fixavam-nos aos limites estabelecidos pelo “*oréva*” e, em outras, animava-os a extrapolar esses limites, a abrirem-se ao “outro” e a aceitá-lo como seu interlocutor, a constituir um “*ñandéva*”.

Ambas as atitudes diante do “outro” são imprescindíveis para a concretização de um diálogo sincero. Ao se afastar do “outro”, eles cultivam a consciência de possuir um bem próprio que se perpetua dia após dia. Sendo receptivo ao “outro”, *ñandéva*, eles compartilham não só suas experiências de risco e de derrotas, mas também de cumplicidade e crescimento. O caminho que conduz à intercomunicação é a própria tradição, vivida nos diversos âmbitos do *oréva*. Não como identidade fechada e pronta, mas como algo em curso, em trânsito, como ponte para a outra beira, o *ñandéva*. E não podemos saltar a ponte, mas transitar nela. Ninguém pode prescindir da própria tradição para chegar ao “outro”. “Trans-portamos nossas tradições e deixamos que nos trans-portem outras, e nos fazemos assim agentes-pacientes de verdadeiros processos de universalização” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 31). Neles a universalidade é procurada desligada da figura da unidade, mas como “arquipélago de fragmentos” – diria Boaventura de Souza Santos, como programa regulativo centrado no fomento da solidariedade entre todos os universos (Fornet-Betancourt, 2001, p. 31-32).

Depois de centúrias de rejeição¹³ é possível que os indígenas precisem hoje de sinais que lhes garantam que “do outro lado da ponte” não está espreitado um “jaguar”, pronto para “devorá-los”; isto é, para em nome da igualdade convertê-los em “cidadãos comuns”. Em acontecendo isso, *ñandéva* já não significaria “nós inclusivo”, mas desfiguramento e diluição da pessoa. Interpretando a ansiedade dos indígenas com as palavras de

Todorov (1983, p. 245), pode-se dizer que eles desejam a igualdade sem que ela lhes acarrete a identidade; mas também a diferença, sem que ela degenerem em superioridade/inferioridade. Como diria Boaventura de Souza Santos, eles têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza e de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.

Nesse sentido, se no presente a globalização é um processo que agudiza as assimetrias a nível planetário e uniformiza o imaginário das pessoas apresentando um só futuro como possível, a proposta intercultural quer fazer valer a polivalência da história. Há vários futuros possíveis e “a maior ou menor universalização histórica de um desses futuros é um assunto que deve ser decidido mediante o diálogo das culturas” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 376). Assim, a globalização passa a ser vista como oportunidade para a instauração de um diálogo entre os povos. O depoimento que se segue mostra que os indígenas estão preparados para essa nova forma de relacionamento.

Cada tradição, cada costume, seja dos Guarani ou de outros povos, seja dos brancos, ela tem valor. (Tem valor) porque Deus (a) criou para cada nação, para cada etnia, para cada povo, para cada país. (...) Cada costume (...) é uma riqueza que a gente tem. (É uma riqueza) da força de Deus.¹⁴

Em que sentido - perguntaria - a cultura e a religião dos Guarani são “uma riqueza da força de Deus” que tem algo a dizer a todos? Nas páginas deste livro concentrei-me em destacar dois aspectos dessa “riqueza”: o vínculo dos Guarani com o que chamamos de “natureza” e sua capacidade de crer e manter a fé e a esperança no meio da desolação. Para os Guarani, tanto a natureza e as manifestações da natureza como os humanos e suas obras são seres com alma. É o contato no nível da alma que é a fonte para uma relação qualitativa, de alma para alma, entre os Guarani e seu mundo exterior (Grünberg, 1995, p. 8).

Em geral, entre os povos indígenas podemos apreciar que o encontro com a “natureza” é um encontro com Deus, que os seres vivos formam uma cadeia única e sagrada de vida, que dentre eles os humanos são os mais dependentes do planeta e que eles precisam viver com responsabilidade nessa condição. Isso requer o cultivo de uma espiritualidade baseada numa imagem não-hierárquica do divino, que inspire relações não hierárquicas entre os seres humanos e destes com os outros seres da natureza.

E porque os indígenas contemporâneos são uma das maiores vítimas da concepção de mundo que prevaleceu na teologia cristã e legitimou a depredação e a secularização da terra e do corpo dos seres humanos e condenou ao desterro povos inteiros, a relação de cumplicidade na justiça significa associar-se a eles na sua luta pela terra e nos seus esforços por transformá-la, de “cercada pelo mal”, em lugar bom para se viver. O que no caso dos povos guarani é uma terra onde o grupo tire sua subsistência da agricultura, caça, pesca e coleta tradicionais; é um lugar que além de assegurar a vida material propicie sonhar belas palavras.

E a Bíblia se encerra com o anúncio da realização da primeira aliança colocada pela fé no começo da história: “Tudo o que vive merece viver”. Ap 21 anuncia: Deus será de novo de todos e todos serão povos de Deus. Para que essa utopia continue viva, é fundamental que os outros atores sociais se associem à experiência que os indígenas vêm fazendo para que o contato com a sociedade “global”, que os cerca, não os converta em cidadãos genéricos. Igrejas e outros atores sociais podem achar seu lugar nesse processo, associando-se a eles contra sua exclusão e marginalização da sociedade e ao mesmo tempo contra sua integração compulsiva e sua diluição na sociedade, apoiando-os a preservarem sua dignidade e orientarem sua autoconfiança para, em condições iguais, participar do diálogo com as outras culturas que compõem as Américas e com os seres humanos de outros continentes.

Que podemos aproveitar da experiência que os Guarani juntaram ao longo dos anos para refletir a situação dos povos indígenas no contexto da globalização atual? Que não é possível assegurar a diversidade cultural como pluralidade de visões de mundo, onde cada cultura tem algo a dizer a todos, se as transformações em curso em nossa sociedade não oferecerem espaço e condições e, sobretudo, não incentivarem a manutenção das fronteiras de diferenciação cultural, *oréva*, e o protagonismo de todos os atores sociais na mesma medida em que fomentam a abertura das fronteiras, *ñandéva*, e a construção de uma sociedade global.

Termino apontando que nas narrativas indígenas sobre a origem do mundo, a chegada dos “brancos” e os 500 anos do Brasil consta que os humanos não são todos descendentes de um casal primordial. Tendo-se apropriado do relato bíblico, alguns grupos indígenas afirmam que Eva tinha um irmão, que se tornou o progenitor de alguns humanos – descendentes colaterais de Eva e não de Adão. A moral que Viveiros de Castro encontra

nesses relatos é a seguinte: Se na visão dos indígenas fôssemos todos os humanos irmãos e irmãs, nos identificaríamos naturalmente, como o fazem os irmãos e as irmãs. Mas nós somos primas e primos cruzados, isto é, cunhadas e cunhados potenciais, seres de relação. “Seremos sempre diferentes, pois é essa diferença que nos torna socialmente necessários uns aos outros, e igualmente necessários uns aos outros” (Viveiros de Castro, 2000, p. 54).

(Notas)

1 Para uma comparação entre os dois documentos, cf. Boff, Leonardo, 1991, p. 126ss.

2 Para Tillich, a “cruz de Cristo” é o símbolo que expressa que o cristianismo está consciente da sua própria condicionalidade e que, sendo-lhe inerente a autocrítica radical, ele é, dentre todas as religiões, a que apresenta maior vocação para a universalidade (Tillich, 1984, p. 22-23).

3 Tillich, *Dinâmica da fé*, p. 81. O autor, apesar de reconhecer que todas as religiões do mundo têm em si a estrutura do “novo ser”, concede ao cristianismo o mérito de ser o detentor do critério para medir as revelações. Para ele, a teologia “deve mostrar que tendências imanentes em todas as religiões e culturas caminham em direção à resposta cristã” (Tillich, 1984, p. 22-23).

4 “Inêdita” porque até então a guerra aos indígenas tinha sido dada oficialmente como defensiva (Carneiro da Cunha, 1992, p. 136).

5 Bugreiro: caçador de “bugres”. Bugres”: nome pejorativo dado aos indígenas, especialmente aos que habitavam a região situada entre os rios Piriçiqui, Iguaçú e Uruguai, no Sul do Brasil.

6 Nesse mesmo período, o crescimento da população brasileira é estimado em 1,6%. Segundo a autora, resta saber se o acelerado crescimento da população indígena é devido à queda da mortalidade ou se se trata de uma recuperação demográfica consciente (Azevedo, 2000, p. 80).

7 Conforme os dados da ONU, existem hoje em torno de 300 milhões de indígenas no mundo. Comparado a isso, a quantidade de indígenas no Brasil é relativamente modesta. Bruna Franchetto mostra que, mesmo assim, o Brasil é, no contexto sul-americano, o país com a maior densidade de línguas indígenas, ou seja, com maior diversidade genética. Por outro lado, essa riqueza lingüístico-cultural revela que o Brasil tem uma das mais baixas

concentrações de população por língua, com uma média de menos de 200 falantes cada uma (Franchetto, 2000, p. 84).

8 Pulcinelli Orlandi usa a primeira pessoa do plural para referir-se à população brasileira não-indígena.

9 Com essa imagem o autor compara a “razão” com uma “arma” e o “ato de conhecer” com a “caça”. O caçador aponta com a sua razão, enfoca o objeto de forma clara e distinta, separa-o do todo e atira nele. Esse ato de atingir o alvo é, segundo Panikkar, indevidamente chamado de “conhecer”. Esse termo origina-se de “cognoscere”, que significa ‘nascer juntamente com’ ou ‘começar uma nova existência’ (Panikkar, 1993, p. 30).

10 Com a expressão “desequilíbrio perpétuo”, o autor se refere a uma frase cunhada por Lévi-Strauss para indicar o princípio dicotômico do mito tupinambá. Na sua interpretação, os gêmeos dissimétricos que protagonizam os mitos mostram que as dualidades se opõem sistematicamente, gerando não uma verdadeira igualdade, mas um desequilíbrio dinâmico do qual depende o bom funcionamento do sistema (Viveiros de Castro, 2000, p. 50).

11 Baseado nas observações de Fornet-Betancourt sobre inculturação do logos grego nas tradições do pensamento indígena (Fornet-Betancourt, 2000, p. 55).

12 “Respectiva” no sentido de “ser referente a”.

13 Há que se entender que alguns grupos indígenas não estejam interessados em aprofundar o contato com a sociedade envolvente, nem se sintam motivados a desvelar-se àqueles que por 500 anos os estigmatizaram julgando seu modo de ser como “detestável costume”.

14 *Memória Viva Guarani*, 1998. A afirmação acima mostra, não que os Guarani não conheçam a diferença entre natureza e cultura, mas que para eles essa diferença não é tão importante e que a diversidade étnica e cultural da humanidade é algo bom. Por isso o âmbito da tradição e da cultura é colocado por eles no mesmo plano da natureza, como algo que se desenvolveu a partir do Ser divino.

FONTES CONSULTADAS

Informações etnográficas recolhidas pela pesquisadora

- ALDEIA DE CAARAPÓ. Mapas, desenhos e textos produzidos pelos indígenas e pelas indígenas da Escola “Avaité”. Caarapó (MS), Brasil, 1988, 1989.
- ALDEIA DE DOURADOS. (Participação de Santiago Mendoza, do Paraguai). Fitas cassetes nº 15 e 16 do Arquivo Fonográfico do Centro de Pesquisa Indígena do Conselho de Missão entre Índios – COMIN. São Leopoldo (RS), Brasil, 1991.
- ALDEIA DA PALMEIRINHA. Fitas cassetes e anotações em poder da pesquisadora. Chopinzinho (PR), Brasil, 1998, 1999.
- ALDEIA DE OKOY. Fitas cassetes e anotações em poder da pesquisadora. São Miguel do Iguazu (PR), Brasil, 1998, 1999.
- ALDEIA DE YRYAPU. Fitas cassetes e anotações em poder da pesquisadora. Puerto Yguasú, Misiones, Argentina, 1998, 1999.
- COMUNIDADES MBYÁ DO RIO GRANDE DO SUL. Fitas cassetes e anotações em poder da pesquisadora. Porto Alegre (RS) Brasil, 1993, 1994, 1998, 1999, 2000, 2002.
- FAMÍLIA TORIBA. Fitas gravadas por Antônio Brand. Fita filmada por Hilário Paulus. Reprodução dos gráficos, anotações em kaiová e tradução feitas por Graciela Chamorro. Rio Brillhante (MS), Brasil, 1995.

Informações bibliográficas

- ACCIÓN; revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción, CEPAG, 27 (157): 21, 1995.

ACONTECEU. Cf. Povos Indígenas do Brasil.

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute*, educación y evangelización. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987. 2v. (Corpus Hispanorum de Pace, 24).

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. Panorama general de las culturas indígenas en la banda oriental. *Amerindia*; Prehistoria y Etnología del Nuevo Mundo, Montevideo, Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos, (2):9-17, 1964.

AGUIRRE, Juan Francisco. *Discurso histórico que comprende el descubrimiento, conquista y establecimiento de los españoles en las provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas por el nombre de Río de la Plata*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1947. (Colección Austral, 709).

_. Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada, Juan Francisco Aguirre. *Revista de la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, **17-20** (43-50), 1949-1951.

AGUS, J. B. *L'évolution de la pensée juive des emps bibliques au début de l'ère moderne*. Paris, Payot, 1961.

ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981, p. 31-71.

_. *Der Gott der Väter*; ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1929. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 12).

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, Vozes, 1979.

AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*; nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 89-109.

ANCHIETA, José de. *Cartas*; informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594). Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988.

ANGELIS, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*,

- ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1969-1972. 9v.
- ARAUJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira*. Reprodução fac-similar da 1. edição de 1618. Rio de Janeiro, PUC, 1952.
- ASSIS, Valéria & GARLET, Ivori. *Diagnóstico da população mbyá-guarani no sul do Brasil*. São Leopoldo, COMIN, 1999. (Cadernos do COMIN, 7).
- AZARA, Félix de. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes* (1790). Montevideo, Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904.
- AZEVEDO, Marcello. Prólogo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 9-21.
- AZEVEDO, Marta. Censos demográficos e “os índios”: dificuldades para reconhecer e contar. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 79-82.
- AZZI, Riolando. Método missionário e prática de conversão na colonização. In: SUESS, Paulo (org.). *Queimada e semeadura; da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 89-105.
- BAGOLA, Beatrice (ed.). *La lingüística española en la época de los descubrimientos*. Hamburg, Helmut Buske Verlag. 1997.
- BARCO DE CENTENERA, Martín. La Argentina, o la conquista del Rio de la Plata; poema histórico. (1602). In: ANGELIS, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata, ilustrados con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1970, v. 3, p. 7-420.
- BAREIRO SAGUIER, Rubén & CLASTRES, Hélène. Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay. *Aportes*, Paris, (14):7-27, 1969.
- BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik; Evangelischer Glaube im Kontext der*

Weltreligionen. Gütersloh, Gerd Mohn, 2001.

BARTHOLO, Jr., Roberto S. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*; nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 123-139.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-ete*. Asunción, 1991. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 11).

BECKER, Ítala. Lideranças indígenas; no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (47):1-197, 1992.

BENOIST, Alain de. Cambio 16, Madrid, 17 de fevereiro de 1987. In: SAGRERA, Martín. *Dios y dioses*; crisis del monoteísmo. Barcelona, Laertes, 1987.

BERTONI; Moisés S. *Diccionario botánico latino-guaraní y guaraní-latino con un glosario de vocablos y elementos de la nomenclatura botánica*. Asunción, Editorial Guaraní, 1940.

BEOZZO, Oscar. Visão indígena da conquista e da evangelização. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. (org.). *identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 79-104.

BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

BÍBLIA SAGRADA, Antigo e Novo Testamento. Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Antigo e Novo Testamento. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*. São Paulo, Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*; ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis, Vozes, 1983. (Teologia, 2).

_. *Der dreieinige Gott*; Gott, der sein Volk befreit. Düsseldorf, Patmos, 1987a.

_. *Ecologia mundialização espiritualidade*. São Paulo, Ática, 1993.

- _. *O Evangelho do Cristo cósmico*. Petrópolis, Vozes, 1971.
- _. *Gott kommt früher als der Missionar*; Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit. Düsseldorf, Patmos, 1991.
- _. *Nova era; a civilização planetária*. São Paulo, Ática, 1994.
- _. *Unser Haus, die Erde: Den Schrei der Unterdrückten hören*. Düsseldorf, Patmos, 1996.
- _. *Mínima Sacramentalia*; os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. 11. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BOLAÑOS, Luis. Catecismo Breve del Concilio de Lima. In: MORÍNIGO, Marcos. El catecismo del P. Fr. Luis de Bolaños. *Azul*, Revista de Ciencias y Letras, Buenos Aires, 2 (9):53-69, 1931.
- BORGES, Pedro. *Misión y civilización en América*. Madrid, Alhambra, 1987.
- BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _. et al. *Inculturação e libertação*; Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800). In: *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*; a experiência reducional no Sul do Brasil. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Dom Bosco”, 1982. p. 76-154.
- _. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South America*. Urbana, USA, 1984. (Tese de doutorado não-publicada).
- BROWN, Colin (ed. geral). *O novo dicionário internacional de teologia do novo testamento*. Trad. Gordon Chown, Júlio Paulo Tavares Zabatiere. São Paulo, Vida Nova, 1983, 4v.
- BURRI, Stefannie. Un pueblo en dispersión, los Mbyá. Asunción. *Acción*;

Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, CEPAG, **1** (137):27-30, 1993.

CABEZA DE VACA, Álvaro Núñez. *Naufragios y comentarios*. (1555). Edición de Roberto Ferrando. Madrid, Historia 16, 1984. (Crónicas de América, 3).

CADOGAN, León. Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **10** (1-2):43-91, 1962.

_. El árbol que habla. *Humboldt*, Munich, Bruckmann, **13** (47):78-79, 1972.

_. *Ayvu rapyta* (o fundamento do dizer); textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Boletim*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, (227):1-227, 1959.

_. *Ayvu rapyta*; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. (Ed. Bartomeu Melià). Asunción, Fundación “León Cadogan”; CEADUC; CEPAG, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).

_. Chonó Kybwyrá, aves y almas en la mitología guaraní. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, **15-16**:133-147, 1967-1968.

_. El culto al árbol y a los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes. *América Indígena*, México, **10** (4):327-333, 1950a.

_. La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, **4**: 233-246, 1950b.

_. En torno al Bai ete-ri-va guayakí y el concepto guaraní del nombre. *Suplemento Antropológico*, Asunción, **1** (1):3-13, 1965.

_. Ñane Ramõi Jusu Papa Ñengarete: canto ritual de nuestro abuelo grande primigenio (el creador). *Suplemento Antropológico*, Asunción, **3** (1-2):425-450, 1968.

_. En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *América Indígena*, México, **20** (2):133-150, 1960.

_. *Ywyrã ñe'ery: fluye del árbol la palabra*; sugerencias para el estudio de

- la cultura guaraní. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1971.
- _ & MELIÀ, Bartomeu. Che retambipe: datos para el estudio de la función de la mujer en la organización social de los Guaraní. In: CADOGAN, Leon. *Ywyrá ñe’ery: fluye del árbol la palabra*; sugerencias para el estudio de la cultura guaraní. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1971, p. 113-122.
- CALVET, Louis-Jean. *La tradition orale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- CAMERON, W. C. Verbete “Alma”. In: DOUGLAS, J. D. (ed. org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 3.ed. São Paulo, 1979. v. I. p. 62-63.
- CAMEU, Helza. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1977.
- CAMPS, Arnulf. Ação missionária e diálogo com as religiões. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 125-148.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767). Barcelona, 1992.
- CARDIEL, José. *Las misiones del Paraguay*. Edición de Héctor Sáinz Ollero. Madrid, 1989. (Historia, 16).
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo, Nacional, 1939. (Brasilianna, 178).
- _ . *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1980.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2.ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- _ (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.
- _ . Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 9-24.

- _ . Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 133-154.
- _ & VIVEIROS DE CASTRO. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 71:191-208, 1985.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIAS JESUÍTICAS DEL PARAGUAY (1632-1634). Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1990.
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1632-1634). Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Resistencia, Instituto de Investigaciones Geo-Históricas, Conicet Foundanord, 1984. (Texto Datilografado)
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMAN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-1929. 2v. (Documentos para la Historia Argentina, 19 e 20).
- CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY (1637-1639). Introducción de Ernesto Maeder J. A. Buenos Aires. FECIC: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.
- CARTAS DE INDIAS. Prólogo de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid, Imprensa de Miguel G. Hernández, 1887.
- CARTAS DE INDIAS (1.ed. 1877). Madrid, Atlas, 1974, 2v. (Biblioteca de Autores Españoles, 264-266).
- CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural – Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 457-474.
- CESAR, Constança Marcondes. Implicações contemporâneas do mito. In: MORAIS, Regis. *As razões do mito*. Campinas, Papirus, 1988, p. 37-42.

- CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 1998. (Teses e Dissertações, 10).
- _. “La construcción del “ser varón” y el “ser mujer” durante la conquista espiritual”: un aporte lingüístico. *Mandrágora: História, gênero e religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en Latinoamérica, 7(7-8): 30-36. 20001/2002.
- _. Expresiones del erotismo y la sexualidad guaraní. *Suplemento Antropológico*, Asunción, 31(1-2):221-250. 1996.
- _. *Kurusu ñe’êngatu*: palavras que la historia no podría olvidar. Asunción, CEADUC; São Leopoldo, IEPG/COMIN, 1995. 250p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).
- _. O rito de nominação numa aldeia Mbyá-Guarani do Paraná. *Diálogos*, Maringá, 2(2):201-216. 1998.
- _. Teologia da palavra ameríndia, o exemplo guarani. In: KOCH, Ingelore Starke (org.). *Brasil: outros 500*; protestantismo e a resistencia indígena, negra e popular. São Leopoldo, COMIN/SINODAL/IEPG, 1999, p. 90-107.
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de. *Historia del Paraguay escrita en francés por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones del Padre Muriel*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916. 6v.
- CHASE-SARDI, Miguel. *El precio de la sangre, tuguy ñeẽ repy*; estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guaraní. Asunción, CEADUC, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 14).
- CICCARONE, Celeste. A viagem anterior. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, 34 (2):39-62, 1999.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. El arco y el cesto. In: ROA BASTOS, Augusto (org.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos.

México, Siglo XXI, 1978, p. 207-230.

_. *A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas, Papirus, 1990.

_. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, 1981. (Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones, 4).

_. *A sociedade contra o estado*; pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

COBB; John & DALY, Herman E. *For the common Good*; redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future. 2.ed. Boston, Beacon.

_. & GRIFFIN, David R. *Prozess-Theologie*; eine einführende Darstellung. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. (Theologie der Ökumene, 17).

COMBLIN, Joseph. Monoteísmo e religião popular. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, **197** (1):94-103, 1985.

CORTESÃO, Jaime. Manuscritos da Coleção de Angelis, v. I: *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951.

_. Manuscritos da Coleção de Angelis, v. II: *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1952.

_. Manuscritos da Coleção de Angelis, v. III: *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.

_. Manuscritos da Coleção de Angelis, v. IV: *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970.

_. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Lisboa, Portugaláia, 1966. 2 v.

COSTA PEREIRA, Maria Aparecida da. *Uma rebelião cultural silenciosa*; investigações sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul. Brasília, FUNAI, 1995. 53p. (Índios do Brasil, 3).

CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura*. São Paulo, Convívio, 1975.

CROSS Jr. Frank Moore. Javé e os deuses dos patriarcas. In:

- GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981, p. 73-102.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975 [1614].
- DALMAIS, I-Henri. *La fe cristiana en diálogo con las grandes religiones*. Santander, Sal Terrae, 1981. (Alcance, 19).
- DEL TECHO, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, A. de Uribe, 1897. 5v.
- DENINGER-POLZER, Gertrude. In: LISSNER, Annelise, SÜSSMUTH, Rita & WALTER, Karin (orgs.) *Frauenlexikon: Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg, Herder, 1988. col. 805-811.
- DIAZ-PLAZA, Fernando. *Historia de España en sus documentos: siglo XVI*. Madrid, Cátedra, 1988.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. [1734]. Madrid, t. 4, 1964.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 21ed. Madrid, Real Academia de la Lengua Española. 1992
- DIDAQUÊ ou o Ensino do Senhor através dos doze apóstolos. In: SALVADOR, José Gonçalves. *Didaquê ou "o ensino do Senhor através dos doze apóstolos"*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1980, p. 69-82.
- DIETRICH, Wolf. Categorías verbales (partes de la oración) en tupi-guaraní. *Indiana* (4):245-263. Berlin, 1977.
- _. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya. In: *Amerindia*, revue d'ethnolinguistique amérindienne, "La 'découverte' des langues et des écritures d'Amérique". AEA, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 287-299, 1995.
- _. Die Indianischen Sprachen und die (latein)amerikanische Identität. *Anuario* 1993, Jahrbuch des Lateinamerika-Zentrums der Westf.

Wilhelms-Universität, Münster, p. 13-31.

___ . La sintaxis en las primeras gramáticas del quechua y del guaraní. In: BAGOLA, Beatrice (ed.). *La lingüística española en la época de los descubrimientos*. Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1997, p. 31-42.

___ . Zum historischen Sprachkontakt in Paraguay: spanische Einflüsse im Guaraní, Guaraní-Einflüsse im regionalem Spanisch. In: HASSLER, Gerda. *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster, Nodus, 2001, p. 53-73.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS Y GEOGRÁFICOS RELATIVOS A LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN RIOPLATENCE. Introducción de José Torre Rebello. Buenos Aires, Talleres, Casa Jacobo Peuser, 1941. 4 v.

DOCUMENTO FINAL DO PRIMEIRO ENCONTRO ECUMÊNICO DE PASTORAL INDIGENISTA DO CONE SUL DA AMÉRICA LATINA. São Paulo, 11-15 fev. 1980. In: SUESS, Paulo. (org.). *Em defesa dos povos indígenas; documentos e legislação*. São Paulo, Loyola, 1980, p. 97-99.

DORADO, Antonio González et al. *La religiosidad popular paraguaya; aproximación a los valores del pueblo*. Asunción-Paraguay, Loyola, 1981.

DOS SANTOS, Maria Cristina. *Os movimentos guarani de resistência à colonização (1537-1660)*. Porto Alegre, PUC, 1988. (Dissertação de mestrado não-publicada).

___ . Clastres e Susnik: uma tradução do “Guarani de papel”. In: GADELHA, Regina (ed.). *As Missões jesuíticas do Itatim; um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999, p. 205-219.

DOUGLAS, J. D. (ed. org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3.ed. São Paulo, Vida Nova, 1979. 3 v.

DREHER, Martin N. (ed.). *Peregrinação; estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário*. São Leopoldo, Sinodal, 1990.

DUBY, Georges (ed.). *A civilização latina; dos tempos do mundo moderno*.

- Trad. Isabel Santo Aubyn. Lisboa, Dom Quixote, 1989. (Biblioteca de História, 13).
- DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*; nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 75-88.
- DUPUY, René-Jean. Entre o poder e o cidadão, a sombra vã da liberdade. In: DUBY, Geoge. *A civilização latina*; dos tempos do mundo moderno. Trad. Isabel Santo Aubyn. Lisboa, Dom Quixote, 1989, p. 63-81.
- DURAN ESTRAGÓ, Margarita & SALAS, José Luis. *El testimonio indígena 1592-1627*; martirio del hermano Juan Bernardo en ritual antropofágico guaraní. Asunción, CEADUC, 1994. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 21).
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação II*; eticidade e moralidade. São Paulo, Loyola; Piracicaba, UNIMEP, s.d. [1977a - data da edição em espanhol].
- _. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo, Loyola; Piracicaba, UNIMEP, s.d. [1977b - data da edição em espanhol].
- EDELWEISS; Frederico. *Tupis e Guaranis*: estudos de etnonímia e lingüística. Salvador, Museu do Estado da Bahia. 1947.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- _. *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972, 183 p. (Debates, filosofia 52).
- _. *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1973.
- _. (ed). *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan, 1987. 12 v.
- _. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*: von den Quellen der Humanität. Wien, Europaverlag, 1973.
- _. & KITAGAWA, J. M. *The History of Religions*. Chicago, 1959.
- FAUSTO, Carlos. *Fragments de história e cultura tupinambá*; da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios*

no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 381-396.

FERNANDES, Florestan. *Notas sobre a educação na sociedade tupinambá*. São Paulo. 1975.

FOGEL; Ramón (Ed.). *Mbyá recové: la resistencia de un pueblo indómito*. Asunción, CERI; Pilar, Universidad Nacional de Pilar. 1998.

FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo, Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica, 14).

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *El cristianismo: perspectivas de futuro en el umbral del tercer milenio, a partir de la experiencia de América Latina*. Ponteordra - España, X Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Relixión, 12-16 de abril de 1993. [O manuscrito foi publicado em *Pasos* (51): 1- 8, 1995].

_. *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt am Main, IKO; San José, Costa Rica, DEI, 2000. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 8).

_. (ed.) *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1997.

_. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. Trad. Antônio Sidekum & Clóvis Kurtz. São Leopoldo, UNISINOS, 1994.

_. (org.) *A teologia na história social e cultural na América Latina*. I. São Leopoldo, Unisinos, 1995. (Estudos Ibero-Americanos, 5).

_. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

FRANCHETTO, Bruna. O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 84-88.

FÜNFSINN, Bärbel & ZINN, Christa. *Das Seufzen der Schöpfung; ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg, EMW/NMZ, 1998.

- FURLONG, Guillermo. *Alonzo Barzana, S. J. y su carta a Juan Sebastián (1594)*. Buenos Aires, Theoria, 1968.
- _. *José Cardiel, S.J. y su Carta Relación (1747)*. Buenos Aires, Librería del Plata, 1953. (Escritores Coloniales Rioplatenses, 3).
- _. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Prólogo del Dr. César Napoleón Ayrault. Buenos Aires, Imprenta Balmes, 1962.
- GADELHA, Regina Maria A. F. O Guarani: cultura e conflito. In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Dom Bosco”, 1988. p. 67-81.
- _. (ed.). *Missões Guarani; impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo, EDUC/FAPESP, 1999.
- _. *As Missões jesuíticas do Itatim; um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980. (Estudos latino-americanos, 15).
- GANDIA, Enrique de. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios; Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, El Ateneo, 1939.
- GARAY, Blás. *Tres ensayos sobre historia del Paraguay*. Asunción, Guaranía, 1942.
- GARLET, Ivori. *Ajaka rete, Guyrapa rete*. Porto Alegre, 1995. (Manuscrito).
- _. Introdução a *Discussões sobre a situação de saúde dos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, COMIN, 1998.
- _. *Mobilidade Mbyá: história e significado*. Porto Alegre, PUCRS, 1997. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- GEBARA, Ivone. Cristologia fundamental. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, **48** (190):259-272, 1988.
- _. Eine neue Sinnentschlüsselung; die Trinität und die menschliche Erfahrung. In: FÜNFSINN, Bärbel & ZINN, Christa. *Das Seufzen der Schöpfung; ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg, EMW/NMZ, 1998, p. 124-135.

- _ . BINGEMER, Maria Clara L. *Teologia orgânica*; a mulher faz Teologia. Petrópolis, Vozes, 1986.
- GERLEMAN, G. Verbete “Dâbār”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, I, 1978, col. 614-627.
- GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981.
- _ . *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*; traditionelles Gottesbild und feministische Theologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1988.
- GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*; nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 35-59.
- GODELIER, M. *Investigaciones económicas*. Barcelona, Anagrama, 1981.
- GODOY, Marilyn. *La conquista amorosa en tiempos de Irala*. Asunción, BASE, 1994.
- GOFFI, Bruno Tullo Secondin (org.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo, Loyola, 1992.
- GONZÁLEZ DORADO, Antonio. El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya; un estudio desde la perspectiva de los jesuitas Ruiz de Montoya y Cardiel. In: VV. AA. *La religiosidad popular paraguaya*, 1981, p. 157-205.
- GONZALES, Martín. Carta de Martín Gonzales, 25 de junio de 1556. In: *Cartas de Indias*. (1.ed. 1877) Madrid, Atlas, 1974. (Biblioteca de Autores Españoles).
- GOUREVITCH, A. Y. As cultura e o tempo. In: RICOEUR et al., 1975, p. 263-283.
- GÖSSMANN, Elisabeth et al. (ed.). *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1991.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen (ed.). *Mündliche Religionsforschung*; Erfahrungen und Einsichten. Berlin, Reimer, 1994. (Religionsgeschichte, 1).
- GRENAND, F. *Ainsi parlaient nos ancêtres*; essai d’ethno-histoire Wayãpi.

- Paris, Orstom, 1982.
- GRÜNBERG, Friedl. *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas*. Wuppertal, Peter Hammer, 1995.
- GUASCH, Antonio & ORTIZ, Diego. *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano: sintáctico, fraseológico, ideológico*. 6.ed. Asunción, CEPAG, 1986.
- GUÉRIOS, Rosário. *Novos rumos da Tupinologia*. Separata da Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes, Curitiba, 1 (2). 1935.
- GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. Trad. Hugo de Primio Paz. São Paulo, Convívio, 1979.
- HARTMANN, Lucrezia (ed.). *Religionen der Welt: eine Vortragsreihe im Jahr 1989*. Aachen, Alano, 1990
- HASSLER, Gerda (ed). *Sprachkontakt und Sprachvergleich*. Münster, Nodus, 2001.
- HAUBERT, Maxime. *Indiens et jésuites au Paraguay, rencontre de deux messianismes*. *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 14 (27):119-133, 1969.
- _. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Trad. Virgínia Motta. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Phullingen, 1960.
- HERNANDEZ, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili, 1913. 2 v.
- HILLMANN, James. *Suicide and the soul*. Zurich, Spring, 1973.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ed. 31ª- impressão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- HOFFNER, Joseph. *Colonização e evangelho; ética da colonização espanhola no século de ouro*. 2.ed. Trad. José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro, Presença. 1977.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *O que os brasileiros pensam dos Índios?* In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental. 2000, p. 57-62.

- JENNI, Ernst. Verbete “’āb”. In: JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, II, 1978, col. 35-57.
- JENNI, Ernst & WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, 1971, v. I; 1978, V. II.
- JUNG, Carl G. (Concepção e organização). *O homem e seus símbolos*. 7.ed. brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s.d.
- _. *Símbolos de transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis, Vozes, 1986. (Obras Completas, 5).
- _. *Aion: estudos sobre si mesmo*. Petrópolis, Vozes, 1982. (Obras Completas, 9).
- _. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. 2. ed. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, Vozes, 1983. (Obras Completas, 11).
- KAPLAN, David & MANNERS, Robert. A. *Teoria da cultura*. Trad. Zilda Kacelnik & Gilberto Velho. Rio de Janeiro, Zahar, 1975. (Curso de Antropologia Moderna).
- KEEL, Othmar. *Die Weisheit spielt vor Gott; ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahāqāt in Sprüche 8,30f*. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- KOCH, Ingelore Starke. *Brasil: outros 500; protestantismo e a resistencia indígena, negra e popular*. São Leopoldo, COMIN/SINODAL/IEPG, 1999.
- KOHL, Karl-Heinz (ed.) *Mythen der Neuen Welt; Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin, 1982.
- KNITTER, Paul F. *Die Zukunft der Erde: die gemeinsame Verantwortung der Religionen*. München, Kösel, 1998.
- KONETZKE, Richard. *América Latina; la época colonial*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1985.
- KOPENAWA YANOMAMI. Davi. Sonho das origens (2000a). In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 19.
- _. Descobrimos os brancos (2000b) In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto

- Socioambiental, 2000, p. 20-23.
- KRENAK, Airton. O eterno retorno do encontro. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 45-48.
- KRETSCHMAR, Georg. A salvação como libertação - a cristologia pascal da primeira igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST, **31** (3):255-269, 1991.
- KUHNE, Heinz. El jaguar en el mito de los héroes mellizos (sol y luna) de la tribu Amuesha (Perú Oriental). RUNA: *Archivo para las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Antropología, Universidad de Buenos Aires, **10** (1-2), 1967.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yy marãey*; renovar o eterno. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, **34** (2):81-100, 1999.
- LAMAS, Maria. *Mitologia Geral*; o mundo dos deuses e dos heróis. Lisboa, Estampa, 1972. 3 v.
- LANG, Bernhard. *Frau Weisheit*; Deutung einer biblischen Gestalt. Düsseldorf, Patmos, 1975.
- LE GOFF, Jacques. Le temps du travail dans la "crise" du XIV siècle: du temps médiéval au temps moderne. *Le Moyen Age*, **59**:597-613, 1963.
- _. NORA, Pierre (Org.). *História*; novos problemas. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954.
- _. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Livraria Portugália; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro, 1938-50. 10 v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Die Luchsgeschichte*; Zwillingsmythologie in der Neuen Welt, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 1993.
- LISSNER, Anneliese et al. (orgs.) *Frauenlexikon: Traditionen, Fakten, Perspektiven*. Freiburg, Herder, 1988.
- LOVSKY, F. *Antisemitismo et mystère d'Israel*. Paris, A. Michel, 1955.

- LOZANO, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia Del Paraguay*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, y Del Supremo Consejo de la Inquisición, 1754-1755. 2v.
- _. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, “Imprenta Popular”, 1873-1875. 5 v.
- LYOTARD, Jean-Fraçois. Histoire universelle et differences culturelles. *Critique*, Paris, **41** (456):558-568, 1985.
- McFAGUE, Sallie. Dios como madre. In: RESS, Mary Judith et al. Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994, p. 297-309.
- MARTI, Antonio M. La retórica sacra en el siglo de oro. *Hispanic review*, Philadelphia, Departament of Romance Languages, University of Pensylvania, **38** (1):264-98, 1970.
- MARTÍNEZ, Antonio & RAMOS, Benito & Lorenzo. *El canto resplandeciente (ayvu rendy vera)*; plegarias de los Mbya-Guaraní de Misiones. Compilación, prólogo y notas de Carlos Martínez Gamba. Ed. trilingüe. 2. ed. Buenos Aires, Del Sol, 1991.
- MARTÍNEZ, Alfredo. Entrevista a tres jesuitas de hoy. *Acción*; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo, Asunción, CEPAG, **19** (84):45-48, 1987.
- MARZAL, Manuel (coord). *O rosto índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989. (Teologia e Libertação VII/1).
- _. *El rostro indio de Dios*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1991.
- MEMMI, Albert. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. (O mundo hoje, 20).
- MEMÓRIA VIVA GUARANI. *Ñande Reko Arandu* - Cantos gravados por crianças mbyá-guarani das aldeias de Rio Silveira (São Sebastião - São Paulo), Sapucaí (Angra dos Reis - Rio de Janeiro), Morro da Saudade (Parrelheiros - São Paulo), Jaexaá porã (Ubatuba - São Paulo). São Paulo, Zabumba, 1999.
- MELIÀ, Bartomeu. *La création d'un langage chrétien dans les Reductions des Guarani au Paraguay*. Strasbourg, Université de Strasbourg,

1969. 2 v. (Tese de doutorado não-publicada).

- _. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (coord.). *O rosto índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989, p. 293-348.
- _. La experiencia religiosa de los Guaraní. In: MARZAL, Manuel (coord.). *El rostro indio de Dios*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1991, p. 355-421.
- _. *El guaraní conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria*. 2. ed. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1988a. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 5).
- _. *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción, CEADUC/CEPAG, 1991. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 13).
- _. Los Jesuítas se fueron, quedó la música. In: SZARÁN, Luis & RUIZ NESTOSA, Jesús. *Música en las reducciones jesuíticas de America del Sur; colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. 2. ed. Asunción, Fundación Paracuaria, CEPAG, 1999, p. 13-16.
- _. *La lengua guaraní del Paraguay; historia, sociedad y literatura*. Madrid - España, Mapfre, 1992. (Lenguas y Literaturas indígenas, 6).
- _. A linguagem dos sonhos e visões na redução do índio guarani. *As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade; anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Dom Bosco”, 1988b. p. 9-21.
- _. *El Paraguay inventado*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”. 1997.
- _. ¿Por qué se suicidan los Guaraníes? *Acción; Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Asunción, CEPAG, **27** (154): 30-33, 1995.
- _. Die schönen Ur-Worte: Die Kunst der Wortes bei den Guaraní. In: MÜNZEL, Mark (ed.). *Die Mythen sehen; Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde, 1988. p. 629-646.
- _. La tierra sin mal de los Guaraníes, economía y profecía. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, **22** (2):81-98, 1987a.
- _. *La tierra sin mal de los Guaraní; economía y profecía*. Paraguay, Brasil, 1987b. (mimeo.).

- _ et al. *O Guaraní; uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundames, 1987.
- _ & GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, **11** (1-2):151-295, 1976.
- _ MIRAGLIA, L.; MÜNZEL, C.; MÜNZEL, M. *La agonía de los Aché-Guayaki; historia y cantos*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1973.
- METRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., Paris, **19**:1-45, 1927.
- _ *Migraciones históricas de los Tupí-Guaraní*. Resistencia-Argentina, Universidad Nacional del Nordeste, 1974.
- _ *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, Nacional/Universidade de São Paulo, 1979. (Brasiliana, 267).
- _ *Religion y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar, 1973.
- METZ, Johann Baptist. Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. **70**:140-153, 1986.
- MIRES, Fernando. *Die Kolonialisierung der Seelen: Mission und Konquista in Spanisch-Amerika*. Fribourg/Luzern, Exodus, 1991.
- MOLINA, Raul. Fray Martín Ignacio de Loyola; la obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata. *Misionalia Hispánica*, Madrid, (11):485-522, 1954. (Obra Franciscana).
- MOLTMANN, Jürgen. A unidade comunicativa do Deus uno e trino. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, **197** (1):54-63, 1985a.
- _ *El futuro de la creación*. Trad. Jesus Rey Marcos. Salamanca, Sígueme, 1979.
- _ *In der Geschichte der dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München, Kaiser, 1991.
- _ *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. München, Kaiser,

1985b.

- _. *Kirche in der Kraft des Geistes; ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München, Kaiser, 1989.
- _. *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München, Kaiser, 1989a.
- _. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis, Vozes, 1993.
- MONIOT, Henri. A história dos povos sem história. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História; novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 99-112.
- MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional (séculos XVI-XVII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 475-498.
- _. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 237-249.
- MONUMENTA PERUANA. Edição de Antonio de Egaña S.J. Romae. Apud “Monumenta Historica Societatis Iesu”, 1954-1981. 7 v.
- MORAIS, Regis de (org.). *As razões do mito*. Campinas, Papirus, 1988.
- MÜNDEL, Mark. Indianische Religionen in Südamerika. In: HARTMANN, Lucrezia (ed.). HARTMANN, Lucrezia (ed.). *Religionen der Welt: eine Vortragsreihe im Jahr 1989*. Aachen, Alano, 1990, p. 125-139.
- _. Jupiters wilder Bruder; der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guarani einen christlichen Gott zu bringen. In: KOHL, Karl-Heinz (ed.). *Mythen der Neuen Welt; Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin, 1982, p. 101-109.
- _. Kware veja puku: Dejamos lejos al gran oso hormiguero; notas preliminares sobre cinco canciones axé. In: ROA BASTOS, Augusto (org.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos. México, Siglo XXI, 1978. p. 240-250.
- _. (ed.). *Die Mythen sehen; Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde, 1988. (Roter Faden zur Ausstellung, 15).

- _. *Vorwort*. In: ZÜLCH, Tilman et al. (ed.). *Die Frohe Botschaft unserer Zivilisation; evangelikale Indianermission in Lateinamerika*. Göttingen & Wien, Gesellschaft für bedrohte Völker, 1979, p. 9-11. (Reihe Progom).
- _. SCHARLAU, Birgit. *Qellqay; mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt, Campus, 1986.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método de tupi antigo; a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1999.
- NECKER, Louis. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción, CEADUC, 1990. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 7).
- NIEBUHR, Richard H. *Radical Monotheism and Western Cultures*. Nova Iorque, Harper, 1943.
- NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987. (Ciências Sociais).
- _. Apontamentos sobre os Guarani. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, **8**:9-57, 1954.
- _. Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, **47**:281-301, 1915.
- NOELLI, Francisco Silva. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras*, **3** (4):275-96, 1999.
- _. El Guarani agricultor. *Acción*, revista paraguaya de reflexión y diálogo. Asunción, CEPAG, (144):17-20, 1994.
- _. *Sem tekoha não há teko*. Porto Alegre, PUCRS, 1993. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- _. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, **34** (2):123-166, 1999.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos; imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP, 1993.

- NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- NUEVO DICCIONARIO BÍBLICO/ILUSTRADO. Barcelona, Viladecavalls, CLIE, 1985.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista: Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo, Cortez; Campinas, Editora da Unicamp, 1990.
- PANIKKAR, Raimundo. Toda religião autêntica é caminho de salvação. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 109-123.
- _. Hinduísmo e cristianismo. In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes 1971, p. 211-237.
- _. La mística del diálogo. Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt con Raimon Panikkar. *Anuario de Teologías contextuales* (Jahrbuch für Kontextuelle Theologien). Frankfurt, Verlag für Interkulturelle Kommunikation. (1):19-37, 1993.
- _. *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Icon – Person – Mystery. New York – London, 1973.
- PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*; según los documentos originales del Archivo General de Indias. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1912. 5 v.
- PERALTA, A. Jover & OSUNA, T. *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*. Buenos Aires, Tupã, 1951.
- PERAMÁS, José Manuel. *La República de Platón y los Guaraníes*. (1793). Buenos Aires, Emecé, 1946.
- PERASSO, José A. *Ava guyra kambi* (notas sobre la etnografía de los Ava-kue-chiripa del Paraguay Oriental). Asunción, 1986.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Aspectos do messianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 8 (1):63-76, 1960.
- _. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Siglo Veintiuno, 1969.
- _. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1977.

- POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. *Aconteceu*, n. especial 15. São Paulo, CEDI, 1984.
- PRIMAVESI, Anne. Poder jerárquico y poder ecológico. In: RESS, Mary Judith et al. Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994, p. 455-480.
- RAHNER, Karl. Religião absoluta? In: VV. AA. *Ecumenismo das religiões* Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes, 1971. p. 95-105.
- RENDTORFF, Rolf et al. *Profetismo*; coletânea de estudos. São Leopoldo, Sinodal, 1985.
- RENDTORFF, Rolf. El, Baal e Javé. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981, p. 155-176.
- RICHARD, Pablo. Hermenêutica bíblica índia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Imprensa Metodista; São Leopoldo, Sinodal, (11):7-20, 1992.
- RENGGER, Johann Rudolph. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*. Aarau, H. R. Sauerländer, 1835.
- RESS, Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994.
- RESTIVO, Paulo. *Linguae Guaraní Grammatica Hispanice*. Stuttgart, 1892.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro; a formação e o sentido do Brasil*, 2a. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000.
- RICOEUR, Paul. Biblical interpretation. In: *Semeia; an Experimental Journal for Biblical Criticism*. Chicago, 4, 1975.
- _. *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires, La Aurora, 1978.
- _. et al. *As culturas e o tempo; estudos reunidos pela UNESCO*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- RIESTER, Jurgen. Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guaraní. *Suplemento Antropológico*, Asunción, CEADUC, 21 (1):263-283, 1986.

- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy. Movimientos shamánicos de liberación. *Teologia*, Buenos Aires, PUC Argentina, **24** (50):245-275, 1987.
- ROA BASTOS, Augusto (org.). *Las culturas condenadas*. Introdução de Augusto Roa Bastos. México, Siglo XXI, 1978. (Colección América Nuestra; América Colonizada).
- ROBINS, Wayne. *Etnicidad, tierra y poder*. Asunción, Coordinación Nacional de Pastoral Indígena –CONAPI/Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica – CEADUC, 1999.
- ROBINSON, John A. T. *Honest to God*. Philadelphia, Westminster, 1963.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, **12**:99-104, 1964.
- ___. Classification of Tupí-Guaraní. In: *International Journal of American Linguistics*. **24**:231-234. 1958.
- ___. Fonética histórica Tupi-Guarani; Diferenças fonéticas entre o tupi e o guarani. *Arquivos do Museu Paranaense*. **4**: 333-354, 1945.
- ___. Descripción del tupinambá en el período colonial: el Arte de José de Anchieta. In: ZIMMERMANN, Klaus (ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1997, p. 371-400.
- ___. A história das línguas gerais brasileiras. Um tema para pesquisa. *UnB, IL, LIV, Seminário de Pesquisa*. Brasília, 1995.
- ___. *Línguas brasileiras; para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.
- ___. As línguas gerais sul-americanas, *Papia* **4** (2):6-18, 1996.
- ROWLEY, H.H. Moisés e o monoteísmo. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo, ASTE, 1981, p. 103-131.
- ROUNER, Leroy. A teologia das religiões na teologia protestante recente. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, **203** (1):115-123, 1986.
- RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST/IEPG, **32** (3):240-252, 1992.

- _. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. 1993a.
- _. *Sexismo e religião; rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo, Sinodal/EST, 1993b.
- RUIZDE MONTROYA, Antonio. *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en guaraní* [1651]. Lima/Asunción; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1996.
- _. *Arte de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1993.
- _. *Bocabulario de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876a. 2.v.
- _. *Catecismo de la lengua guaraní* [1640]. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876b.
- _. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* [1639]. Bilbao, Imprenta Del Corazón de Jesús, 1892.
- _. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639]. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985.
- _. *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin, 1876c.
- RUIZ, Irma. La ceremonia “ñemongarai” de los “Mbĩã” de la Provincia de Misiones. *Temas de Etnomusicología*, Buenos Aires, (1):45-102, 1984.
- SAEBO, M. Verbete “Hkm”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, 1978, col. 776-789.
- SAGRERA, Martín. *Dios y dioses; crisis del monoteísmo*. Barcelona, Laertes, 1987.
- SAHLINS, Marshall. *Islas de historia: la muerte del Capitán Cook; metáfora, antropología e história*. Barcelona, Gedisa, 1988.

- _ . *Ilhas de história: a morte do Capitão Cook*; metáfora, antropologia e história, 1970.
- SALVADOR, Frederico Ruiz. Tornar-se pessoalmente adulto em Cristo. In: GOFFI, Bruno Secondin (org.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo, Loyola, 1992, p. 231-250.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Didaquê ou “o ensino do Senhor através dos doze apóstolos”*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1980.
- SAMANIEGO, Marcial. Textos míticos guaraníes. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, **3** (1-2):373-423, 1968.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay católico*. Buenos Aires, 1910. v. I-II.
- SCANNONNE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, 1990.
- SCHADEN, Egon. Aculturação e assimilação dos índios do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo (2). Separata, 1967.
- _ . Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **13**:1-317, 1965.
- _ . *Aspectos fundamentais da cultura guarani* [1954]. 3. ed. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- _ . Desenhos de índios Kaiová-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **11** (1-2):79-82, 1963.
- _ . Ein kultischer Tanzgesang der Kaiová. In: STRAUBE, Helmut et al. (org.). *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München, Klaus Renner, 1964, p. 525-531.
- _ . A religião guarani e o cristianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **25**:1-24, 1982.
- _ . A religião guarani e o cristianismo; contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: *A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*; anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Dom Bosco”, 1983. p. 13-37.

- SCHMIDT, Werner H. *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1976.
- _. Verbete “Êl”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, I, 1978, col. 227-237.
- _. Verbete “Elôhim”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, I, 1978, col. 242-262.
- SCHMIDL, Ulrico. *Derrotero y viaje a España y a las Índias*. 2ª. ed. Buenos Aires – México, Espasa-Calpe, 1947.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión. *Pesquisas*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (32):185-205, 1981.
- _. O Guaraní no Rio Grande do Sul. *Boletim do Marsul*, Taquara, Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul, (2):5-42, 1985.
- _. A História do Brasil; reflexões de um arqueólogo. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, (91):5-18, 1986.
- _. Migrantes da Amazônia, a tradição Tupiguarani. *Documentos*, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinis, (5):31-66, 1991.
- SCHÖKEL, Alonso. *Manual de poética hebrea*. Madrid, Cristiandad, 1988.
- SCHOTTROFF, Luise et alii. *Das Kreuz – Baum des Lebens*. Stuttgart, Kreuz, 1987.
- SCHREIJÄCK, Thomas (ed.). *Menschwerden im Kulturwandel; Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*. Luzern, Exodus, 1999.
- SCHROEER, Silvia. Weisheit. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (ed.). *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1991, p. 431-433.
- _. Transformação da fé; documentos de natureza intercultural na Bíblia. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, **251** (1):8-21, 1994.

- SCHULER, Evelin. *Sein oder Nicht-Sein? Fragmente eines kosmologischen Tupi-Guarani-Diskurses in der neueren brasilianischen Ethnologie*. Marburg, Curupira, 2000.
- SCHWAMBORN, Ingrid. *Die brasilianischen Indianerromane, O Guarani, Iracema, Ubirajara, von José de Alencar*. Frankfurt – Bern, Peter Lang, 1987.
- SCHWANTES, Milton. Estudos proferidos no Seminário do COMIN. In: *Atas do COMIN*. Porto Alegre, 15 e 16 de março de 1996.
- _. *Projetos de esperança; meditações sobre Gênesis I-II*. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, CEDI; São Leopoldo, Sinodal. 1989.
- _. As tribos de Javé - uma experiência paradigmática. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, **47** (185):103-144, 1987.
- SELLIN, Ernst & FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1977. v. II. (Nova Coleção Bíblica, 5-6).
- SERVENTI, Maria Cristina. Misiones jesuíticas de Guaraníes: el período fundacional y el surgimiento de una nueva civilización (1609-1650). In: GADELHA, Regina (ed.). *As Missões jesuíticas do Itatim; um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999, p. 317-340.
- SILVA, Joana A. Fernandes. *Os Kaiová e a Ideologia dos Projetos Econômicos*. Campinas, Unicamp, 1982. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- SÖLLE, Dorothee. Búsqueda feminista de los nombres de Dios. In: RESS, Mary Judith, et al. Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, 1994, p. 311-320.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 155-172.
- SPRETNAK, Charlene. Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal. In: RESS, Mary Judith, et al., 1994. Mary Judith et al. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago - Chile, p. 481-505.

- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil (1547-1548; 1550-1555)*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1974.
- STADEN; Hans. *Wahrhaftig Historia und Beschreibung einer Landschaft der Wilden, Nackenten, Grimmigen, Menschenfresser Leuthen*. [1557]. Frankfurt a.M. 1925.
- STAMM, J. J. Verbete “g’l”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, I, 1978, col. 549-564.
- STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros; nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas, 1993. p. 23-33.
- STRAUBE, Helmut et al. (org.). *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München, Klaus Renner, 1964.
- SUESS, Paulo (org.). *Em defesa dos povos indígenas; documentos e legislação*. São Paulo, Loyola, 1980.
- _. Menschwerdung als Vorgabe und Aufgabe; die Initiation der Tupinambá vor der Glaubensverkündigung des José de Anchieta. In: SCHREIJÄCK, Thomas (ed.). *Menschwerden im Kulturwandel; Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz*. Luzern, Exodus. 1999, p. 327-342.
- _. (org.). *Queimada e sementeira; da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- _. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. (org.). *identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 160-175.
- _. *Travessia com esperança: Memórias, diagnósticos, horizontes*. Petrópolis, Vozes, 2001a.
- _. *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt: Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des ‘dritten Subjekts’ – Zeugnisse, Analysen, Perspektiven*. Frankfurt, IKO, 2001b.
- SUSNIK, Branislava. *Etnohistoria de los Guaraníes; época colonial*.

- Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979-1980. (Los Aborígenes del Paraguay, 2).
- _. *Cultura Material*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982. (Los Aborígenes del Paraguay, 4).
- _. *Ciclo vital y estructura social*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1983, (Los Aborígenes del Paraguay, 5).
- _. *Aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1984-1985. (Los Aborígenes del Paraguay, 6).
- _. *El guaraní colonial*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965. (El Indio Colonial del Paraguay, 1).
- _. *Dispersión tupí-guaraní prehistórica*; ensayo analítico. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1975.
- _. Las relaciones interétnicas en la época colonial (Paraguay). *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, **16** (2):19-27, 1981.
- _. Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes. In: DORADO, Antonio González et al. (org.). Antonio González et al. *La religiosidad popular paraguaya; aproximación a los valores del pueblo*. Asunción-Paraguay, Loyola, 1981, p. 143-150.
- _. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción-Paraguay, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982. v. 1.
- _. *Una visión socio-antropológica del Paraguay; XVI - ½ XVII*. Asunción, Museo “Andrés Barbero”, 1993.
- SZARÁN, Luis. La música en las reducciones jesuíticas. In: SZARÁN, Luis & RUIZ NESTOSA, Jesús. *Música en las reducciones jesuíticas de America del Sur*; colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). 2. ed. Asunción, Fundación Paracuaria, CEPAG, 1999, p. 62-97.
- _. & RUIZ NESTOSA, Jesús. *Música en las reducciones jesuíticas de America del Sur*; colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). 2. ed. Asunción, Fundación Paracuaria, CEPAG, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (org.). *Diálogo de pássaros*; nos

- caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1993.
(Caminhos e Diálogos).
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp. 1978.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter Schlupp. 4. ed. São Leopoldo, Sinodal, s.d.
- _. *Teologia Sistemática*. São Paulo, Paulinas; São Leopoldo, Sinodal, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- TOVAR, Antonio & LARRUCEA DE TOVAR, Consuelo. *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid, Gredos, 1984.
- VV. AA. *Ecumenismo das religiões*. Intr. de Tommaso Federici. Petrópolis, Vozes, 1971.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (Visconde de Porto Seguro). Introducción a RUIZ DE MONTOYA; Antonio. *Vocabulario y Tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi ...* Viena-Paris, 1876.
- VANAYA, Marta. Prólogo a *Mitos y leyendas guaraníes*. Madrid: G. C. Zero, 1986. p. 5-22. (Las Culturas, Mitos y Leyendas, 4).
- VIETTA, Katia. *Mbyá: Guarani de Verdade*. Porto Alegre, UFRGS, 1992. (Dissertação de mestrado não-publicada).
- _. *Os homens e os deuses: a concepção dual da alma humana e a construção Mbya da pessoa*. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, **34** (2):63-79, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Araweté; os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. (Tese de Doutorado em Antropologia - Museu Nacional).
- _. Os deuses canibais, a morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **27-28**:55-90, 1984-1985.
- _. *From the enemy's Point of View; humanity and Divinity in an amazonian Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- _. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guaranti. In:

- Nimuendaju, Curt Unkel, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987, xvii-xxxviii.
- _. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*. Cuiabá, GTME, 1999.
- _. Os termos da outra história. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2000, p. 49-54.
- VON DEN STEINEN, Karl. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1942.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento; teologia das tradições históricas de Israel*. Trad. Francisco Catão. São Paulo, ASTE, 1973. v. I.
- _. *Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Francisco Catão. São Paulo, ASTE, 1974. v. II.
- _. *Sabiduría en Israel; proverbios - Job - Eclesiastés - Eclesiástico - Sabiduría*. Trad. Domínguez Fernández. Madrid, Cristiandad, 1985.
- WATSON, James B. Cayuá culture change; a study in acculturation and methodology. *American Anthropologist*, Lancaster, **54** (2):1-144, parte 2, 1952.
- WEEMS, Renita. *Just sister away; a womanist vision of women's relationships in the Bible*. San Diego, Lura Media, 1988. p. 1-19.
- WESTHELLE, Vítor. Cruz, criação e ecologia; o ponto de encontro entre a teologia da cruz e a teologia da criação em Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST-IEPG, **34** (3):291-300, 1994.
- _. Missão e poder. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, EST, **31** (2):183-192, 1991.
- _. Os sinais dos lugares; as dimensões esquecidas (preleção inaugural). In: DREHER, Martin Norberto (org.). ed.). *Peregrinação; estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário*. São Leopoldo, Sinodal, 1990, p. 255-268.
- _. *Voces de protesta en América Latina*. Puerto Rico, Centro de Estudios

teológicos y pastorales José David Rodrigues; Chicago, Lutheran School of Theology at Chicago, 2000.

WIRTH, Lauri Emílio. Memória de conflitos; imigrantes e povos indígenas em Santa Catarina. In: KOCH, Ingelore Starke (org.). *Brasil: outros 500*; protestantismo e a resistencia indígena, negra e popular. São Leopoldo, COMIN/SINODAL/IEPG, 1999, p. 25-42.

_. Erinnerungen an Konflikte; Einwanderungen und indigene Völker in Santa Catarina. In: *500 Jahre Widerstand: Indigene, Afrobrasilianer, Volksbewegungen und die Protestanten in Brasilien: Geglückte und misslungene Bewegungen*. Eichstetten/Kaiserstuhl, Lusophonie – Verlag, 2001, p. 18-30.

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia: Antigo Testamento*; introdução aos escritos e aos métodos de estudo. Trad. Dulcemar Silva Maciel. São Paulo, Paulinas, 1978.

WOUDE, A.S. van der. Verbete “Sêm”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teológico manual del antiguo testamento*. Madrid, Cristiandad, 1971, II, 1978, col. 1173-1207.

YAPUGUAY, Nicolás. *Sermones y exemplos en lengva gvaraní* (Edição fac-similar da Edição Príncipe de 1727). Buenos Aires, Guaranía, 1953.

ZERRIES, Otto. A representação de um ser supremo entre os povos primitivos da América do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, **12** (1-2):35-49, 1964.

ZIMMERMANN, Klaus (ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Main, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1997. p. 371-400 (Biblioteca Ibero-Americana, 63).

ANEXOS

Anexo I:

Glossário Guarani-Português

Anexo II:

Xamãs tupinambá dançando com a *mbaraka*

Anexo III:

Tekoha (lugar vital) dos grupos guarani

Anexo IV:

A *og gusu* (casa comunal) dos grupos kaiová

Anexo V:

A localização dos grupos guarani atuais

Anexo VI:

As Frentes Missionárias da Província
Jesuítica do Paraguai

Anexo VII:

Teocosmologia kaiová:
Uma intuição monoteísta?

ANEXO I: Glossário Guarani-Português

Ã, ãng: Para os Paĩ-Tavyterã, há três almas de origem terrena. Uma delas se manifesta na sombra, *'ãnga*. As outras duas estão no sangue e no leite materno. Os Mbyá comentam a *Ã, ãng* como a “alma animal” da pessoa. Baseiam-se provavelmente no relato segundo o qual os animais posteriores à primeira criação vivem na terra sem sua alma de origem divina, que teria ficado no “céu”, manifestando-se na terra através da sombra.

Ã, ãngue: A alma terrena da pessoa falecida.

Ache ou *Ache-Guajaki*: Grupo de caçadores e coletores classificado por alguns de proto-guarani e por outros de grupo guaranizado. Vive na região oriental do Paraguai.

Aguyje: Satisfação, perfeição, plenitude. Os Guarani entendem que, plenificados, os humanos alcançam sua divinização.

Apyka: Banquinho feito de cedro, usado também ritualmente. Simboliza o arraigo da palavra no ser humano.

Apyka kue: Ritualmente é assim mencionada a pessoa que morreu. Ela torna-se um banco que já foi assento da palavra.

Ára pyau: novo tempo-espaco, primavera, na linguagem religiosa dos Mbyá.

Ára ymã: velho tempo-espaco, inverno, na linguagem religiosa dos Mbyá.

Ára: Dia, tempo, clima, tempo-espaco, horizonte, firmamento. Junto com saber forma *árukuaa*, discernimento.

Araguyje: Primavera, tempo-espaco perfeito.

Araka'e: Antigamente.

Arete: Tempo-espaco verdadeiro. Possui sentido semelhante ao sábado bíblico, na semântica judaico-cristã.

Aty: Junta, reunião. Entre os Guarani do Brasil se estabeleceu a seguinte terminologia: *aty* para a reunião local, *aty guasu* para a convocação regional e *ñemboaty guasu* para a reunião geral das lideranças.

Ava: Gente, humano, homem. indígena.

Avati: Milho.

Avatiky: Milho novo.

Avatikyry ou *kagui*: Bebida feita do milho novo, também chamada de “chicha”. Em alguns casos *avatikyry* indica o tempo compreendido entre uma “festa do milho” e outra, aproximadamente um ano.

Avati moroti: Milho saboró. Espécie não comercializada no Brasil, conhecida quase que exclusivamente pelos indígenas e chamada em linguagem religiosa de *avati jakaira*.

Ayvu rapyta: Germe ou origem da porção divina da alma.

Ayvu: Alma de origem divina, palavra, falar, linguagem humana, palavra-alma. Para os Mbyá, é o ser, a personalidade, a vida.

Chariã: Trickster, inimigo dos Mbyá

Chembojagua: Me enfeita.

Cheropapa: Eu te conto tua história.

Chicha jára: Guarda da “chicha”. Aquele que “financia” a festa do milho; ou seja, destina uma parte da sua roça para tal. É ele quem convida.

Chicha rechaha: Responsável espiritual e intelectual pela festa do milho. Ele precisa conhecer o longo hino e os demais cantos. É ele quem “batiza” o milho. Quem “vê” a chicha.

Chiku: Herói divinizado.

Chiripa: Saiote de algodão cru. Veste ritual dos homens.

Chiripa, *Ñandéva* ou *Ava Katuete*: Nomes de um dos grupos guarani atuais. A segunda significa “nós inclusivo”; a terceira, gente de bom caráter.

E: Dizer.

Eepy: resgatar, redimir o dizer, ressuscitar.

Endu: Ouvir, sentir, sentir empatia.

Epy: Resgatar, remir, preço

Ery mo'ã a: Médico tradicional, aquele que mantém erguido o fluir do seu dizer.

Guahu: Lamento. Canto solene, “com história” e de caráter religioso. Os *guahu ai* são ritmicamente mais simples e são entoados em cerimônias mais familiares, por ocasião de uma partida para caça ou pesca. Os *guahu ete* têm ritmo mais complexo e muitas vezes estão em uma linguagem arcaica, que não se consegue traduzir.

Guyra ñe'ëngatu: Pássaro da boa palavra, o papagaio. Guarda dos portais do “céu”.

Guyrapã: Arco ritual com o qual se canta e se dança o *guahu ete*.

- Gypýny*: Começo. Com *araka'e* indica uma antiguidade ainda mais remota.
- Hekory*: Água de seu modo de ser.
- Hembekuáva*: Os que foram iniciados na adolescência, têm portanto o lábio perfurado.
- Itymby*: Broto do milho, começo das coisas, nossa vida.
- Ivoja*: Iniciandos que têm um irmão já iniciado.
- Jakaira*: Guarda das plantas. Especialmente do milho.
- Jasuka ou Jasukávy*: Substância original, princípio feminino ativo do universo, fluido vital do qual se originou o universo. Emblema da feminilidade, orvalho, água, árvore da vida. É fonte de vida, “uma espécie de motor”, capaz de recompor as pessoas, *omyatyrõ*. *Jasuka* é a base espumante da cruz, de onde procede a vida.
- Jasukáva*: “Mulher mbyá”, na linguagem religiosa do grupo. Significa “aquela que traz o adorno das mulheres”.
- Jasuka venda*: Lugar de *Jasuká*, o *Cerro Guasu*. Para algumas pessoas *jasuka venda* é uma árvore.
- Jasy*: Lua. Símbolo de *Tyvýry*.
- Jeguaka*: Diadema ritual feita de pena ou de pano de algodão. É usado pelos homens. Emblema da masculinidade.
- Jeguakáva*: “Homem mbyá”, na linguagem religiosa do grupo. Significa “aquele que traz o adorno dos homens”.
- Jehovasa*: Abençoar, ver o rosto, “batizar”.
- Jera, (je)asojavo*: Abrir-se em flor, descobrir-se o criado, desenvolver-se, desdobrar-se.
- Jeroky, jerosy*: Dança kaiová.
- Joapyre'i*: Uma ponta que pode ser ligada a outra. Continuidade. A reza, a história das origens são um *joapyre'i*, vinculam uma geração com o seu passado e o seu futuro.
- Jopara*: Mistura. Canto entoado e dançado indistintamente por homens e mulheres, geralmente nos últimos dias das festas.
- Ju*: Amarelo, dourado, a luz do Sol.
- Ka'aguy*: Mata.
- Kaiová*: Um dos grupos guarani contemporâneos. Vivem no Mato Grosso do Sul.
- Kamañyti*: Assim chamam os Mbyá o bastão de ritmo das mulheres na linguagem religiosa.

- Kandire*: Translado ao paraíso sem passar pela morte, “com os ossos frescos”. Ressurreição.
- Karai* ou *karaíva*: Líder religioso com acentuado carisma e religiosidade. Xamã. Hoje em dia o termo é usado com esse significado somente pelos Mbyá. Nos outros grupos, o líder religioso é chamado de *pa’i* e *karai* passou a significar simplesmente “senhor”, “homem”.
- Karoapy*: Nas redondezas do “céu”.
- Kotyhu*: Cantos de caráter lúdico, de entretenimento, cantados e dançados em roda por homens, mulheres e crianças. É cultivado especialmente pelos Kaiová, Paĩ-Tavyterã, Chiripá e Ñandéva. Na sua interpretação, esses cantos “não têm história”; isto é, não têm um enredo narrativo.
- Kuaapota*: Vontade de saber, de investigar, de conhecer. Desejo de sabedoria.
- Kuaarara*: O mesmo que *arakuaa* ou *mba’ekuaa*. Sabedoria criadora.
- Ku’akuaha* ou *chumbe*: Faixa usada na cintura.
- Kuarahy*: O Sol. O mesmo que *Pa’i Kuara*. Símbolo do “Nosso Irmão”.
- Kuña Vera*: “Mulher” que alcançou as virtudes xamânicas, entre os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã. Antigamente: *hai*.
- Kunumi pepy*: Festa do menino, iniciação dos adolescentes.
- Kurundaju*: Adorno semelhante ao *pochito*. É a veste ritual da cruz.
- Kurusu*: Forma guaranizada do termo espanhol e português “cruz”. É a escora da terra, os bastões cruzados a partir do qual se formou a terra. Usado também como símbolo de poder terreno, é igual a *yvyra’i*.
- Kurusuja*, *kurusujára*: O dono da cruz. Enfermeiro no período missioneiro.
- Kurusu kue*: O mesmo que *apykakue* e *mbarakakue*. Com a morte, desarmase a cruz que sustenta o corpo e a fala da pessoa.
- Kurusu Ñe’ëngatu*: A Boa Palavra da Cruz. Os Kaiová a referem como um ser que integra as diversas manifestações divinas.
- Kurusu ropyta ryjúigui roju*: Nós procedemos da base espumante da cruz, temos *Jasuka*.
- Marane’ỹ* ou *marae’ỹ*: Sem uso, novo, recém consagrado, virgem.
- Mba’e a’ã*: Ensaio, imitação, intento. As palavras, a oração, os relatos imitam, remetem às coisas, à realidade.
- Mba’e guasu*: “A grande coisa”. O cadáver.
- Mba’e marãngatu*: Coisa santa. Pequeno e rústico altar feito de taquara.

Encontra-se no meio do pátio. Dentro da casa ritual dos Paĩ-Tavyterã, Kaiová e Ñandéva, situa-se na frente da porta voltada para o leste. *Marãngatu* é uma das expressões que mais se aproxima do que costumamos chamar “religião”. *Imarãngatu* ou *heko marãngatu*: Tem bom modo de ser, é amigo de bons costumes, é virtuoso ou virtuosa, santo ou santa.

Mba’e pepy ou *pepy*: Convite, festa.

Mba’e pochy: Fúria, cólera, diabo ou outra forma de personificação do mal.

Mba’ekuaa: Aquele ou aquela que sabe. Sabedoria. Nos mitos kaiová e Paĩ-tavyterã personifica-se num homem que contracenava com “Nosso Pai”. Nos relatos mbyá é uma “porção da própria divindade”.

Mbaíry ou *maíry*: Não indígena, o estranho ou estrangeiro. O mesmo que *jurua*.

Mbaraka: Maracá. Chocalho feito de porongo. Instrumento de percussão executado principalmente pelos homens, entre os Paĩ-Tavyterã, os Kaiová, os Ñandéva e os Chiripá. Para os indígenas, nele mora a voz de Deus. Para os Mbyá, ele é chamado de *maraka miri*. O instrumento chamado de *mbaraka* pelos Mbyá é um violão de cinco cordas, certamente de procedência europeia, que eles adotaram como seu no período missionário.

Mbaraka kue: O mesmo que *apyka kue* e *kurusu kue*. Na pessoa que falece emudece a voz de Deus.

Mbogua: Em mbyá, alma da pessoa falecida. O mesmo que *angue*.

Mborahéi mbyky ou *jerosy mbyky*: Fragmento do que provavelmente foi o canto longo das mulheres. Entoado igualmente nas grandes festas, pelas mulheres.

Mborahéi ou *Porahéi*: Canção.

Mborahéi puku ou *jerosy puku*: Canto longo. Longa peregrinação. Espécie de litania que narra a criação do mundo. É entoada pelos homens nas grandes festas dos Paĩ-Tavyterã e dos Kaiová.

Mborahéi pukuja: Guarda do longo canto, uma pessoa religiosamente madura.

Mbya: Gente. Pessoa. Autodenominação de um dos grupos guarani atuais. Vivem no Paraguai, no Brasil e na Argentina.

Mbya: Guarani de verdade

Mimby: Pequena flauta que os Kaiová e os Paĩ-Tavyterã usam para executar

uma espécie de intróito frente ao *mba'e marãngatu*.

Mitã Karai ou mitã mbo'éry: Ritual de nomeação de crianças entre os Paĩ-Tavyterã e os Kaiová.

Mitã ka'u: Bebedeira. Cerimônia ou ato de embeber as crianças ingerindo *kaguĩ*. Estado de transe dos meninos.

Mitã kutu: Cerimônia de perfuração do lábio.

Ñamandu: Primeiro ser divino que se manifesta como “Nosso Pai” na mitologia mbyá.

Ñande Jári: “Nossa Avó”.

Ñande Ru: “Nosso Pai”, ancestral, ser divino. De acordo aos atributos que com ele ou com eles são identificados, o nome varia de grupo para grupo e mesmo dentro de uma mesma parcialidade. Exemplos: *Ñande Ru Pavê*, *Ñande Ru Jusu Papa*, *Ñande Ru Tupã*. No âmbito sócio-histórico, é o líder religioso, o pai, o chefe de uma família extensa.

Ñande Ru Papa: “Nosso Pai” Último-Primeiro. Primeiro ser divino nos mitos Paĩ-tavyterã. O canto de “Nosso Pai”.

Ñande Sy: “Nossa Mãe”, ancestral, ser divino. No âmbito terreno, é a mãe, a rezadora, a figura principal de uma família extensa, esposa do líder religioso.

Ñandua: Diadema feita de pena de tucano. Usada ritualmente pelos homens.

Ñe'ẽ: Alma de origem divina, palavra, fala, linguagem, palavra-alma. Para os Kaiová: ser, personalidade, vida.

Ñe'ẽ mara(n)e'y': Palavra sem mal, a boa palavra, a palavra divinamente inspirada.

Ñe'ẽngatu: Boas Palavras. Pessoa que sabe falar, tem boas palavras ou fala demais.

Ñe'ẽ oñemboapyka, oñeapykanõ: Algo ou alguém “toma lugar”, “realiza-se”. A palavra toma seu lugar. Alguém está aprendendo. A mulher está grávida.

Ñe'ẽ Porã Tenonde: “As belas palavras do princípio”. Mito, na linguagem religiosa dos Mbyá.

Ñe'ẽ ypy: Palavra-alma originária.

Ñembo'e: Reza.

Ñembohovái: Canto-dança do encontro. Saudação ritual entre os grupos convidados.

Ñemoñe'ẽ: Dar conselho. Fazer-se falar.

- Ñemongeta*: Conversa, diálogo. Nos rituais: rezar, ouvir as e reagir às palavras divinas.
- Ñemongo'i*: Murmúrio, pulsação vital, palavra ou canto que pulsa em tudo.
- Ñemyrô*: Tristeza, depressão, viver à toa.
- Ñengarai*: Falsa oração. O rezador pede o poder divino para usá-lo contra o próximo. Consta também com o significado de relato.
- Ñengarete*: Verdadeira oração. O poder divino é para dar saúde e entendimento.
- Nimongarai*: Ritual mbyá e chiripá, na qual se revela o nome das crianças.
- Og gusu, óga jekutu*: Casa grande, casa com o teto fincado na terra. Antiga casa comunal. Hoje, casa de reza, onde realizam seus rituais os Paĩ-Tavyterã e os Kaiová. É a residência do líder espiritual.
- Og gusu*: Casa
- Og, óga*: Casa.
- Oguauíva*: Aqueles que cantam de forma ininteligível. Os Kaiová assim chamam os Ñandéva.
- Ohechakára*: Aquele ou aquela que se tornou líder mercê a uma experiência de contemplação. Ele ou ela não só ouviu, mas também viu a palavra, traz luz em seu corpo, vê longe.
- Ohendíva*: Aquele ou aquela que aprendeu seu ofício ouvindo o ensinamento de outro.
- Okaraguyje*: Terreiro, ante-sala do tempo-espaco plenificado.
- Omongy*: Marcar, “fazer chover sobre”, enfeitar, “batizar”.
- Oñesyro*: Enfileira-se. Estar em resguardo, quieto.
- Oñoñe'ê*: A mútua palavra, a palavra da comunidade, o consenso.
- Opy*: Casa onde se realiza as cerimônias dos Mbyá.
- Opygua*: Rezador, líder religioso mbyá
- Oréva*: “Nós” que exclui o interlocutor.
- Pa'i Kuara*: O mesmo que *Kuarahy*. O Sol. Símbolo de *Tyke'yra*. Girassol.
- Paĩ poty*: Flor dos Paĩ e dos Kaiová, o girassol.
- Pa'i*: No passado era assim designado o líder que agia mais no âmbito do temporal. Hoje em dia, designa o líder religioso.
- Paĩ-Tavyterã*: “Morador da verdadeira aldeia”. Autodenominação dos Paĩ-Tavyterã.
- Paje vai*: Líder religioso que usa seu poder para destruir.

- Papa Réi*: Figura mítica através da qual os Paĩ-tavyterã contam a origem dos não-indígenas.
- Papa*: Contar ou relatar o que aconteceu. Junto com as partículas reflexivas *jero* ou *jere* forma *jeropapa*, contar-se na história - do milho, do menino, etc.
- Poapy kuaha*: Pulseira.
- Pochito*: Do espanhol “ponchito”. Poncho de algodão cru. Veste ritual dos homens.
- Pochy*: Fúria, cólera, coragem.
- Popygua*: O que se carrega na mão. Ritualmente, o mesmo que *yvyra 'i*: vara ou bastão, emblema ritual masculino.
- Py'a guasu*: Coração grande. Generosidade.
- Reñoimbyrã*: Milho separado para semente. Indica posteridade, futuro, continuidade. Quando o futuro é incerto, “as sementes estão bichadas”.
- Sy, tchy* ou *syy, tchyy*: Mãe.
- Takua Rendy Ju Guasu*: Nome divinizador da “Nossa Avó”, *Ñande Jári*.
- Takua, takuapu*: Bastão feito de taquara, mais grosso que o *yvyra 'i*. É usado exclusivamente pelas mulheres enquanto cantam e dançam nas cerimônias.
- Tamõi* ou *amyryi*: Antepassados.
- Tape araguayje* ou *tape aguyje*: Caminho que conduz ao tempo-espaço perfeito.
- Tape*: Caminho.
- Tataendy*: Chama, manifestação da divindade. Entre os Mbyá, a luz da vela.
- Teko katu*: Bom modo de ser. Modo de ser religioso.
- Teko pyahu*: Novos costumes. Aplica-se àquele que se converteu ou se modernizou.
- Tekoa ruvicha*: Liderança local. Líder religioso.
- Tekoaku* ou *jekoaku*: Modo de ser quente, estado de perigo. Tempo de crise e resguardo, como a gravidez, o nascimento, as doenças e as iniciações.
- Tembeta miri*: Pequeno enfeite labial para as crianças.
- Tembeta*: Adorno labial feito da resina de uma árvore. Tem a forma de um **T** e é colocado no lábio inferior dos adolescentes por ocasião da sua iniciação.

Tendy katu: Boa chama, boa luz.

Tendy: Chama, luz da chama, áurea.

Téra ka'aguy: Nome da mata, para os Chiripá. Tem o mesmo sentido de *Tupāréry*.

Te'yi ou Te'yijusu: Uma das autodenominações dos Kaiová e dos Paĩ-Tavyterã. Significa “habitantes”, “gente”. A segunda expressão agrega valor à pessoa com a metáfora “muito resplendor”, “cheia de luz”.

Tupã ra'y katu: Os bons filhos de Deus.

Tupã réry: Nome verdadeiro e divinizador para os Paĩ-Tavyterã e os Kaiová. É como a alma da pessoa.

Tuvicha: Líder, autoridade. No contexto do *kunumi pepy* é aquele menino que faz o papel de primogênito na família temporariamente constituída pelos iniciandos. Além disso, designa aquele que é, entre os irmãos, o primeiro a passar pela iniciação.

Tyapu: Trovão. A manifestação do ser divino, sua fala.

Tyke'yra ou Ke'y: O prestigiado herói cultural no plano mítico. No real, o irmão maior.

Tyvýry e *Tyke'yra*: São os gêmeos ou irmãos dos relatos míticos. Designa também o parentesco entre o irmão menor e o maior.

Tyvýry: Irmão menor, quando fala o irmão maior.

Vera katu: Bom brilho.

Xondáro: Em Mbyá refere-se à dança, à música e às pessoas que dançam essa peça executada com violino. A coreografia sugere “defesa”. Os xondáro e as xondária têm a função de zelar pela ordem na aldeia, especialmente durante os ofícios religiosos.

Y, yy: Água.

Ygáry: Cedro. Em linguagem religiosa se chama *Yyra Ñamandu*, árvore de Nosso Pai.

Ymã: Passado indefinido.

Ypy: Origem, começo. Com relação a tempo estabelece distância e com relação a espaço indica proximidade.

Ypyrũ: Origem.

Yva, yváy: “Céu”.

Yvoṭy: Flor. Enfeite básico na ornamentação guarani.

Yy: Terra, mundo, universo.

Yy apy: Horizonte, limite da terra.

- Yyraguije*: Terra do tempo-espaço perfeito.
- Yy jekoka*: Estrutura ou suporte da terra.
- Yy mara(n)e ÿ*: Terra sem mal, mata virgem.
- Yy ñomimbyre*: A “terra sem mal” para os Ñandeva.
- Yy opuã ramo guare*: Do tempo em que a terra se levantou.
- Yy pyte* ou *yvy mbyte*: Umbigo da terra, centro da terra, lugar original dos Kaiová e dos Paĩ-Tavyterã. Conforme a orientação espacial do grupo, esse lugar é o *Cerro Guasu*, morro grande, e fica no Paraguai, no departamento de Amambai. Na linguagem religiosa, esse lugar se chama também *jasuka venda*.
- Yy rymbypy*: Virilha da terra, sendo a terra concebida como um corpo humano.
- Yy tenonde*: A primeira terra.
- Yyra*: Árvore, corpo dos humanos.
- Yyra’i*: Vara ou bastão de até um metro de comprimento portado pelos homens nos rituais. O mesmo que *popygua*
- Yyra’ija*: Portador ou guarda do bastão ritual.
- Yyra’i*: Pau cavador ou semeadeira. Ritualmente é o mesmo que *popygua*: pequeno bastão carregado pelos homens durante as celebrações. Símbolo de poder terreno.
- Yytyrõ joasaha*: Colar que cruza o peito em diagonal formando uma cruz.

ANEXO II:

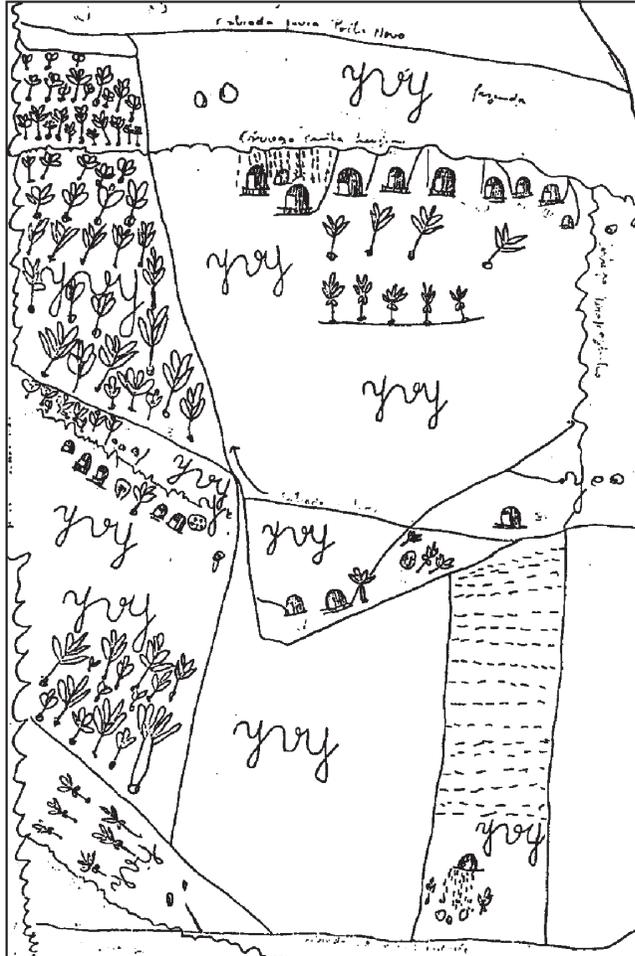
Xamãs tupinamba dançando com a *mbaraka*



Fonte: Acción, 1993, p. 33, conforme um gravado do século XVI.

ANEXO III:

Tekoha (lugar vital) dos grupos kaiová e guarani



Fonte: Desenho do Kaiová Assunção Gonçalves, Caarapó, MS – Brasil, 1988.

ANEXO IV:

A og gusu (casa comunal) grupos kaiojá

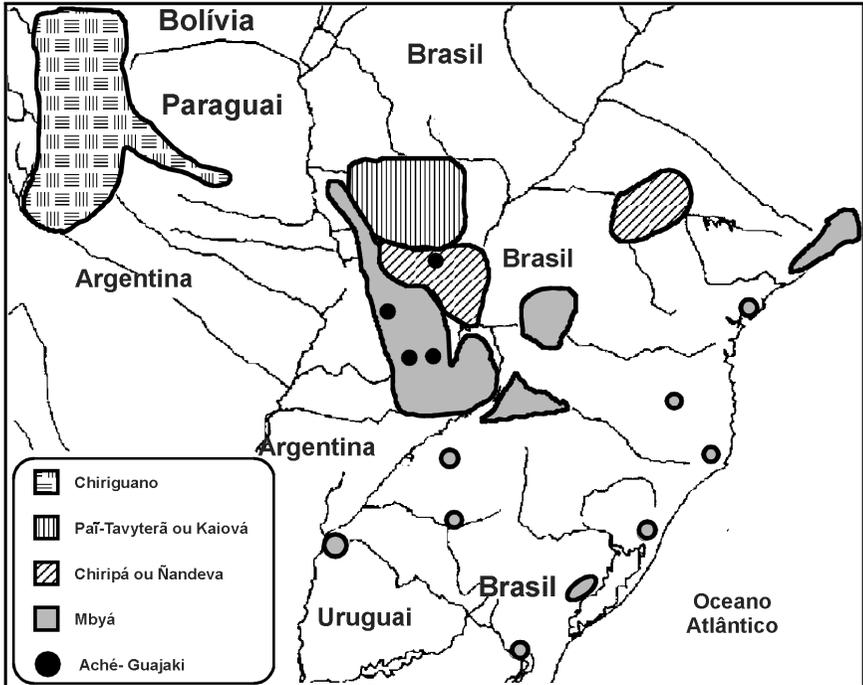


“Ainda que numeroso, o grupo vivia antigamente em casas isoladas. (...) (A casa) é uma peça única onde vive o cacique com toda sua parcialidade (...), que por sua vez podia consistir em 20, 30, 40 e às vezes mais famílias. (...) As casas não têm outra divisória, a não ser umas pilastras, que (...) servem para sustentar a cumieira e delimitar a moradia de cada família, que é o espaço que há entre uma pilastra e outra, uma a um lado da casa e outra no outro lado dela”.

Fonte: *Cartas Anuas II*, 1927-1929, p. 363

ANEXO V:

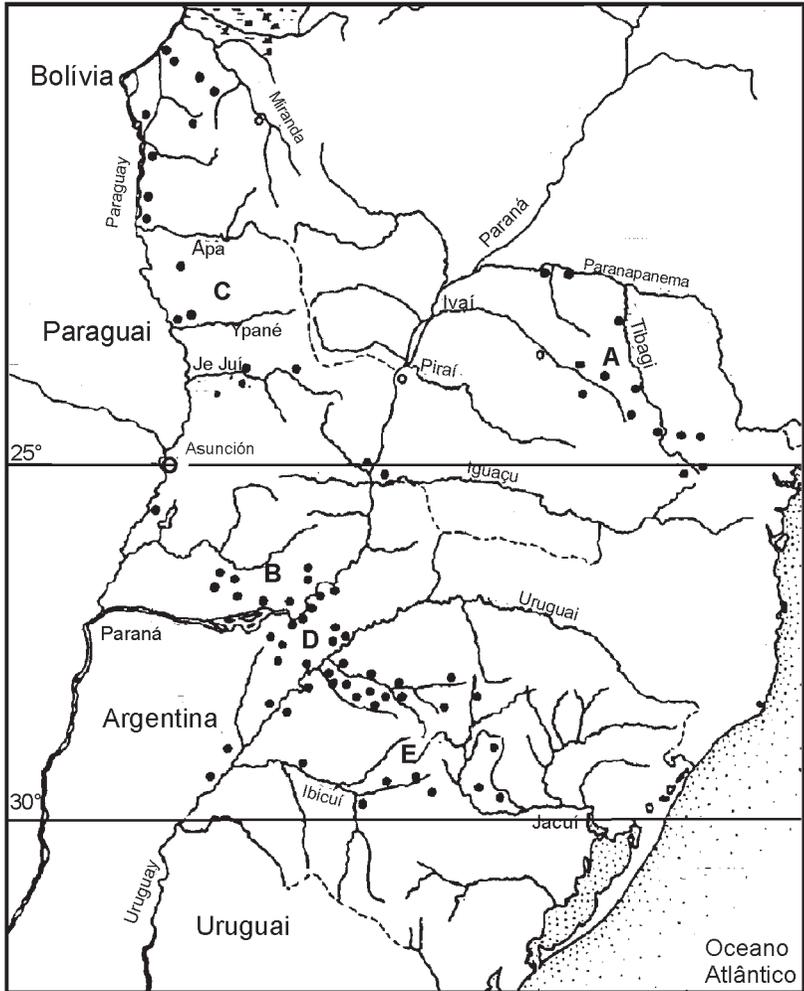
A localização dos grupos guarani atuais



Fonte: *Acción*, 1995, p. 21

ANEXO VI:

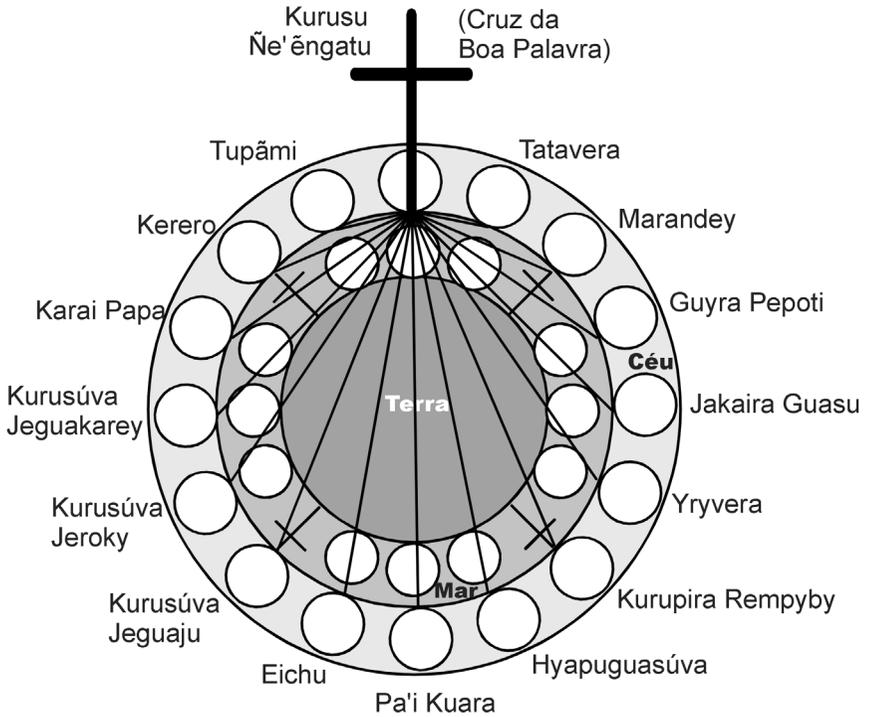
As Frentes Missionárias da Província Jesuítica do Paraguai



Fonte: Becker, 1992, p. 19

ANEXO VII:

Teocosmologia Kaiová: Uma intuição monoteísta?



Fonte: Desenho do Kaiová Mário Toriba, Mato Grosso do Sul – Brasil.



Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua José Vieira da Cunha e Silva, 920/930/940 - Assis/SP
CEP 19800-141 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40