

INTRODUÇÃO

Neste texto busco estabelecer um forte vínculo com o mundo real, de experiência vivida, por um lado e, por outro, promovo um entrelaçamento de vozes provenientes de práticas de linguagens socialmente diversificadas, oriundas de contributos poéticos e discursivos autônomos, de proveniências diversas _ religiosos, políticos, artísticos, mitológicos, entre outros, presentes na cultura Guarani.

No entanto, tornando possível discernir dentro dessa diversidade, centrei foco sobre um elemento de irradiação dentro da cultura Guarani, e assim, ao selecionar tanto os fatos como as palavras que o descrevem, abri um ponto de intersecção para muitos diálogos que, por suas múltiplas e complexas configurações, engendram em seu interior um mundo textual que se desenvolve em torno da busca de compreensão de um conceito.

Em torno da compreensão do conceito “Mborayu” este mundo foi se desvelando, apoiado no estudo de conteúdos advindos - da literatura escrita e oral, atuais e antigos - da cultura Guarani, coletados em pesquisa de campo e bibliográfica, complementados com a leitura de textos científicos, elaborados por antropólogos e cientistas da religião, principalmente; assim como de clérigos e viajantes que tiveram contacto com a cultura Guarani, preponderantemente no período colonial.

O vínculo com o mundo real, de experiência vivida, se dá na apreciação participativa de dois Aty, duas Cerimônias Guarani, onde me detenho na parte denominada Aywu, que é a parte oral da cerimônia e no seu desdobramento em dois outros textos que são abordados nos Aty, o “Aywu Rapyta”, “O Fundamento da Língua Humana”, de Pablo Wera e, o Aywu “Mokoym’ po Rire Mboapy Ara” “Os Treze Dias Memoráveis”, de Karai Poty.

Esse universo textual é tematizado e ganha seu matiz determinante ao interpolar com questões convergentes, como a polêmica que envolve o termo Mborayu e que surge em seus contornos no debate que acontece entre Pierre Clastres e Leon Cadogan na obra “A Fala Sagrada” (cf. P.Clastres, 1974: 29). Nessa polêmica esta o ângulo de uma questão conceitual que vou buscar resolver usando ferramentas da lingüística e da semiótica.

Na verdade o que é observado por Pierre Clastres na tradução do termo Mborayu, resulta de uma contaminação que acontece no entendimento do sentido dessa palavra, e que persiste desde os primeiros apontamentos realizados pelos jesuítas. Contaminação essa, causada por uma leitura que sofre um desvio de perspectiva, ou seja, a cultura Guarani nesse momento foi lida desde a ótica da cultura cristã. E meu objetivo principal com a conceituação

do Mborayu é o de trazer o entendimento desse termo no sentido que tem para a cultura Guarani.

Num primeiro momento de trabalho, dentro dessa perspectiva que elegi, busquei ajuda para o entendimento do “Mborayu” nas falas de Ñanderu’i e Ñandexy’i, sacerdotes e sacerdotisas, observando o “aywu”, a parte oral de dois “aty”, cerimônias principais do calendário religioso Guarani, uma acontecida no equinócio de primavera, do ano de 2007, ocasião do plantio do awaxy’ete, o milho sagrado, e outra no equinócio de outono, do ano de 2008, ocasião da colheita do “awaxy’ete, que é o cereal básico da alimentação do povo Guarani.

Observando o calendário Guarani, notamos que ele é um calendário agrícola e, sendo assim, segue o movimento de expansão e de contração das estações climáticas do hemisfério sul. Portanto, o ano Guarani tem início na primeira lua nova após o solstício de inverno, e termina na última lua minguante após o equinócio de outono, isso faz com que o ano Guarani fique intercalado em relação ao calendário oficial do Brasil que segue o calendário colonial, do hemisfério norte. Então, temos na datação das cerimônias os anos de 2007 e 2008, embora dentro do calendário Guarani elas pertençam ao mesmo ano, ou seja, ao mesmo ciclo agrícola, em seu plantio e em sua colheita, respectivamente.

Importante, também, é salientar - para que não haja confusão, na medida em que utilizei esses textos nominando os seus coletores, - que os conteúdos apresentados no “Aywu Rapyta” por León Cadogan, no “A Fala Sagrada” por Pierre Clastres e no “Tupã Tenonde” por Kaka Wera, assentam-se sobre um mesmo tecido, ou seja, são palavras em sua maioria proferidas pelo Paje Pablo Wera; o leitor desavisado pode pensar tratar-se de textos diversos, de autoria de Pierre Clastres, Cadogan ou Kaka Wera, quando na verdade, sobre títulos diversos, todos os três volumes citados tratam predominantemente de um mesmo texto, texto que foi confiado para alguém que não pertencia ao povo Guarani e enunciado pela primeira vez para o pesquisador León Cadogan, no Paraguai, em 1953, pelo pajé Pablo Wera (cf. Jekupe, 2001: 20).

Devo frisar, entretanto, que solicitei aos ñanderu’i, sacerdotes e às ñandexy’i, sacerdotisas, que fizessem os seus aywu em português ou, em espanhol, durante o aty, para permitir acesso ao entendimento das falas para as pessoas que não conhecem o idioma Guarani, porém, como poderá ser verificado, em muitos momentos os ñanderu’i e as ñandexy’i recorreram ao idioma Guarani em suas falas; isso implicou em que tivesse que providenciar um glossário, para tornar o texto compreensível; apresento esse glossário após o término do texto propriamente dito.

Todavia, em suma, esta pesquisa é composta desta introdução, de uma primeira parte (Capítulo 1) em que apresento o material de pesquisa bibliográfica sobre o Ñande Reko, ou seja, sobre o povo e a religião Guarani. De uma segunda parte (Capítulo 2), que vem em complementação da primeira parte, onde apresento quatro mitos fundamentais e mais o mito da Terra-Sem-Mal, tendo como objetivo facilitar o entendimento do material que será apresentado no terceiro e no quarto capítulo deste estudo. De uma terceira parte (Capítulo 3) onde são apresentados e comentados os materiais de pesquisa de campo. De uma quarta parte (Capítulo 4) onde apresento os textos citados em aty. E de uma quinta parte (Capítulo 5) que se encaminha para a conclusão, em que é feita duas breves explanações sobre as seções que finalizam o aty, cerimônia Guarani que é minha fonte principal de pesquisa, colocando minha observação sobre o Mborayu em sua manifestação no Jeroky e no Opa'aty, e finalmente seguindo para a conclusão do texto. Após apresento um glossário, um anexo com as ilustrações, os mapas e a referência bibliográfica.

Gostaria também de deixar clara a minha perspectiva de observação destes textos, para que possa ser compreendida a proposição que faço sobre os mesmos. Assim considero que as narrativas que aqui apresento, para estudo, foram produzidas por um povo. E que um povo é formado por indivíduos. E que os povos possuem diferenças entre si, e os indivíduos também. Mas que possuem também semelhanças suficientes para caracterizá-los.

Portanto, reforço para maior clareza, que o povo Guarani Ñandewa; não confundir com os Xiripa, nem com os Kaiowa, nem com os Mbya e nem com os Apapokuwa ou os Xiriguano e muito menos com os Tupi ou os Karai, como não é muito incomum ocorrer, viveram em uma República Livre, até o século XIX, em pacto com os jesuítas, e embora eles não sejam nenhum desses povos citados, são o resultado da simbiose desses povos todos e de comunidades vindas da Europa, principalmente de judeus sepharades que a eles se aliaram através do regime de cunhadasso, sendo que muitos dos sobrenomes, nomes de família, encontrados entre os Guarani contemporâneos, têm essa origem.

Das comunidades nativas que originaram os Ñandewa há indícios de que a predominante foi a Karai (Karijo, Kario, Kari, Karaiwa, Karaiba, Karaita, Karaiju etc.). Desse amálgama de povos que compuseram a República Livre, por um lado, resultou o povo que, pejorativamente, é chamado de caiçara quando habita o litoral e de caipira ou caboclo quando habita o interior, pelos eurodescendentes; o povo caipira, Kaapy'ra que significa em Guarani, moradores das matas, e o povo caiçara, Kaajara que significa em Guarani senhores das matas, perderam muito de seus conhecimentos ancestrais, a ponto de desconhecem a sua

própria origem, ou a ocultarem, devido a toda uma opressão cultural que sofreram por séculos e que ainda continuam sofrendo.

Por outro lado temos o povo Ñandewa Guarani, que hoje possui uma identidade muito própria e uma existência que pede para ser considerada, e uma voz que pede para ser ouvida. Porque entre os descendentes dos colonizadores eles são vistos como exóticos, e entre os Mbya e outras parcialidades Guarani que estão mais marginalizadas são vistos como os que têm obrigação de ajudá-los e ao mesmo tempo, como os que não pertencem ao seu povo. Talvez isso ocorra por ser um povo que se sente pertencente às comunidades civis dos países onde nasceram e ao mesmo tempo se sentem Guarani, sem excluir ambas as pertenças, mas também sem ser exclusivamente pertencentes a uma delas.

Nessa realidade, é determinante para a tranqüilidade e a harmonia do convívio, desestabilizar toda força de segregação provinda de um sistema binário que coloca todos contra todos, ao invés de todos a favor de todos, reconhecendo as muitas forças existentes no periférico do sistema hegemônico, e que pulverizar esses centros, constelações de forças, é, dar força ao poder opressivo que busca ser hegemônico, natural, central e eterno.

Conforme demonstra “Cassandra” de Wolf, “o excêntrico ou o diferente tem se constituído numa das forças que têm atuado no sentido de restabelecer o vínculo entre o ideológico e o estético. A raça, o sexo, o etnicismo, a preferência sexual, tudo isso passa a fazer parte do domínio político, à medida que diversas manifestações da autoridade centralizante e centralizada vão sendo desafiadas.” (cf. Wolf, 1984: 230).

Enquanto uma parte da teoria pós-estruturalista francesa tem afirmado que: “... a margem é o último refúgio da subversão e da transgressão.” (cf. Kristeva 1980: 92); outra ramificação tem demonstrado como: “... a margem é criada pelo centro e dele faz parte”. (cf. Foucault, 1973: 10), que o “diferente” pode ser transformado no “outro”. Nas comunidades Guarani por onde tenho passado e vivido, tenho me juntado aos que combatem essa idéia por meio da afirmação da pluralidade do “diferente” e da rejeição à oposição binária do “outro”.

Mas, posso dizer, com segurança, partindo do que observamos nos aty, que o povo Ñandewa Guarani mantém ainda hoje consciente, a concepção ancestral que os fazem sempre receptivos e cordiais, ante o forasteiro, e que foi sempre destacada pelos viajantes que cruzaram pelas suas terras em tempos diferentes; a concepção de que são filhos e filhas da mãe terra, de Ñandexy’ywy’retã e, portanto, de que estão irmanados com todos os povos do mundo. Foi nesse tom que se expressaram as vozes dos Ñanderu’i e das Ñandexy’i, Guarani, que se manifestaram nas narrativas que apresento principalmente no capítulo 3 desta pesquisa, e que talvez seja o tom original do Mborayu, o espírito que nos une.

Finalizando esta introdução gostaria de dizer, apenas, que embora tenha sido o mais fiel que me foi possível no relato dos textos e, na descrição das passagens que virão a seguir, peço que elas não sejam tomadas como absolutas, e nem o conceito ao qual chego como verdade totalizante. Diria como disse John Berger: “Conforme está, a descrição é precisa. Mas meu poder de selecionar (tanto os fatos como as palavras que os descrevem) impregna o texto com uma noção de escolha que incentiva o leitor a inferir uma falsa amplitude e um falso tipo de escolha. (...) As descrições distorcem” (BERGER, 1972, p. 80).



CAPÍTULO 1: O POVO E A RELIGIÃO GUARANI

Neste primeiro capítulo apresento o povo e a religião Guarani. O estudo sobre o povo Guarani subdividi em cinco tópicos: 1) O povo Guarani como definido na literatura, 2) Os escritos dos clérigos, 3) Literatura revisitada, 4) Etno-história e 5) O povo Guarani na atualidade. Fiz assim, porque os envolvidos nesses escritos apresentam ângulos diferentes de visão sobre os Guarani, seus interesses eram diversos. Os primeiros viram os Guarani, política e socialmente como eventuais aliados; os segundos se diferenciam pela intenção específica que tinham sobre os índios, que era a sua conversão; os terceiros buscaram compreender os Guarani em seu processo civilizatório no transcorrer dos séculos, principalmente, estudando os textos prévios existentes sobre os mesmos; os quartos, entre os quais poderemos citar Nimuendajú, _ que no entender de Melià, no capítulo I de “Die Sagen” inaugura a etno-história dos Guarani (cf. MELIÀ 1987, p. 67), _ encontram-se importantes autores para o estudo do tema que elegi, tais como Cadogan, Roa Bastos, Meliá, Egon Schaden, Pierre Clastres, Hélène Clastres, Maria Inês Ladeira e Graciela Chamorro.

No quinto tópico sobre o povo Guarani dou continuidade aos estudos de etno-história abordando especificamente o Guarani contemporâneo, trazendo as suas subdivisões, hordas; as suas localizações, o grau de interação dentro da sociedade brasileira e dos países limítrofes do cone sul da América. Também trago alguns relatos da história recente desse povo que é feita de deslocamentos, criando e recuperando sua tradição em novos lugares. Nesse tópico faço algumas citações um pouco extensas de Schaden e também da minha dissertação sobre a Arte Guarani do Mimby. Gostaria de justificar essas minhas citações pelo fato de elas serem de suma importância para a compreensão desta pesquisa.

Iniciei meus estudos acadêmicos sobre os Guarani há duas décadas, tendo como primeiro resultado a dissertação “Mimby, A Arte Guarani de Fazer e Tocar Flauta de Bambu” (cf. PEREIRA.1995), foi o primeiro texto escrito sobre a música Guarani e a sua relação com o Ñande Reko, a espiritualidade deste povo, e muitos elementos que reelaboro nesta pesquisa têm ligação direta com essa pesquisa anterior, muitas questões que não foram abordadas por fazerem parte do contexto da espiritualidade Guarani agora puderam ser aprofundadas na medida em que na pesquisa anterior tive de me deter mais no contexto das linguagens e da arte da música e, agora a espiritualidade é o foco que norteia o meu trabalho. Quanto às citações dos textos de Schaden, - que disse serem um pouco extensos como os do meu trabalho anterior - elas se devem, pelo fato de ser norteadora no estudo da religião Guarani.

Ter captado que “a religião constitui o núcleo de resistência da cultura Guarani em face das forças desintegradoras” (cf. SCHADEN 1962, p. 147), indicam uma direção para os estudos sobre a religião Guarani.

Sobre a religião Guarani, se assim podemos chamá-la, é necessário esclarecer algumas questões. Primeiro que esse termo e essa caracterização sistêmica que se pretende na observação do que se entende por religião, não existe entre os Guarani. O que é considerado como religião pelos estudiosos que seguem a escola de Schaden, os pertencentes ao povo Guarani chamam de “Ñande Reko”, ou seja, a nossa maneira de ser. Porém para efeito de estudo vamos considerar como religião os mitos, os ensinamentos sobre sobrevivência, tolerância e estratégia de conceituação e procedimento, pois é esse o entendimento que os Guarani tem do termo religião, pois assim denominaram, de fora, a sua maneira de ser. Para essa intermediação que faço entre a academia e o povo Guarani, vamos considerar assim o termo religião, porém, peço que venham a ser lidos com ressalvas os estudos anteriores que utilizaram esse termo sem suspeitar do conteúdo implícito em seu bojo. Sobre a maneira como podemos entender a religião Guarani, dentro dessa forma muito sua, exponho dois relatos do mito da origem das almas, dos nomes-almas, pois o nome é o foco de irradiação do desvelamento do mundo Guarani, é a partir da compreensão do seu nome que o indivíduo Guarani compreende o seu mundo.

1. 1.1 O POVO GUARANI, COMO DEFINIDO, NA LITERATURA

Por ocasião das primeiras expedições ao Rio da Prata, com a posterior fundação de Assunción até o momento em que é implantado o sistema de “encomienda”, no Paraguai, no ano de 1556, o espanhol que entra em contacto com os Guarani – e com outros indígenas da região – é alguém que está de passagem. Nesse primeiro momento o Guarani será visto e conceituado sob dois aspectos fundamentais: política e socialmente, como eventual aliado; economicamente, como possível fornecedor de alimentos. (cf. MELIÁ, 1987, p. 20).

Essas primeiras notícias, embora tenham sido dadas por aventureiros que estavam “de passagem”, vão trazer informações sobre aspectos importantes do modo de ser do povo Guarani que os conhecimentos posteriores virão confirmar. Assim a carta de Luis Ramirez, de 1528 diz: “Aqui com nosotros está outra generación que son nuestros amigos, los cuales se llaman Guaenis por outro nombre Chandris: estós andan dellamados por esta tierra, y por otras muchas, como corsários a causa de ser enemigos de todas estotras naciones... son gente

muy trahidora... estos señorean gran parte de la India y confinan con los que habitan la Sierra. Estos traen mucho metal de oro e plata en muchas planchas y orejeras con que cortan la montaña para sembrar: estos comen carne humana”. (RAMÍREZ, 1941, p.98).

Diego Garcia (1530), por sua parte, chama a atenção sobre os recursos alimentícios dos Guarani. “Habitan el las islas otra generación que se llama los Guaranies; estos comen carne humana..., tienen e matan mucho pescado e abatiés (milho), é siembran e cogen é calabazas”. (GARCIA, 1941, p. 47-52).

O mote desses relatos é: “Estos comem carne humana”, esse estigma perdura ainda na mente de muitas pessoas pouco informadas, que acham que mesmo hoje em dia os índios são antropófagos, coisa que dessa maneira nunca foram. Seria como hoje julgarmos todo europeu como cruel e sanguinário porque os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças praticavam crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre... (cf. LAS CASAS, 1552, p. 34). Esse é apenas um detalhe dessa crueldade, infinitas outras aconteceram, de todas as maneiras possíveis, sempre com requinte de crueldade e evidências de demência.

Mas se mesmo em extremo desespero e fome foi cometida a antropofagia, o estigma não deve perdurar, é possível que isso tenha acontecido em situações como a descrita por um sacerdote católico: “A eles e a elas não lhes davam a comer (...) de tal sorte que o leite secava nos seios das mães e assim em pouco tempo morriam todas as criancinhas. E em virtude de estarem os maridos separados, não coabitando com as mulheres, a geração cessou entre eles; eles morriam nas minas de trabalho e de fome, e elas morriam do mesmo modo nos campos” (LAS CASAS, 1552, p.41).

Segundo Cardozo, desse período dois autores são bastante importantes: Ulrich Schmidl e Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Em ambos os casos os Guarani são lembrados com simpatia e acuidade nas respectivas viagens (Schmidl 1567) e comentários (Cabeza de Vaca 1555). Ingênuo, imediato, não pouco irônico, Schmidl observa bem e descreve com precisão. Cabeza de Vaca, sobretudo nos capítulos em que relata a sua passagem da costa Atlântica até Asunción, oferece um quadro de vida Guarani tão rico nos detalhes, tão pertinente nos assuntos tratados e tão justo nas suas interpretações que não será superado por nenhum outro da época (cf. CARDOZO, 1959, p. 139-143).

Na medida em que a colônia foi se firmando em Assunción, e a partir de Assunción, a relação com a sociedade Guarani muda de sentido; da relativa amizade e aliança, que sempre foram, aliás, muito ambíguas, passa-se à situação de conflito e à reação indígena, esta,

tornando-se mais incisiva somente a partir da segunda metade do século XVI. Sendo o Guarani o objeto principal da “encomienda”, a documentação que se refere à legislação e execução da dita “encomienda” contém muitos dados propriamente etnográficos, relativos à organização social – sistema de parentesco e chefia -, à demografia e ao modo de produção, como mostra o amplo estudo de Zavala (ZAVALA, 1977, p. 163-231).

Os relatos que se referem à reação Guarani contra o conquistador, em geral, e contra a “encomienda” em particular, incluem notícias de importância etnográfica quanto ao comportamento guerreiro, armas, sistema defensivo e movimentos proféticos que os Guarani revelaram naquela situação de crise. É certo, como já notara Efraim Cardozo (1959:40) que “apesar de seu estreito contato histórico com as primeiras correntes conquistadoras, as famílias Guarani que habitavam o território paraguaio, não motivaram estudos especiais na historiografia hispânica”.

Nesta etnologia de conquista deve-se incluir ainda a epopéia do sacerdote Martín Barco de Centenera, intitulada Argentina, conquista del Rio de la Plata (1602), onde fantasia formal não invalida inteiramente o substrato de observação direta da realidade histórica e etnográfica. Se o ‘Canto I’ não passa de uma criação literária sobre “a origem dos chiriguanos ou Guarani, gente que come carne humana” – a lenda dos irmãos Tupi e Guarani, traz algumas ressonâncias do mito Guarani dos gêmeos - já o ‘Canto XX’ desenvolve nos seus versos a verdadeira história do xamã Oberá e a sua revolta profética contra a opressão colonial da qual foi contemporâneo (cf. MELIA, 1987, p. 22).

Com os dados produzidos pela etnologia de conquista chegamos a conhecer o aspecto físico e a imagem visual que oferecia o Guarani: baixo, não encorpado e forte; nu (em não cobrir o sexo) (Schmidl, 1944:54; Cabeza de Vaca, 1971:114), mas enfeitado com um típico tembetá (Schmidl 1944: 517), com adornos de penas e pedras, às vezes, com o corpo pintado (Cabeza de Vaca, 1971:125,134), alguns portando, até enfeites de metal (Ramirez 1941: 98; Caboto, cit. In Loht 1932: 95; 200). Fala-se também dos seus recursos alimentícios, especialmente detalhados nas descrições de Schmidl e Cabeza de Vaca (García, 1530: 516; Cabeza de Vaca 1971: 110;114-115;121;164; Schmidl 1944:54. Cf Meliá 1981, n.661: 158-159); da abundante produção agrícola de milho, mandioca, abóbora e batatas; do seu sistema econômico de reciprocidade no qual os espanhóis não se integraram (Cabeza de Vaca 1971:110; Schmidl 1944: 44-56; 99-105; Ramírez 1528:98), e ainda da antropofagia, primeira descrita como ato de comer carne humana, mas logo já percebida com seu sentido ritual (Schmidl 1944:55; Cabeza de Vaca 1971: 108; 125-126). Nesta etnografia de conquista aparecem também não poucos dados relativos à organização social, forma de aldeias (Schmidl

1944:54-55); Manuscritos Coleção de Angelis I: 123-135. Vide Lothrop 1932:95), função dos caciques, assim como elementos de demografia através das cifras dos índios aliados nas guerras, dos índios encomendados ou dos índios mortos. Aproveitando uma parte dessa documentação, conta-se atualmente com alguns cálculos sobre demografia Guarani, embora muito incompletos, nos trabalhos de Susnik 1965; Mora Mérida 1973; Necker 1973; Zavala 1977; Garavaglia 1983, 1984; Melià 1983. O modo como os “cristãos” receberam as mulheres (Irala 1541:299), os introduziu no sistema de parentesco Guarani, embora os espanhóis não pareçam ter captado esta realidade (Andrada 1941:416-17. Vide Zavala 1977:129-41).

Da religião Guarani especificamente muito pouco se consegue garimpar de todos esses escritos, se bem que de qualquer forma eles sejam bem mais isentos na interpretação dos dados que observam do que os escritos dos clérigos. Mas por esses escritos podemos saber que havia o cultivo do awaxy’ete, do milho sagrado, que é o cereal básico da alimentação dos Ñandewa contemporâneos e que demarca o calendário religioso, como poderá ser observado nas cerimônias que são relatadas nesta pesquisa. Também pudemos conferir que se fazia uso do tembekwa, que é um adorno colocado abaixo dos lábios, e que até bem recentemente ainda era usado pelos Awa Guarani após o rito da puberdade, sabe-se que essa cerimônia faz parte da iniciação do adolescente Ñandewa, porém essa cerimônia não é mais realizada, já ouvi alguns pais Guarani manifestarem o desejo de perfurar os lábios de seus filhos para que se tornem mais concentrados e aptos para a vida. A última vez que pude presenciar uma cerimônia de implantação de tembekwa ocorreu no ano de 2000, na aldeia do Araxa’i, em Piraquara, no Paraná, próximo à Curitiba, porém, era da parcialidade Guarani Mbya, e pude conferir o quanto é dolorosa a implantação dos tembekwa. A perfuração foi realizada pela esposa do pajé Morangaju, a Natalina (Jaxuka), em cerimônia conduzida pelo Morangaju. Mas logo depois, passado algum tempo os adolescentes deixaram de usar os seus tembekwa, e hoje nenhum deles usa o seu tembekwa. Talvez isso ocorra porque muitos deles estudam em escolas da municipalidade de Piraquara em convívio com a população brasileira em geral, e isso os inibe, pela estranheza que é gerada, nos que não estão acostumados com isso, eles se apresentarem usando um pirce de espinho.

A outra informação prestada, e que é uma informação que choca, diz respeito à antropofagia, e vale retornar a ela. Nenhum Guarani contemporâneo confirma essa afirmação. Porém, sobre o passado nada é possível de confirmação. Ainda hoje existe uma cerimônia que pode ser interpretada dessa maneira. Trata-se da cerimônia fúnebre do povo Ñandewa. Talvez ela possa ter gerado esse equívoco.

Há alguns anos atrás, meu compadre Tupã Mirim, _ da aldeia do ‘Morro da Saudade’, onde vivem predominantemente Guarani Mbya, mas que também tem Guarani Ñandewa, em Barragem, no município de São Paulo, já dentro da Serra do Mar, _ me dizia da dificuldade que estavam encontrando para realizar a cerimônia fúnebre, pelo fato desta estar sendo considerada crime (de ocultação de cadáver) e, estar dando problema com a polícia. Ele me disse que: “desse jeito a terra ia ficar obesa, pesada, pois estavam enterrando os cadáveres”. E que devido a esse problema não está mais sendo possível de se realizar o funeral Ñandewa.

Comumente, se acha que os Ñandewa enterram os seus cadáveres, como fazem os Mbya, mas esse é um engano. Isso pode ser confirmado facilmente, é só observar que nas aldeias Ñandewa não existe cemitério, ao passo que nas Mbya tem. Porque a cerimônia é secreta, devido aos mal entendidos que tem provocado comumente se desconhece esse detalhe, e por outro lado surge esse mal entendido com a legislação brasileira que considera essa ação como “ocultação de cadáver”. A Instituição Ancestral Nativa Indígena (IANAI), entidade que representa legalmente a parcialidade Ñandewa reivindica a permissão para realizar a sua cerimônia fúnebre; assim como tem esse direito de fazê-lo os cristãos, os judeus e as demais comunidades que vivem no Brasil. Acredito que no passado essa cerimônia possa também ter gerado mal entendidos.

O povo Ñandewa, honra os seus mortos, as pessoas queridas, assim como as pessoas que foram dignas de serem suas inimigas, em caso de conflitos, de guerras, cremando os seus cadáveres em um Tata Porã Guaxu, ou seja, em uma grande fogueira; após isso, pegam uma fração simbólica da cinza dessa fogueira, coisa de milímetros, da região que corresponderia ao coração do falecido e colocam em um grande tacho de barro ou de pedra, onde é fervida uma grande quantidade de mingau de maisena, de fécula de milho, suficiente para que cada pessoa participante da cerimônia possa honrar o ente querido degustando cerimonialmente uma cambuca de cabaça desse mingau. O restante das cinzas é lançado em um lugar previamente escolhido pelo falecido, ou em um lugar consagrado.

Pude presenciar dois funerais Ñandewa, um realizado no Uruguai, de meu amigo Tata’akã, em Solimar, onde houve a intervenção desagradável da polícia durante a cerimônia devido à cantoria; foi realizado um funeral comum, e só alguns anos mais tarde o corpo foi cremado em um crematório oficial. O outro foi o funeral do pai de uma amiga Ywa’poty, a cremação foi realizada em um crematório oficial, e as cinzas foram lançadas na montanha sagrada do Anhangawa, na Serra do Mar, no município de Quatro Barras, no Paraná. Mas em suma, o funeral Ñandewa continua a ser uma cerimônia pouco compreendida pela oficialidade brasileira. E penso que ela pode ter gerado entendimentos dúbios também no passado. Mas, o

passado não tem como ser confirmado, pelo menos com relação a essa cerimônia, e a afirmação de canibalismo feita pelos estranhos ao povo Guarani, principalmente pelos clérigos, que tinham interesse explícito de interpretar de forma duvidosa toda manifestação da religiosidade Guarani, acredito mesmo, que o sensacionalismo desses relatos pode ser desconsiderado na sua afirmação.

Todas essas distorções visam à manutenção de um sistema de poder instaurado após a conquista dos territórios Guarani, e que se mantêm em plena caducidade. Concordo com Terry Eagleton, que: “todos os tipos de discurso, sistemas de signos e práticas de significação, desde o cinema e a televisão até a ficção e as linguagens da ciência natural, produzem efeitos, moldam formas de consciência e inconsciência, que se relacionam intimamente com a manutenção ou com a transformação de nossos sistemas de poder existentes” (EAGLETON, 1983, p. 210).

Então, ao trazer estes textos, não posso apenas reproduzi-los, mantendo os seus significados, porque seria um reforço na manutenção do poder existente, neste estudo espero poder contribuir um pouco para a resignificação desses conceitos que possuem relação direta com o Mborayu, pois possuem práticas de significação distorcidas pelos interesses dominantes que são interesses que visam apenas o poder sobre as forças produtivas e as fontes de riquezas econômicas, sem nenhuma consideração mais sobre qualquer aspecto da vida sobre o planeta.

1. 1. 2 Os Escritos dos Clérigos

A imagem dos Guarani que se desprende dos escritos de alguns clérigos que estavam na conquista do Paraguai reproduz, em parte, a própria visão dos conquistadores, mas também dela se diferencia pela intenção específica que esses padres têm sobre os índios, que é a sua conversão. Olhado como ainda não cristão, o modo de ser do Guarani é julgado pela distância e o contraste com a ética cristã vivida ao modo espanhol da época.

O padre Francisco de Andrada (1545) notará, entre outros dados de grande interesse etnográfico, que “vivem como ovelhas sem pastor porque não têm rei nem senhor a que todos obedecem... não têm nem religião gentílica nenhuma... não adoravam nem coisa nenhuma, porém comiam carne humana dos inimigos” (1941, p. 415). Ao repreender os vícios dos Guarani e procurar “que se afastassem de suas parentes que tinham por mulheres”, Andrada não faz senão registrar uma das peculiaridades do sistema de parentesco Guarani (idem).

O clérigo Martin González, em Assuncion, no dia 25 de junho de 1556 escreve ao imperador Don Carlos, em carta endereçada ao conselho das índias um relatório no qual faz veementes denúncias contra as crueldades dos colonos, especialmente com as mulheres, transmitindo não poucas notícias que servem à etnografia. Especialmente interessante é a descrição de um movimento profético onde a estrutura fundamental da religião Guarani se encontra em ação: “temos notícias que entre os índios têm-se levantado um, com um menino que diz se Deus ou filho de Deus, e que com essa invenção voltam para as suas cantorias passadas, a que são inclinados por sua natureza” (GONZÁLES 1877, p. 632). Deste movimento dá notícia também outro clérigo, Domingo Martinez em carta do mesmo ano de 1556 (1877: 625).

O movimento xamânico de Oberá, surgido pelos anos 1579, foi contado nos maus versos do arcediogo Martín Barco de Centenera (1602: Canto XX). Contemporâneo dos fatos, o relato fornece elementos de primeira mão para a etnografia religiosa Guarani, como já salientou Mètraux em suas revisitas aos textos antigos (1967:23-26).

Os missionários franciscanos desenvolveram grande atividade a partir de 1575, quando chegou Frei Luís Bolamos. Tidos, ao que parece, como outros tantos “pajé” e ocupados decididamente em substituir as “superstições, abusos, maus hábitos, ritos, cerimônias e cantos que (segundo eles) caracterizavam a religião Guarani” (MELIÁ,1969, p.1-14), deixaram, porém, pouca documentação relativa à aquela época tão significativa. Mesmo assim, a história das primeiras reduções franciscanas e a atuação carismática de Frei Alonso de San Buenaventura e Frei Luis de Bolamos deixa entrever, por via de contraste, o modo de ser Guarani e a importância dos “feiticeiros” nessa sociedade, este aspecto já foi bem detalhado por Necker em suas revisitas aos textos antigos (vide Necker 1979: 43-52; 88-91).

Mais enganosa e até desorientadora, em termos etnológicos, pode ser – e tem sido - a leitura das viagens e trabalhos do padre Antônio Sepp (1696; 1709), dos relatos e compêndios de Cardiel (1749; 1779; 1780), do reduzido e aculturado, onde muitos de seus vícios supostamente “primitivos” são mais ideológicos que propriamente verificados; na narrativa do padre Sepp, por exemplo, uma ‘ingenuidade’ e até certa tendência ao sensacionalismo exótico prejudicam seriamente a objetividade. Em Cardiel, que escreve sobre os costumes dos Guarani depois de várias gerações de vida em redução, a visão paternalista e compassiva sobre o índio resulta às vezes numa insuportável caricatura, pouco tendo a ver com o modo de ser jesuíta, mas baseia-se em cartas de missionários jesuítas do Paraguai para fazer apologia do sistema reducional, também rebaixará o estado primitivo dos Guarani para melhor salientar a situação de progresso em que agora se encontravam (vide a edição de 1985: 62-75). Com

tudo isso, as fontes jesuíticas devidamente desideologizadas e lidas desde a chave hermenêutica do “reducionismo” que as caracteriza, segue sendo, sem dúvida, o mais sério e amplo registro etnográfico sobre os Guarani “históricos”.

Entre todos, jesuítas e não jesuítas – excetuando, claro, os mesmos Guarani – é Antônio Ruiz de Montoya o melhor conhecedor da cultura Guarani, como fica patente em suas diversas obras. O *Tesoro de la lengua Guarani* contém a maior suma etnológica Guarani já coletada, uma lavra por enquanto muito insuficientemente explorada pelos próprios pesquisadores do Guarani. A partir das palavras “chave”, com suas conotações e associações, consegue-se levantar quadros sumamente ricos e bastante completos sobre os mais diversos aspectos da cultura Guarani, na sincronia do tempo dos primeiros contatos. A obra lingüística de Montoya, formalmente sincrônica, encontra sua dimensão diacrônica nas cartas e, sobretudo, na *Conquista Espiritual*, onde o índio Guarani, em contato com o mundo colonial, revela a própria identidade através de sua ação e reação. Montoya será assim um dos principais autores para a etno-história Guarani. (cf. MELIÀ, 1987, p. 27).

Antonio Ruiz de Montoya é de suma importância para minha pesquisa, pois, fez o primeiro verbete do termo Mborayu, em sua obra “*Arte Vocabulário Tesoro y Catecismo de La Lengua Guarani*”, obra editada em 1639. Assim é apresentada essa obra na edição: “*Conquysta espiritval hecha por los religiosos de La Compañia de Iesús, em las Prouincias del Paraguay, Paraná, Vruguy, y Tape. Escrita por El Padre Antonio Rviz de La misma Compañia. Dirigida a Octavio Centvrión, Marques de Monasterio. Com privilegio. Em Madri. Em La imprenta Del Reyno. Año 1639. (4), 104 ff. In-4*”.

Uma versão em Guarani, junto com a tradução portuguesa, apareceu sob o título de “*Aba reta y caray eym baecue Tupã upe yñemboaguyje uca hague Pay de La Comp@ de IHS poromboeramo aracae P. Antonio Ruiz icaray eym bae mongetaypy hare oiquatia caray ñeen rupi ymã cara mbohe hae Pay ambuae ogueroba aba ñeen rupi. Año de 1773 pipe. S. Nicolas PE. Ad majorem Dei Gloriam*” (Annaes da Bibliotheca Nacional, vol. VI, Rio de Janeiro 1879).

A verdade é que quase todos os vestígios da civilização Guarani foram destruídos, restam apenas alguns objetos, paredes de algumas antigas missões, alguma estatuaria, resíduos de cerâmica e algumas partituras musicais. No mais há documentos escritos por seus detratores, na maioria absoluta das vezes visando denegrir a cultura Guarani, e pior de tudo é que até a bem pouco tempo esses documentos eram vistos como fontes que diziam de fatos ocorridos, eram vistos como fatos históricos e não como uma reelaboração da realidade, ou seja, textos feitos pelos inimigos, e era assim que estas coisas eram ensinadas nas escolas para

as crianças no primeiro e segundo grau nas redes de ensino do cone sul da América, nos países que se instalaram em território Guarani.

Dominick LaCapra esteve defendendo os pontos de interesse comum à historiografia e à teoria crítica, e seu objetivo é uma “historiografia cognitivamente responsável” (1985: 11). Isso envolveria um repensar problematizado com relação à natureza - por exemplo - dos documentos históricos. A partir dessa perspectiva, eles passariam a ser “textos que complementam ou reelaboram a realidade e não simples fontes que divulgam fatos sobre a realidade” (idem: 11). Historiadores como La Capra estão repensando os modelos de se fazer história, e isso é fundamental na medida em que muitos desses conteúdos são endereçados para estudantes que ainda não têm senso crítico nessa área específica (teoria crítica).

1. 1. 3 Literatura Revisitada

Para a etnologia Guarani, cuja documentação escrita se confunde com a história primeira do ‘Rio de La Plata’, a publicação da “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 em 1835-1836”, abriu novas e importantes fontes de informação, dando a conhecer textos inéditos e obras que já se tinham tornado muito raras: Díaz de Guzmán, Guevara, Barco Centenera, Doblas, Schmidl, Alvear (cf. MELIÀ, 1987, p. 55).

É na segunda metade do século XIX que será editada uma importante série de peças sobre as origens da colonização e os primeiros contatos com os índios da região. São as cartas de Luis Ramirez e Diego Garcia (1852; 1888), a correspondência de Irala e dos clérigos Martin Gonzalez e Domingo Martinez, do ano de 1556, nas Cartas de Índias (1877), a Relación de Irala, ao “des-fundar” Buenos Aires em 1541 e o Requerimiento de Cabrera, que publicou Zeballos (1898), e os escritos incluídos na Colección de documentos relativos a la historia y particularmente a la historia del Paraguay, por Blas Garay (1899-1901)(cf. MELIÀ, idem).

Bastante interessantes são as análises de Samuel A. Lafone Quevedo. Para ele, “Guarani es um nombre genérico o general que incluye muchas tribus, y se puede probar con la lengua, con los rasgos étnicos-físicos, con los usos y costumbres y con cuanto se ha escrito de ellos por personas que los han visto y oído durante 375 anos...” (1899:43), mas com

diferenças específicas que o distinguem de outras tribos da mesma bacia do Rio de la Plata. Num trabalho posterior o mesmo Lafone Quevedo determina ainda melhor as características dos índios do Rio de la Plata no século XVI (1900). *Etnologia Argentina* é uma sistematização bem organizada das fontes históricas sobre os índios de várias regiões. “Lo que más nos importa es poder distinguir entre lo que es y lo que no es Guarani, y que para ello empecemos a hacer uso de los escritores de origen lusitano, demasiado olvidados en la etnografía argentina del siglo XIX” (Lafone Quevedo 1909: 177). Embora discutível em algumas de suas hipóteses, o estudo chega a conclusões que podem ser retidas: “la gran familia Guarani no es si no un incidente étnico en el estuario del Rio de la Plata, que solo se encuentra em algunas de sus islas y en partes de la tierra inmediata; la gran nación Guarani es propia del Paraguay, y de las provincias Basilienses de Santa Catarina y Paraná, interpretadas estas dos tribus de las grandes naciones Guayaná y Cariyó. (ibid.: 214).

A publicação sistemática das fontes continuou e, firmou-se neste século um corpo documental importante, que, embora orientados a fornecer subsídios para a história da conquista e colonização, contém dados etnográficos imprescindíveis.

Porém, também surgiu uma releitura que Cardozo (1959:43) chama de “etnografia patriótica”, uma visão geral do que teria sido a “raça Guarani” no seio da historiografia colonial, segundo a ideologia liberal da época. Um exemplo, da etnografia patriótica, podemos encontrar em Blas Garay (1896; 1906:I-XIIIi), para quem o Guarani é aquela raça, “a única cujo sangue misturou-se com o dos espanhóis”, sendo assim visto com inegável simpatia.

Os Guarani continuaram ainda presentes na literatura de caráter sócio-histórico que se ocupa do processo e formação da nação paraguaia. Um autor que teve uma influência considerável na ideologia etnológica da época foi Moisés Bertoni que trabalhou por muitos anos sobre o conceito de civilização Guarani. Cardozo ao expor sua obra (1959: 44-46), a considera “a primeira tentativa de constituir uma historiografia guarani”, em sentido próprio. Bertoni, na verdade, representa o primeiro intento de construção etnológica Guarani onde convergem história, geografia, etnografia e lingüística. Numa palestra de 1913 Bertoni já diz que “el comunismo Guarani, como la organización política, es completamente democrático. Solamente que os guaraníes han sabido hacer de esta bella teoria una realidad. Lo que fue y aún es utopia entre los pueblos muy civilizados...” (BERTONI 1914, p.72). A recente biografia de Bertoni escrita por Schrembs (1985:134) faz ver que essa teoria anuncia o que está dito – ou retomado – por Pierre Clastres ao colocar os Guarani como exemplo de Sociedade contra o Estado, especialmente quando fala de “intercâmbio e poder: filosofia da

chefia indígena” (1962; 1974: 25-42). De fato, o anarquismo de Bertoni se reduziria apenas a uma “anthropologie moralisée”, que procura, na ascese, uma alternativa de vida solitária e igualitária, própria daquelas “sociedades sem estado” ou de “anarquia regulada”, como seria a Guarani (cf. CH. GIORDANO 1984, p. 138-139).

A contribuição mais valiosa da maioria desses historiadores acadêmicos será a transcrição de passagens de documentos, sempre e quando forem devidamente citados, pois vão permitir a consulta das fontes e uma releitura desde novas perspectivas. O trabalho de F. R. Moreno (1921), que se apresenta como compilação de textos, é nesse sentido uma contribuição muito séria para a etnografia histórica, e em particular no que se refere aos movimentos migratórios; de fato, a migração Guarani através do Chaco e a formação histórica dos Chiriguano era um dos argumentos principais na questão de limites geográficos e direitos territoriais do Paraguai com a Bolívia (MORENO, 1917; 1922; 1924; 1941), e devia ser documentado com precisão e rigor.

Na atualidade, uma etnografia histórica bastante completa sobre os Guarani deve-se a A. Barrios Pintos (1971) que utiliza ampla e objetivamente as fontes primeiras. Interessante é, também, o breve texto de divulgação do mesmo autor (1917: 10-12).

É curioso de se observar que o discurso do conhecimento sobre a cultura Guarani sempre teve uma ansiedade em torná-lo contínuo, preenchendo suas lacunas com díspares conteúdos, e hoje se dá por contente achando que pôde representá-lo totalmente. Contrariamente a esse pensamento, acredito que a cultura Guarani nunca foi apreendida plenamente, e que nunca será, exatamente pelas lacunas deixadas pelas destruições, que causaram ocultamento e extinção em vários aspectos da cultura Guarani, e não podemos afirmar que o que hoje ela é, diz do que ela foi, ou será, posto que hoje ela se recicla e busca reestruturar-se e auto-resgatar-se, dentro do que julga ser.

Miticamente tem-se um discurso, historicamente tem-se outro e na interpretação da prática ainda outro. Então as coisas tornam-se bem difíceis. Miticamente os Guarani têm que Guarani eram povos mongólicos (mbya), negros (Charrua), vermelhos (tupi) e brancos (Karai). Dizem que os primeiros que desapareceram foram os Karai, os da costa, que eram brancos, que foram dizimados ou que se miscigenaram com os colonizadores; mas que havia também povos vermelhos (ruivos?), e que quando os Guarani chegaram aqui no sul, aqui viviam povos negros; que os mongólicos foram os últimos a chegar no continente, mas bem antes da chegada dos europeus, porém todos esses dizeres se diluem e não são levados à sério, mesmo tendo sido encontrada a ossada de Lusía, com mais de dez mil anos, em Minas Gerais, a mais antiga ossada humana encontrada na América, uma ossada negra. Então fica a questão:

que conhecimento é possível sobre tudo isso, ou melhor, no que dá para acreditar desses enumeráveis textos?

Edward Said afirmou que, por trás da noção de Foucault sobre o descontínuo, está uma “suposição de que o conhecimento racional é possível, não importa a dimensão da complexidade _ e até da falta de atração _ das condições de sua produção e de sua aquisição” (1975: 283). O resultado é um paradoxo, pois, na teoria de Foucault sobre a sistematização descontínua, “o discurso do conhecimento moderno sempre fica ansioso por aquilo que não consegue apreender plenamente ou representar totalmente” (FOUCAULT, 1972, p 285). Seja histórico, teórico ou literário, o discurso é sempre descontínuo, apesar de se manter unido por regras, se bem que estas não sejam transcendentais (cf. idem: 229). Toda continuidade é reconhecida como “fingimento” (FOUCAULT 1977, p.154). O particular, o local e o específico substituem o geral, o universal e o eterno. Hayden White observou que tal concepção, aplicada à historiografia, “tem profundas implicações para a avaliação da crença humanista numa natureza humana que está em todos os lugares e é sempre a mesma, por mais que sejam diferentes suas manifestações em diferentes tempos e lugares” (WHITE, 1978, p. 257). Ela questiona a própria noção de uma “humanitas universal” na qual se baseia a convicção do historiador em relação a sua capacidade de, em última hipótese, compreender tudo o que seja humano (cf. idem). Penso que o mais importante de tudo isso é a significação que se pode dar aos dados históricos na contemporaneidade e claro, para isso faz-se necessário o conhecimento desses dados, ficando claro que são dados e não fatos.

1. 1. 4 A Etno-História

A etno-história que, pelo menos intencionalmente, visa compreender o processo vivido por um povo indígena desde as categorias e modos de ser do índio, pressupõe uma antropologia prévia. Nisto consistiria a especificidade da etno-história contraposta à história de uma etnia a partir das categorias culturais de outra sociedade. Não é de se estranhar, pois, que a etno-história Guarani tenha se desenvolvido contemporaneamente à sua antropologia (cf. MELIÀ, 1987, p. 67).

Talvez deva ser considerada como a primeira etno-história Guarani aquela que apresenta Nimuendajú no capítulo I de “Die Sagen...” (1914; ed.1978: 29-39), com o excelente mapa que acompanha essas páginas, como nos “Apontamentos sobre os Guarani”

(1954; 13-39, e prancha I), onde se reconstrói a história mais recente dos Guarani a partir de relatos dos próprios índios, história que transmite o drama do Guarani, estrangeiro na própria terra, e o sentimento de Nimuendajú que, sentindo-se e sendo ele mesmo Guarani pelo seu nome, olha essa história como sua (MELIÀ, idem).

Hélène Clastres, ao realizar o estudo do profetismo Tupi-Guarani a partir do mito da “Terra-Sem-Mal”, traz uma contribuição considerável para a compreensão do fenômeno das migrações Guarani. Também inaugura a suspeita com relação aos textos antigos, ela nos diz: “Os cristãos não careciam de referências: conheciam os politeísmos antigos com suas complicadas genealogias de deuses e semideuses; estavam acostumados aos relatos do Oriente, e as descoberta de templos grandiosos, povoados de ricos ídolos; conheciam o mundo africano, mais primitivo, menos suntuoso, mas em que múltiplas crenças – superstições – podiam manifestar-se nas modalidades concretas dos fetiches, amuletos, etc. Diferente disso tudo, os Guarani não adoravam visivelmente nada, e sua prática religiosa não se inscrevia em nenhum quadro conhecido: concluir daí que ela era inexistente exigia apenas um passo, que foi dado sem nenhuma hesitação” (CLASTRES, 1978, p.22).

Cadogan, foi outro que, soube tirar extraordinário partido da documentação, que chegou às suas mãos, com vistas a esclarecer certos aspectos, do passado mbyá. Para estudar as eventuais mudanças no comportamento guerreiro dos Mbyá e as causas de suas migrações, os dados levantados por Cadogan (1954, n. 198; 1956 n. 202; 1960, n. 212; 1961, n.216; 1963, n. 222), embora quase desconhecidos e pouco aproveitados pelos etnólogos da “terra-sem-mal” Guarani, são essenciais na discussão do problema migratório mbyá.

O estudo dos textos míticos também teve um marco divisor após a apresentação do “Aywu Rapyta” na série “Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras” da USP, no ano de 1953. Sobre este trabalho Cadogan nos diz que “Pablo Vera, el cacique Che’iro, Tomás, de Ywytu’Ko, El mayor Francisco y otros que dictaron los textos presentados em Ayvu Rapyta, todos ellos desaparecieron desde a publicación de este trabajo em 1959” (in BASTOS, 1978, p. 31).

Também Pierre Clastres traz uma grande contribuição para o estudo dos mitos Guarani em seu trabalho “Le Grand Parler – Mythes Et Chants Sacrès des Indiens Guarani”, editado na França em 1974. Sobre a religiosidade Guarani assim se expressa Pierre Clastres: “Poucos povos testemunharam uma religiosidade tão intensamente vivida, vínculos tão profundos aos cultos tradicionais, vontade tão férrea de manter em segredo a parte sagrada de seu ser. (e segue)... até em data recente o mundo branco permanecia na total ignorância desse mundo dito selvagem, desse pensamento do qual não se sabe o que o torna mais admirável, se sua

profundidade propriamente metafísica ou a suntuosa beleza da linguagem que o exprime” (CLASTRES, 1974, p.10).

Os Guarani estão presentes também no ensaio analítico que estuda o artesanato indígena do Paraguai (SUSNIK 1986), onde vários elementos da cultura material e religiosa desses Guarani são, além de bem descritos e ilustrados, relacionados com suas tradições históricas (cf, MELIÀ 1987, p. 68).

Podem ser também relacionados nessa linha de pesquisa, autores que são bastante importantes, para este estudo, que realizo, por abordarem elementos da religião e da espiritualidade Guarani como: Roa Bastos, Egon Schaden, Inês Ladeira e Graciela Chamorro, autores aos quais recorro em muitas ocasiões em apoio na concepção da conceituação do termo Mborayu, suas obras serão enunciadas na medida em que forem sendo citadas no texto.

A mudança da legitimização para a significação, para a maneira como os sistemas de discursos dão sentido ao passado, acarreta uma visão pluralista (e talvez perturbadora) da historiografia como sendo formada por diferentes, mas igualmente significativas construções da realidade do passado - ou melhor, dos vestígios textualizados (documentos, provas de arquivos, testemunhos) desse passado. Muitas vezes essa mudança se expressa em termos que lembram a linguagem do pós-estruturalismo literário: “Como é que (um dado fenômeno histórico) entrou no sistema denominado história, e como é que o sistema da redação histórica obteve um autêntico poder discursivo?” (COHEN 1978, p. 206). Nesse caso, o vínculo entre poder e conhecimento sugere a importância do impacto da obra de Michel Foucault e, até certo ponto, da obra de Jaques Derrida em nosso repensar a respeito da relação entre o passado e a redação que damos a esse passado, seja na ficção ou na historiografia. Nesses dois domínios há tentativas declaradas de abordar o passado como já sendo “semiotizado” ou codificado, ou seja, já inserido no discurso e, portanto, “sempre já” interpretado (mesmo que apenas pela seleção daquilo que foi registrado e por sua inserção numa narrativa). Embora os acontecimentos tenham mesmo ocorrido no passado real empírico, nós denominamos e constituímos esses acontecimentos como fatos históricos por meio da seleção e do posicionamento narrativo. E, em termos ainda mais básicos, só conhecemos esses acontecimentos passados por intermédio de seu estabelecimento discursivo, por intermédio de seus vestígios no presente.

1. 1. 5 O Povo Guarani na Atualidade

Sobre o passado dos Guarani muito se afirma, mas pouco se confirma de tudo que podemos encontrar das anotações e dos estudos realizados. Conforme Melià, uns falam sobre a nação Guarani, outros sobre a civilização Guarani, outros falam sobre a República e até mesmo sobre a democracia anarquista ou até mesmo comunista dos Guarani (cf.MELIÀ,1987, p.59).

Mas, o que podemos constatar mesmo é que entre os Guarani contemporâneos a consciência de unidade tribal não chegou a prevalecer. Cada um dos subgrupos procura acentuar e exagerar as diferenças existentes. A diversidade dos dialetos, das crenças e práticas religiosas, de constituição psíquica, serve de motivo para cada bando afirmar a todo o momento a sua pretensa diferença. É verdade que à medida que se processa a desintegração cultural em consequência do convívio com gente “civilizada”, as dissensões tendem a dar lugar à consciência do “índio” em face do Juruá (do “brasileiro”, “do português”, ou do “paraguaio”). Assim, sobre a base da inegável similitude étnica e da situação comum de ambivalência em face do jurua, chegam a desenvolverem-se, por vezes, certos padrões de solidariedade e cooperação, sobretudo em se tratando de pequenos bandos reduzidos a pequenas áreas de terra. Schaden assim classifica os Guarani:

Os Guarani do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: os Ñandewa (aos quais pertencem os Apapocuva), Mbya e Kaiowa. Estes últimos são os únicos que hoje em dia não usam, em face de estranhos, a autodenominação Guarani. Quanto às designações correntes para as inúmeras hordas encontradas na bibliografia, a confusão é tal que toda tentativa de estabelecer ordem é condenada, desde logo, a resultados insatisfatórios.

Em que se pesem as ligeiras variações entre as numerosas aldeias, a divisão em três subgrupos se justifica por diferenças, sobretudo lingüísticas, mas também por peculiaridades na cultura material e não-material. A essas peculiaridades far-se-á referência, sempre que oportuno, no decorrer desse estudo. A existência de três dialetos Guarani em território brasileiro pode ser verificada com a maior facilidade. Não há dúvida de que fora do Brasil existem outros. (SCHADEN, 1974, p. 2).

O próprio Schaden adianta que o resultado da sua classificação é insatisfatório, por outro lado talvez seja a única viável para se ter uma idéia das diferenças e das semelhanças entre as diversas parciaisidades que compõem a nação Guarani. A sua proposta de dividi-los em Ñandewa, Mbya e Kayowa me parece possível; embora os mbya não se autodenominem assim, e os Kayowa não se considerem Guarani. Mas prossigamos com Schaden:

Ñandewa (os que somos nós, os que são dos nossos) é autodenominação de todos os Guarani. Gostam de usar expressões como ñadewaekwere (nossa gente), ñandewa ete (eu sou mesmo Guarani, um dos nossos) e outros semelhantes. Mas é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome de Apapokuwa e que parece ter sido também falado pelos Tañyguá e algumas outras hordas mencionadas por aquele autor. Proponho, por isso, que se reserve o nome Ñandewa para essa subdivisão. Pelos Mbya é apelidada de Xiripa'i, 'os Xiripazinhos'.

Em duas aldeias do litoral paulista (Itariri e Bananal) vivem Ñandewa que nos aspectos mais visíveis de sua cultura, especialmente na esfera material, se adaptaram de modo considerável aos padrões observáveis entre a população daquela região costeira. Todavia, o antropólogo não tem dificuldade de notar, logo no primeiro dia, a persistência de grande parte dos antigos valores tribais. O mesmo vale para os Ñandewa da aldeia do Araribá, perto de Bauru, onde no início deste século Nimuendaju partilhou durante anos a vida de seus "irmãos de tribo". Estive com os Ñandewa de Dourados e, no extremo sul de Mato Grosso, a poucos quilômetros da fronteira paraguaia, os visitei na aldeia de Jacareí ou Porto Lindo, que, segundo as indicações de Nimuendaju, deve corresponder aproximadamente ao ponto de partida das migrações Apopukuwa. É certo que os índios daquela povoação também se vestem à maneira dos sertanejos, mas no mais não sofrem influências muito incisivas da parte dos atuais vizinhos de origem portuguesa e espanhola. (SCHADEN, 1974, p. 3).

Os Ñandewa, hoje, se autodenominam Tupi-guarani, em oposição aos Guarani que usam para denominar os Mbya, nas aldeias referidas por Schaden. A parcialidade que estudo se autodenomina Ñandewa Guarani e denomina os mbya de Mbya Guarani e os Kayowa de Kayowa Guarani, e aos Xiripa, de Tupi Guarani; deixando o termo Ñandewa Guarani exclusivamente para si; também utilizam a denominação Ñandewa'ete. Mas prossigamos com a classificação de Schaden:

Mbya (gente) é a autodenominação mais usada pelo Guarani conhecido na bibliografia como Kainguá, Kaiuá, etc. e a que os Ñandewa chamam tembéaópé (xiripa largo) ou Xeí'rum, Ñaneirum (meus ou nossos amigos). Não raro, encontra-se também para esses índios a denominação de aputere, ou seja, Apyteré (corrutelas: Aputere, Apiteré), que eles próprios, no entanto, repelem como depreciativo. Entre os paraguaios são conhecidos pelo apelido de Baticolas, em atenção ao xiripa que usam entre as pernas. Também se ouve em outros subgrupos o apodo Awahuguai, 'homem de cauda', dado pelo mesmo motivo.

Ao sul de Santos vivem duas ordas de Mbya nas aldeias de Rio Branco e Rio Comprido (perto de Itariri). Vieram do Paraguai meridional nos últimos três decênios. No oeste dos estados brasileiros de Santa Catarina e Paraná encontra-se por sua vez uma série de hordas Mbya. Estive com estes índios no posto de Chapecó e na aldeia de Palmeirinha. Finalmente, contam-se ainda numerosos Mbya na região florestal do Leste paraguaio, especialmente no território de Guairá, mas também na parte setentrional da Argentina e no Rio Grande do Sul. (SCHADEN, 1974, p.3).

As hordas Ñandewa e Mbya hoje em dia não têm quase contacto com os Kayowa, salvo em algum encontro intertribal ou em algum evento panindígena. A relação com os

Kayowa é bem distanciada, mas sabe-se que eles existem e eventualmente algumas lideranças se encontram. Mas voltemos mais uma vez ao Schaden:

Kayowa é o terceiro grupo, também conhecido como Teui e Tembokuá. A pronúncia do nome (corretela talvez de káá y yguá) oscila entre Kaiuá e Kadjowá, com as formas intermediárias Kaiouá e Kayowá. Uso esta última. Os Mbya pronunciam a palavra Kaiuá. A designação Teui é empregada por eles próprios para todos os índios, qualquer que seja a tribo, com o significado de “naturais da terra”. Observa Nimuendaju que para os Apapokuwa o nome Teyi é depreciativo. Não o é para os Kaiowá, que o empregam até para a população celeste de sua religião. Tembokuá não é autodenominação; ouvi-a principalmente entre os Ñandewa da fronteira paraguaia, que com ela designavam os Kaiowá.

Parece que à subdivisão dos Kayowá pertencem aos Xiripa das margens do Paraná, provavelmente idênticos aos Awaxiripa, mas diferentes dos Xiripa ‘ (Ñandewa). Todavia não tive oportunidade de verificar a hipótese. Um chefe de aldeia Kaiowa, Alberto, me disse ser o nome Xiripa apelido dado pelos paraguaios a um subgrupo chamado Kwarapute.

Hoje os Kaiowa parecem estar confinados a uma série de aldeias do sul do Mato Grosso (como Dourados, Panambi, Teicuê, Taquapiri, Amambaí e outras) e de regiões contíguas do Paraguai. A maioria deles vive sob a administração oficial do Serviço de Proteção aos Índios, em reservas mais ou menos extensas, dedicando-se à caça e à lavoura, e trabalhando todos os anos durante alguns meses nos grandes ervais daquela zona. Não há notícias, de que os Kaiowá, tenham chegado, nessas migrações, até a costa do Atlântico. (SCHADEN, 1974, p. 4).

Outras classificações são encontradas, como nas publicações do Projeto Pai – Tawtyerã, onde é elucidado que “os grupos são respectivamente referidos por nomes duplos, que indica a subdivisão entre paraguaios e brasileiros: Mbya/Ka’yngua, Xiripa/Guarani e Pai/Kayowa”. (VALLE, 1983, p.10)

De qualquer forma, como esclarece Schaden, “os Guarani constituem uma unidade apenas no sentido de “tribo-estado”, segundo a terminologia de Malinowski. Conforme a situação em que se encontre um subgrupo, considera ou não os representantes de um dos outros como indivíduos de igual estirpe”. (SCHADEN, 1974, p.4).

Maria Inêz Ladeira afirma que, “embora controvertidos, os estudos recentes sobre os Guarani apontam que os mbya descendem dos grupos que não se submeteram aos encomenderos espanhóis e tampouco às missões jesuíticas, refugiando-se nos montes e nas matas subtropicais do Guayra e dos sete povos”. (LADEIRA, 1992, p.22). Hélène Clastres, entretanto, afirma que “descendem dos Kaaygua provavelmente os três grupos Guarani: mbya, xiripa e paim”. (CLASTRES, 1992, p.10).

Ao contrário do que diz Maria Inêz Ladeira sobre os Mbya e a Hélène Clastres sobre os Kaaygua, os Ñandewa’ete sabem que provêm de um país que já foi livre e que conviviam com os Jesuítas e outros povos, não pretendem para si uma exclusividade racial, têm mesmo a

consciência da miscigenação, faz mesmo parte de sua história mítica acreditar que foram formados por quatro povos diferentes e de diferentes cores, uma de cada amba (direção).

Com relação às populações do estado de São Paulo, há estudos que delinham a sua presença com bastantes detalhes, sobre isso nos diz Schaden:

A história dos Guarani em território paulista é bastante conhecida, graças aos trabalhos de Nimuendaju e de outros investigadores. Sabe-se que entre eles não há remanescentes dos antigos Tupi da costa, desaparecidos já no período colonial. Ligam-se às correntes migratórias, provenientes do oeste, que se vêm sucedendo desde o primeiro quartel do século passado. O motivo das jornadas é o *ywy opa*, o fim do mundo, profetizado pelos chefes religiosos da tribo. Nimuendaju indica, entre os grupos que chegaram ao litoral, a horda dos Tañiguá (1820), a dos Oguahuina (1820), a dos Apopukuwa (1870), e, ainda, um grupo relativamente recente, vindo em 1912. Há mais de um século, fundou-se um grande aldeamento em Itaporanga, perto de Itararé, em terras que parecem ter sido doadas pelo Barão de Antonina. Em 1910 viviam aí uns 500 Guarani, que depois se dispersaram todos ou quase todos. As causas da dispersão foram de várias naturezas. Algumas famílias se estabeleceram nos aldeamentos do Itariri e do Bananal (em 1927 contaram a Baldus que fizeram a mudança por motivo de espoliação), outras foram à região da Noroeste, a convite de um missionário, Padre Sabino, para o auxiliarem na pacificação dos Kaingangue do Rio Feio. É notório o episódio da morte do Padre Claro Monteiro, que estava acompanhado de alguns desses Guarani. O bando foi depois aldeado no Araribá, onde hoje se encontra o Posto Kurt Nimuendajú. (SCHADEN, 1974, p. 5).

Estes estudos das migrações Guarani são importantes para se compreender muitos dos grupamentos contemporâneos e suas relações espaciais com a região aonde se estabeleceram e com a região de origem, principalmente porque, essas migrações quase sempre tiveram motivação religiosa, como a busca da Terra-Sem-Mal e hoje, esses locais estabelecidos (Tekowa), servem como ponto de abrigo aos viandantes, posto que os Guarani circulam muito “visitando os parentes”, embora deslocamento de grandes grupamentos não se tenha notícia no presente, apenas de grupamentos relativamente pequenos envolvendo uma família grande e agregados, em torno de 30 pessoas, como no recente caso do grupamento que se deslocou da Argentina, passando pela ilha da Cutinga, por Superagui e que hoje se encontra na ilha do Cardoso. Schaden relata assim as migrações que presenciou:

“As migrações mais recentes foram as de alguns Mbya do leste paraguaio e nordeste Argentino que, atravessando o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e o Paraná, chegaram ao litoral de São Paulo. Tenho notícias de três grupos, um vindo por volta de 1924, outro vindo em 1934 e um terceiro, que chegou em 1946, igualmente vindo do Paraguai meridional, de território contíguo à província argentina de Misiones. Destes três bandos, os primeiros dois já estiveram no Espírito Santo, em Minas Gerais e no Araribá, vivendo agora parte na aldeia do Rio Branco e alguns poucos remanescentes no estado do Espírito Santo; o terceiro, depois de conviver algum tempo com os companheiros do Rio Comprido, na Serra do Itariri, seguiram caminho.

Não se pode afirmar que esteja encerrado definitivamente o ciclo das migrações Guarani em direção ao litoral. Ainda em meados de 1947, encontrei no oeste catarinense, na região de Chapecó, várias famílias Mbya, que manifestavam a intenção de ir até o litoral, a fim de se reunirem a seus parentes e amigos. “Haviam realizado parte da viagem e estavam à espera da ordem divina para levá-la a cabo”. (SCHADEN, 1974, p. 5)

Maria Inêz Ladeira nos diz que: “Além do motivo comum – a Terra-Sem-Mal (Ywy'marã'heym), da Terra-perfeita (Ywyju mirim), aonde para se chegar é preciso atravessar grandes águas, o modo como os grupos familiares traçam sua história através das caminhadas, criando e recuperando sua tradição num novo lugar, faz com que sejam portadores de uma experiência de vida e de sobrevivência também comuns.

Devido às migrações e à mobilidade entre as aldeias, os Mbya vivem em contínuo processo de reorganização social. E sob o determinador da busca de localização num espaço que facilite o acesso à Ywyju Mirim, dão forma e estrutura à sua mobilização. “Desse modo, e sob a observância severa das regras, esses índios conseguem, tão criativamente, torná-las maleáveis o suficiente para que, sem transgredi-las possam se reproduzir cumprindo seu projeto”. (LADEIRA, 1992, p. 28 e 29)

Na verdade os Guarani encontram-se disseminados em núcleos muito reduzidos de indivíduos por uma extensa área territorial e em diferentes estados de convívio com as comunidades nacionais, sejam elas rurais ou urbanas das cidades da América do Sul, principalmente nos estados do Sul do Brasil e nos países vizinhos como a Argentina, o Paraguai, o Uruguai e a Bolívia. Então há aldeias em que o pajé possui curso superior, como no caso da aldeia do Canta Galo, no Rio Grande do Sul, e em outras, em que na aldeia há computadores, televisores, máquinas de lavar roupa, e comumente toda a população tem telefone celular como na aldeia do Morro da Saudade e na do Jaragua, no município de São Paulo e na aldeia do Araxa'i, no município de Piraquara, na região metropolitana de Curitiba, e há aldeias em que nada há das coisas do Juruá; mas de modo geral todo Guarani tem formação básica, ou seja, o curso de primeiro grau. Quanto ao grau de aculturação, e que eu prefiro na atual circunstância dizer, grau de interação, posto que hoje os Guarani, salvo exceções, vêm de uma maneira diferente a relação com as culturas nacionais, por um lado preservando a cultura e por outro interagindo com o juruá, pois compreende que não há mais lugar de sobrevivência para uma comunidade fechada em si. De qualquer maneira, respeitando a visão tradicional digamos então quanto ao grau de aculturação, Egon Scaden descreveu assim a sua observação dos núcleos aldeados:

Disseminados em pequenos núcleos numa extensa área, os Guarani hoje existentes em território nacional se caracterizam pela multiplicidade de situações de contato inter-étnico, oferecendo ao antropólogo a possibilidade de estudar os fenômenos aculturativos em ampla escala de variação. Este fato foi quase determinante com relação ao rumo a ser dado à pesquisa. Esta haveria de comportar, é claro, o levantamento geral da cultura da tribo, mas focalizaria de preferência aspectos similares e diferentes da aculturação nos vários núcleos em função da variabilidade das condições. A par disso, compriria atender a outras conseqüências dos contatos interétnicos, em especial aos problemas de miscigenação e às atitudes ambivalentes dos índios em face à população e da cultura “nacionais”, de um lado, e ao entrosamento ecológico e econômico com populações vizinhas e às respectivas formas de cooperação e competição, do outro. Assim se compreenderiam de maneira mais dinâmica as mudanças provocadas na alimentação, nas técnicas, na organização social, na religião e assim por diante (SCHADEN, 1974, p. 12).

Podemos dizer na apreciação que é possível de se fazer visitando o povo Guarani em seus Tekowa, ou seja, nos espaços aonde é preservada a sua maneira de ser e de existir, que o povo Guarani, que em séculos passados dominava em grandes extensões dos estados Meridionais do Brasil e dos territórios limítrofes do Uruguai, da Argentina e do Paraguai, está hoje reduzida a poucos milhares de indivíduos, que, em sua maioria, exceção feita dos que vivem no Paraguai oriental e no território argentino de Misiones, já não ocupam áreas extensas e concretas, mas estão confinados a pequenas reservas ou aldeias sob proteção ou mesmo administração oficial. De outro lado, é notório que a cultura Guarani e o seu substrato biológico estão profusamente representados na atual população mestiça, mormente do Paraguai, tendo aí dado origem a uma cultura híbrida íbero-indígena sui generis, merecedora, de cuidadosa análise antropológica, sobretudo, por causa de sua multiplicidade de aspectos, variando entre formas quase tribais e rurais, de um lado, e culturas urbanas, de acentuado caráter civilizatório, do outro.

Mas também aqueles grupos remanescentes da antiga “nação Guarani”, que na composição étnica e na forma de vida se conservam índios, estão longe de apresentar homogeneidade cultural em todos os aspectos. Já em virtude de diferenciações anteriores à chegada do europeu, a cultura Guarani, pelo isolamento dos diferentes subgrupos da tribo, possuía apenas relativa uniformidade no tocante à língua, à religião, à tradição mítica e a outros setores da cultura. A diferenciação foi se acentuando muito nos tempos coloniais, quando parte das populações foi submetida, durante mais de um século, à tutela jesuítica, retornando, algum tempo após a expulsão dos missionários, a suas primitivas condições de existência. Depois, pela progressiva ocupação do antigo território Guarani por elementos de origem portuguesa ou espanhola, empenhados em atividades de economia, sobretudo, extrativista, mas também produtora, os índios da tribo entraram em situações de contato cultural bastantes variadas. E finalmente, nos últimos 130 anos, os movimentos migratórios

de uma série de hordas Guarani em direção ao litoral brasileiro vieram aumentar ainda o número das modalidades de experiência cultural, levando mesmo alguns grupos da tribo a contatos mais ou menos freqüentes com a moderna civilização urbana.

Egon Schaden já indicava esta situação ambivalente e essa fricção intercultural em seus estudos apontando para o fato de que:

Os Guarani da atualidade constituem um dos exemplos mais instrutivos para o estudo das conseqüências de situações de contato entre populações aborígenes americanas e culturas de tipo ocidental. Nenhuma tribo ameríndia parece ter sido submetida, nestes quatro séculos, às influências de tão variadas situações interculturais.

Quem quer que procure conhecer em suas próprias aldeias os índios Guarani da atualidade, não deixa de perceber desde logo que certos domínios de sua cultura se apresentam inteiramente abertos a influências estranhas, ao passo que em outros é extraordinariamente forte o apego aos padrões tradicionais. É bem complexo o conjunto dos fatores responsáveis por essa forma de reação aos contatos interétnicos, não podendo ser compreendida senão como referência ao problema teórico central da aculturação, concernente à reinterpretação dos novos elementos em termos do ethos tribal, ou seja, a acomodação do conflito, sobre a base de experiências anteriores, entre as soluções e os valores tradicionais, de um lado, e as inovações que se tornam necessárias ou desejáveis, do outro.

Em sua composição numérica, as aldeias Guarani da atualidade variam, entre uns 40 e algumas centenas de indivíduos. Em conseqüência da extraordinária mobilidade espacial, o tamanho dos núcleos está sujeito a constantes modificações. Os grupos menores são os que se encontram junto ao litoral em contato com populações rurais e hurbanas, enquanto as aldeias mais numerosas estão situadas mais para o interior, em diferentes pontos da extensa bacia do Paraná. As aldeias grandes, com duzentas ou mais almas, subdividem-se em diversos grupos, cada um dos quais, é constituído por uma parentela que tem como núcleo a família-grande de uma personalidade de prestígio, geralmente um chefe religioso (ñanderu'i entre os ñandewa; pai ñanderu ou mboruwixa entre os Mbya; paí, entre os Kaiowa). Somente em determinadas circunstâncias, como em importantes festas religiosas, a horda ou aldeia toda aparece realmente como unidade. (cf. SCHADEN, 1974, p. 12)

No tocante ao grau de coesão social das diferentes comunidades, a sua diminuição está, por assim dizer, na razão direta do tempo em que o grupo vive em relações constantes com populações estranhas. Dentre as causas sobressaem, em primeiro lugar, o maior número de casamentos inter-étnicos e, em segundo, condições desfavoráveis para a realização das cerimônias religiosas, que constituem talvez, como veremos, uma das forças que mais cimentam a solidariedade grupal dos Guarani.

Egon Schaden exemplifica essa situação que muitas vezes é de extrema fricção com as comunidades juruá vizinhas aos Tekowa (espaços livres, aldeias), descrevendo o estado da aldeia do Bananal, ele nos diz:

O exemplo mais frisante de tal situação é a aldeia do Bananal, na costa do estado de São Paulo. Os índios dessa aldeia vivem há várias gerações em associação estreita com habitantes rurais de origem luso-brasileira. A prolongada convivência levou a

relações vicinais estreitas, que aparecem, por exemplo, na troca de serviços econômicos (sobretudo em mutirões) e na frequência com que os caboclos participam das festas realizadas na aldeia índia. A economia se aproxima da dos caboclos, especialmente na importância quase exclusiva do cultivo do solo em detrimento da caça. Pela aceitação de indivíduos estranhos na comunidade como cônjuges das mulheres índias romperam-se a primitiva homogeneidade étnica, o que dificulta a realização das cerimônias religiosas, das quais, exige a tradição, devem participar todos os membros do grupo, sem exceção. Os ádvenas não somente ignoram os elementos constitutivos e o significado das cerimônias, como também as acham ridículas; por isso a sua realização se tornou cada vez mais rara, até praticamente extinguir-se. O principal fator de coesão comunitária, a comunhão dos ideais religiosos, perdeu, assim, a sua atividade, o que se reflete nos constantes desentendimentos e inimizades no seio do grupo. (SCHADEN, 1974, p. 12-13).

Por outro lado, dá destaque à maneira como os Guarani do Rio Branco conservam a sua integridade. Na verdade esse é apenas um exemplo, pois ainda hoje esse é o procedimento de quase todas as comunidades mbya; Schaden nos diz que, em contraste com a aldeia do Bananal:

Bem diversa é, por exemplo, a situação na aldeia do Rio Branco, localizada igualmente no litoral paulista, mas constituída exclusivamente de índios Mbya. Em sua proximidade quase não há populações caboclas com as quais se pudessem ter estabelecido relações constantes. De outro lado, parte da população está quase sempre fora da aldeia, em cidades ou vilas próximas, numa espécie de tournée comercial, vendendo artefatos e pedindo esmolas. A forma de contatos interétnicos a que está sujeita difere, pois, essencialmente da que os Ñandewa do Bananal vêm experimentando há gerações. Não há, na comunidade elementos que sejam considerados corpos estranhos. (SHADEN, 1974, p.13).

E complementa que:

De aldeia em aldeia, a experiência aculturativa dos índios Guarani assume formas específicas de acordo com a variação dos fatores, o que dá ao pesquisador a possibilidade de investigar o que nelas há de constante e comum, e quais as manifestações devidas à contingência de situações particulares. Em suma: os Guarani talvez representem entre os índios atuais o exemplo mais apropriado para se estudar a variedade de reações aculturativas e anti ou contra-aculturativas de uma determinada configuração de origem, bem como a importância dos fatores que interferem no processo. (SHADEN, 1974, p.13).

Apesar de tudo, porém, a tentativa de estudar a cultura Guarani como unidade talvez pareça ousada. Com igual direito poder-se-ia falar de três, quatro ou mais culturas Guarani. As populações que falam algum dialeto Guarani distinguem-se umas das outras, como já foi assinalado, em muitos aspectos da vida econômica; da organização social, do sistema religioso e dos demais setores da cultura. Mas, acima dessas diferenças indiscutíveis, há um fundo comum de elementos idênticos ou semelhantes, em virtude dos quais todos os bandos se apresentam como unidade em oposição a outras tribos, inclusive da família Tupi-guarani.

De vez que a linha divisória entre culturas e subculturas não decorre necessariamente de critérios objetivos bem definidos, aplicáveis com rigor, por assim dizer, matemático, as classificações das tribos tendem a variar de autor para autor, segundo a posição teórica e os conhecimentos de cada um. Além disso, a escolha de determinados problemas para a pesquisa de campo e ulterior discussão científica não raro faz aparecerem como essenciais as diferenças que de outros pontos de vista talvez pudessem ser desprezadas, levando, inversamente, a descurar de semelhanças que em perspectiva diferente se revelariam de importância capital.

Schaden tem a opinião de que o esforço de se estudar determinados aspectos do sistema religioso de alguns subgrupos de fala Guarani em sua reação a situações de contacto com populações de “ascendência ibérica” cada vez torna-se mais difícil. Nos diz, assim:

Ora, o esforço de estudar a cultura, ou melhor, determinados aspectos particulares da organização social e do sistema religioso de alguns grupos de fala Guarani em sua reação a situações de contato com populações de ascendência ibérica, leva à convicção de que as semelhanças no sistema religioso e na organização social, especialmente quanto ao cunho que imprimem à marcha aculturativa, superam o alcance que possam ter as diferenças naquelas e em outras esferas culturais. É pelo menos neste sentido que a diversidade assume importância secundária, determinando simples fâcies ou variantes de uma configuração única. Não obsta, é claro, que se procure compreender o que há de específico em cada uma dessas subculturas; isto, porém, vai se tornando cada vez mais difícil, porquanto as migrações vieram apagar em parte as diferenças originais. Em alguns núcleos, o convívio de famílias Nandewa, Mbya e Kayowa levou a tão intenso processo de homogeneização (como, por exemplo, na aldeia do Araribá) que nesses grupos hoje se torna impossível distinguir com o necessário rigor as linhas divisórias entre uma subcultura e outra. Por outro lado, é surpreendente o elevado grau de diferenciação secundária que se processou nas várias aldeias e que deixa patente que os mesmos valores e as mesmas tendências básicas de uma cultura podem encontrar expressão ou concretização em padrões e instituições à primeira vista inteiramente díspares. Pareceu-me preferível, por tudo isso, estudar o conglomerado como um todo, procurando ver, antes do mais, o que este tem de comum e característico em alguns de seus aspectos básicos e em suas reações aos contactos com culturas diversas, especialmente de tipo rural. (SHADEN, 1974, p.15).

Para o entendimento acadêmico do povo Guarani, autores como Kurt Nimuendaju e Egon Schaden ainda são referências fortes, assim como seus discípulos Melià e Cadogan. Indispensáveis, também, são Pierre e Hélène Clastres. E contemporaneamente a Marias Inêz Ladeira e Graciela Chamorro. Para um conhecimento real do povo Guarani, somente indo viver com eles, e melhor ainda, ter nascido Guarani. Mas de qualquer forma, neste momento, pretendo apenas dar uma noção do que seja este povo e do seu desdobramento nas culturas tradicionais do litoral e do interior do cone sul da América do Sul, tendo em vista a compreensão do conceito Mborayu.

Ao contrário do que afirma Graff, sobre a desonestidade implícita em todo discurso histórico por sua própria estrutura inerente, o que podemos encontrar nos “Fundamentos da Cultura Guarani”, de Schaden é uma honesta busca de fatos e conhecimento, feita em pesquisas exaustivas, que possuem ainda muita pertinência e são referência a toda pesquisa sobre a cultura Guarani nesse âmbito; embora esteja cheia de indeterminações e imprecisões, e algumas vezes chega a ser cômica em sua terminologia como é o caso da sua inserção sobre a ‘psicologia Guarani’, questão que abordo mais à frente.

Contudo, quando falo em indeterminação, e poderia falar também em provisoriedade, não estou pretendendo negar o conhecimento histórico. Esse é o equívoco sugerido por Gerald Graff ao lamentar: “Pois se a história é considerada como um fluxo ininteligível de fenômenos, sem importância e estrutura inerentes, então nenhuma aplicação da imaginação modeladora e organizadora pode ser mais do que um desonesto refúgio para escapar a verdade” (1973: 403).

O que a escrita da história e da literatura nos ensinou é que a ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado (“aplicação da imaginação modeladora e organizadora”). Em outras palavras, o sentido e a forma não estão nos acontecimentos, mas nos sistemas que transformam esses “acontecimentos” passados em “fatos” históricos presentes. Isso não é um “desonesto refúgio para escapar à verdade”, mas um reconhecimento da função de produção de sentido dos construtos humanos.

1 2 A RELIGIÃO GUARANI

Neste tópico abordo alguns aspectos da religiosidade Guarani e o mito da emancipação dos nomes almas. Porém, antes, é importante esclarecer, que, toda tentativa de se fazer um estudo teológico da religião Guarani, como é o caso das tentativas feitas pelas teologias indígenas e dos vários estudiosos que provêm de religiões cristãs, como é o caso de Bertoni, Melià, Chamorro, e de tantos outros, de uma tradição que vem desde os Jesuítas da ‘conquista espiritual’, está fadada a uma inadequação, pois dessa maneira, isso não existe para o povo

Guarani, assim como não há por assim dizer sequer a noção do que isso signifique, em sentido inverso, para alguém que provenha da tradição ocidental.

Para o povo Guarani, quando muito, há um mau entendimento do que seja religião, e uma maneira inadequada de se conceber Deus, que não fica nem dentro e nem fora da concepção cristã, porque é essa a concepção que tem o ocidente, mesmo quando trata de culturas que não são ocidentais, e quando essas culturas tentam dizer de maneira ocidental a sua maneira de conceber a espiritualidade, dizem sempre de uma maneira que não é mais que uma adequação de conceitos deslocados e ajustados a uma circunstância em que as coisas não se encaixam, por mais que se tente. É como calçar o sapato do outro que não tem o mesmo tamanho de pé que o seu.

Porém, embora não se fale a mesma língua, é necessário nos comunicarmos, e buscarmos possibilidades de aprendermos juntos, honrando o espírito que nos une como espécie humana que vive em um mesmo barco e que neste momento está perigando entrar em deriva. Novamente é a Hélène Clastres quem abre a senha desta compreensão, ao buscar o porquê de, os tupis-guaranis, aparecerem aos primeiros observadores, como ‘gente sem superstição’, e ela encontra a sua resposta, na assertiva de que: “os Guarani puderam forjar uma religião atéia. Daí a ausência de cultos ou de sacrifícios, mas não de prática”. (H.CLASTRES, 1978: 32).

Mas para haver clareza nesta busca de conversação sobre o encontro da espiritualidade Guarani com a espiritualidade do ocidente, é bom deixar bem delineado este aspecto: são, mundos diferentes que se encontram e, que não falam a mesma língua, isso no sentido mais profundo da palavra. Nem mesmo ir em direção a uma busca de similaridade com outros povos nativos da América ajuda muito. Como exemplo, cito o fato de muitos estudos contentarem-se simplesmente em dizer que a religião Guarani é uma religião xamânica e, em acharem que nisso se fecha o assunto. Mas na ordem religiosa dos sacerdotes Guarani há uma forma de organização e iniciação que difere em muitos sentidos de qualquer outra maneira xamânica de organização. É cômodo se contentar em ficar nesse limite.

E mais uma vez é a incansável Hélène Clastres quem aponta para esse aspecto diferenciado do xamanismo. Sempre que me deparo com essa capacidade de ir para além do limite convencional que possui essa pesquisadora fico admirado, pelo fato dela vir de um mundo tão diferente do mundo Guarani, mas ter tido a sensibilidade de perceber tantas coisas. Ela esclarece: “O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. (...) Com os Guarani, contudo, o xamanismo é mais e outra coisa do que isso, ao mesmo tempo: acresce-se de uma dimensão nova e adquire significado e alcance

particulares – de ordem religiosa e não mais, apenas, mágica – que o diferenciam sensivelmente do que é em outros povos” (idem: 34).

Diria mesmo que a religião Guarani nunca foi entendida em sua complexidade pelos muitos estudiosos que sobre ela se debruçaram, porque não há religião para se entender, porque não há religião Guarani no sentido que desejaram encontrar. O ocidente elaborou um sistema e uma concepção, ou melhor, inventou, construiu o edifício da religião sobre o terreno aonde o povo palestino construía as suas tendas, usou os alicerces do povo Grego e a fôrça dos Romanos, impondo com muito poder essa novidade para toda a Europa e depois para o mundo. E hoje é a linguagem que abre questionamento sobre si e sobre as outras maneiras de conceber a espiritualidade nos diversos cantos da nave terra. E diria que esse questionamento é seu maior mérito, assim como a sua fé, ou seja, a sua certeza, a sua maior desgraça, pois faz com que se ache a única possibilidade de expressão da emoção de se existir e de se interagir com a Natureza.

Mas, pior ainda do que não enxergar a divindade na natureza, é o fato de que construíram um edifício que ficou muito alto e se distanciou do chão, e nesse distanciamento se perdeu mesmo a noção de que a espiritualidade é a maneira de se expressar a emoção frente à magnificência da natureza do Universo, e passaram a olhar das janelas desse edifício para o ar, para o etéreo, para o inexistente, para coisas como transcendência, como se pudesse haver algo mais do que a própria natureza do Universo ou como se pudesse haver algo mais sagrado do que a vida, do que os seres que vivem, do que o nosso mundo que é vivo, com as suas maravilhas, ou seja, as suas divindades. Lembrando que tudo é sagrado e que tudo é divino. E que não existe Deus fora desse contexto, pois o Olimpo ou o céu é só uma metáfora.

Honrando Kwaray, a maravilha que amanhece todos os dias; Jaxy' tatá, as estrelas que enfeitam o céu todas as noites e, todos os encantos de Ñamandu, o ente beleza, alegria e também tristeza, quando estamos tristes; busco neste tópico dar uma breve noção sobre a religião Guarani, com todas as ressalvas que fiz anteriormente.

Nesse corte que faço, tornando possível a minha empreitada dou destaque para os elementos da parcialidade Ñandewa'ete, já que é a parcialidade que estudo neste momento e centro no conceito que é meu objeto de estudo, utilizando as ferramentas e as terminologias que tenho disponível dentro das ciências da religião. Dentro deste contexto de entendimento poder-se-ia dizer, então, que a religião é de fundamental importância para a sobrevivência do povo Guarani, na medida em que é através dela que o Guarani organiza a sua maneira de ser neste mundo.

A religião é para o povo Guarani a sua própria condição de existência, uma vez que trás os ensinamentos sobre sobrevivência, tolerância e estratégias de conceituação e de procedimento. Essa forma de existência encontrada pelos Guarani, se apóia no fato de que a religião se constitui, hoje, em matiz decisivo de diferenciação. Na medida em que, ao nível do cotidiano, as diferenças de hábitos se diluem, a religião é a marca que os distingue, neste mundo super povoado pelo outro.

Para os Ñandewa, especialmente os que estão em processo de migração, ou que ainda não definiram um lugar para assentamento mais duradouro, viver os desígnios sagrados coincide com o viver cotidiano. A religiosidade Guarani se expressa no relacionamento, ou melhor, na convivência com as divindades – os pais das almas, as criaturas primordiais, o espírito das coisas – que permeiam os atos cotidianos.

Na instância em que um grupo vá buscar a explicação para uma determinada realidade que esteja vivendo, através de um ‘outro’ mito que, embora ‘novo’, se remeta aos primórdios, à criação do mundo e da humanidade, abrangendo os preceitos e as normas de convivência prescrita por outros mitos, teremos toda outra perspectiva.

A situação difícil que um determinado grupo esteja vivendo, e que muitas vezes lhe foi imposta, justifica-se através do ‘novo’ mito que, ao mesmo tempo, traz as indicações de como superá-la. Dessa forma, tenha o mito um ano, ou milênios de existência, ele sempre se remete à origem do fato vivido na atualidade.

Quando buscamos, ou melhor, quando recorremos aos mitos que dizem da ‘origem das coisas’, estamos, na verdade, aprendendo o segredo do nascer do mundo. Por outras palavras, aprende-se com elas não só como as coisas passaram a existir, mas também como as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas desaparecem.

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

Uma ilustração, que muito ajuda na compreensão da origem das almas, tive quando perguntei para Krexu Poty, jovem índia do Morro da Saudade, sobre o significado do nome do seu filhinho. Ela me disse que, o nome dele, era Karai Mirim, porque a alma dele veio de Karai Retã. E quando lhe perguntei sobre a sua mãe, Jaxuka, ela me disse que era de Ñanderu

Retã. Então busquei esclarecer melhor isso, e a explicação me veio da cosmogonia. A gênese Guarani é revivida em todo o nascimento. Ela explicou assim:

Ñanderu Papa Tenonde traz uma luz resplandecente no peito e se descobre sozinho nas trevas (ara ymã).

Neste tempo só existia o dia, e os pássaros quando cansados da luz, se escondiam sob o bambu (takua guaxu).

Para chegar em Jakutinga (ilha da Cutinga na Bahia de Paranaguá), um Mbaekuaa cortou o bambu (takua) e fez o apyka (acento) para atravessar o rio e chegar em Parakupe, lugar alto no meio do mar.

Então, para que houvesse a noite, para os pássaros descansarem, Ñanderu Guaxu foi viver nas trevas, em Ñanderu retã (lugar de Ñanderu).

Na direção de Ñanderu retã existe um lugar, onde Ñanderu manda seus filhos ao mundo, é o Ywy apy onde há uma nascente de água (Yywu). Do meio dessa nascente brotam as sementes do milho verdadeiro, awaxy ete e ywaum, semente para fazer colar.

Quando Ñanderu Guaxu foi viver nas trevas (arai), com ele levou a luz resplandecente de seu peito que fazia claridade.

No mundo ficou só a noite.

Então Ñanderu mandou para o mundo Kwaray, para iluminar o mundo. Kwaray vai para a terra imperfeita (ywy wai) com o seu corpo e sua alma, gerados no ventre da mulher que escolheu para ser sua mãe na terra.

Kwaray quando veio ao mundo, gerou para ser seu companheiro no mundo aquele que seria seu irmão, Jaxy (a lua), Kwaray gerou Jaxy dos ossos de sua mãe.

O dia e a noite só se organizaram em ciclos quando Kwaray e Jaxy voltaram para arai e, separando-se, intercalaram seus movimentos, como numa dança. Quando kwaray passando por detrás da terra, se dirige à Ñanderondére até nascer, Jaxy brilha no zênite (lua cheia), é a noite. Quando Jaxy brilha no meio do caminho, em diferentes pontos, formam-se as diferentes luas.

Em Ñamandu retã, Ñanderu Guaxu e Ñandexy geraram Tupã. Tupã veio para ser guardião do mundo. Seu brilho (owera) e seu barulho (opororo) são suas armas destruidoras. (cf. PEREIRA, 1995, p.51)

Observar que ao perguntar o significado do nome do filho, Krexu precisou significar o mundo, porque o significado do nome de seu filho diz respeito ao significado do mundo na medida em que ele faz parte do mundo. E assim ela começa a descrever a origem do mundo, para que pudesse dizer da origem de seu filho. E a seguir ela passa a dizer da origem das divindades:

No princípio do mundo (ywy apy) onde Ñanderu mandou descer seus filhos, é onde Tupã vive, é também Tupã retã.

Quando Ñanderu enviou Tupã, já existiam as aldeias com seus nomes. Primeiro veio Ñanderykey em ywy apy. Depois veio Tupã.

Ñanderu Guaxu e Ñandexy geraram Ñanderykey (nossos irmãos mais velhos).

Ñanderykey ou Mbaekwaa (aqueles que sabem que são iluminados) foram para Jacutinga, nome original da aldeia Cutinga (situada na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR).

Foi de Ywy apy que partiram os filhos de Mbaekwaa para fundar as demais aldeias.

O mundo é redondo. Tupã e todos os Ñee ru ete vivem sobre a terra, movimentando-se em várias direções.

O zênite (ara mbyte), centro do céu, fica sobre (ywy mbyte), centro da terra. (cf. PEREIRA, 1995, p.52)

Após contextualizar o mundo de significados do nome de seu filho, ela passa a dizer o que o diferencia dos outros humanos. A diferenciação se dá pelo desdobramento da criação. Porque a partir das quatro emanções primordiais, dos Ru'ete e das Xy'ete, ou seja, dos pais e mães da onde provem os seres (nomes-almas), vem o selo de diferenciação. Porque Tupã tem uma característica determinada, Jakaira outra, Kwaray outra e Karai ainda outra. E é essa distinção que faz do seu filho um ser único, e é o seu nome que identifica as suas qualidades por assim dizer inatas, que indica as suas qualidades dentro do contexto do seu povo, ou seja, suas tendências sociais, seus talentos, que condicionam as suas possibilidades para desempenhar determinado destino dentro da sociedade Guarani. A seguir Krexu Poty passa então a descrever esses selos ou signos:

Kwaray ru ete e Kwaray xy ete são o pai e a mãe das almas que vivem no zênite, ara mbyte (Kwaray retã).

As almas masculinas enviadas de Kwaray retã são: Poty, Kwaray, Miri, Kwarayju, Kwaray Miri, Ñamandu, Tataendy, Xapya, Xunui, Rataendy, Guyrapepo e Awaju Miri.

As almas femininas enviadas de Kwaray retã são: Poty, Para, Para Poty, Para Mirim, Para Guaxu, Jerojea, Papaju e Miri.

As almas femininas de Kwaray ru ete são enviadas para acompanharem os pais e os irmãos, são boas suas rezas, mas não exercem muitos trabalhos que exijam força física.

As almas masculinas de Kwaray ru ete são próprias para indicar o caminho ao seu grupo.

Tupã ru ete e Tupã xy ete são pai e mãe das almas que vivem no poente, Ñandekupere.

As almas masculinas enviadas de Tupã retã são: Tupã, Tupã Mirim, Wera, Wera Mirim, Awa Ropeju, Popygua e Mbiguai.

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

As almas femininas de Tupã são boas para dar ensinamentos.

As almas masculinas de Tupã têm reza forte.

Os homens de Tupã e de Kwaray podem ser Xondaro, isto é, os guardiões da aldeia. Ñanderu ru ete e Ñandexy ete são, o pai e mãe das almas que vieram em ywy apy, a origem do mundo, para alcançar ywa paum em Ñanderonndere, que corresponde ao sol nascente.

Ñanderonndere quer dizer à nossa frente, para onde devemos nos voltar. É nessa direção que Kwaray nasce trazendo a luz do dia.

Ñanderu é pai das almas femininas. Apenas Awarãtã é masculina. São femininas: Takwa, Ywa, Jaxuka, Jaxuka Mirim, Ñanju e Kunhã Karai.

As almas femininas de Ñanderu ete vêm para ajudar, tirar de perigo a família, conduzindo-a para um lugar verdadeiro. Quando Ñanderu ete tem 'dó' de alguma família, envia uma de suas almas para ser sua guia. Awarãtã, alma masculina da mesma região é bom conselheiro e curador. Destaca-se na organização e nos comandos dos trabalhos nas roças. (cf. PEREIRA, 1995, p.53)

Após a identificação dos selos ou signos que determinam a identidade e a diferenciação de cada pessoa da comunidade Guarani, esclarecendo o significado do nome de seu filho; Krexu passa a relação espaço-temporal das divindades e seus trajetos. Isso é necessário porque complementa o significado do nome de seu filho. Sendo seu filho de um

determinado Retã, ele deve seguir determinados trajetos, conforme os Ru'ete e as Xy'ete também o perfazem.

Quando Kwaray ru ete está em Ñanderenondere ele corresponde a Ñanderu ete. Portanto há identificação de Ñanderu ete com Kwaray no local do seu nascimento.

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

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

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

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

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

Os trajetos percorridos pelos filhos de Jakaira e Karai passando pelo centro da terra são percorridos pelas almas. Em vida, o percurso deve ser feito circularmente pela beira do oceano. As almas provindas dessa região são masculinas: Jeguaka e Jeguaka Mirim. As almas de Jakaira ru ete destacam-se pelas rezas e no cuidado da aldeia, não têm bom desempenho na lavoura.

O nome de Krexu Poty nome composto, proveniente de mais de uma região, não indica que ela tenha mais de uma alma. “Ela, possui uma só alma, enviada por Tupã e Kwaray” (cf. PEREIRA, 1995, p.58).

Cadogan na década de 40 catalogou junto aos Guarani do Paraguai uma versão anterior desse mito:

Ñanderu creó cuatro grandes seres: Karai, dueño del ruido del crepitar de llamas, dios del fuego, con su esposa, Krexu; Jakaira, dueño de ja humareda vivificante, dios de la primavera, con su esposa Yxapy; Ñamandu, dios do sol, y su esposa Jaxuka; Tupã ru ete, dios de las lluvias, el trueno u el rayo y su esposa Para. A estos cuatro dioses y su esposas se les aplica el nombre de ‘i puru ã ey va e’ (los que carecem de ombligo), subrayando-se con esta designación el que fueron creados y no engendrados.

Karai, Jakaira, Ñamandu y Tupã son los encargados de enviar almas a la tierra para que se encarne las criaturas por nacer (CADOGAN, 1948, p. 133-134).

A concepção Guarani é que existe um ritmo determinado no mundo, e que o momento do nascimento trás determinadas características que dizem respeito a esse ritmo. Então, se alguém nasce no inverno, à natureza lhe propicia determinadas características que o fazem diferentes de quem nasce no verão, e o tornam apto a funções que são talhadas por esse

sincronismo do tempo e do espaço. E isso não só diz respeito aos humanos, diz respeito a toda a natureza, e se adquire consciência desse evento principalmente com relação às coisas mais íntimas, como com relação ao awaxy (ao milho sagrado), à erva-mate, ao petyn (ao tabaco Guarani), ao takwa com o qual se faz o mimby (a flauta) e assim por diante. Maria Inês Ladeira nos esclarece que:

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

Neste sentido a abundância para os Mbya está relacionada à qualidade dos elementos criados por Ñanderu, que têm a marca da perenidade.

É de Cadogan ainda outra versão do mito original, desta vez dando destaque a Takwa-Kama, o bambu mágico e ao mito dos gêmeos, onde da Legenária e do Bambu é criada a humanidade. Vamos ao texto de Cadogan apresentado por Roa Bastos:

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

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

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

Mais à frente o mito dos gêmeos, no final, nos diz:

“Kwaray tinha um recipiente com rocio mágico e que “... uno de los animales que le rodeaban de un coz rompió en pedazos el recipiente. El rocio se derramó y, al mojar la tierra, surgió una planta de Y’a (hy’a) = legendaria, y otra de Takua – guadua, bambu y destas dos plantas se creó la humanidad”. (CADOGAN, 1978, p. 55). Em minha dissertação de mestrado elucidado esta questão da significação das coisas a partir da sua relação com os mitos fundantes, digo que:

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

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

O mesmo acontece com o conceito Mborayu, embora no sentido inverso, na medida em que é uma palavra que se expressa em gestos, em música, em atitudes; porque o verbo se corporifica no jeroxy, a dança sagrada, mas isso volto a abordar um pouco mais adiante, já que Mborayu é o tema central deste estudo. Neste momento queria apenas destacar a questão da imposição dos ‘nomes-almas’, pois que é uma cerimônia parecida com o batismo cristão, só que sua diferença se estabelece no próprio âmago da semelhança, e seu estudo aparece em múltiplas nuances, conforme a referência. Porém o seu estudo não deve resignar-se à recuperação de informações, mas aos aspectos de sua relevância para a significação da vida, e não como algo situado à margem da existência. A contradição no estudo da origem da ‘nomenclatura’ Guarani está na própria denominação que foi escolhida para designá-la, ou seja, ‘alma’, pois isso não existe dessa maneira para os Guarani, conforme pode ser observado no relato apresentado, neste tópico, de Krexu.

O múltiplo, o heterogêneo, o diferente: essa é a retórica pluralizante que rejeita a categoria abstrata da simples não-identidade criada por “separação compulsória e privilégios desiguais” (Said, 1985: 43) e também pela rejeição, mais concreta, do outro ao papel de “objeto de entusiástica recuperação de informações” (Spivak, 1985: 245). A linguagem das margens e das fronteiras assinala uma posição do paradoxo: tanto dentro como fora. Tendo-se essa posição, não surpreende que a forma muitas vezes assumida pela heterogeneidade e pela

diferença seja paródica _ a forma intertextual que constitui, paradoxalmente, uma transgressão autorizada, pois sua irônica diferença se estabelece no próprio âmago da semelhança. Escritores (historiadores, religiosos, literatos, etc.) negros e índios (tanto homens como mulheres) parodiam, ou repetem com diferenças, as muitas tradições em cujo interior atuam: européia/americana, indígena ou negra/branca, oral/escrita, linguagem padrão/ vernáculo crioulo, negro ou indígena: “Os textos canônicos ocidentais devem ser digeridos, e não regurgitados, mas digeridos junto com textos canônicos nativos _ na forma e no vernáculo” (Gates 1984: 6). Os ex-cêntricos têm-se inclinado a afirmar, concordando com Tereza de Lauretis, que a subjetividade é constituída pelo “envolvimento pessoal e subjetivo do indivíduo nas práticas, nos discursos e nas instituições que dão relevância (valor, sentido e afeto) aos acontecimentos do mundo” (1984: 159). Entretanto, ao contrário do discurso pós-estruturalista masculino, branco e eurocêntrico, que desafiou da maneira mais vigorosa o ideal humanista de subjetividade, indiviso e integrado, essas posicionalidades ex-cêntricas sabem que não podem rejeitar o sujeito indiscriminadamente, sobretudo porque de fato isso nunca lhes foi permitido. (cf. N. K. Miller 1982). Muitas vezes sua excentricidade e sua diferença lhes negaram acesso à racionalidade cartesiana e as relegaram aos domínios do irracional, do insano ou, no mínimo, do alienígena. Elas participam de dois discursos contraditórios: o discurso do humanismo liberal _ liberdade, autodeterminação e racionalidade para todos _ e, também de um discurso de submissão, relativa impropriedade e intuição irracional para alguns (cf. BELSEY 1980).



CAPITULO 2: MITOS FUNDANTES DA RELIGIOSIDADE GUARANI

Neste capítulo pretendo expor alguns dos mitos aos quais sempre o povo Guarani Ñandewa recorre para entender a sua existência. E entre esses muitos mitos aos quais sempre se recorre, selecionei os que possuem relação com o transcorrer desta pesquisa, seja por citação, seja por referência, seja por ajudarem na compreensão do conceito que é norteador desta investigação.

Escolhi o mito de Xume, o dos gêmeos, o do dilúvio e o do Anhã. Anteriormente apresentei o mito da origem dos nomes almas, e mais à frente apresentarei o da Terra-sem-mal. Como quase todos os mitos Guarani, estes também sofreram apropriação por parte dos colonizadores e por outro lado também absorveram elementos dos mitos cristãos. Garimpar o que possa ter sido estes mitos em uma época pré-colombiana é buscar o impossível, também penso que o que mais importa é o que eles significam e como são entendidos pelos Guarani hoje, ou seja, a sua versão possível.

Xume é tido por uma grande maioria das parcialidades Guarani como um Karai, ou seja, um herói civilizador, em quase todas as versões é apresentado como um velhinho, porém muito forte e detentor de poderes, de cabelos longos e grisalhos, ‘branquinhos’, e sua pele branca, sendo os seus olhos apresentados ora como azuis, cor do céu; ora como verdes, cor da mata. Em algumas versões é Arandu, isto é, celibatário, em outras, ao contrário, tem muitas mulheres, ou seja, é polígamo, sendo que em muitas versões: pelas aldeias por onde passa lhe são oferecidas mulheres para que dormisse com elas, e em outras era ele mesmo que tinha o dom do encanto e eram as mulheres que com ele desejavam ficar e dele ter filhos. Devido a sua qualidade e seus poderes, todos desejavam ser seu aliado.

A maneira como a parcialidade Ñandewa vê a história de Xume passa por todas essas imagens, mas o que fica mais forte é a de que ele era um Mbaekwaa, e que era irmão gêmeo de Kexu Krito (de Jesus), e que foi ele que reformou o Ñande Reko, deixando o desenho que perdura até hoje, e mais importante ainda é o fato de que foi ele que deixou o Mborai Porã, canto-poema no qual o Ñande Reko se firma. Em muitos casos também há a lenda de que ele voltará no “Ñamandu Ara’Guaxu’guy”, isto é, que haveria um retorno de Xume, para prosseguir o seu trabalho civilizador e reativá-lo nos aspectos em que ele possa ter sido esquecido ou adulterado, nas vésperas da era de Ñamandu.

O mito dos gêmeos de certa forma se mescla com o de Xume, nos casos em que Xume e Kexu Krito são apresentados como irmãos gêmeos, inclusive nesses casos, Jesus não morre

na cruz, tem vida longa, mulher e filhos e exercem em alguns casos ações conjuntas. Mas também há versões onde o mito é totalmente independente da pessoa de Xume. Parece haver dois mitos diferentes.

Optei por essa vertente, embora ela também tenha as suas variantes; em alguns casos aparece a figura de Mayra e Motam, em alguns de Kwaray, o sol e Jaxy, a lua. E em outros apenas a figura do irmão mais velho e seu caçula, isto é Ñandekyrei e seu irmão, nesse caso o problema se desloca muitas vezes para a dupla partenidade dos gêmeos.

Com relação ao mito do dilúvio, este muito impressionou os primeiros clérigos que aqui chegaram, achavam eles que podia se tratar de um conhecimento bíblico, ou que isso confirmasse uma verdade bíblica. Porém o mito Guarani do dilúvio nada tem de semelhante com o mito bíblico senão na espécie da catástrofe. Também é um mito que possui inúmeras versões e em alguns casos aparece relacionado com o mito de Ywy'marã'heym, a Terra-sem-mal. O mito do dilúvio não é isolado, ele acontece num segundo momento, antes dele houve uma grande catástrofe, de igual proporção e, que foi causada pelo elemento terra, terremotos e coisas assim; e depois dele houve uma terceira catástrofe que esteve relacionada com o elemento fogo, incêndios, o sol tórrido, tempestade de raios e de meteoros. Os Guarani esperam uma quarta catástrofe que estará relacionada com o elemento ar, com Ywytu, e que deverá ocorrer antes de Ñamandu Ara'guaxu'guy, da era de Ñamandu, de Ywy'pyau ou Ywyju'porã, a Terra em seu novo resplendor.

Quanto a Anhã, no mínimo o que se pode dizer é que é o mito mais enigmático e controvertido do panteão Guarani. Ele não é uma Xy'ete, nem um Ru'ete. Também não é visto como um simples encantado. Creio que está mais próximo à figura dos Jekupe, guardiães, uma forma parecida com a dos anjos da guarda de pessoas e de lugares. Porém, Anhã está mais próximo de ser um Jukupe de lugar, mas também por vezes assume a forma de um Ruwyxa, ou seja, de guia 'espiritual', embora tenha mais a função de confirmar ou reprovar as pessoas nos seus propósitos ou convicções. É o ser do panteão mais relacionado com o humano. Por outro lado, talvez por sua popularidade, sofreu ferrenha detração por parte dos clérigos.

Apresento a seguir uma versão do mito de Xume, uma da dos gêmeos, uma da do dilúvio, e discorro mais um pouco sobre o polêmico Anhã. Faço algumas explicações, mas decididamente escolhi estes mitos e nestas versões por serem as mais correntes na parcialidade onde fiz meu estudo e pela relação com o conceito que busco elucidar. Os mitos serão apresentados pela ordem que enunciei e em alguns casos será feita alguma conexão com temas que ajudam a esclarecê-los.

2 1.1 Xume

A Xume é atribuída o “Mborai Porã”, canção que possui cento e treze estrofes e que todo Ñadewa no decorrer de sua vida acaba sabendo de cor. Não posso transcrevê-lo por ser tabu, o grande poema que é a letra desse canto apenas pode ser aprendido e transmitido de forma oral e dentro dos limites do Tekowa. Neste canto encontram-se as recomendações que direcionam, ilustram e inspiram o Ñande Reko.

Muitos mborai, cantos, contam a saga de Xume, e de maneiras diversas. Há um mborai que conta, da sua maneira, essa saga e que é de domínio público, ele está transcrito no dialeto hispânico do antigo Guyra, Província Del Guairá, e encontra-se na Casa Romário Martins, em Curitiba. Conheço bem essa versão e frequentemente o executo na harpa, Mbaraka’guaxu. Ele diz assim:

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

Nessa versão da saga Xume surge nas margens do rio Paraguai e depois em um apoio de cristal flutua sobre as águas do mar desaparecendo no horizonte. Na versão mais corrente, ele aparece em Jakutinga, na ilha da Cutinga, na costa do oceano Atlântico, e com os Mbaekwaa, com os sábios que o acompanham, empreende a sua ação reformadora seguindo pelo caminho do Itupawa, cuja construção muitas vezes é atribuída, de ter sido feita, para ser seu caminho: diz o mito que ele era já bastante idoso, e que os Guarani Karijo, da costa, construíram o caminho do Itupawa para facilitar o seu caminhar. E que ele seguiu depois pelos Campos Gerais, indo pelo Paraguai, subindo pelos Andes até o Pacífico, no trecho do Peabiru, do caminho, que passa pelo Paraguai, há pegadas deixadas em pedras e que são atribuídas a Xume. Nesse mito não é dito o que aconteceu depois, apenas fica claro que ele veio de algum lugar, esteve entre os Guarani lhes ensinando muitas coisas, que teve o auxílio dos Mbaekwaa, e que depois ele seguiu em frente fazendo um trajeto do leste para o oeste, ou seja, do Atlântico até o Pacífico.

Em muitas versões Xume é designado como Ñandekyrey, ou seja, como nosso irmão mais velho, ou como o que veio antes, ou primeiro. Muitas vezes os Mbaekwaa são

designados como sendo os Ñandekyrey. Há uma versão da origem da civilização Guarani que diz assim:

“Naquele tempo, Ñandekyrey vivia em Ywy’apy, onde o mundo começa. De lá, seus filhos partiram para fundar os Tekowa, lugar onde os Guarani podem viver de forma perfeita.

Ñandekyrey ou Mbaekwaa, aqueles que sabem, aqueles que são portadores de sabedoria, foram para Jakutinga, ou seja, para a ilha da Cutinga. Para chegar em Jakutinga Mbaekwaa cortou takwa, bambu, e fez o apyka, ascento, para atravessar as águas e chegar em Parakupe.

Entre Ywy’apy e Ñanderu Retã, a terra de nossos pais, esta Yy’reen, o mar, as grandes águas que podem ser atravessadas com o apyka, com o ascento, que conduz a Ywa’paum. Em Ywa’paum as almas são destruídas e voltam às suas origens”.

Uma versão deste mito pode ser encontrado na dissertação de Maria Ines Ladeira, complementado com outros mitos (LADEIRA,1992, p.107).

Importante nesses mitos que falam da origem da civilização Guarani, é se notar, a relação de Xume, com os Mbaekwaa, com Ñandekyrey e com o referencial da Ilha da Cutinga, de Jakutinga, localizada como o lugar da partida de um evento civilizatório.

Thevet faz o primeiro relato da história de Xume, que chama de Sommay. André Thevet foi uma pessoa muito curiosa, esteve na região do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVI, era cosmógrafo, fez registros do que hoje concebemos como sendo a religião Guarani, mas para ele, e certamente para qualquer pessoa dessa época, isso que eles viam não se assemelhava com nada que para eles pudesse parecer com religião. Um ano antes dele tinha estado também no Rio de Janeiro, Jean de Lèry. Lèry, discípulo de Calvino, em 1555, empreende viagem ao Brasil; nesta data Villegaignon havia fundado uma modesta colônia na baía da Guanabara à qual denominou “França Antartica”, pastores huguenotes e o próprio Lery, então estudante de teologia, para cá vieram atrás da promessa de que o culto reformado poderia ser praticado livremente.

Jean de Lèry assim exprime sua impressão sobre os gentios da terra:

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

pratica de algum serviço religioso, não oram em forma de religião, quer em publico, quer em privado, coisa nenhuma que seja” (LÈRY, 1972, p. 59-60).

Thevet, fala sobre Lèry, em discordância, embora afirme a mesma coisa que o Lèry já tinha dito: “É aqui que devo zombar daquele que foi tão temerário, a ponto de vangloriar-se de haver escrito um livro sobre a religião desses selvagens. Fosse ele o único a haver estado naquele país, facilmente me daria acreditar no que quisesse: mas sei, por certo, que esse povo é sem religião, sem livros, sem exercício de adoração e conhecimento das coisas divinas”. (THEVET, 1944, p. 21-22).

Mas foi Thevet, tantas vezes irônico, sem hesitar em zombar dos índios em cada ocasião, quem nos traz pela primeira vez o mito de Xume, ou melhor, como ele grafou, de Sommay. Ele informa no seu relato que “Sommay, grande pajé e caraíba, é o pai dos dois irmãos Tamendonare e Ariconte que, entre outras coisas provocaram o dilúvio” (idem).

Hélène Clastres, relendo Thevet, Montoya e alguns outros, assim organiza seu texto sobre Xume, nos diz:

Sabemos como se propagou entre os brancos a lenda segundo a qual o apóstolo São Tomé teria vindo evangelizar as Índias Ocidentais. Os Guarani – diz Montoya – sabem por tradição ancestral que São Tomé, a quem eles chamam Zumé, viveu outrora em suas terras. A mesma crença é atribuída aos tupi. Reportemo-nos ao mito Tupi'nambá, Sumé é o herói civilizador – a quem os tupi atribuem, em especial, o conhecimento que têm da agricultura e sua organização social. Sume por conseguinte ensinou outrora aos homens as artes da civilização: certas pegadas impressas em rochedos constituíam, para os tupis, a prova ainda visível da sua passagem. Perto da baía do Rio de Janeiro, existia uma pedra comprida e da largura de uns cinco pés, na qual apareciam algumas marcas de vara, ou varetas, e pegadas de homem, que eles diziam serem do grande Caraiba, que lhes deu o conhecimento do fogo ... e juntamente com esse o de plantar as raízes (H.Clastres, 197, p. 23).

Manuel da Nóbrega também confirma essa informação, diz: “Dizem eles que São Tomé passou por aqui. Isto lhes ficou dito de seus antepassados”. A esse respeito Serafim Leite assinala que tal identificação é bem anterior à vinda dos Jesuítas. Cita um texto de 1515 (portanto, pouco posterior à descoberta do Brasil). A ‘Nova Gazeta da Terra do Brasil’, onde diz que: “Eles (os Tupis) têm também recordação de S. Tomé. Quiseram mostrar aos Portugueses as pegadas de S. Tomé no interior do país” (in. H.CLASTRES, 1978, p. 24 e 33).

Sem dúvida o mito de Xume é bastante importante para o povo Nãndewa. Porém a questão de Xume ser S. Tomé, o Didimus Thomas é bastante controverso. Mesmo entre os Nãndewa contemporâneos a questão persiste, embora a maioria considere Xume como sendo Tomé e como sendo o irmão gêmeo de Kexu Krito, ou seja, de Jesus. Agora, dizer se essa é uma influência posterior, do cristianismo, e se acontece no bojo dessa história um sincretismo

com o mito dos gêmeos, é uma questão bem difícil. Mas é assim que o mito de Xume é entendido hoje em dia pelo povo Ñandewa, com suas concordâncias e suas polêmicas.

2. 1. 2 O Mito dos Gêmeos

O mito dos gêmeos é enorme, e existem muitas versões, conheço várias e fico até sem saber qual apresentar. Vou contar uma versão que acho bastante interessante e que me foi contada em volta do tatá porã, em forma de canto, mborai, faz uns vinte anos atrás, no tekowa em que morava, próximo à aldeia do Morro da Saudade. Para se conferir outras versões do mito recomendo a versão de León Cadogan do relato do mby'a Carlos Antonio López e que pode ser encontrado na obra "Las Culturas Condenadas" (in. BASTOS, 1978, p. 257).

A primeira versão desse mito foi coletada por Thevet, ela é muito interessante de ser lida para se ter um parâmetro de como ela era e de como pouco se alterou no correr dos séculos, apenas que temos que suportar os comentários do relator, Pierre Clastre nos apresenta uma versão desse mito, traduzido do francês arcaico (CLASTRES, 1974, p. 96-101). Então vou apresentar a versão que conheço do mito:

I

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

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

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

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

II

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

- Em nossa plantação tem milho macio para comermos.

Mas ela retrucou:

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

III

Ñanderu'guaxu pegou então seu canastro de plumas, seu mbaraka de dança e também o Kuruxu. O cocar de plumas colocou em sua cabeça. Saiu, deu uma volta em torno da Oka e se foi. Chegando ao caminho dos xewy, das onças, enfiou o Kuruxu na terra, a fim de desviar assim seus próprios rastros, para que mbaekwaa não o seguisse.

IV

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

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

V

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

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

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

A criança ficou furiosa.

VI

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

- Por onde foi seu pai?

- Por ali.

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

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

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

E cobriu-a com uma grande panela.

VII

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

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

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

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

VIII

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

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

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

IX

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

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

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

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

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

X

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

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

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

E foram.

XI

*Encontraram um pássaro Jakutiim, a jacutinga. Ele flechou-o; o pássaro caiu e disse:
- Porque você me flechou? Para fornecer caça àquela que matou sua mãe? Chupe a
ferida da sua flecha.*

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

XII

Enquanto isso veio um papagaio e disse:

- Essa avó, foi ela quem matou sua mãe!

E contou toda a história.

O caçula pôs-se a chorar:

- Perdemos nossa mãe quando nascemos!

XIII

Voltaram então à casa da avó onça.

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

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

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

XIV

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

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

Caçula experimentou:

- umh! É bom.

XV

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

- Que estão fazendo?

- Fabricamos uma armadilha, meu tio.

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

E jogou a armadilha fora

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

XVI

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

- Alguma coisa desceu na nossa armadilha!

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

XVII

Na aurora o tio onça voltou:

- Não caiu nada em sua armadilha, não é?

- Não, não caiu nada.

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

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

- Será que caiu alguma coisa nessa armadilha?

- Não, não caiu nada.

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

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

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

XVIII

- Vamos adiante, meu caçula!

Levaram suco de bacaba para a avó onça.

- De onde trouxeram isso, meus netos?

- Do outro lado do pântano. Amanhã voltaremos lá para trazer mais.

- Se não fosse noite, queria ir agora mesmo!

- Não, iremos amanhã, assim também poderemos levar a tia que esta grávida para que não fique com vontade e o bebê nasça com cara de bacaba.

XIX

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

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

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

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

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

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

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

Essa historia é vista pelos Guarani apenas como uma história, não se atribui aos Deuses uma existência transcendente. Porém os mitos possuem uma força numinosa, porque dizem o que os discursos não vislumbram. Por isso abordá-los discursivamente agrega a eles significados, no entanto nunca podem ter a intenção de decifrá-los.

Nos mitos Guarani, as coisas e os fatos se dão naturalmente, de forma corriqueira. São alegorias que norteiam a maneira de ser de um povo pela beleza que atribuem a certa forma de elaboração e pela identificação que sentem com o seu cotidiano.

No mito dos gêmeos, a futura mãe do povo Guarani tem fluxo menstrual como tem toda mulher que pode ser mãe. Porque a natureza se perpetua de maneira natural. Anormal seria se a mãe dos Deuses fosse virgem e não tivesse menstruação, isso seria uma aberração.

Encontramos nesse mito muita ironia, como a de que a mãe primordial pegou o pai primordial em uma arapuca e, o domesticou na forma de uma urukurea (coruja). Por essa ironia, e pela teimosia atribuída à primeira mãe, pode-se perceber que essa versão do mito foi feita por um homem.

Aparece também nesse mito o conflito conjugal, a separação e a busca do reencontro, o fato da busca ser empreendida pela mulher também confirma a versão masculina, pois em muitos casos na verdade a busca da reconciliação é empreendida pelo homem. Enfim, o mito não diz de seres sobrenaturais, mas diz da natureza humana e servem para instruir, divertir e relembrar coisas. Nesse mito o mborayu aparece vinculado preponderantemente ao drama familiar.

2. 1. 3 O Dilúvio

A mitologia Guarani fala de diversos cataclismos. Fala da primeira terra que foi destruída por terremotos, fala de grandes inundações, fala de destruições causadas pelo fogo. E ainda fala de um futuro e próximo cataclismo que vai envolver o ar, ou corrente de ventos, será causada por Ywytuijara, ou seja, o senhor do vento, ou do ar.

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

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

acumularam-se sobre a terra, formando rios e oceanos. De Irin Magé descendem os que iriam provar o segundo dilúvio”. (CLASTRES,1978, p. 25).

Hélène Clastres ainda nos conta outra versão, nela:

“... o cataclisma é atribuído a uma briga entre os heróis Tamendonare e Ariconte, filhos de Sumé (Xume), por sua vez filho de Maira-Monan, primeiro descendente de Irin Magé. Os dois irmãos eram de diversa compleição e natureza e por isso se odiavam mortalmente. Depois de uma violenta discussão, Tamendonare bateu com tamanha rudeza na terra que desta jorrou uma grande fonte d’água, tão alta que em pouco tempo se elevava acima das nuvens e assim perseverou até cobrir a terra toda. Vendo isso, os dois irmãos, preocupados em se salvar, escalararam as montanhas mais altas de toda a região: e trataram de se salvar subindo nas árvores com suas mulheres. E fizeram assim, isto é: Tamendonare subiu em um pindo e Ariconte em um jenipapeiro. Por ocasião desse cataclismo, pereceram todos os humanos, com exceção dos dois casais, de quem nasceram dois povos com ascendência comum, e inimigos mortais: os Tupi’namba e os Tamoi”(idem).

De todos os mitos que dizem dos cataclismas das três terras anteriores, apenas o do dilúvio mereceu grande atenção por parte do ‘jurua’, isso pela semelhança, ainda que bem distante nos acontecimentos, com o dilúvio bíblico, sendo a única semelhança mesmo a do cataclismo em si. A seguir conto uma versão muito comum entre os Ñandewa, que sempre se ouve em torno de um tata’porã, e que em especial é sempre pedido para ser recontado pelas crianças. Escolhi esta versão por achá-la bonita e curta, principalmente o canto é muito bonito:

I

*O senhor do mau amor, colocou-se
à distância dos nossos pais primeiros:
Casou-se com ijaixe, a irmã de seu pai.
Então se ouviu o barulho das águas.
O senhor do mau amor faz ouvir o seu canto,
Canta o seu canto, dança sua dança.
Todo o povo cantava e dançava
Eis as águas chegadas:*

II

*Ñamandu mandou o apyka, o acento sagrado que encostou no opy.
E todos se foram do opy, da casa de reza, menos o senhor do mau
amor.*

*Ele ficou com sua mulher, porque o espírito os tinha unido
O senhor do mau amor não se ergueu até a totalidade acabada.
Ele nada, o senhor do mau amor, junto da mulher, eles nadam;
No coração das águas dançam sua dança e cantam seu canto.
A mulher canta alto: Nenke xeru ete, oremboaxy inhoke
(escute pai verdadeiro, tenha pena de nós)
Eles se provêm de força: passam duas luas; eles possuem a força.*

III

*Há para eles totalidade acabada.
De duas folhas, fazem surgir a palmeira eterna:
No coração das folhas repousam,
À meia noite, pytum mbyte, chega o apyka,
Com vistas a levá-los a sua futura morada.*

IV

*Senhor do mau amor, senhor da funesta união:
Ele mesmo fez desdobrar-se sua futura morada
Porque não teve lugar em Ñamandu retã
Porque entre nós não pode ficar quem
casar com pessoa do mesmo sangue
(ndaevei joegua onhemoiru avã)
Mas eles criaram para si um mundo
na pátria dos Tupã pequenos.
Vejam: o senhor do mau amor tornou-se
O pai verdadeiro dos Tupã pequenos.*

V

*Quando chegou a lua nova (jaxy pyau)
 As águas secaram e tudo estava lavado
 Depois o mundo ficou mais uma volta da lua
 Descansando, e mais uma volta para ser semeado
 Então quando tudo estava brotando novamente
 Ñamandu mandou um homem e uma mulher de
 Cada retã: Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai
 E quando eles chegaram neste mundo
 O espírito do bom amor os uniu
 Para ter seus próprios filhos
 E juntos eles dançavam
 E tudo ficou como era antes
 Nesta totalidade inacabada*

A Maria Inês Ladeira tem outra versão do mito do dilúvio, muito curiosa, ela colheu junto aos Guarani mbya. O relato que ela tem diz assim:

“O mundo sempre começou com os mbya, mbya etei. Os mbya etei não aumentarão tão depressa como os brancos. Pois os mbya não foram feitos para aumentar como os brancos.

Então, muitos anos já se passaram: ano velho (ara ymã), ano novo (ara pyau).

Então, naquele tempo, um Ywyráija (cuja alma era proveniente de Tupã retã) conseguiu a iluminação e a revelação. Então ele disse para seus parentes: Vamos rezar e ser forte, pois vai acontecer uma coisa que vai nos assustar. Virá a água para nos assustar. Então vamos nos reunir no mesmo lugar e nos concentrar. Pois quando vir o dilúvio (Yy’owu) na lua nova, vai chover, de dia e de noite, sem parar, até chegar de novo a lua nova.

Aqueles primeiros que chegaram seguiram a reza do ywyráija. Para que eles conseguissem se salvar com seu corpo veio o apyka. Quando a água já estava alcançando o teto da casa onde eles estavam (era uma opy’guaxu), o apyka chegou e se encostou. E todos partiram, no apyka” (cf. LADEIRA, 1992, p. 81).

No mito do dilúvio é ressaltada a importância da dança para se adquirir força, como fator de disciplina espiritual. Também é reforçado um preceito que é o da proibição de casamentos consangüíneos. E deixa-se clara a penalização comum para os transgressores: morar apartado, onde poderá viver como desejar; na comunidade, para que haja harmonia entre os seus integrantes, para o convívio, é necessário se obedecer alguns limites. Os mitos, os poemas e os cantos reforçam os Kora'i (regras, leis, costumes do Ñande Reko).

2.1.4 Anhã

Como esclareci na introdução deste tópico, Anhã é um personagem bastante controvertido. Muitos autores, por influência da interpretação feita pelos missionários e mesmo muitas parcialidades Guarani, influenciados por estes, como a dos Mbya, têm uma posição diferente da minha. Pediria apenas que a minha contribuição pudesse ser considerada, pois, neste aspecto tenho opinião diferente da maioria dos estudiosos da cultura Guarani, entre os quais Hélène Clastres. Hélène Clastres, em seu estudo sobre a Terra-sem-mal, coloca no mesmo bojo Anhã e Jurupary (o Jyruhari) e faz uma equivalência deles com o demônio da mitologia cristã. Ela nos diz:

“Anhã para os Guarani e os tupi'namba, Jurupari (ou Girohari) para os tupi do norte, são efetivamente os mais eminentes desses espíritos perversos que povoam a floresta, cuja única razão de existir é perseguir os índios e votar ao fracasso os seus empreendimentos. É a eles que se atribui a responsabilidade, tanto do resultado infeliz de uma expedição guerreira, ou da insuficiência de uma colheita, como ainda das desventuras individuais. Tão presentes e vivos na vida cotidiana dos índios como o diabo na dos missionários, capazes de enganar até mesmo os xamãs e de induzi-los à predições falsas, de certa maneira constituem réplica do Maligno – e era fácil assimilá-lo a este” (CLASTRES,1978, p. 26).

Primeiramente, Anhã e Jurupari são personagens totalmente distintos, e Jurupari ocupa um lugar bem esquecido no panteão mitológico Guarani. Anhã por outro lado foi assimilado por muitos grupos conforme a influência cristã, e para muitos passou a ser o maligno.

Para os Ñandewa etc, principalmente os que vivem junto da montanha sagrada do Anhã'gawa, o sentido é bem outro. Anhã é um mestre severo, que confirma o humano em

suas convicções, em sua firmeza. Ele dá a tempera para os que querem o aguyje, a maturidade. E ele também tem sua face reem, doce, quando os que procuram sua guia não são soberbos, ele pode ser um guia suave, mas sempre com rigor, porque não há outro caminho para a maturação do ser. Os fracos, os que são nécios, os que não têm determinação firme, não devem conviver com a montanha sagrada. Dizem que os piratinim de S. Paulo também eram fortes, porque viviam junto ao Anhã'gawau. E também os que viviam no caminho de Minas, porque viviam no caminho do Anhã'guera. Também os que moravam na ilha de Anhã'atã'mirim, na baía de Santa Catarina. Estes que citei, são alguns acidentes geográficos que trazem o nome de Anhã, são lugares que o homenageiam e, onde a sua presença é, ou era reverenciada, há uma enormidade de outros lugares, pelo país, onde Anhã é reverenciado. Penso que a assimilação pelo demônio cristão é uma conseqüência tardia e que não se deu de maneira completa, mas que, infelizmente, abarca muitas das parcialidades Guarani contemporâneas. No segundo capítulo deste estudo, trago o relato de uma cerimônia que é realizada no Tekowa Xiin'guy (tinguy), junto da encosta do Anhã'gawa, um povo que vivencia Anhã, a beleza da paisagem, o ñeem que dela emana, ou seja, a irradiação do seu espírito majestoso, com respeito e reverência ante a sua magnificência, ao senhor das muitas faces, dos ventos, dos redemoinhos. Como o Awaxy, que é andrógino, formado por awa, homem e xy, mãe, pois o awaxy pode se autopolinizar; Anhã é formado por "A" de awa, homem e "Nhã" de Kunhã, de mulher.

Sobre Anhã é difícil dizer alguma coisa, pois ele deve ser vivenciado junto aos lugares que a ele são atribuídos, não é um mito que tenha uma história, ele tem lugares. Porém essa lacuna de história foi preenchida por atribuições que são oriundas da tradição cristã, que tentou com ele fazer analogia com o demônio cristão. E por ser aceito na versão cristã por muitos índios que sofreram a influência cristã, muitos estudiosos acreditam nessa analogia como sendo uma crença original. Inclusive há muitas lendas e genealogias pós-cristãs que fazem essa conversão, estigmatizando Anhã. De qualquer forma Anhã não existe para que se fale dele, mas para que se vivencie, podendo ser encontrado em seus lugares de irradiação, como o Anhã'gawa. Também no Anhã'gawau, embora hoje fique no centro da cidade de São Paulo, naquele vale ainda é possível de se sentir um pouco da presença de Anhã, nos contornos topográficos daquela paisagem urbana, e não raramente, ali perto, no "Pátio do Colégio", onde nasceu a grande megalópole, encontramos índios Guarani vendendo seu artesanato e fazendo sua peregrinação pelo lugar onde viveram seus antepassados, silenciosos, não por mera coincidência.

Nimuendaju demonstra que se incorporou indevidamente ao léxico dos missionários a palavra Anhã com o sentido do demônio cristão (Nimuendaju, 1914: 322 e 369). Cadogan embora confirme que os mbya incorporaram o léxico com o significado que tem na vernácula, ou seja, de demônio; recorre também a Nimuendaju para justificar que originalmente não era esse o significado da palavra (CADOGAN, 1992, p. 27). Entre as pessoas da parcialidade Ñandewa, de quem, no capítulo dois deste trabalho, apresento as falas, Anhã é reverenciado como alguém que se irradia da montanha onde escolheram para morar ou para peregrinar, no caso dos que estavam ali de passagem. E ele é sem história, embora perpassa a vida de todos que o circundam e faça sua história com eles.

2. 2 YWY'MARÃ'HEYM: A TERRA-SEM-MAL

Para se compreender o Ñande Reko, a maneira de ser Guarani, precisamos ter um bom entendimento do mito da Terra-Sem-Mal. Hélène Clastres teve essa percepção quando constatou que era necessário se mudar de perspectiva no estudo da religião Guarani:

“Sugerimos que o que constitui a originalidade da religião tupi-guarani é que ela não se desenvolve no ‘elemento’ da teologia, do saber dos deuses. E, se for verdade, como escreve Dumézil, que a religião é sempre ‘coisa atual e ativa’, perguntemo-nos qual era a prática religiosa dos índios? Retomando dessa maneira a questão pelo outro lado, talvez venhamos a conhecer melhor suas crenças. Acabamos de aludir a essa crença. A Terra-sem-mal é esse lugar privilegiado” (CLASTRES, 1978, p. 30).

Hélène Clastres não só converge à direção dos estudos sobre a religião Guarani para o mito da Terra-sem-mal, como através da suspeita com que trata os textos dos cronistas antigos estabelece uma busca de informação pelo contraste com o interesse do relator da informação, nos diz: “Os cronistas só lhe fazem breves alusões (à Terra-sem-mal) e ainda a reduzem a proporções compreensíveis para eles – um ‘além’ para onde vão as almas depois da morte. Seria de esperar que, como aconteceu com o resto, esse tema fosse assimilado ao tema cristão do paraíso. Curiosamente, nada disso aconteceu” (idem:30). E é categórica: “Tupis e Guaranis não eram, portanto, essa gente sem fé que os cronistas nos descrevem com tanta segurança – seus próprios testemunhos vêm ensinar-nos o contrário. Todo o pensamento e a prática religiosa dos índios gravitavam em torno da Terra-sem-mal” (ibidem:51).

Porém, devido à importância que teve o estudo da Hélène Clastres, entre os acadêmicos predominou o termo Ywy'marã'heym, ou seja, Terra-sem-mal, para designar a “perfeita morada”, esse termo acabou sendo também o mais conhecido entre a população brasileira em geral devido ao uso que dele fizeram os veículos de mídia, também, foi muito usado contemporaneamente pela igreja católica em suas campanhas de fraternidade, e divulgado na imprensa pela CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) em suas campanhas pela reforma agrária e pelos movimentos dos sem terra. Mas, há outras formas de designar a ‘perfeita morada’ e que são mais correntes entre os Guarani contemporâneos. Como, por exemplo, pode ser citado o dicionário de Cadogan. No referido dicionário o termo Ywy'marã'heym não é mencionado, mas é mencionado outro termo que é muito usado pela parcialidade mbya, que é o termo “Ywyju”. Cadogan traduz o termo por “terra áurea” e explica o termo “nome da morada dos que alcançam o paraíso” (CADOGAN,1992, p.197). Cadogan não deixou de trair essa influência da idéia do paraíso. A parcialidade Ñandewa'ete, usa predominantemente o termo Ywy' porã, ou seja, Terra boa (maravilhosa ou perfeita para se morar), também pode ser dito ‘sã’, ou até mesmo se quiser usar o termo podemos dizer ‘sagrada’.

Dois dos melhores trabalhos já realizados sobre a espiritualidade Guarani e que bem servem para ilustrar a compreensão do que seja ywy'marã'heym, a Terra-Sem-Mal é o romance e a ópera “O Guarani”, de José de Alencar e de Carlos Gomes, respectivamente. Porque Ywy'marã'heym é o lugar da poesia, da beleza, da dança, dos cantos, que é compartilhada quando é tomado Poã (ervas que elevam), Kaayu (a erva-mate), quando é fumado petym; é o lugar da metamorfose, da plenitude de Ñamandu e do Mborayu, do espírito-natureza do universo e do espírito que nos une. Novamente é Hélène Clastres que percebe isso, embora faça ressalva ao termo bebedeira que é empregado. Ela nos diz: “Para todos esses cronistas, em todo caso, a Terra-sem-mal nada invoca que não seja pagão – são os campos Elíseos dos poetas. Por que os cristãos não se apossaram também dessa crença e por que, mais geralmente, por ela manifestaram tão pouco interesse? Pode-se supor, em primeiro lugar, que essa concepção dionisíaca de uma vida futura inteiramente composta de danças e bebedeiras devesse parecer ímpia aos brancos” (CLASTRES, 1978, p. 31). Complementaria acrescentando que essa vida deve ser também plena de amor, no seu sentido terrenal (por assim dizer), ou seja, da realização das aspirações humanas, e que deve acontecer o mais breve possível, se possível imediatamente. Porém, quando a Hélène Clastres fala de bebedeira, a seriedade do propósito se perde. Não se trata de bebedeira, as pessoas ficam transportadas e vivenciam já no Opy, na casa de cerimônia, ou em um espaço designado para

isso o “Lecho de tierra áurea” (CADOGAN, 1992, p.197). Mas, voltando ao poeta José de Alencar e ao músico Carlos Gomes, eles conseguiram através das suas alegorias, captarem o sentido de Ywyju porã.

Quando foi escrito o romance “O Guarani”, a língua Guarani era a língua falada pela população brasileira; população essa na sua maioria formada por índios, caiçaras, caipiras e caboclos, e na época esses adjetivos ainda não tinham a sua conotação pejorativa. A população luso-brasileira se concentrava nas cidades, que eram vilas, e a grande parte do povo vivia nas zonas rurais e na mata. Porém isso preocupava a elite luso-descendente, o Imperador temia que o Brasil rompesse os seus elos culturais com a metrópole. O Imperador representava o poder dominante no Brasil e tinha um espírito universalista, ou seja, desejava que o Brasil fosse um país inserido no contexto europeu e com laços fortes com a terra de seus ancestrais, Portugal. Neste aspecto principalmente José de Alencar tinha um propósito que estava em contraposição com os interesses do Imperador do Brasil.

D. Pedro II era um homem culto, amante das letras e apesar de todas as desavenças políticas, sempre admirou o escritor José de Alencar, não as suas idéias. Quando recebeu a notícia da morte de Alencar, em 12 de dezembro de 1877, o Imperador comentou: “Homem inteligente... mas muito mal criado” (in ALENCAR, Ed. 1999: pós-fácio). Alencar acreditava que “O conhecimento da língua indígena era o melhor critério para a nacionalidade da literatura. Ela nos dá não só o verdadeiro estilo, como as imagens poéticas do selvagem, os modos de seu pensamento, as tendências de seu espírito, e até as menores peculiaridades de sua vida” (ALENCAR, Ed.1999, p.72).

A preocupação com a aculturação da população brasileira, mesmo a de origem européia através da língua Guarani, do dialeto ñeengatu, língua geral, tinha já seu antecedente na lei pombalina de 17 de agosto de 1758, ainda no Brasil colonial. O Marques de Pombal, ministro do rei de Portugal, impediu o uso da língua geral (ñeengatu), e, no mesmo dia, de todas as línguas indígenas: “Para desterrar este pernicioso abuso, será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer nas suas respectivas povoações, o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos e meninas que pertencem às escolas e, todos aqueles índios que forem capazes de instrução nesta matéria, usem a língua própria das suas nações ou da chamada geral, mas unicamente a portuguesa”, esta proibição esta no parágrafo 6 do alvará de 1758 (cf, GRENAND, 1989, vol. VII). Essa lei pombalina, fez com que, à partir daquela época, os colonos portugueses e mais tarde, os brasileiros brancos não ensinassem mais o guarani aos seus filhos, impedindo o guarani de tornar-se também a língua da classe dominante no Brasil e assim torná-los susceptíveis à influência

cultural do gentil da terra. Como vimos no parágrafo anterior, bem o inverso desejava Alencar, ele acreditava que conhecer a língua guarani era importante exatamente porque com ela vinha a maneira de ser Guarani – “imagens poéticas, modos de seu pensamento, tendências de seu espírito, e até as menores peculiaridades de sua vida”- ou seja, Alencar admirava o Ñande Reko, e o desejava em sua literatura.

Segundo Taunay, em São Paulo, até o século XVIII, falava-se guarani nas famílias, espanhol nas ruas e somente português no trato oficial com as autoridades governantes (cf.in BUENO,1982, p. 15). Tal influência não deixou de dar seus frutos, a cultura Guarani tinha entrado nos lares das famílias luso-descendentes e seus filhos passaram a considerar-se filhos deste retã, desta terra. Na verdade, __com estes dados e, com o perfil de José de Alencar,__ quis colocar o conflito que se viveu no Brasil do final do século XVIII ao final do século XIX, conflito entre a europeização do Brasil e sua Guaraniização. Sem dúvida prevaleceu à primeira, mas não sem reação e sem persistirem simpatizantes contemporâneos. Foram indianistas e contemporâneos de Alencar os poetas Gonçalves de Magalhães e Gonçalves dias.

“Tupy or not tupy, that is the question”, a frase do escritor modernista Oswald de Andrade, propõe a questão Shakespeariana: ser ou não ser... Índio. O índio aparece em toda a história da literatura brasileira: nos séculos XVI e XVII, com os viajantes e os clérigos; no século XVIII, com o Arcadismo; no século XIX, com o Romantismo; no século XX, com os modernistas. A diferenciá-lo, as diferentes tinturas de cada estética.

Nos séculos XVI e XVII, a perspectiva era dupla: de um lado, os cronistas viam o índio como elemento exótico do mundo tropical recém-vislumbrado, um homem para ser conquistado no plano material e uma mulher, além de exótica, sensual, modelo a ser seguido pelas européias “tão bem feita e redonda e sua vergonha tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha por não terem a sua como ela”, escreve Pero Vaz de Caminha; de outro lado, situam-se os Jesuítas, para quem o índio era um elemento a ser “salvo”, via catequese, aumentando, dessa forma, a massa de cristãos, tão de acordo com as necessidades da Contra-reforma.

No século XVIII, em pleno arcadismo, ao índio é atribuído o mito do “bom selvagem”. Quem diz índio diz nativismo e independência, ou seja, sobre o índio é colocado um valor ideológico conforme o interesse literário daquele momento. E é com esse duplo sentido que os românticos brasileiros transformam o índio em herói, na primeira metade do século XIX: um bom selvagem, naturalmente bom ao sair das mãos do criador, ainda não corrompido pela sociedade; um símbolo do nativismo, agora tingido pelos ideais de liberdade

do século XVIII, (não esquecer que Emilie Rousseau, irmã de Jean Jaques Rousseau era casada com Cenequeribe, um jovem Mbaekwaa Guarani, que viveu e frequentou as reuniões filosóficas da França de Rousseau tendo aí uma relação de parentesco com o Iluminismo). De certa forma esse conceito de índio era a personificação da pátria que alcançara a independência política em 1822. Porém é importante se salientar que Alencar não via com simpatia todo esse envolvimento e tinha sérias discordâncias com Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias e Araujo Porto-Alegre. Sob o pseudônimo Guarani “Ig” (de Iguaçu), Alencar ataca a mediocridade dos versos, a linguagem, o estilo e a gramática do poema “Confederação dos Tamoios”, de Gonçalves de Magalhães; por trás de tudo, a diferente visão do índio como tema literário. Escreve Alencar:

“Se algum dia fosse poeta e quisesse cantar a minha terra e as suas belezas, se quisesse compor um poema, pediria a Deus que me fizesse esquecer por um momento as minhas idéias de homem civilizado. Filho da natureza embrear-me-ia por essas matas, contemplaria as maravilhas de Deus, veria o sol erguer-se no seu mar de ouro, a lua deslizar no azul do céu; ouviria o murmúrio das ondas e o eco profundo e solene das florestas”(ALENCAR, 1999, posfácio).

No romance “O Guarani” José de Alencar apresenta o trajeto de Peri, o herói do romance e de Ceci, a sua amada até o agyuje, o estado de maturação, de bem-aventurança, em que eles vislumbram a terra-sem-mal. Retrata também, o anti-herói Loredano, que tem seu trajeto maligno interrompido pela grande explosão causada por um incêndio. Peri é o homem puro, filho de uma natureza integra. Loredano é o vilão, filho de toda a corrupção, ganância por poder e riqueza sem medida que caracterizava os homens que vinham de além mar. Estas duas cenas são também apresentadas por Carlos Gomes na ópera homônima. Mas neste momento vou me deter mais no romance de Alencar do que na ópera de Carlos Gomes, por ser mais propícia para a compreensão do conceito que estou elucidando.

Como veremos a seguir, nestes dois episódios que serão abordados, os autores apresentam as duas escatologias Guarani, a da terra imperfeita Ywy’wae’kwe, que foi destruída pelo fogo e a da terra tomada pelo mal, Ywy’marã, que foi destruída pelas águas. Na grande enchente, o casal de heróis, tomado pelo Mborayu se salva subindo em uma pindo (palmeira mítica). Quando as águas baixam eles instalam a nova humanidade nessa terra lavada pela enchente do grande rio (cf. ALENCAR, 2001, p. 81). Pindo retama (Pindorama) era como o povo da nação Guarani chamava a terra que os abrigava, isto é, até onde forem as palmeiras (pindo) é território seguro e propício para se morar.

“O Guarani” sugere não apenas que a redação da história é um ato ficcional, classificando acontecimentos conceitualmente por meio da linguagem para formar um modelo de mundo, mas a própria história, como a ficção, é investida de tramas inter-relacionadas que parecem interagir independentemente dos desígnios humanos. Do mesmo modo, a metaficção historiográfica é especificamente duplicada em sua inserção de intertextos históricos e literários. Suas recordações gerais e específicas das formas e conteúdos da redação da história atuam no sentido de familiarizar o que não é familiar por meio de estruturas narrativas muito familiares, mas sua auto-reflexividade metaficcional atua no sentido de tornar problemática qualquer dessas familiarizações. A ligação ontológica entre o passado histórico e a literatura não é eliminada, mas sim enfatizada. O passado realmente existiu, mas hoje só podemos “conhecer” esse passado por meio de seus textos, e aí se situa seu vínculo com o literário.

2. 2. 1 Guata marã: Descaminho

Um aforismo Guarani, atribuído a Xumé (Tomé), diz: “se teu paje disser que a terra-sem-mal está no céu, então os pássaros chegaram lá antes que você e assim a terra-sem-mal pertence aos pássaros. A verdade é que a terra-sem-mal está em qualquer lugar onde você viva nela com contentamento”.

Pajé (pronuncia-se padje) ou pai (pronuncia-se paim) são as palavras com as quais os Guarani designaram o sacerdote vindo da Europa, conforme a referência fosse, espanhola ou portuguesa, respectivamente. A função análoga entre os Guarani é Ñanderu’i para o homem e Ñandexy’i para a mulher.

Em “O Guarani”, o paje vindo da Europa é um vilão. Mas de certa forma, o personagem retratado ilustra uma situação: os Guarani foram transformados em “Cavaleiros de Cristo”. Os jesuítas aplicaram nos órfãos de guerra Guarani o ideal do mundo feito segundo um mosteiro. Um ideal bom para o outro, para o bom selvagem porque foi impossível de ser cumprido pela idade adulta da humanidade, pelo “civilizado”. O mundo iluminado (iluminista) viu no Guarani “o bom selvagem”, melhor teria sido ter visto a sua maneira de ser. Se tivessem visto isto, teriam observado que não se tratava do “bom selvagem”, mas do inocente, daquele que não faz uma ação por dissimulação, ou com

segundas e terceiras intenções, mas um ser que é a sua própria ação. Alencar saberá muito bem delinear essa imagem em seu personagem Peri.

Certamente, também nem todo padre da companhia de Jesus, cabe na queixa do ex-jesuíta Ibañez de que seus antigos confrades “não falavam senão de vacas, cortumes e plantações de fumo”. (in. LUGON, 1957, p. 224). Por outro lado, é verdade, que os Guarani não foram tão incrédulos, quanto nos relata Muratori, com relação às nuances do fogo do inferno. Ele nos diz: “Quando os padres falavam no fogo do inferno, eles (os Guarani) respondiam calmamente que encontrariam com certeza um meio de, o extinguir, ou então diziam – assim não terei mais frio.” (in. LUGON, 1957, p. 225).

Mas estes males são poucos se comparados à maldade de Loredano. Loredano é um ser dividido, dia-bólico, que se enredou em uma busca às avessas de sentido para si. A narrativa sobre Loredano abre “O Guarani” e diz assim: “As riquezas do novo mundo atraíram todo o tipo de aventureiros da Europa, que vinham em busca de ouro e fortuna. Também chegavam ao Brasil, depois de longas e arriscadas viagens de navio, padres de várias ordens religiosas, para expandir a religião e converter os índios” (ALENCAR, 2001, p. 81).

Em sua alegoria Alencar nos conta que por essa época, havia chegado ao Convento dos Carmelitas, no Rio de Janeiro, certo Frei Ângelo di Luca, como missionário. Logo depois, por seus méritos de religioso, tinha sido enviado à região montanhosa vizinha ao Rio, com o objetivo de ali exercer sua missão.

E é nesse lugar, numa noite de tempestade do ano de 1603, que vamos encontrar Frei Ângelo, num pouso rústico da serra, feito para abrigar os viajantes de passagem. Nesse lugar estavam três homens: o frade, encostado a uma coluna de madeira, Fernão Aines, aventureiro português, que contemplava os avanços da tempestade, e Mestre Nunes, deitado numa rede estendida entre os caibros que sustentavam o alpendre (cf. idem). O diálogo acontece assim:

- Vais partir esta noite, Fernão Aines? – perguntou Mestre Nunes.
- Vou.
- Não tens medo da tempestade?
- Eu zombo da tempestade!
- No entanto, os maus devem temer o fogo do inferno – disse Frei Ângelo, solenemente. – A estes, nenhum abrigo salva!
- Mau? Quem diz que sou mau? Tenho vivido conforme as ordens de Deus e de sua Santa Igreja! – disse Fernão Aines, rindo-se de maneira sarcástica.
- Sabe-o Deus, então – comentou o frade, dubitativo (idem).

Segue uma cena terrível em que a tempestade se incrementava. Em que os ventos poderosos que às vezes sopravam nos trópicos eram assustadores. A natureza se mostrava em toda a sua força ameaçadora.

No instante em que os homens ainda se riam das palavras trocadas, um raio caiu perto do abrigo e fendeu um imenso cedro que havia defronte do pouso. Uma parte, queimada, caiu sobre o alpendre e veio atingir exatamente a Fernão Aines, atirando-o para o fundo. Os outros dois correram para ajudá-lo. Era inútil, no entanto; a parte derrubada da árvore atingira, em cheio, o peito do homem. Nada mais se poderia fazer (cf. idem). A cena acontece da seguinte maneira:

Fernão Aines, ferido de morte, teve tempo apenas para pedir ao religioso que o ouvisse em confissão, enquanto Mestre Nunes se afastava. Arquejante, quase sem voz, murmurou:

- Fui castigado pelo céu. Há tempos, no Rio de Janeiro, roubei de um parente meu um mapa das minas de prata de Robério Dias, que ficam na Bahia e são as maiores desta terra. Matei esse parente e fugi com o mapa...

O homem estava morrendo. O frade debruçou-se sobre ele, ansioso por saber tudo:

- Que mais me queres dizer, Fernão?

- Que me faças a caridade de entregar o mapa à viúva de seu dono, Robério Dias ...

A cobiça iluminava os olhos de Frei Ângelo:

- Onde está o mapa?

- Nessa ... nessa ... cruz!

Frei Ângelo saltou sobre a cruz de madeira que estava na cabeceria do moribundo e, sem nenhum escrúpulo pelo caráter sagrado do objeto, quebrou-o contra o joelho.

Fernão Dias ainda clamava por ajuda:

- Ouve-me, frei ...

Mas o frade não o ouvia, preocupado apenas com o achado. Leu os dizeres do mapa sem se importar com a agonia de Fernão. Quando se deu conta, o homem tinha morrido.

Aqui aparece o Guata Marã. Não é o crime que trás o Guata Marã, mas a dissimulação, o diabólico se realiza no homem quando ele se divide, o diabólico também é o inverso do simbólico. Quando o simbólico é transgredido, a vida perde todo o sentido, então todo o mal é consequência dessa perda de sentido. Metaforicamente é dito para essa perda de sentido 'que o espírito foi roubado', foi roubado pelo próprio ladrão que se instaura no ser. O ladrão é o que age sempre dissimuladamente, com segundas intenções, é o astuto, em oposição ao ingênuo. Ser astuto é quase visto como uma qualidade no mundo da 'polis' (das cidades), onde para se sobreviver é necessário agir com política. Porém a ingenuidade não significa tolice, muito pelo contrário, mas na vida da 'polis', na metrópolis, o ingênuo é visto como o otário, tal o desvio de propósito que cerca uma vida desviada do fluxo natural da existência e viciada pela artificialidade. Mas sigamos com Alencar no desenrolar da cena:

Levantando-se agilmente, Frei Ângelo dirigiu-se a Nunes, que se aproximava, depois de ter respeitado a confissão:

- Está morto, pobre homem!

- Deus tenha a sua alma!

- Preciso cumprir o seu último desejo. Mestre Nunes, eu te peço: quando voltares ao Rio, leva ao prior do meu Convento a notícia de que precisei internar-me nesses matos para cumprir uma missão sagrada.

- Assim será, Frei Ângelo!

Frei Ângelo di Luca despiu o cadáver, envolvendo-o com a mortalha; depois, os dois homens o enterraram. Em seguida, metendo todos os bens do morto em um saco de viagem, o frade afastou-se de Mestre Nunes e da pousada. Pediu auxílio a um índio das redondezas, seu conhecido, a quem vinha catequizando. Com a ajuda do índio enterrou o mapa da mina e suas roupas de frade. Enquanto amanhecia, vestiu as roupas do morto e tratou de modificar sua aparência, para não ser reconhecido. Em seguida, de modo traiçoeiro, assassinou o índio que o ajudara.

Tinha se transformado em Loredano, um aventureiro” (ibidem).

O inocente entrega o astuto, busca receber, quando não recebe, toma. Mesmo que precise para isso negar a si e aos outros. Frei Ângelo tinha recebido a incumbência de ‘ir em missão’ para a serra, por seus méritos de religioso, ou seja, ele havia conquistado méritos, ele possuía crédito para isso, para exercer essa missão. E no início de seu trajeto exerce seu mister de religioso admoestando Fernão Aires: “os maus devem temer o fogo do inferno”. E de Fernão recebe a confissão e a confiança de entregar o mapa à viúva de seu dono. E para o Mestre Nunes dá a incumbência de levar a notícia de que ele precisava internar-se na mata para cumprir uma missão sagrada. Tudo fruto da astúcia.

Frei Luca teve que negar os fatos, até o próprio nome teve que mudar, tornou-se ele mesmo um outro, Loredano, o aventureiro. Certamente seus méritos como religioso não nasceram da inocência, mas de sua premeditação, não nasceram da verdade de ser, mas da sua capacidade de dissimular: ser um bom religioso, apenas fazia parte de um plano, de um meio para obter vantagens e confiança, para poder dar cobertura para possíveis ações escusas. É dizer popular, que a ocasião faz o ladrão. Penso que a ocasião faz o ladrão quando ele já é latente no mais profundo do ser, quando não há inocência na ação, mas astúcia. Esse é o mote principal que trabalha Alencar em seu personagem Frei Luca, o futuro Loredano, cujo fim, Alencar trama de maneira que o próprio trajeto o enleia, Alencar dá cordas para que Loredano se enforque, mas não foi na forca, nem na fogueira, como era costume naquele então que Loredano encontrou seu fim.

Loredano fez muitas maldades, trapaceou, montou quadrilha, cometeu violência e traição, mas suas aventuras foram efêmeras. Seu guata marã (descaminho) o levou à fogueira, mas ainda não foi na fogueira que ele encontrou o seu fim, a narrativa sobre Loredano termina assim:

Nas dependências dos homens de armas, estavam todos decididos a fazer justiça com Loredano, responsável por boa parte do terror em que estavam metidos. A pena dos traidores e dos hereges era a morte por fogueira e, conquanto terrível e cruel, era a que iam aplicar ao ex-frade.

Assim, arrastaram-no para a fogueira, onde a lenha já tinha sido preparada. Do cinto de Loredano, um dos homens que ele convencera a segui-lo tirou o pergaminho onde se delineava o mapa que o frade havia conservado com tanto zelo, desde o distante dia em que matara para poder manter o segredo das minas de prata de Robério Dias. As sombras de Aires, o dono primitivo que, também ele, agira com vilania, do índio que Loredano matara e de todos os mortos, sacrificados até então, pairavam sobre ele.

O frade herege estava possesso, pelo castigo que ia sofrer e, também por ter perdido a esperança de apossar-se de Cecília e do tesouro. (ALENCAR, 2001, p. 81)

José de Alencar caracteriza Loredano, suas aflições, que não estavam no próprio suplício, mas nas maldades não realizadas, na frustração de não tê-las cumprido. O tesouro e depois Cecília tornaram-se a razão, o motivo que propiciava sentido para a sua existência. Não tê-los possuído destituiu a sua existência de sentido. Utilizou de todos os meios, lícitos ou ilícitos, para ele não tinham a menor importância qualquer outra coisa que não fossem o objeto de sua cobiça, na medida em que apenas o seu objetivo importava, era a única coisa que o ligava a existência, por isso a morte, ou qualquer outra ameaça de perigo não o assustava, mas o destruía qualquer ameaça de impedimento aos seus apetites, pois era desses anseios que se alimentava o vazio de sua alma, a brecha aberta pelo rompimento com o simbólico. Assim Alencar descreve o seu personagem:

Ele era terrível de se ver, nesse momento. Seu aspecto tinha uma expressão brutal e feroz, bem digna do seu espírito.

- O bom-bocado não é para quem o faz, herege! – disse o homem que se tinha apossado do mapa das minas.

- Vai para o inferno! – gritou Loredano, antes que o amarrassem.

O seu derradeiro fim aconteceu junto com a grande explosão que apenas foi testemunhada por Peri:

Por entre as folhas, Peri podia ver a casa, iluminada pelas chamas do incêndio que começava a lavar com intensidade.

De repente uma cena fantástica passou diante de seus olhos: a fachada do edifício caiu e ele pode ver a sala, iluminada pelas chamas. No centro. D. Antônio, de pé no meio do aposento, elevava com a mão esquerda um crucifixo e, com a direita, preparava-se para atirar no rastilho que levava ao paiol.

Um segundo depois foi à explosão terrível, um estampido que reboou por toda aquela solidão. (ALENCAR, 2001, p. 81)

Nessa cena Alencar retrata o fim de um mundo pervertido pelo diabólico. Os Guarani têm essa convicção, que a própria natureza reage às transgressões cometidas em seu seio. Isto poderá ser verificado na fala dos Ñanderu'i e das Ñandexy'i que transcrevo no próximo capítulo. Com relação ao mundo contemporâneo afirma-se que não é a terra que está

enferma, mas que é o homem a enfermidade do planeta. E isso é consequência do guata marã da espécie humana que caminha como cascas humanas, destituídas de alma são seres que tiveram suas ‘alma roubadas’, e eles mesmos são os ladrões, os que se desviaram do caminho em beleza, do caminhar em concordância com a naturalidade, sem artificialidades, sem dissimulações. Assim desse mundo que explode apenas restam Ceci e Peri, guiados pelo Mborayu que os unia, para fundar uma nova humanidade, como no mito do dilúvio Guarani.

2. 2. 2 Guata Porã: O Caminho Sagrado

Peri e Ceci saem antes de seu mundo explodir. E, quando na seqüência vem a enchente, se salvam sob um pindo (uma palmeira). Somente eles, sem família, sem lugar, vão em direção ao desconhecido reconhecível, na medida em que Ceci se recusa a ir para a casa de sua tia, na capital, por lhe ser estranha a cidade, já que sempre viveu na mata. Assim eles revivem o mito fundador da humanidade (segundo, os Guarani), em que Tamandu’are e sua mulher povoam Ywyju (a Terra Resplandescente) que é outra metáfora da Terra-sem-mal.

Muitos Guarani, assim como Tupis, partiram para Ywyju, “uns partiram em direção ao leste, outros para oeste” (CLASTRES, 1978, p. 66), parece que a direção não importava muito. Peri e Ceci a encontraram para além das águas.

Hélène Clástres em seu trabalho sobre a Terra-sem-mal faz uma indagação: “De onde vem, com efeito, a necessidade da própria viagem?” (CLASTRES, 1978, p.66). E responde (sua hipótese):

“... suas longas peregrinações através do espaço representavam também o tempo necessário para se consumir a lenta mutação dos espíritos e dos corpos, sendo apenas ela capaz de torná-los dignos de ascender ao término de sua busca. E essa mutação passava pelo abandono das normas sociais. Eis aí a prova e o sentido da viagem: abandonar uma aldeia e um território é, simultaneamente, renunciar ao essencial das atividades econômicas, sociais e políticas que se enlaçam nesse espaço. Já sublinhamos o transtorno na economia que a vida nômade acarretava e, é apenas sobre esse aspecto que as crônicas nos fornecem informações. Mas não era o único. E não precisamos de nenhuma informação para deduzir o que se podiam tornar as regras de residência, as referências a grupos locais ou genealógicos, neste espaço, não territorial, destinado exclusivamente a ser percorrido. Quanto à vida política, sabe-se que, durante todo o tempo da migração, o grupo era inteiramente dirigido pelo profeta: só ele decidia que caminho seguir, quais trabalhos e gestas cumprir. Nenhuma alusão, nas narrativas de migrações, a qualquer papel dos chefes: sem dúvida, estes já não tinham voz no capítulo. A esse respeito, a narrativa do cacique Jacupen deixa manifestar-se uma segura hostilidade aos “barbeiros”, reveladora do estado de conflito que opunha chefes e profetas. Tudo permite supor

que a autoridade política não era mais reconhecida: as normas políticas não eram substituídas pelas exigências do ritual; ora, estas procediam da negação daquelas. Não é certamente por acaso, nem por falta de observação, que nunca são mencionados os chefes nas migrações: que atividade poderia ter um chefe, fora do quadro da aldeia e da província em que exercia normalmente suas funções”. (CLASTRES, 1978, p. 66-67).

Assim, a mística (no sentido da experiência, do experimento do sagrado) Guarani, se afasta da tradição messiânica judaica estrita, que acredita que o processo de constituição do “Reino” acontecerá ao longo da história. Para os Guarani, ele acontece imediatamente, isto é, a pessoa que passa pelo aguyje (pela metanóia) está em processo de redenção permanente e imediato. Portanto não é algo que acontecerá no além, ou fim dos tempos. Neste aspecto a minha visão e a da Héléne Clastres convergem, porém, divergimos quanto à afirmação de que o Guata Porã (a Caminhada Sagrada) é meramente autodestrutiva, penso e sinto diferente da autora. Héléne Clastres diz assim:

O pensamento da Terra-sem-mal não se reduz, portanto, ao pensamento de um alhures estritamente espacial. Trata-se de pensar um outro homem, absolutamente isento de coerção: homem-Deus. Mas, se é talvez possível gozar dessa liberdade, isso não é dado: é necessária a mediação, a viagem ascética que mostra que se deve abandonar o humano para que, no homem, realize-se o deus. Viajar é aceitar a aposta. Vê-se que, na desmedida do seu desejo, os tupis não eram desprovidos de sabedoria: sabiam que a morte da cultura era o preço a pagar pela exigência humana de compartilhar da felicidade dos deuses.

Aqui estamos longe do esquema clássico dos movimentos messiânicos, em que o religioso e o político convergem na realização de um projeto comum: a sobrevivência de uma sociedade, ameaçada por outra na sua própria existência. Porque à sua volta cristalizam-se todos os valores culturais tradicionais, a religião vem a ser a força de uma coesão que melhor pode responder a um questionamento que vem de fora. O profetismo tupi é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesma seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar dessa crítica, gera a dispersão. As ‘migrações’ para a Terra-sem-mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise – manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político – das sociedades tupis-guarani: a autodestruição dessas sociedades. (CLASTRES, 1978, p. 68)

Como disse, tenho uma leitura diferente da de Héléne Clastres neste aspecto. Penso que a exposição experimental à presença do sagrado (ou do divino ou de Deus) implica na presença do símbolo (ywy’marã’heym) que para o Guarani é uma qualidade distintiva, é a chave que distingue os tons da sua escala de vida. Mas onde esse símbolo não está presente experimentalmente resta o diabólico em ação e sua dinâmica perversa que é o desdobramento da condição humana - divina mesmo cosmológica – quando apartado da divindade.

Então, dizer que os Guata Porã levam a “autodestruição dessas sociedades” (H. CLASTRES, 1978, 68) é um engano, pois os Guata Porã continuam e todos os Guarani estão

em caminho para Ywy'marã'heim. O vislumbrar de Ywyju constrói o cotidiano Guarani. Tudo o mais que Hélène Clastres diz sobre a cultura Guarani é maravilhoso. Mas neste ponto temos opiniões diferentes. A realização do Guata Porã para a Terra-sem-mal está sendo neste momento feito pelos Guarani, quando ele deixar de ser feito, deixara de existir o Ñande Reko, ou, a própria cultura Guarani como entidade viva; a sua articulação mudou, mas também pode ser que sempre tenha sido assim, afinal, o passado são textos, e textos desde a perspectiva de pontos de vista que não eram Guarani.

Na visão Guarani, todo homem diabólico tem o poder de “descriar”, isto é, de levar o seu ser de volta ao nada, e isso é que caracteriza um movimento visceral em processo de autodestruição. Diria que a partir de tal ângulo, é possível identificar-se na dissolução da natureza levada a cabo pela engenharia da felicidade e sua ética arrasadora que tudo que podemos criar tecnologicamente é uma eternidade estéril. Esse é o paradoxo que apresento: no momento em que se rompe a suposição de sentido em si, dissolve-se, em muito, a possibilidade de haver qualquer sentido no que quer que seja.

Diria que se trata, na realidade, de um conflito infinito (cosmológico), drama polifônico (inequaelis) como premissa indispensável para se entender a condição do homem que fala de si e não do outro que é ele mesmo (do humano), consequência inequívoca do distanciamento do símbolo (que nos significa).

2. 2. 3 Ywyju: O lugar da luz

Poderíamos dizer então que o descaminho de Loredano, ou seja, o seu mal está em não se perceber como um todo que abarca os outros e a natureza. E que o Guata Porã é o caminho que desperta a percepção de um estado de consciência coletivo (de ação heróica, pelo todo, por todos). O Guata Porã deixa todos com paixão, ou seja, desperta em todos a compaixão. Os integrantes do Guata Porã sentem-se gratos e compassivos uns pelos outros: compaixão pelo sofrimento, compaixão pela busca, compaixão pelo companheiro viajor, compaixão pelo amigo tateante.

Em “O Guarani”, duas concepções de mundo se contrapõem, “O Guarani” foi escrito nesse momento, em que esses dois universos tiveram que se apartar, pois não tinham como conviver juntos, como num “jardim de Caminhos que se Bifurcam” (lembrando Borges) eles traçam seu destino, e o destino de uma civilização é traçado, somente que às avessas de como

acontece em “O Guarani” de Alencar. Um dos maiores males, da concepção filosófica do ocidente é a ilusão, de que a alma (consciência) é, de fato, individual. Quando na verdade ela é coletiva, e múltipla. E nisso consiste a diferença entre Peri e Loredano, entre o bem e o mal, entre as trevas e a luz, entre o encontro e o desencontro.

Em Ywyju, a Terra-resplandescente, somos suscitados a um encontro com o que somos (entre todos que sou). O Guata Porã nos predispõe para o encontro da Terra-sem-mal, mas nada é garantia de encontrá-la por isso tanto faz ir pra o oeste ou para leste, porque o que importa na verdade é o aguyje, ou seja, o estado de encontro, Ywy'marã'heim é o lugar do encontro com o divino em nós. O Guata Porã nos predispõe, nos situa em disposição de possível sintonia. A palavra em Guarani para essa disposição é ‘mboru’, que significa: prontidão, constância, propósito inarredável, predisposição. Caminhar enquanto existir caminho, é mboru, é a única luz na escura noite da vida. Com esta luz se caminha para dentro dela. Procurando e perscrutando cada dobra do caminho, cada abismo na montanha. E em todas as partes está Ñamandu, então não se pode ser contra nada. Ñamandu é o Mborayu. Para além, está o desconhecido, e o desconhecido não pode ser descrito. Podemos apenas indicar Ñamandu através de uma última descrição: o Mborayu. Além desse ponto, do Mborayu, não há Guata Porã, porque não há mais o caminhante, chegou-se em Ywyju, e Ywyju é o lugar desconhecido para onde se caminha, é o lugar do encontro.

Trias teve essa percepção do lugar do encontro exatamente por desviar-se dos caminhos indicados por Aristóteles e que foram trabalhados pela cultura juruá até Kant. Ele diz assim:

El daimom sale al encuentro, investido de potencia espiritual (pneumática, tempestuosa). El sujeto (el que soy, o el que somos) es convocado a una relación presencial como testigo y testimonio de esse encuentro. Es provocado a suscitar un encuentro o un desencuentro, un acercamiento o una huida, una aproximación o un alejamiento. De esa resolución de la suspensión (angustia y vertigo) depende el advenimiento del conocimiento, o el empecinamiento en la ignorância. En esa resolución se ‘elige’ entre la luz y las tinieblas, entre el conocimiento, de si (que es genuíno reconocimiento, re-cuerdo) y la radical ignorância y opacidad respecto de si, o el mantenimiento de la tiniebla que oscurece toda precepción del daímon próprio.

Tal ‘elección’ no deriva de ninguna voluntad. El sujeto que soy (que somos) no es un sujeto que elige en y desde su voluntad en relación a posibilidades que se ofrecen a su entendimiento. Tal sujeto no es sujeto de voluntad sino sujeto de eros, investido de eros (en tanto que suscitado por el daimon). Es eros el que decide. La decisión entre la consumación del encuentro o del desencuentro no depende de la ‘voluntad’ del sujeto, de esse sujeto que soy.

El orden espiritual es el orden de la gracia: el reino carismático en el cual las ‘elecciones’ no dependen ni del mérito ni del esfuerzo. En el orden de la gracia carece de sentido preguntarse de qué dependen la consecución o el fracaso del encuentro. Este sobreviene, actua com reto y provocación. El sujeto puede, desde

luego, situarse en disposición de posible sintonia que propicie la consumación del encuentro. Pero la razón de este escapa a toda reflexión. (TRIAS, 2001, p. 178)

Este lugar de encontro entre o pensamento de Eugenio Trias e o pensar Guarani, creio que só se tornou possível por ele ter feito o caminho filosófico na mesma direção do caminho marítimo feito por Colombo - vislumbrando encontrar as índias no sentido inverso da sua localização nos mapas de então – Trias vislumbrou encontrar sentido em outra direção, no sentido leste, numa direção para a qual se voltam os Guarani, para Ñaderenondere (para onde o sol nasce). Trata-se (para Trias), pois, “de transpassar esse limite ou umbral que constitui o grande legado clássico da Grécia” (E. TRIAS, 2001, 38-39); para além das fronteiras do pensamento filosófico do ocidente Platônico ou Aristotélico. Isso até, para onde o pensamento do oriente e do ocidente se encontrem.

Trias é uma chave para alguém de fora da cultura Guarani poder entender o sentido de Ywy'marã'heym. Alencar em “O Guarani”, também, assim como Gomes. Alencar partilhou a mesma língua e o mesmo espaço Guarani, isso lhe facilitou o entendimento, assim como a admiração pela cultura nativa; e compreendeu que apenas através do Mborayu, do espírito que une, Peri e Ceci puderam viver o aguyje, o estado de graça. Alencar coloca o aguyje como a culminação do amor: amor que não acontece apenas por uma pessoa em particular, mas pela existência total. O Mborayu seria então um relacionamento vivo com a existência total que nos cerca: estando apaixonado em qualquer situação, se esta em aguyje. Se estamos identificados com algo, então não é o outro; isto é o aguyje, ser um com a existência, estar totalmente nela; e só o Mborayu nos possibilita esse estado de apaixonamento pela vida. O Mborayu é uma combinação de gratidão, amizade e compaixão. Por isso penso que Alencar e Gomes chegaram a espaços que a percepção lógica e racional não conseguem sozinhas. Há espaços que são da poesia e da música, e nesses espaços somente elas podem nos ajudar no entendimento de aspectos da religiosidade que estão imersos nesses sentimentos.

Peri não nega os fatos de sua vida, por isso ele é inocente. Quando se nega os fatos da vida não se pode ser inocente. Porque se torna astuto. Por isso Loredano engana a si mesmo e aos outros. Peri é corajoso o suficiente para viver os fatos como eles se apresentam, então ele torna-se inocente. Esta inocência não é cultivada. Ele é ela: inocente.

2. 3 MBORAYU HEYM

O termo Mborayu em Guarani possui muitas nuances: certamente quando Montoya traduziu em seu “Arte y Bocabulario de La Lengva Gvarani” o termo Mborayu por amor (cf. MONTTOYA, 1640, p. 84), ele encontrou uma possibilidade dentro do próprio significado que a palavra dispunha para isso. Ele grafava a palavra como ahayhu, e exemplifica com a frase: “Tupã oporayhu, Guayhuvamo”, ou seja, “Se Deus é amado, ele também ama” (cf. MONTTOYA, 1640, p. 41). No canto que fala do mito do dilúvio, apresentado anteriormente, temos o termo “mborayu heym” e na versão apresentada, que é tradicional também, temos como tradução “mau amor”; tanto o canto-poema, como a tradução tem autoria desconhecida, pertencem à tradição oral do povo Guarani.

O verso completo diz: “Senhor do mau amor”, ou seja, “Mborayu heym ijara’guy”. Bom, não vou abordar a questão da tradução de ijara por senhor, posto que o sentido de senhor, em português, indica alguém que possui algo, que é dono de algo, e em Guarani, ijara tem o sentido de guardião de algo, zelador de algo, pois na concepção Guarani, o ser humano não pode ser dono de nada em Ywy retã, pode até mesmo ser zelador de algo por toda a sua vida, mas no momento em que tiver de deixar Ywy retã, terá de entregar a sua guarda.

No verso que trago o que mais chama a atenção é o uso da palavra heym após a palavra mborayu. Heym quando segue um termo muda o seu significado em direção ao seu oposto complementar, normalmente, quando o tradutor desconhece essas nuances da língua Guarani, faz a tradução usando o antônimo da palavra. Um exemplo clássico do que acabei de dizer acontece com a tradução da expressão Ywy’marã’heym, que é reconhecida pela tradição dos estudos Guarani como ‘A Terra- sem- mal’, na medida em que Marã de certa forma significa mal, embora também possa designar insanidade, doença, etc., León Cadogan quando exemplifica a palavra Marã em seu dicionário da língua Guarani também faz o uso do mito dos gêmeos com o sentido de dano (cf. CADOGAN 1992, p. 93). Mas o que quero dizer é que heym nem sempre designa o antônimo de um termo ao qual segue. No caso do verso que citei do dilúvio, a melhor palavra que traduziria o sentido seria desunião, somente que não foi usada porque não caberia musicalmente e nem combinaria poeticamente, nesse sentido estético ficou sendo preferível a expressão mau amor, embora não seja um léxico que equivala exatamente, mas é claro que em se tratando de um canto-poema, as coisas se complicam um pouco mais, embora acredite que, as versões dizem bem mais do que as traduções literais. No caso do mito do dilúvio o mborayu heym gerou tal desunião que o “Senhor do mau amor”

teve que criar o seu próprio mundo, o mundo dos Tupã Mirim, ou seja, dos Tupã pequenos. No poema também é dito para mborayu heim: senhor da funesta união.

Ainda no mito do dilúvio, as águas separam o ‘senhor do mau amor’ e sua ijaixe, dos outros primeiros pais do povo Guarani, movidas pelo ‘mborayu heym ijara’guy”, o senhor da funesta união. Então, o Mborayu pode unir, assim como desunir para possibilitar outras uniões. O mito diz: “todo o povo cantava e dançava. Eis as águas chegadas”. E depois que as águas voltaram ao seu lugar: “Ñamandu mandou um homem e uma mulher de cada retã (dos quatro mundos): Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai. E, quando eles chegaram neste mundo, o espírito do bom amor (mborayu porã) os uniu”.

Sobre o Mborayu, neste primeiro momento, dei destaque para o termo que designa o oposto complementar de um termo-idéia, na medida de que isto não tem como acontecer com um termo-objeto, pois um termo-objeto é neutro, exatamente por não apresentar aspectos complementares. Mas em outro momento volto a esta questão. Neste momento, como disse, dei destaque para o termo que designa o oposto complementar de uma idéia, que é o heym, coisa que não existe na língua portuguesa, mas que por outro lado nos auxilia na compreensão de como as coisas acontecem na semântica Guarani.

Usei a palavra termo para designar esse conceito que em Guarani se designa pela palavra Ñeem, porque essa palavra também significa termo, e em sua sinonímia com o ‘verbo’ assim foi compreendida pelos estudiosos da cultura Guarani, muitas vezes ela vem traduzida como ‘linguagem’, até mesmo como ‘palavra’. Um bom exemplo desse emprego da palavra ñeem temos no texto de Graciela Chamorro “Kurusu Ñe’engatu”, que tem a concordância de Bartolomeu Melià, que no prefácio da obra de Graciela dá a oração “Kurusu ñe’engatu ra’y ha rajy” para designar os Guarani como “filhos e filhas da cruz da boa palavra”(in CHAMORRO,1995, p.14).

Na verdade a palavra mais adequada para a tradução das palavras ‘verbo’ e ‘palavra’ seria ‘aywu’. Muitas vezes me soa muito como uma adequação à sentença de João Evangelista: “No princípio era o verbo”. Mas como no caso de Mborayu, que ficou sendo amor, também no termo Ñeem, serve a tradução para verbo, na medida em que a palavra também tem esse índice. Mas sem dúvida a palavra mais adequada é ‘aywu’. Um exemplo, desse outro emprego, da palavra aywu, temos na obra compilada por Cadogan “Aywu Rapyta”, onde aywu, é traduzido como “linguagem humana” (CADOGAN,1953, p.129).

Pierre Clastres, na sua tradução do segundo canto do “Aywu Rapyta” aborda esses dois termos: ‘Aywu e Mborayu’ em uma mesma sequência. Nos diz:

Na língua dos mbya esse termo (ayvu) designa expressamente a língua humana. Que a palavra, como signo e substância do humano, seja de saída situada no coração da divindade do deus, determine por si mesma a natureza e a história do humano. Os homens definem-se como tais somente na relação que, através da mediação da palavra, mantêm com os deuses. Ayvu é a substância ao mesmo tempo do divino e do humano. Os homens só podem, por conseguinte, existir segundo sua própria substância, conformando-se incessantemente à relação original que os liga aos deuses. A história dos Guarani será o esforço repetido com vistas a desdobrar sua própria natureza. Efeito concreto dessa metafísica: as grandes migrações religiosas dos antigos tupi-guarani, as tentativas ainda atuais dos guarani do Paraguai para obter aguyje, esse estado de graça que lhes permitiria aceder à ywy marã hey, a Terra Sem Mal, onde moram os deuses.

Determinada como lugar da Palavra, a humanidade dos homens encontra-se então em relação imediatamente possível com a divindade dos deuses. Mas essa relação não recai sobre a relação de cada um com os deuses, não se trata de uma relação pessoal, privada, de cada humano com o mundo divino. É, ao contrário, como ser coletivo que os homens – os índios guarani – afirmam e vivem a parte de divindade que contribui para constituí-los. Entre o Eu do indivíduo e o Eu dos deuses existe a tribo. Os guarani são os eleitos dos deuses. Mas a comunidade não se reduz à simples adição dos indivíduos escolhidos pelos deuses. Eles são eleitos como membros da tribo, a qual descobre o fundamento da ‘socialidade’ na consciência que tem de si mesma como lugar da Palavra saída dos deuses. Na origem do tribalismo guarani encontra-se a divindade da ayvu: o ser social da tribo enraíza-se no divino (CLASTRES, 1974, p. 28-29).

Neste trecho acima, do Pierre Clastres, Aywu confunde-se com Ñeem e signo com substância. E, o Mborayu estaria relacionado com o ‘fundamento da socialidade’, a palavra mbo’rayu (aywu), inclui o radical ayu (aywu). Mas algumas coisas não ficaram muito claras.

Primeiramente a questão semiótica: um signo é sempre um mediador, e embora ele possa se confundir com a substância que representa, ele nunca será a substância em si (semiose), sempre será uma representação, uma mediação. E no caso ‘aywu’, a palavra, é um signo, uma mediação entre o humano e o divino.

Quanto à interrelação entre o termo Ñeem e o termo Aywu, ela existe, na medida em que, Aywu pode dizer representar Ñeem, mas são coisas distintas. Ñeem é um termo-idéia, e apresenta-se sempre com suas faces complementares. Aywu é um termo-objeto, portanto neutro em si.

Ñeem, na verdade não é uma palavra fácil de conceituar, na medida em que, tudo que se expressa é ñeem: “cantar de las aves, chirriar de los insectos, etc.” (CADOGAN, 1953, p. 129). E mais adiante diz: “porción divina del alma” (idem). Melhor seria ter dito ‘porção divina das coisas’ ou ‘a energia da vida’, mas Ñeem não é tão simples para se traduzir com precisão léxica. Por outro lado Aywu pode significar mais tranquilamente palavra, fala, língua humana, verbalização, etc.. Ñeem pode significar verbo, apenas em relação ao ‘verbo divino’, fazendo-se uma analogia inadequada com o conceito cristão do verbo criador: que cria nominando as coisas.

Outro engano é traduzir ñeem por espírito, mesmo usar a palavra ‘alma’, como é muito comum nos estudos Guarani que provêm da tradição cristã usa-se muito a expressão nome-alma (alma é angue). Até é possível se fazer essas analogias, mas é bom que se deixe claro que não se trata disso exatamente. O que na tradição ocidental se denomina espírito, e está em dicotomia com o corpo, para a compreensão Guarani é apenas outro corpo, um dos quatro corpos, sendo que o quinto é o totalizante. Mas neste momento não vou abrir para esta outra questão, mas para essas duas questões que são o ‘aywu e o ñeem’, por estarem relacionados com a compreensão do Mborayu.

Ñeem poderia ser traduzido como energia, na medida, que se compreendesse que, o corpo e o espírito são aspectos de uma mesma energia. O corpo é um termo-objeto, designa algo que está manifestado e o espírito, é um termo-idéia, designa algo que não está manifestado. Seria como dizer corpo-mente ou corpo-espírito, conforme se desejar. Porque o corpo e a mente não são para o Guarani realmente duas coisas, como os quatro corpos, também não são; elas são duas partes de uma mesma coisa, ou quatro partes de uma mesma coisa que é a quinta coisa, que é a totalizante ou, onde o ser se desintegra, um aparente paradoxo, que é Ñamandu. Usei o exemplo do corpo e da mente apenas para que se compreenda que esses elementos são pólos de uma mesma energia, que é ñeem, poderia ter dito de uma mesma ‘coisa’ ao invés de ‘uma energia’, mas a palavra energia chega mais perto do significado de ñeem, nesse sentido.

Ñamandu é a fonte, pode ser também visto em sua forma pai (Ru), ou seja, como ‘Ñanderu Papa Tenonde’; também como Ñandexy ete, nossa Verdadeira Mãe. Uma ilustração do que estou dizendo pode ser encontrada no mito dos gêmeos: “Fonte de onde brota a vida: esse é o nome originário de nossa mãe”. E dessa fonte, que é Ñamandu, ñeem é a água. Ou seja, da fonte de onde brota a vida, ñeem é a vida. Por outro lado pode-se dizer que ñeem designa a existência. Pois um ser sem vida é apenas outra manifestação de ñeem, é outra polaridade. Mborayu é que aglutina a existência, e seu desaparecimento é que desintegra a existência, a nível de primeiro corpo. Mas vamos voltar ao Pierre Clastres, em seu diálogo com a expressão usada por Cadogan para o termo Mborayu, no terceiro verso do segundo canto do “Aywu Rapyta”:

O terceiro verso do texto marca com clareza a idéia de socialidade. Tentamos, na tradução (de mborayu), mostrar essa idéia através da expressão: “o que está destinado a reunir”, sendo a palavra em guarani mborayu, que León Cadogan, por sua vez, traduz como ‘amor ao projimo’ (amor ao próximo). Tratando-se de tão profundo conhecer da língua guarani, foi-nos preciso explicar nossa própria tradução.

No guarani vernacular, mborayu significa, com efeito, amor: amor profano dos homens e das mulheres por Deus (o deus cristão) ou de Deus pelos homens. Excluindo qualquer eco cristão desses textos indígenas, pensamos que o sentido original, pré-cristão ou pré-colombiano de mboaryu não pode ser amor. Qual é então o verdadeiro significado dessa palavra? Se consultarmos o primeiro e certamente o melhor dicionário guarani, o *Tesoro de La Lengua Guarani*, redigido por Ruiz de Montoya, fundador das primeiras missões jesuítas do Paraguai, na primeira metade do século XVII, percebemos que ele atribui ao termo mborayu exatamente o sentido atual: amor de Deus por suas criaturas, amor das criaturas por Deus. Esse evidentemente não é o sentido que envolvia essa palavra para os guarani pagãos. Os missionários adotaram o termo mborayu para exprimir a idéia cristã de amor, como tomaram o nome de Tupã, senhor da tempestade e do trovão, para dizer o nome de Deus. Tudo isso não nos esclarece a respeito do antigo sentido de mborayu, mas nos deixa tranquilamente adivinhar que esse termo pertencia à linguagem religiosa, metafísica, dos guarani, linguagem totalmente ausente do *Tesoro de Montoya*, ou porque os índios o esconderam dos jesuítas, ou, com mais verossimilhança, que estes o tenham banido voluntariamente de seu dicionário, como linguagem do Diabo que tinham vindo combater (idem:29).

Curioso que Pierre Clastres percebe em Cadogan o cristianismo inculcado e que essa maneira de abordar a religião Guarani feita por ele não estava ainda tão distante da visão jesuítica. Por outro lado muitas vezes se descuida de observar que a visão acadêmica também é uma visão limitadora quando não se despe de suas idiossincrasias, e em muitas ocasiões se descuida de suspeitar da tradição dos estudos acadêmicos sobre a cultura Guarani, especialmente na abordagem do termo Ñeem que apreciamos anteriormente. Porém, sua contribuição na definição do conceito Mborayu é louvável, a hipótese que nos trás sobre a versão de Cadogan é bastante pertinente:

A hipótese de que a decisão missionária de traduzir para os índios a idéia do amor cristão por mborayu fundava-se em um sentido mais ou menos vizinho desse termo, sentido que os índios mantiveram escondido. Se, conseqüentemente, mborayu pode significar “amai-vos uns aos outros”, é porque a palavra já exprimia a idéia de “solidariedade tribal”. É por isso que a história da palavra e a lógica interna do texto em questão conduzem-nos a descartar a tradução de León Cadogan: ela não é falsa mas imprópria, por causa do eco cristão que faz ressoar (ibidem: 31).

Por este momento ainda acrescentaria apenas, que Mborayu é sentimento, e que ele nos possibilita sentir juntos, mas não em unicidade. A ciência, advinda de uma fundamentação alicerçada na tradição grega, clássica, tem muita dificuldade para compreender isso. Pois a concepção de análise científica divide para entender categorias, e esse é o caminho inverso da concepção Guarani, talvez daí a grande dificuldade e a grande incompreensão e desvio de sentido que sofre a religião Guarani pelos seus estudiosos. Mas de qualquer maneira, todos os estudos, pelos acertos e pelos erros, ajudam neste caminhar em direção a esta mútua compreensão, e aí está o mérito da ciência: o da busca de compreensão.

Neste primeiro capítulo apresentei algumas ferramentas que podem ajudar na definição dos contornos que se ensejam. Apresentei principalmente o material de pesquisa bibliográfica sobre o Ñande Reko, ou seja, sobre o povo, sobre a religião, e sobre os mitos fundantes da religiosidade Guaraní; e também fiz esta abordagem introdutória do conceito Mborayu; tendo em vista facilitar o entendimento das falas que serão apresentadas no terceiro capítulo e que é constituído predominantemente de conteúdos advindos de pesquisa de campo.



CAPITULO III: AYWU (A PALAVRA)

Neste capítulo são apresentados os aywu de dois aty (Cerimônia Guarani), um realizado no equinócio de primavera de 2007, o “Ara Poty Aty’guy”; e o outro no equinócio de outono de 2008, o “Ara Ymã Aty’guy”. E mais dois textos clássicos que foram citados nestes aty, o “Mokoym’po Rire Mboapy Ara”, que é um aywu (fala), de Karai Poty; e o “Aywu Rapyta” de Pablo Wera serão apresentados no capítulo seguinte. Esses aywu, fala, foram a minha principal fonte de pesquisa para o estudo do conceito Mborayu.

Como poderá ser observado nos pronunciamentos que serão feitos por Ñanderu’i e por Ñandexy’i Guarani da parcialidade Ñandewa ete, o termo ‘aywu’, significa palavra, ou seja, a mediação feita pelo verbo na expressão de idéias, sentimentos, etc.. É verdade que em estudos feitos com outros grupos esse termo se confunde com o termo Ñeem. Como poderá ser observado, não será o caso nos pronunciamentos que teremos a seguir.

Quanto à importância dos aywu, nesta pesquisa, se deve ao fato de que estou trabalhando um conceito, portanto, sua maior expressão se dá na própria verbalização. Porém, o Mborayu também se manifesta no Jerokey, a dança; e em todas as relações em maior ou menor grau dentro das comunidades Guarani. Às vezes me parece um pouco exagerado o destaque que os estudiosos têm dado a essa manifestação, do verbo, em detrimento da música, do artesanato (das artes), da dança, e das demais manifestações materiais e imateriais do povo Guarani. Essa importância talvez aconteça devido à intenção e à procedência dos estudiosos, que raramente provêm das áreas que são carentes de estudo, como por exemplo: da música e da dança. Não estou dizendo com isso que o aywu não seja importante, muito pelo contrário, é uma das mais importantes manifestações, apenas não tenho certeza de que é a mais importante como muitos afirmam.

Sobre essa questão temos muitas polêmicas como a que acontece entre Graciela Chamorro e Branislava Susnik. Graciela põe o foco de seu estudo “Kurusu Ñe’engatu” na palavra a partir do que ouviu de Lauro, um dos líderes espirituais Kaiowa de Panambizinho, em 1983: “Ore Kurusu ñe’engatu rajy, ore ara jeguaka Ray” (Nossos somos hijos e hijas de La cruz de La buena palavra, somos hijos Del adorno do universo” (CHAMORRO, 1995, p. 35). Importante se esclarecer que para os Guarani a cruz não esta relacionada à cruz da paixão e sim aos rapyta, ou seja, aos sustentáculos, aos fundamentos do mundo. A polêmica com a Susnik acontece porque esta suspeita da importância da palavra para os Guarani, para ela esse é um fenômeno tardio, uma influência cristã. Em seu apoio Chamorro busca Melià: “Mientras

Susnik coloca La palabra como uno de los primeros elementos asimilados em las misiones, a punto de contraponerla a La tradicional danza, Melià situa La palabra como fundamento de La religión Guarani, ya antes del período reducional” (idem: 209). Não vou me deter nessa polêmica, para mim basta saber que o aywu tem sua importância, e no caso de minha pesquisa se torna indispensável.

“Escuchar palabras divinas há sido siempre para los Guarani el principio de su ser y de su sabedoria. Y decirlas hacer historia” (in CHAMORRO, 1995, p. 13), desta maneira Bartolomeu Melià destaca a importância que tem para os Guarani ouvir as palavras inspiradas e pronunciá-las. Para os Guarani essas palavras são predominantemente faladas, raramente escritas; há um grande prazer na oratória, há um grande prazer em ouvir a palavra cantada (mborai) e recitada (mombeu), a palavra dita. A denominação para a palavra escrita, para as escrituras é Kwaxya, e quando escrita em pedras (signaturas) Itakwaxya. Mas a predominância da manifestação da palavra, ou melhor seria dizer a preferência, esta na oralidade, mesmo quando mediada por CD ou por DVD, ou mesmo pelo rádio e contemporaneamente pelo telefone celular e pela TV.

Embora hoje já haja material escrito em abundância disponível para as comunidades Guarani do Brasil e produções próprias tanto musicais (CD e DVD), como literárias, inclusive com boas tiragens, e boa distribuição e venda. Também há apreciação dos artesanatos, da dança, da representação teatral, mesmo cinematográfica, como o filme “Aldeia” que foi bastante premiado, do diretor Geraldo Piolli, onde trabalharam atores Guarani e na trilha músicos Guarani, um filme produzido no ano 2000, em Piraquara, no Paraná; também o dirigido pelo Nelson Caula, no Uruguai, estreiado em Punta Del Leste no ano de 2008, em cuja trilha são incluídas músicas compostas e executadas por Guarani, entre outros.

Disse isso apenas porque é um pouco cansativa a insistência de autores procedentes da tradição cristã em afirmar uma preferência da palavra na cultura Guarani, por analogia com o verbo, e a palavra de Deus (bíblia), que é um pouco forçada e desconfortável, mas, como Mborayu e Ñeem, Aywu também faculta essa possibilidade de analogia. Nos relatos que temos a seguir poderemos presenciar o sentido dos Aywu.

3. 1 ARA POTY ATY'GUY: CELEBRANDO A PRIMAVERA

O primeiro texto a ser apresentado “Ara Poty Aty’guy”. É o relato de um aty (Cerimônia Guarani), que foi realizada para saudar o equinócio de primavera. Para esse aty, foram convidados sete paje, três ñanderu’i e quatro ñandexy’i, dois ñanderu’i do Uruguai e um do Brasil, e duas ñandexy’i do Uruguai e duas do Brasil. O aty foi realizado no Opy (casa de reza), do Tekowa Ywoty Renda, em Borda do Campo, na Serra do Mar, junto à montanha do Anhangawa, no Paraná. O aty foi conduzido pelo pajé Karai Awaju Poty, anfitrião desse encontro.

Foi escolhido para o aywu (para o diálogo-meditação), deste aty o Segundo Canto do “Aywu Rapyta” de Pablo Wera. O canto foi executado durante o momento do pyte (momento em que se fuma o petyn - tabaco Guarani) e se toma o kaayu (o chimarrão). O relato que segue, do aty, foi transcrito pela ñandexy’i Yxapy Rendy.

3. 1. 1 Texto: Ara Poty Aty’guy

Por ocasião do Equinócio de Primavera, Ara Poty, se reuniram em Aty¹, no Tekowa² Ywoty Renda o paje Awaju Poty (51 anos) com a Ñandexy’i Jaxy Rendy (55 anos), de Maldonado, Uruguai; com o Ñanderu’i Karai Tatawa (49 anos) de Aiguá, Uruguai; Ñandexy’i Ñeã Karai (30 anos), do Tekowa Anhangawa, da Serra do Mar, Paraná; Ñanderu’i Karai Tupã (48 anos), da Kamby’ija, Uruguai; Ñandexy’i Krexu Rete (51 anos), do Tekowa Guyunuxa, Montevideo, Uruguai; do Ñanderu’i Tataendy Ñeery (41 anos), do Tekowa Xinguy, da região de Quatro Barras, Paraná e da Ñandexy’i Yxapy Rendy (35 anos), do Tekowa Ywoty Renda, de Borda do Campo, Paraná. Ou seja, neste Aty estavam presentes algumas das principais lideranças Guarani Ñandewa³ do Brasil e do Uruguai. Estavam ali juntos para se confraternizar, trocar experiências e conhecimentos, e saudar Ara Poty (a estação das Flores), da natureza em Mborayu⁴.

¹ Aty: cerimônia diária Guarani.

² Tekowa: espaço onde se pode viver a tradição, reko. Normalmente este espaço é traduzido como aldeia.

³ Ñandewa: uma das parcialidades Guarani.

⁴ Mborayu: amor, a força que nos une.

O Aty teve início logo após o pôr-do-sol como de costume. Tudo estava bem arranjado e ornado para esta ocasião.

Conforme iam chegando, os participantes adentravam ao Opy, a oka sagrada, e se acomodavam em torno do tata porã, o fogo sagrado.

Estando todos os convidados presentes, o pajé vai até o centro do Opy, portando o petyngua e o pety, o cachimbo e o fumo, toma a benção do tata porã, e os entrega para a sua esposa, caminhando em torno do tata porã em sentido anti-horário.

A esposa do pajé recebe de sua mão o pety e o petyngua e com reverência vai até o tata porã. Enquanto ela ascende o petyngua o pajé toca uma série de notas longas em um paranã'mimby'guy⁵.

Após tocar o mimby o pajé passa o instrumento para a Ñandexy'i Jaxy Rendy, que após tocá-lo o passa para o Ñanderu'i Karai Tatawa, e assim o mimby vai passando de mão em mão até retornar novamente à mão do pajé.

A esposa do pajé traz o petyngua aceso para o pajé.

Enquanto o mimby vai sendo tocado o pajé faz pyte⁶ nos objetos rituais e nas pessoas presentes. É passado também para os participantes aspirarem Yy'pety⁷ e Parika⁸. Após terminar o seu circuito o pajé passa o petyngua para a Ñandexy'i Jaxy Rendy que faz um circuito parecido com o do pajé e passa o petyngua para o Ñanderu'i Karai Tatawa. E assim as coisas prosseguem até o petyngua retornar às mãos do pajé novamente. Para as pessoas que terminam o pyte, a Ñandexy'i Yxapy Rendy serve kaayu⁹.

Nesse ínterim o pajé executa no mbaraka guaxu, a harpa Guarani, o segundo canto do Aywu Rapyta, acompanhado por todos os presentes.

Após esse primeiro momento que, diga-se de passagem, demora horas, o pajé toma o ywyraywu, o bastão da palavra, o chacoalha e diz:

- *“Há'ewete Ñamandu ñande jaikowe há'eguy xe aipota Jakaira Ñanderu, Ñandexy, Mbyte porã ñandekwerupe”, ou seja: “agradeço à Ñamandu por nossas vidas e peço ao nosso Pai e a nossa Mãe Jakaira que derrame suas bênçãos sobre nós”. E prossegue:*

- *“Quero agradecer pela vinda de todos vocês. Agradecer a Jaxy nossa tendota¹⁰ no Uruguai por todo o carinho que sempre teve pelo Ñande reko e pelo apoio que sempre deu não só para o nosso povo Guarani, mas também para todos os povos da América em trânsito*

⁵ Paranã'mimby'guy: trombeta de concha marinha.

⁶ Pyte: ato de espargir a fumaça tragada do pety em objetos ou pessoas.

⁷ Yy'pety: sumo de tabaco Guarani.

⁸ Parika: pó de tabaco Guarani com essências.

⁹ Kaayu: chimarrão Guarani

¹⁰ Tendota: a que vai a frente, a que abre caminhos.

no Uruguai. Peço que as medicinas de Ñandexy'ywy'retã, da nossa Mãe Terra, e de Jaxy, da mãe Lua, mbyte porã ndeekwerupe, sempre estejam com você, pois a avó Lua está em seu próprio nome-alma, Jaxy Rendy, Luz da Lua, sobre a terra. Há'ewei.

Quero agradecer pela vinda do Karai Tatawa Fernandez e por toda a lembrança que traz do nosso povo de Aiguá, da Quebrada de Los Cuervos e do Cerro de Los Burros, também te agradeço por nos ter trazido a fala do pajé Karai Poty traduzida para o espanhol. Peço a Ñamandu que você possa ter uma boa estada conosco aqui, frente a este tata porã. E que possamos voltar a falar de Owerawa Karai, de Xumé e de Karai Poty, e nos alegrarmos com nossos antepassados e oferecermos nosso presente para as futuras gerações. Há'ewei.

Quero agradecer a vinda da Ñeã Karai, quero agradecer pela sua dedicação ao Ñande Reko. E também pela lembrança que pode levar ao meu padrinho Karai Tataendy e pela visita que pode fazer ao povo do Tekowa Karugua. Gostaria também, que você nos dissesse como estão nossos amigos do Tekowa Karugua e em especial a família do Karai Tataendy. Há'ewei.

Quero agradecer a vinda do Karai Tupã, é uma alegria tê-lo aqui e retribuir um pouco da hospitalidade que sempre teve para conosco na Kamby'ija, terra maravilhosa mirada por Tupambae. Há'ewei.

Quero agradecer a vinda da Krexu Rete, presença acolhedora que sempre nos apoiou nas idas até o Uruguai. Agradeço a Ñandexy Ete pela riqueza que lhe concedeu e que se expressa nas filhas que possui e nos seus maravilhosos netos, pois a família é a nossa maior riqueza. Que Ñamandu Ruwixa ndee Reguata, que Ñamandu sempre guie os seus passos nessa linda terra de Guyunuxa e em todas as terras. Há'ewei.

Quero agradecer a presença do meu compadre Tataendy Ñeery e pelo bonito acompanhamento que me fez enquanto executava o canto.

Quero agradecer muito a companhia de xerayxy Yxapy Rendy por nos ter preparado o kwaxya de Karai Poty, pelo carinho que teve no preparo do Opy e de todas as coisas necessárias para este Aty. Aty em que honramos Ru'ete e Xy'ete Jakaira, os criadores do mundo e do seu desdobramento em toda procriação”.

Após a saudação em forma de agradecimentos o pajé chacoalha o ywyraywu e o passa com a mão direita para a Ñandexy'i Jaxy Rendy que o toma com a mão esquerda, o passa para a direita, o chacoalha circularmente e inicia o seu aywu, a sua reza:

- “Eu hoje sinto uma grande necessidade de equilibrar o aru, princípio masculino e o axy, o princípio feminino dentro e fora de mim.

Agradeço esta oportunidade de ver novamente isto através dos conhecimentos que nos foram entregues. Peço que meu sentir ajude nesse equilíbrio.

Devo dizer que algumas formas de expressão, no Aywu Rapyta, me lembraram a escola católica, aquilo mais masculino, tipo “o criador”, ou “no começo era o verbo”.

Por outro lado, tentar ver onde esta mais Ñamandu, esta mais em Kwaray? – Para mim, são expressões diferentes e igualmente válidas das criações. Gosto de sentir que meu pai é o Sol e minha mãe é a terra e que a terra é fecundada pelo pai e que todos somos seus filhos e filhas, todos somos irmãos e irmãs.

Uma vez me disseram que a avó Lua era a primeira deste sistema, me chamou a atenção mas, sinto que é verdade pois ela é a mais antiga.

Gostaria de aprofundar em nossas vidas o resgate do feminino e do masculino. Gostaria de conhecer mais o que a Yxapy disse do Karai Poty, pois concordamos que é o mais profundo. Há'ewei.

Após o seu aywu a Ñandexy'i chacoalha o ywyraywu e o passa para o Ñanderu'i Karai Tatawa Fernandez. Este recebe o ywyraywu e da mesma maneira o chacoalha e inicia o seu aywu:

- “Ha'ewete Ñamandu, Ñanderu, Ñandexy. Nesta noite yo tengo presente que sentado frente a Tata Porã, hace algunos años, 6 de mayo de 2002, escuché a Awaju Poty hablar de Xumê.

Estábamos con Nelson Caula en un Aty, en el Tekowá Ywyty Rendy, Cerro de los Burros, con Jeguaka y Endy. Ese mismo día sentí mucha emoción cuando Caula contó a Awaju que en un viaje al Paraguay a algunos delegados del gobierno uruguayo, que estaban investigando sobre la vida de Artigas allí, al preguntarles a los guaraníes por Artigas estos les hablaron sobre el Owerawa Karái.

Al conocer que así llamaban a Artigas, Awaju hizo la explicación del nombre y coincidía con los criterios del Ñande rekó sobre el nombre alma, ya que el sabio guerrero nació el 19 de junio de 1764, Kay. Fue un honor estar presente en ese momento mágico e histórico a la vez, en que nos acercamos a la comprensión de Artigas como un guaraní. Varias confirmaciones hemos recibido después de esta historia.

Esa misma noche, Awaju habló de Xumé y surgió un sentimiento de emoción que no comprendí hasta el año siguiente, cuando luego de haber conocido los versos de Xumé, encontré enormes similitudes de estos con los evangelios Apócrifos de Tomás. Las similitudes son asombrosas incluso algunas contextualizadas a los diferentes lugares donde se dan las

enseñanzas. Por ejemplo donde uno habla de onza el otro de León, donde uno dice Tierra sin Mal el otro los reinos de los Cielos.

Otro momento importante fue conocer lo dicho por Karai Poty, donde confirma esta versión hablando del hermano gemelo de Jesús.

La cultura Guaraní basada en el Amor y la Luz a partir de Xumé, evidencia esta conexión por la recepción franca que dieron a los primeros blancos, especialmente a los primeros religiosos que llegaron identificados con la Cruz.

Confirmando esto dice Karai Poty “algunos Kexuita eran de los nuestros, fumaban pety y tomaban Kaayu”. Seguramente un espíritu de tanta Luz como el de Kexu Krito, con un desafío tan impresionante, con la misión de abrir un camino de Luz, a contracorriente del pensamiento de la época, de sentar un precedente así, haya encarnado la energía de los cuatro Ambá, con una conciencia pura de Ñamandu. Creo que el Ñande Reko es una forma de vivir para recuperar nuestra verdadera esencia espiritual, nuestra expresión cósmica. Lo cual trasciende lo guaraní en sí. Si bien el pueblo Guaraní tuvo, como otros, la misión sagrada de cuidar y proteger este conocimiento Supremo...Há'ewete a todos los Awa y Kuña Ete, Ywyráija e Ywyráijari, Ñanderu'i' y Ñanderxy'i, Mboea, Mboruwixawete y Mbaekuaa que hicieron posible esto”.

Fez um silêncio e prosseguiu:

- “Esta forma de vida, este camino nos permite la sanación personal y a través de ella la del planeta, nosotros no enfermamos a la Tierra, somos la expresión de la enfermedad del planeta, somos la expresión de un pensamiento de separación, de autodestrucción de contradicción del planeta.

Esta manera del Ñande Rekó nos permite dejar de ser la enfermedad y convertirnos en la cura, es nuestra opción, nuestra sanación dejar de ser el cáncer y convertirnos en luz. Cada Aty, cada Maety, cada sanación personal nos ayudamos como parte de la madre Tierra, de Ñandexy Ywy Retã a sanarnos. Há'ewete Ñamandu, Há'ewete Ñanderu, Há'ewete Ñandexy. Ñamadu Mbyte Porã Ñandekwerupe.

Há'ewei”.

Tatawa encerra seu aywu e passa o ywyraywu para a Ñandexy'i Ñeã Karai que assim inicia o seu aywu:

- “Há'ewete Ñamandu, Ñanderu há'eguy Ñandexy por haverem nos possibilitado conhecer esta forma Guaraní de rezar que nos permite nos aproximarmos do nosso ser mais profundo. Há'ewete pela espiritualidade que se expressa através do rezar com o petyngua e o kaayu. Nos ajudando a sensibilizar um pouquinho mais nossa percepção do sagrado contido

em nós, nos outros seres da natureza e até onde nossa mente alcança. Ha'ewete por nos trazer o resgate da espiritualidade, a percepção que tudo é sagrado, há'ewete pela reza que vai muito além das palavras.

Como já disse ao Awaju, ontem eu visitei a Aldeia do Karuguá, dos Guarani mbya em Piraquara. Fui recebida pela família do Karai Tataendy, Hortêncio. Chegando lá conversamos sobre os ru'ete e xy'ete. Tataendy me disse que:

- 'Kwaray é o Deus-Sol e que o mundo está como está porque não tem mais mãe, só pai'; e começou a falar em Guarani mbya ficando muito emocionado'.

Depois se aproximou uma jovem índia que se chama Ara Poty, nome civil, Neiva, a qual estava quase parindo. Disse que: 'Tupã é Jesus Cristo; e diz que não consegue continuar falando em português sobre os ru'ete e xy'ete. Diz que o pajé fala durante as rezas dos ru'ete e xy'ete e da terra-sem-mal', diz: '- a terra-sem-mal é um lugar onde não existem as coisas desse mundo e que todos eles um dia irão para esse lugar. Disse mais uma vez: 'o paje poderia falar mais sobre esse assunto'.

Jakaira, segundo Ara Poty: 'é o Criador do mundo e Kwaray é também o Deus-Sol, criador de tudo o que existe'. Indagada sobre o ru'ete Karai nada soube dizer.

Sobre Ñanderu e Ñandexy disse: 'que são nossos pais criadores'. Observei uma divisão entre os mbya dessa aldeia. Ou seja, as kunhãs conversavam entre si e o mesmo acontecia entre os homens.

Gostei porque nessa aldeia havia um puxiro de awaxy e uma pequena horta familiar. Pude também ver a produção de artesanato deles: colares, petyngua, instrumentos musicais, mbaraka'i.

Chamou-me muito a atenção nesta visita a emoção que o padrinho do Awaju, o Karai Tataendy sentiu ao falar das divindades.

Xe há'ewete Ñamandu kowae aty. Ñamandu Mbyte Porã Ñandekwerupe. Há'ewei''.

Ñeã Karai encerra seu aywu e passa o ywrayu para o Ñanderu'i Karai Tupã que o chacoalha e inicia o seu aywu:

- "Agradeciendo a Ñamandu por esta posibilidad, pido a Karai la inspiración de la palabra tratando de entender el sentido de las palabras de Karai Poty.

Si bien consigo literalmente comprenderlos, como inicio de esta comprensión comenzaré a recordar los hechos mas marcantes que me llevaron a reconocer este camino como mío camino y esta cosmovisión como sentido a mi vida. Vou discribir mis passos de retorno hasta el opy, oka sagrada, hasta este momento com ustedes.

Recuerdo como primer hecho significativo el haber nacido en las faldas del Tupambaé, desde niño en la escuela siempre se decía que ese era un cementerio charrúa¹¹.

Ya mayor, siendo un buscador, un buscador de un sentido de la vida y una forma espiritual de comprensión, habiendo renunciado al catolicismo y sus preceptos y diciéndome ateo, conozco en el año 1988 el Santo Daime e por esa vía retornei ao espírito do Kaapy, espírito da mata, nosso espírito. Una sola ceremonia fue suficiente para sentir a Dios y un nuevo sentido de la vida. Pasaron muchos años y ya a finales del '90 habiendo seguido por caminos mas terrenales: Sustento económico, búsqueda con algunas drogas. Conozco las primeras ceremonias del camino rojo y también el entendimiento de otra forma de uso de sustancias psicoactivas. Paralelamente se da un hecho fundamental y fue comenzar a encontrar piedras talladas; unas pocas primero y luego en forma de torrente. Del interés material inicial y a la falta de respuestas por esa vía comprendo que solo yo puedo comenzar a interpretarlas su sentido puramente espiritual.

Recuerdo una noche que habían salido publicadas en varios diarios ese descubrimiento que presa de la alegría y la excitación salimos con dos amigos a festejar y en medio del camino nos dirigimos a un templo de piedra; una enorme piedra apoyada en tres puntos: 'La Caperuza'.

Esa noche algo sucedió en nuestros seres. Al poco tiempo con 3 amigos mas: Pablo, Toti y Gustavo, comenzamos lo que sería la primer subida al Tupambaé.

Este hecho fue de tal trascendencia, que sin extenderme en él, puedo decir que se nos corrió un velo en la visión y en la comprensión.

Nunca en todas las veces que volví a ir al Tupambaé, ví lo que vimos aquella tarde, miles y miles de círculos de piedra, algunos de ellos hasta con el pasto cortado, extendiéndose desde la falda a la cumbre.

Después de eso llegó el sagrado encuentro con Karáí Tatawa y de inmediato a hablar del Tupambaé y de nuestro pueblo Guaraní y casi enseguida llegó el primer Maety, sin Awaxy Eté y mal indicado pero con enorme respeto. También llegó en forma muy mágica el primer Petynguá, presente de 2 amigos no conocidos entre sí. Carlos la pitera y Paco el cachimbo.

¹¹ Charrua: povo que habitava o Rio Grande do Sul e o Uruguai. Uma boa parcela dos Charruá vivia o Ñande Reko Guaraní.

Al año siguiente fue Jaxy que me llama, que querían plantar y no tenían tierra, luego fue el encuentro con Awaju Poty y el inicio pleno de este camino. Ñamandu guatagua ñande jaguata. Há'ewei."

Karai Tupã passa o ywraywu para a Ñandexy'i Krexu Rete. Que faz seu aywu:

- "Xe há'ewete Ñamandu kowae aty, opy, tata porã, kaayu, pety, parika, yy'pety. Quero agradecer ao Awaju e a Yxapy por este aty e pedir mbyte porã ñandekwerupe, pedir pelos ma'ety e por todo o nosso povo do Uruguai. Haewei."

Krexu passa o ywrayu para o Ñanderu'i Tataendy Ñeery. Que faz seu aywu:

- "Xe Ha'ewete Ñamandu por essa nossa possibilidade de poder desfrutar destes conhecimentos ancestrais e refletir sobre eles. Conhecimentos que só chegaram até nós pela perseverança e sabedoria dos poucos detentores e das poucas detentoras destas informações que resistiram aos anos de extermínio de nosso povo, mas que ainda é viva, e como disse Karai Poty: se o espírito ainda vive nós vencemos! Este pensamento é maravilhoso e mostra toda a força de um ser que dedicou sua vida por uma causa e segurou como pode seu propósito. Um relato extremamente apaixonado este do Karai Poty, ainda preocupado com o futuro, um verdadeiro manifesto pelo Ñande Reko e a visão de que os detentores e as detentoras da tradição estão perdendo sua força e esquecendo Kexu Krito, Xumé e Ñamandu.

Com relação ao Aywu Rapyta é fascinante perceber como foram se originando os elementos do universo e em que ordem cronológica cada um aparece. Primeiro tem Ñamandu, que gera chamas e neblina, depois a palavra, depois o mborayu ete, o amor verdadeiro, depois o som, o som aparecer depois da palavra o que nos remete a idéia da comunicação sem a fala, algo que com certeza poderíamos trabalhar em nossas vidas; aí aparecem os desdobramentos de Ñamandu – Karai, Jakayra, Tupã e Ñanderu, o que para nós Ñandewa causa estranheza é não aparecer Kwaray e somente depois termos as respectivas mães de cada desdobramento; e finalmente uma indicação da louvação dos eminentes e excelsos pais e mães verdadeiros, de forma enfática, como para não se perder de vista esta ligação com a ancestralidade. Xe há'ewete Ñanderu, Ñandexy kowae aty, ñande ma'ety, kowae ara poty. Há'ewei".

Tataendy passa o ywraywu para a Ñandexy'i Yxapy Rendy que faz o seu aywu:

- "Xe ha'ewete Ñamandu, Ñanderu ha'eguy Ñandexy pela vida que pulsa em cada ser da nossa Mãe Terra. Hoje me sinto muito agradecida pela força que gera a vida. Sinto o aspecto feminino desabrochando com muita beleza, vigor e plenitude na natureza nesse nosso tempo de Ara Jakaira.

Agrdecida por ser mulher, mãe, esposa. Sinto a alegria de adentrar no Opy e perceber a energia de acolhida e aconchego da casa de reza. Ha'ewete pelo poder sanador do tata porã, que refaz meu corpo, sana meu espírito e conforta meu ser mais profundo. Ha'ewete por Ñamandu ter criado juntos a partir do seu sonho Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete, por poder dar espaço para Nossa Mãe, e pensar e sentir Deus como um ser Feminino.

Me chamou muito a atenção no segundo canto do Aywu Rapyta que o Awaju acabou de cantar, o fato de Pablo Wera chamar Ñamandu apenas de pai. E ter criado primeiramente os ru'ete e só depois apresentar as xy'ete. Os homens estão excluindo a mãe. Pablo Wera se refere a Ñamandu primeiramente como um ser masculino, como pai, que cria os ru'ete e os filhos, referindo-se somente bem mais tarde ao aspecto feminino da criação, aos xy'ete e as futuras filhas.

No discurso proferido no peteyn ara Karai Poty coloca que Ñamandu criou nossos primeiros pais Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete. Isso vem de encontro da palavra que o Karai Tataendy deu para a Ñeã Karai sobre o mundo estar sem mãe. Isto de se relegar o aspecto feminino quando se reza, quando se pensa na divindade, sem dúvida alguma está gerando um desequilíbrio imenso no pensar e no sentir a espiritualidade e tudo que compreende a existência do próprio ser humano.

O canto XI do Mborai Porã me reporta a mensagem de que tudo nasceu de um sonho de Ñamandu, e que Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete existiram juntos nele e tudo o que existe foi criado a partir disso, e que então tudo e todos estão irmanados por toda a eternidade. Ñandexy Jakaira xe amba ijara reawã ñande ñee porã. Há'ewei."

3. 1. 2 Comentando o texto

As falas mesmo tendo sido feitas em português ou em espanhol, estiveram cheias de termos em Guaraní. Porém, estes termos não comprometem o entendimento das idéias, por isso não os traduzi.

O canto do Aywu Rapyta e a fala de Karai Poty estimularam variadas reflexões nos Ñanderu'i e Ñandexy'i presentes.

Para a Ñandexy'i Jaxy Rendy, o canto, o Aywu Rapyta trouxe a lembrança da catequese que teve que suportar no colégio católico onde estudou. Onde o Deus era masculino

e opressivo e onde havia um verbalizar desprovido de sentimentos. Também despertou nela o desejo de sanar-se, de equilibrar seu princípio masculino com o seu princípio feminino.

O Ñanderu'i Karai Tatawa expressou o desejo de sanção e uma constatação do desequilíbrio não só a nível pessoal, mas também planetário. Acredita que a sanção pessoal é a via para a sanção do planeta. A Ñandexy'i Ñeã Karai nos trouxe a palavra do Tuja Karai Tataendy que lhe fez o alerta de que “o mundo esta como esta porque não tem mais mãe, só pai” isto dito por um tuja octagenário.

Também trouxe o sincretismo da jovem Ara Poty, que estava por parir, e que lhe disse que Tupã era Jesus Cristo.

O Ñanderu'i Karai Tupã relata a sua saga de retorno ao Ñande Reko. Fala do seu encontro com as pedras talhadas que são pedras milenares, resíduos de uma cultura muito antiga. De sua profunda relação com a montanha Tupambae, em cujo sopé vive. Falou também de uma forma muito emocionada do seu “sagrado encontro” com o Ñanderu'i Karai Tatawa.

O Ñanderu'i Tataendy Ñeery lembra os anos de extermínio que na verdade foram séculos, e cita as palavras do Karai Poty: “se o espírito ainda vive”, e diria – e o nosso corpo ainda vive – “ nós vencemos”.

Observa também que no Aywu Rapyta não há menção direta a Kwaray, o que lhe causa espanto.

A Ñandexy'i Yxapy Rendy inicia o seu aywu saudando Ara Poty, a primavera. E aponta com desapontamento o fato de Pablo Wera no Aywu Rapyta chamar Ñamandu apenas de Pai e de ter apresentado na sua versão da criação primeiro os ru'ete, os pais verdadeiros e somente depois as xy'ete, as mães verdadeiras.

Ratifica as palavras trazidas pela Ñeã Karai do Karai Tataendy sobre “o mundo estar sem mãe”. E confirma que, sem dúvida “isso de se relegar o aspecto feminino quando se reza, quando se pensa na divindade, esta gerando um desequilíbrio imenso, no pensar e no sentir a espiritualidade e de tudo que compreende a existência do próprio ser humano”.

Ou seja, o desequilíbrio apresentado pela Jaxy Rendy, a primeira que fez o aywu após o paje, tem o seu pensamento ratificado pela Yxapy Rendy, a última a fazer o aywu. Esse desequilíbrio foi a tônica em todas as falas.

3. 2. ARA YMÃ ATY'GUY: CELEBRANDO O OUTONO

Este texto é o relato de um aty, Cerimônia Guarani, realizada para saudar o equinócio de outono. Para esse aty foram convidados quatro pajés, um ñanderu'i e três ñandexy'i: o ñanderu'i veio de Aygua, Uruguai, assim como uma ñandexy'i; e as outras duas ñandexy'i eram do Brasil, uma do Tekowa Ywoty Renda, de Borda do Campo; e outra do Tekowa Xinguy, do sopé do Anhangawa. O aty foi realizado no Opy, casa de reza, do Tekowa Xinguy, na Serra do Mar, junto à montanha do Anhangawa, no Paraná. O aty foi conduzido pelo pajé Karai Awaju Poty. O relato que segue, do aty, foi transcrito pela ñandexy'i Yxapy Rendy.

Neste aty de outono ganham destaque a colheita que será realizada de awaxy ete miri e a proximidade do encerramento do ciclo anual, as falas são exaltadas com relação às coisas e ações que puderam ser realizadas no período que esta findando, também surge muitas analogias com o ciclo da vida que esta se presenciando com a eminente colheita dos awaxy. Pois o Awaxy é uma divindade e traz consigo toda uma emanção que dá o tom do aty.

Sobre a celebração do awaxy Graciela Chamorro faz uma bela reflexão, e colhe este maravilhoso depoimento na aldeia de Panambizinho, um raro texto sobre esse tema, e que ajuda a compreender a celebração que estou tratando:

“El maiz es verdaderamente una criatura (avatiko mitãnte voi). El nace como gente y como gente va creciendo. El itimby-brote va quedándose más alto (ijyvatevema oho). Itymby-criatura es como Dios (mitã- ñandejara voi) y el maiz es Dios también (ha avati Ñandejara voi). Cuando el maiz madura, su dueño se marcha (hi'ajuma jave ojupi pe ijara oho) y el maiz se queda. La criatura y El dueño del ser del maiz se marcham (opyta avati ha hente, mitã ha avati jara oho; mitã okakuaava ohovo ijaju jave ha'e, ohoma ijara)” (Chamorro, 1995: 89).

Estas palavras podem ajudar a compreender o tom do aty de Ara Ymã no qual vão se expressar os pajés (ñanderu'i e ñandexy'i) que dele participam.

3. 2. 1 Texto: Ara ymã aty'guy

Por ocasião do equinócio de outono, Ara Ymã, se reuniu em aty, no Tekowa Xinguy o pajé Karai Awaju Poty com a Ñandexy'i Krexu Rete, do Tekowa Guyunuxa, Uruguai; ñandexy'i Ñeã Karai, do Tekowa xinguy, da Serra do Mar, Paraná; ñanderu'i Karai Tatawa do Tekowa Ñandu Retã, de Aiguá, Uruguai; e com a ñandexy'i Yxapy Rendy, do Tekowa Ywoty Renda de Borda do Campo, Paraná. Estavam ali reunidos para saudar Ara Ymã, a última estação do ano, final de ciclo, da natureza em introspecção, recolhimento e entrega das sementes.

O Aty teve início logo após o pôr-do-sol. Na primeira hora de aty o pajé faz pyte, os cantos e as rezas preliminares, sauda os Ru'ete e as Xy'ete, sauda os presentes e passa o ywyraywu para a ñandexy'i Krexu Rete que faz o seu aywu, suas palavras:

“Há’ ewete Ñamandu, Ñanderu e Ñandexy, agradezco a Ñamandu por las posibilidades que nos brinda cada dia agradezco a los Arandu agradezco a los Jekupe agradezco a los antepasados, agradezco a xe Mboea Karai Awaju Poty, Ñandexy'i Yxapy Rendy, Ñandexy'i Ñeã karai, Ñanderu'i Karai Tatawa, por todo el tiempo vivido juntos en este ciclo, experiências, trabajo realizado. Senti que en este ciclo nos fue dado tantos regalos, como llaves para abrir puertas y allar em ellas tantos tesoros, nuestros tesoros. Poder contar que en este ciclo trabajamos Ñanderui, Ñandexyi, com awaxy ete mirim, como tambien recibiendo el conocimiento transmitido por nuestros ancestros y asi tambien pudimos conocer las escrituras de Karai Poty y encontrar em ellas tanta sabiduria. Si tuviese que hacer um resumen diria que solo nos queda trabajar para lograr el mborayu ete, el sentimiento que Ñamandu tiene para todos nosotros . Pude encontrar a travez de ellas lo que me dejo fue, um resumen de la vida misma y, nos queda por hacer; llevar a la practica esa vision esa sabiduria plasmada em esas escrituras, practicar y aprender em este camino por la vida. Sentir que es de gran ayuda como una guia mas para la comprencion; preparacion y asi poder cumplir con nuestros desígnios.

Pensar que Ñamandu es uno para cada uno de nosotros, que uno solo es el camino y diferentes son los pasos, que cada uno tiene su manera de caminar y asi ir lapidando la piedra para asi aprender lo que es esse sentimiento que llamamos mborayu, amor. Amor por sobre todas las cosas amor incondicional, y asi poder reconocer el andar de cada uno poder amar cada cosa, toda la existencia porque todo es tuyo Ñamandu, poder tener asi el entendimiento para comprender el caminar de cada uno, poder ver desde el corazon, poder

oir desde el corazon. Sintiendo que todo es una continua practica y la vida nos da la posibilidad de poder sanar, comprender y amar para asi llegar a el aguyje por el guata porã rumbo a ywy'marã'hey.

Como dijo kexu krito: solo llegaran a nuestro padre a travez de mi. Uma parte de la estrofa que me gustaria de recordar es la siguiente: Ahora si ustedes me pidieran decir quien es Ñamandu, yo te digo que pasaria la vida diciendo del y em cada momento te diria diferente y de nada serviria para ti porque solo tu puedes sentir y saber para ti. Entonces yo no digo nada, yo canto, yo danzo, yo rio, yo lloro. Haewete Ñamandu, agradezco apoder cerrar este ciclo, agradezco poder ir practicando em mi vida, com mi andar, esta maravilla que muestra nuestro camino Guarani, Ñandereko. Ha'ewete Karai Awaju Poty, ha'ewete Yxapy Rendy, ha'ewete karai Tatawa, ha'ewete Ñeã Karai, ha'ewete por la vida, pido a Ñamandu mucho mboru, perseverança, para cada uno de nosotros. Ha'ewete Ñamandu mbyte porã ñandekwerupe, guata gua ñandekwerupe”.

A ñandexy'i Krexu Rete passa o ywyraywu para a ñandexy'i Ñeã Karai que inicia o seu aywu:

“Há'ewete Ñamandu, Ñanderu há'eguy Ñandexy que vai nos mostrando que o Mborayu está nas coisas mais simples da vida, Mborayu esta força que mantém a integralidade do mundo.

Sinto que Ñamandu está em tudo, e que tudo está interligado, como o sangue que une uma família, tudo está relacionado entre si. Tudo que agride a terra agride seus filhos, somos parte desta terra e ela é parte de nós. Mas nós temos que assumir também a realidade e não viver em um mundo imaginativo, que não existe, porque senão estaremos fora da realidade e por tanto pisando no ar, e para caminharos temos que pisar no chão, senão ficamos patinando.

A realidade é desequilibrada. Nós como seres somos desequilibrados. Veja por exemplo a natureza humana. Podemos dizer assim: Que o homem é mais desequilibrado para a tendência masculina, e que a mulher é mais desequilibrada para a tendência feminina.

Normalmente pensamos que somos constituídos de “aru”, a parte que legou nosso pai e “axy” a parte que legou nossa mãe. Mas não é só assim. Temos também o axy de nosso pai, que é herança de nossa avó paterna; e o “aru” de nossa mãe que é herança de nosso avô materno. E temos também a nossa tendência. Assim nos somos cinco, e por ser ímpar, estamos sempre nos equilibrando e desequilibrando para equilibrar novamente, e assim vai a vida.

Graças à maravilha do desequilíbrio, da desarmonia, nós podemos encontrar uma harmonia maior. O desequilíbrio equilibra e vice-versa. O importante de tudo isso é se ter compreensão de que a realidade é dinâmica. Lembrando as palavras de Karai Poty “de que temos que manter as coisas, nossos irmãos da natureza, nosso equilíbrio, nestes tempos difíceis, mas ainda temos o opy, o tata porã, o pety, o kaayu, o awaxy ete, o ywaum, o tekowa porã, água pura, ar puro, o alimento puro. Temos Ñamandu então temos tudo. Temos a vida e a morte nas mãos”.

Sinto que para aqueles que conhecem o Ñande Reko esta realidade de sentimento simples é percebida e vivida. Agora, para os juruá que pensam que o bom, o belo, o ideal está no paraíso, ou seja, no paradisíaco, no parado é aí que há o grande engano, pois a vida, a natureza é movimento e movimento desequilibrado. Pois se assim não fosse estaríamos mortos.

E quando deixamos o nosso coração e o Ñee Porã nos falar conseguimos nos despir de todo wa'ekwe que não nos permite sentir e perceber a beleza que nossa grande mãe nos dá, porque temos mesmo é que ser xondaro e xondaria neste mundo, porque a vida é uma guerra e temos que estar preparados. Lembrando que a maior guerra que enfrentamos acontece mesmo dentro de nós.

Há'ewete Ñamandu, Ñanderu há'eguy Ñandexy por estarmos vivendo no mundo dos juruá e mesmo assim experienciando o Ñande Reko que nos permite uma forma de vida mais ete, verdadeira e sanadora, nos colocando em sintonia maior conosco mesmos e com toda a forma de vida que pulsa na batida do pulsar da nossa sagrada mãe terra.

Há'ewete Ñamandu guata'gua ñandekwerupe.

Ha'ewei”.

Ñandexy'i Ñeã Karai termina o seu aywu e passa o ywraywu para o Ñanderu'i Karai Tatawa que diz:

“El pajé Karai Poty recorrió nuestro territorio en los años 70.

Por gracia de Ñamandú llega hasta nosotros el registro de su palabras, de los trece días que el tuvo la palabra en un aty de despedida con la nación Guaraní.

Es una bendición conocer una síntesis tan bella, tan pedagógica, tan clara, un resumen perfecto de la tradición Guaraní. Con el aroma de nuestros montes, con la Sabiduría que brota de esta parte de Ñandexy Ywy'retã, nuestra Madre Tierra.

Dirigida al pueblo de su tiempo y a la vez muy especialmente para este tiempo, para la próxima entrada a Ara Ñamandú Guaxú, La Gran era de Ñamandú.

Estas palabras nos muestran una sabiduría actual y a la vez mas allá del tiempo.

Escritos en piedra, Itakwaxya, estos textos se tornan una joya de trece facetas brillantes, en cada ara, en cada aywu la esencia de un conocimiento ancestral y eterno.

Karaí Poty nos habla del Génesis y como desde la explosión de Luz y Sonido, el Amor Mborayu, entre Ñandexy y Ñanderu le dan forma al Universo.

Como el Pueblo Guaraní consciente de esto, de la presencia de Ñamandú en todo, vivían esta Sabiduría mucho antes que los Juru'á llegaran con una cultura basada en el Wa'ekwe, y en los valores de la acumulación, depredación y el "Yo Soy porque yo tengo", en la reafirmación del Wa'ekwe en logros basados en lo material y en la competencia. Una cultura que crea necesidades falsas y condena al individuo a vivir en el interior de la xiwy, la Onza, devorado por los instintos, en el Olvido de Ñamandú, y es esta una gran fuente de tristeza y motivo de los estados de depresión que la gente vive hoy en día.

Por esto mantener la conciencia de Ñamandú, nos devuelve la vida, el brillo y lo hace para la sanación de toda la Humanidad; para que este brillo crezca debemos cantar y bailar, compensando así el desequilibrio generado por la globalización de esta cultura Juruá, dominante, que promueve olvido, tristeza y destrucción.

A pesar de que veamos que todo está mal, que enfrentar esta cultura que está tan dentro nuestro, es tan difícil, que devorar la onza desde adentro es una ardua tarea. Karaí Poty nos dice:

"Tenemos que mantener las cosas, nuestro equilibrio en estos tiempos difíciles. Mas todavía tenemos el Opy, el tatá Porâ, el Pety, el Kaayu, el Awaxy eté, el ywaum, el tekowa Porã, agua pura, aire puro y alimento puro. Tenemos Ñamandú, entonces todavía tenemos todo.

Tenemos la Vida y la muerte en las manos".

Así, Karaí Poty habla de la actitud correcta, para hacer el Ma'ety, para buscar el camino hacia la Tierra-sin-mal.

Como sanar nuestro interior alcanzando la visión adecuada, el camino a Ywyju, la tierra perfecta.

Como el propio pueblo Guaraní va entregando sus valores a la otra visión, al deseo de tener y vivir como los Juru'a.

Pero la vida es Ñamandú y el camino es sentir, practicar y desenvolver Mborayu, el espíritu que nos une, no como una entelequia vacía, como algo que se piensa, sino como sentimiento, como el Amor vivido como conexión, la certeza de que somos espíritu.

Mborayu es el sendero que nos conduce a Ywy'marã'He'y y el Aguyje el Portal, Mborayu es Una sonrisa Eterna, La mas bella de las canciones.

Y así como el recuerdo indeleble del brillo de un diamante resplandeciente y hermoso, al final del Aty Karai poty sonrío, dice adios y desaparece con los suyos en el horizonte...y nunca más fueron vistos...

Há'ewete Ñamandu, Ñanderu há'eguy Ñandexy pela vida em toda sua diversidade”.

O ñanderu'i Karai Tatawa passa o Ywraywu para a ñandexy'i Yxapy Rendy que faz o seu aywu:

“Saúdo meus amigos aqui presentes neste círculo sagrado com o coração repleto de agradecimentos e no propósito maior da colheita do awaxy ete mirim, neste período de Ara Karai, yxa de Tajaxu.

No aty de primavera nós nos encontramos para semear o awaxy mirim ete. E agora neste aty de outono estamos nos encontrando para fazermos sua colheita.

Agora assistimos o processo mortal do awaxy, seu corpo está secando, amarelando, definhando, ou seja, já é momento de tocar, ver, sentir, avaliar o resultado real de mais um ciclo de plantio. É o momento de aprofundar todo o processo de preparação da terra, desde a escolha do lugar do ma'ety e de todos os demais cuidados, para que as sementes sagradas pudessem: brotar, crescer, amadurecer e agora serem os frutos do nosso trabalho e a garantia de nosso alimento no presente e no futuro.

Para quem compreende o processo mortal, a finalização da vida é uma colheita sempre. Pois é só quando a planta morre que a semente do awaxy amadurece.

A semente fica esperando a planta morrer, secar, pois só assim se completa o seu amadurecimento. Só podemos obter a colheita de boas sementes se a planta morre bem.

A morte também tem um lado de esperança. Isso acontece quando ela é voluntária, independente como a do awaxy. A morte dependente é uma morte desesperada. Infelizmente, a morte involuntária, dependente e desesperada acontece para muitos homens e com muitas mulheres. Vida e morte se alternam na infinita dança da vida. Pensar o ser humano como um agregado de outras vidas, ou seja, a herança genética, cultural, social, emocional dos antepassados é apenas um aspecto da formação do todo de uma pessoa, pois uma pessoa é aquilo que escolhe ser no aqui e agora, no presente, sempre mutante de cada segundo de vida.

É triste observar que há muitas pessoas que não se preparam para a morte, assim como não são preparadas para o nascimento. É como se não tivessem tido ma'ety, a mandala de plantio.

Isso de não se ter um preparo para o nascimento ocorre porque a esperança de muitas mães é só imaginativa: sua espera não tem nada de previdente.

Pensando na vida e na morte me vem à imagem cíclica da existência de cada ser. Vem a minha memória, a lembrança dos meus antepassados que ainda vivem em mim, em meus filhos e que viverão em meus netos. Porém, há também, a ausência real, corpórea em meu presente de muitos entes amados. Uma lacuna impossível de ser preenchida. Então, meu presente é um conjunto de lembranças do que foi e um olhar ao futuro com esperança.

Vida é problema. A esperança está relacionada com a solução de problemas que, inevitavelmente, sempre são encontrados. Como na história da bailarina que pede ao rei a sagrada cabeça de Huã.

Na verdade problema é solução. Se não existe solução é porque não existe problema. Mesmo quando a solução é um problema.

Peço-lhes: Ñamandu, Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete que ilumine o nosso caminhar, rumo ao aguyje; entendendo que a natureza são Vocês, que toda a vida são vocês e sendo assim eu sou vocês, para que esta força de amor e vida permaneça sempre presente no presente para que vocês possam brilhar em nós, havendo sempre a esperança na vida de todo o universo, muito além na nossa condição de entendimento. Sabendo que xe mbae, ou seja, o que sou, o que tenho é o Mborayu que é a única força capaz de unir, reunir, conduzir e reconduzir-nos a plenitude de vida.

Karai Poty nos diz que: “Só um mbaekwaa sabe trabalhar os golpes como ferramentas para construir seu apyka”. Isso porque a característica de um mbaekwaa é o aguyje, o amadurecimento. E amadurecimento é doçura, plenitude de mborayu porã. É sal que neutraliza a acidez, é chuva que irriga a aridez. É um ma’ety trabalhado, pronto para dar sementes maduras, para assistir folhas tenras, flores e frutos. Com raízes firmes sustentando a vida e a morte.

Ñandexy Jakaira xe mbae amba ijara reakwã ñee porã. Nossa Mãe Jakaira, senhora do meu amba, nos cubra com o perfume sagrado do seu espírito. Há’ewei”.

Após o término do seu aywu a ñandexy’i Yxapy Rendy passa o ywyraywu para o pajé que faz o encerramento do aywu, terminando com as palavras:

-“Há’ewete Ñamandu ñande jaikowe, pewae peaywu, há’eguy xe aipota Ru’ete, Xy’ete Karai; xe amba ijara, mbyte porã ñandekwerupe.

Após foi feito o Jeroky (dança sagrada) e o Opa’aty.

3. 2. 2 Comentando o texto

No “ara ymã aty’guy”, aty de saudação ao outono e às sementes de awaxy mirim ete, o milho Guarani da espécie que tem o tamanho de um grão de arroz, que irão ser colhidas, temos palavras de introspecção características do final de um ciclo de plantio, e de gratidão pela vida e pela morte, pelo final do ano que se avizinha. O ano novo Guarani acontece no solstício de inverno, bem ao inverso do ano civil do juruá.

Nesse texto o “Mborayu” é referido em diversos momentos e de maneiras variadas. Também o texto de Karai Poty é citado em vários momentos. Isto se deve ao fato do texto de Karai Poty se referir ao ma’ety, a mandala de plantio, e de tratar do final do ciclo da vida, e do reinício possível em ywy’marã’heym. Então é um texto muito condizente com ara ymã, o outono.

Em suas palavras Krexu Rete se refere ao Mborayu como sendo um sentimento, o amor. Já Ñeã Karai o define como sendo a força que mantém a integralidade do mundo. Karai Tatawa diz que o Mborayu, o amor, entre Ñandexy e Ñanderu dá forma ao universo; também fala que a vida é Ñamandu e que o caminho é sentir, praticar e desenvolver o Mborayu, o espírito que nos une, o amor vivido como conexão; e complementa dizendo que o Mborayu é o sendeiro que nos conduz a ywy’marã’heym; que o Mborayu é um sorriso eterno, a mais bela das canções. A Ñandexy’i Yxapy Rendy diz que o que ela é e o que ela tem é o Mborayu, a única fôrça capaz de unir, reunir, conduzir e reconduzir-nos a plenitude da vida; também diz que o amadurecimento é doçura, plenitude de Mborayu.

3. 3 MBORAYU ETE

Quando abordei o mito do dilúvio chamei a atenção para a nuance ‘heym’ do ‘Mborayu’, o seu complementar seria ‘porã’, que abordarei posteriormente. O aspecto neutro é o ‘ete’; ou seja, heym é um termo idéia, porã é um termo idéia e ete é um termo objeto. Na fala dos pajés, por duas vezes a nuance ‘ete’ do Mborayu é mencionada. Ao dizer heym, digo para se deslocar para o complementar oposto de um termo, então ele se torna um termo-idéia. Ao se dizer ‘porã’ digo para se deslocar para o seu extremo superlativo, então se torna um termo-idéia. Ao dizer ete, digo para se afirmar, para se apresentar um termo, então ele se torna

neutro, um termo-objeto. Mas há ainda mais dois termos que não foram mencionados, que se localizam entre os extremos e o centro (mbyte), pois o Kuruxu (a cruz-rapyta) possui quatro direções e um centro.

Para compreender a concepção de mundo Guarani, conhecer o seu sistema numérico ajuda. O sistema numeral Guarani é constituído de cinco números básicos: peteym, mokoym, mboapy, yrundy e peteym'po. Portanto não é um sistema decimal como é o sistema ocidental. Para se compreender melhor, de forma linear e não circular como estou expondo, poderia se dizer que entre os extremos e o centro há um ponto limite. A fala da Ñeã Karai ajuda na compreensão dessa maneira de perceber o mundo. Ela diz:

“Mborayu, esta fôrça que mantem a integralidade do mundo”. Com isso ela quis dizer que o mundo é formado por muitos elementos, mas que ele é um (peteym). Pois, no cinco, temos a integralidade (peteym'po). Seguimos com a sua fala:

“Normalmente pensamos que somos constituídos de ‘aru’, a parte que legou nosso pai; e axy, a parte que legou nossa mãe. Mas não é só assim. Temos o axy de nosso pai, que é herança de nossa avó paterna; e o aru de nossa mãe que é herança de nosso avô materno. E temos também a nossa tendência. Assim nos somos cinco, e por ser ímpar, estamos sempre nos equilibrando e desequilibrando para equilibrar novamente, e assim vai a vida”. E complementa dizendo da necessidade de se experienciar a realidade: “uma forma de vida mais ‘ete’, verdadeira e sanadora, nos colocando em sintonia maior conosco mesmo e com toda a forma de vida que pulsa na batida do pulsar da nossa sagrada mãe terra”. O termo-objeto seria o ‘ete’, a realidade, o que se entende por verdadeiro, sabendo de antemão que a vida é movimento e deslocamento de termos, ou seja, de realidades.

A Ñandexy'i Jaxy Rendy também se expressou utilizando esse conceito ao dizer: “Eu hoje sinto uma grande necessidade de equilibrar o aru, principio masculino e o axy, princípio feminino dentro e fora de mim. (...) Peço que o meu sentir ajude nesse equilíbrio”. A emanação (se assim posso traduzir) da masculinidade, do ‘aru’, provem de Jeguaka. A emanação da feminilidade, do axy, provem de Jaxuka. De maneira muito poética, o que denominei como ‘emanação’ de Jaxuka, tem uma exemplificação no mito dos gêmeos:

“Fonte de onde brota a vida: esse é o nome originário de nossa mãe. O centro da terra é sua morada originária. Nesse lugar existe uma pindo'owy, uma palmeira azul, a gralha ficou azul quando comeu dos seus frutos”. E segue:

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

A nuance ‘ete’ do Mborayu é mencionado duas vezes nas falas dos Ñanderu’i e das Ñandexy’i. A esse respeito assim se expressa a Ñandexy’i Krexu Rete:

“Se tivesse que hacer um resumem diria que solo nos queda trabajar para lograr o Mborayu ete, e el sentimiento que Ñamandu tiene para todos nosotros”. E complementa: “(...) poder ter asi el entendimiento para comprender el caminar de cada uno, poder ver desde el corazon, poder oir desde el corazon. Sintiendo que todo es uma continua practica y la vida nos da la posibilidad de poder sanar, comprender y amar para asi llegar a el aguyje por el guata porã rumbo a Ywy’marã’heym”.

O Ñanderui Tataendy Ñeery também se reporta a nuance ‘ete’ do Mborayu quando comenta o mito da criação. Nos dizendo que: “(...) É facinante perceber como foram se originando os elementos do universo e em ordem cronológica cada um aparece. Primeiro tem Ñamandu que gera chamas e neblina, depois a palavra, depois o Mborayu ete, o amor verdadeiro, depois o som; o som aparece depois da palavra o que nos remete a idéia da comunicação sem a fala”. Lembrando que a criação acontece, em uma de suas versões, a partir de um sonho. Também é importante salientar que o ‘ete’, a realidade, o verdadeiro, a verdade, inclui o mundo dos sonhos, ou melhor: o sonho é uma prática que nos auxilia na percepção da realidade. Muitos conhecimentos, cantos, palavras inspiradas são conhecidas em sonho, muitas vezes guiados por Kerena (Kerena pytum ijara: Kerena a senhora dos sonhos). Para se conhecer o ‘ete’, o verdadeiro, é preciso sonhar, é preciso se voltar para o estado original (ymã) do mundo, antes da sua manifestação (oikowy). Conhecemos o “Mborayu ete”, em sua profundidade, sonhando.

A Ñandexy’i Yxapy Rendy define bem essa compreensão de mundo-sonho, ao citar o Canto XI do Mborai Porã, que é um grande Mborai de 113 estrofes atribuído a Xume. Ela diz:

“O canto XI do Mborai Porã me reporta a mensagem de que tudo nasceu de um sonho de Ñamandu, e que Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete existiram juntos nele e tudo que existe foi criado a partir disso, e que todos estão irmanados por toda a eternidade”. Daí dá para se compreender a importância dos sonhos para os Guarani. Perante os conceitos ocidentais (científicos) há quase uma inversão da realidade, na medida em que para o Guarani a realidade é apreendida principalmente através do sonho, dificilmente seria científico dizer que o verdadeiro, o real pode ser encontrado no sonho.

Maria Inês Ladeira destaca a importância do sonho no desenvolvimento ou aperfeiçoamento do ser humano nas comunidades Mbya Guarani, ela diz que: “Leva-se ainda em consideração (e neste caso se descarta a escrita) que a sabedoria advém das revelações contidas nos sonhos” (LADEIRA, 1992, p. 66).

Para não se perder nos meandros do sonho-realidade é necessário conhecer os retã (mundos) e os amba (portais), assim como os tape (caminhos), também os mbyte (pontos de conexão do corpo). Como veículo usa-se o apyka (acento), como moto o mborai (canto), o Jeroky (dança) e os Poã (ervas-paje). Também é de suma importância conhecer a anatomia do ser: os quatro corpos e o mbyte (centro-vórtice), não esquecendo o sem-corpo, o amorfo, que seria a quintessência, e mais, que todos são um, para manter a integralidade do ser (mbae).

Schaden foi talvez o único pesquisador que tentou entender esse universo da anatomia do ser Guarani, digo isso porque apesar dele ter na verdade feito uma série de confusões, pois tenta sistematizar esses elementos dentro de uma perspectiva ‘lógico-racional-ocidental’, e é claro que isso não dá conta da compreensão do mundo do sonho, um mundo que tem sua própria lógica e sua própria razão. Ele fica da página 102 à página 135, do seu “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, tateando nesse escuro, mas conseguiu trazer algumas luzes para a compreensão. Não vou fazer uma análise crítica desse texto agora, não me traz nenhum acréscimo no que quero tratar neste momento, vou apenas apontar as suas luzes. Ele diz assim: “o chefe religioso dos Mbya do Itariri admite a existência de quatro almas em cada pessoa, uma situada na cabeça, outra no coração e duas que ficam de fora, cuidando do indivíduo. Segundo as palavras textuais do informante: Txee irundy ñeenkwery arekó; petein areko txepyare, petein areko txeakãre, mokoim arekó okape, oñãgarekova txerehé” (SCHADEN, 1974, p. 117).

Quanto aos Kayova ele se contenta em dizer que “Infelizmente os dados que tenho sobre a ‘teoria psicológica’ dos Kayova são demasiado dispares e incongruentes para se poder tentar uma sistematização” (idem). Mas trás uma luz sobre a questão da função dos sonhos, nos diz que: “O porãhei é também identificado com o ‘caminho’ da alma pelo céu, pelo menos entre os Kayova. Enfim, numerosas são as representações ligadas ao porãhei, de que o indivíduo e o grupo precisam para entrar em comunicação com o além. O porãhei individual, presente dos deuses ou espíritos, como o conhece os Ñandeva e mbya, é transmitido através do sonho. Afirmou-me o ñanderu Fernando, de Jacarei, que em sonho Ñanderu lhe revela a sua vontade e lhe ensina rezas, transmitindo-as ou pessoalmente ou por meio de Koarahy (o sol), que lhe faz as vezes” (idem).

Na página 79 de sua dissertação de mestrado Maria Inês Ladeira apresenta um desenho-esquema dos quatro retã e do Ywy mbyte, também apresenta outro esquema na página 111 e na 112, sendo que na 112 são indicados os tape (caminhos e direções a serem percorridos), são desenhos feitos por Guarani mbya (cf LADEIRA, 1992, p. 79, 111 e 112).

Branislava Susnik já observara que “La gran experiencia humana del sueño llevo al ‘hombre primitivo’ a distinguir entre el cuerpo e el alma, hablar del alma vivencial; (...) dicen que em el sueño el alma externa-se del cuerpo, vaga, visita. Vive, porque se mueve; lo que se sueña es una realidade, por ser la experiencia del alma externada (in BASTOS, 1978, p. 137). Da mesma forma Piers Vitebsky também observou que: ”Quando um Xamã fala para outro mundo, não pretende significar que o mesmo esteja desligado deste. Muito pelo contrário, estes mundos representam a verdadeira natureza das coisas e as verdadeiras causas dos acontecimentos no mundo em que vivemos” (VITEBSKY, 2001, p. 8).

Os trabalhos em etnopsiquiatria nos ajudam na explicação desse fenômeno, na verdade desde os trabalhos de Freud (Totem e Tabu) e de Jung, e depois os de Geza Róhein têm contribuído, para a compreensão da realidade dos sonhos (cf, LAPLATINE, 1994, p. 27). De certa forma utilizo esse conhecimento, assim como o da semiótica da psicanálise para traduzir, ou pelo menos para tentar aclarar essa questão do Mborayu ete, que implica em conhecer-se o “ete”, o verdadeiro, a verdade, a realidade. No verbete ‘ete’, Cadogan em seu “Diccionario” traz a tradução: “genuíno, verdadeiro” e esclarece que pode ser empregado também como advérbio e exemplifica:”Y’ete, água verdadeira, curso de água importante” (CADOGAN, 1992, p. 46).

Então, a ‘teoria psicológica’(lembrar Schaden), segundo a compreensão Guarani Ñandewa, vê o indivíduo como tendo cinco corpos, porque o rete, corpo físico também faz parte. E esses cinco corpos fazem parte de um todo. Sendo que o quinto corpo é o totalizante. Apenas com a finalidade de tornar compreensível uma questão que é bastante complexa vamos considerar assim: 1) Rete, corpo físico, com ele não se pode viajar nem no tempo nem no espaço no ‘ara’ (tempo-espaço); 2) ñane ñeen Aikwe, com ele se pode viajar para qualquer lugar no espaço, porém tem uma barreira quanto ao tempo, ou seja, apenas pode ir ao passado; 3) ñane ñeen Porã, com ele se pode viajar para qualquer lugar no espaço e no tempo, ou seja, pode ir ao passado e ao futuro; 4) ñane ñeen Ruwyxa, o quarto corpo, por assim se dizer, atravessa o domínio do individual e o domínio do tempo, nele se perde todas as distinções, nesse mundo tudo é vivo e consciente, mas a linguagem ainda é possível; 5) Ñamandu Rete Porã, o quinto corpo, que habita o quinto mundo, tem os seus próprios sonhos, ele é que nos sonha, nele não há símbolos. Esses são os cinco corpos que habitam os cinco mundos. Esse esquema pode variar muito, assim como a denominação dos elementos que a compõe, e gera muita polêmica entre os pajés, mas entre os Mboruwyxawete (os que transitam por esses mundos), nenhuma polêmica acontece, eles dizem que as denominações e esquemas são apenas para se dizer algo a respeito de uma coisa que é muito plural. Por isso a dificuldade

confessada por Schaden. Essa orientação sobre os corpos e os mundos me foi ensinado pelo tiramõ Kwarayju (cf. PEREIRA, 1995, p. 130 - 148). Posso dizer mais sobre o que aprendi:

Aprendi a perceber que cada corpo tem o seu próprio tipo de sonho. O Rete sofre ao sonhar as impressões que são causadas pelas interferências que o corpo físico recebe, ou seja, ele pode até mesmo ser estimulado de fora; exemplo: se alguém cutuca a pessoa com dois espinhos, o sonhador pode sonhar que esta sendo picado por uma cobra (mboi); os sonhos causados por desejos reprimidos também acontecem nesse corpo, creio que os sonhos estudados por Freud eram dessa natureza. O Aikwe, como o Rete, também pode ser estimulado, os mborai, os mbopu, ou seja, os cantos e a música podem estimular esse corpo, assim como o pyte, ou o tataxina (fumos, 'insensos'), nesse domínio pode-se entrar nos nascimentos anteriores, creio que os sonhos estudados por Jung eram dessa natureza.

Cada corpo tem sua própria simbologia, assim cada vez que um sonho passa de um corpo para outro, ele é traduzido à simbologia daquele corpo. A experiência do Ñeen Porã é o sonho dos videntes, dos profetas, dos que vivenciam o futuro em seus sonhos. Nesse estado o sonhar não diz mais respeito ao indivíduo, mas à consciência que ele tem do todo. Por exemplo, o mito do dilúvio existe em todo o mundo, não há registro histórico dele, mas ainda há um registro, esse registro pertence ao Ñeen Porã, ele pode sonhar a respeito deles.

O Ruwyxa sonha a existência, a imortalidade, o infinito, o ser; os que sonharam nessa dimensão foram os criadores dos grandes sistemas, das grandes religiões, eles sonham a esperança. Porém os Mboruwyxawete sonham Ñamandu, por isso o silêncio, por isso uma maneira de ser e não uma religião, por isso uma pluralidade e não um sistema.

Assim, no que concerne ao Rete, o sonho e a realidade estão distantes, os sonhos são fantasias. Essa separação não será tão grande no Aikwe. Agora para saber se a viagem é real (ete), quando acontecer no Ñeen Porã, basta saber que ela acontece quando se está acordado. Quando se conhece o Ñeen Porã se esta além do medo da morte, mas quando o sonho não é real, o ser é mutilado pelo medo da morte. Esse é o ponto de distinção, a pedra de toque: o medo da morte. Pois o indivíduo não deve acreditar na imortalidade, deve conhecê-la. Portanto, quando se acredita na imortalidade da alma, em vidas passadas, pode-se estar apenas fantasiando no Aikwe, e não conhecendo o real (o ete). O Ñeen Porã é criativo, toda a arte vem desse mundo. Nesse mundo o indivíduo não deve projetar nada, caso contrário, será projetado. Esse mundo é o último lar do ser, da existência, além desse corpo-mundo, começa a não-existência. Porém ultrapassar os limites desse corpo-mundo não é fácil, ele tem uma grande barreira: nenhum êxtase é comparável a esse sonho, então ele pode tornar-se uma prisão.

No Ruwyxa, num primeiro momento o ser sonha os signos, os símbolos. As pessoas que sonham com infinitas almas, e dizem que há individualidade, estão nesse mundo de espelhamentos. Vive-se de conceitos: o ser não percebe como ele é, mas, como é espelhado, através dos conceitos. Num segundo momento percebe que ele é sonhado e que o sonho pode existir sem ele, mas aí, ainda assim, existe o rio da vida.

Ñamandu Rete Porã é o mbyte Porã, ali existe apenas a verdade, a realidade, o Mborayu ete, então, para a nossa percepção, ali não existe o rio, apenas a nascente, antes da água jorrar.

Todavia, há outras maneiras, de se abordar esta questão, como através dos amba, dos rete porã (vórtices do corpo) ou dos retã. A mais comumente usada é a dos retã. Nesta forma de classificação teríamos então: 1) Tupã Retã, o mundo da materialidade, do concreto, do fisiológico do universo, força vital (atã); 2) Jakaira Retã, o mundo líquido, da água (Yy Porã), da fluidez do universo, da criação; 3) Kwaray Retã, o mundo da luz, do fogo (Tata Porã), do ígneo do universo; 4) Karai Retã, o mundo do aéreo, do vento, do ar (Ywytu), da inspiração, do espírito, do verbo; 5) Ñamandu rete Porã, o mundo totalizante, Ara mbae ha'eguy ara heym (engloba o tempo-espaço, ara, porque é o todo, mas também a inexistência, o sem tempo e sem espaço ou, o anti-tempo e o anti-espaço, ara heym).

Ainda há outras maneiras de se dizer isso, por isso que o Schaden disse: “Infelizmente os dados que tenho sobre a ‘teoria psicológica’ dos Kayova são demasiado díspares e incongruentes para se poder tentar uma sistematização” (opus cit.). Mesmo assim ele constatou que “(...) Todos os conhecedores da doutrina Guarani com que trabalhei admitiam como certa a pluralidade da alma humana” (SCHADEN, 1974, p. 110 - 111).

Em outras culturas também isso acontece, Vitebsky relata inúmeras experiências Xamânicas presenciadas ao redor do mundo e diz que “Seja qual for o modo como as pessoas concebiam e vivam no seu ambiente normal, está sempre presente a dimensão dos espíritos, (...) mas está escondida, não por exprimir a natureza superficial das coisas, mas sim a sua natureza íntima. Assim, para uma cultura xamânica, a realidade é mais vasta do que é dado perceber aos olhos e aos sentidos, e especialmente no que se refere à consciência que dela temos (VITEBSKY, 2001, p. 18). E mais a frente exemplifica: “(...) para o povo esquimó dos Nunamiútes, pode considerar-se o espírito de um objeto como a força existencial fundamental desse objeto. Sem o espírito, o objeto continuaria a ocupar espaço e a ter peso, mas não teria significado nem existência real. Quando um objeto é dotado de uma ‘inua’ (alma), representa uma parte da natureza, de que tomamos consciência” (idem). E faz duas constatações: 1) “o xamanismo da América do Sul apresenta semelhanças notáveis com o

xamanismo da Sibéria”; 2) “o xamanismo Sul Americano reveste-se de alguns aspectos que o individualizam perfeitamente. O mais importante será talvez, o elaborado uso de plantas alucinógenas, destinadas a induzir transes e visões”. (ibidem: 46).

A causa da diferenciação numérica dos mundos, dos corpos ou das almas ou ainda dos espíritos, entre os indivíduos, não esta no fato de um perceber mais mundos que o outro necessariamente, embora isso possa acontecer. Mas quando essa diferenciação é cultural (entre uma cultura e outra), isso acontece, sem dúvida, apenas por diferenciação na sistematização: uma cultura divide o todo em sete, outra em cinco, uma mais prolixa pode dividir em 13, e assim por diante.

Fazendo uma analogia, com o sistema musical acontece a mesma coisa, o sistema musical do ocidente divide o nodo tonal em 12 sons diferentes, tons e semitons. Os Japoneses, por exemplo, dividem o nodo em cinco tons, ou seja, o intervalo entre um tom e outro na escala Japonesa é maior que o da escala ocidental (sistema temperado). O nodo é sempre o mesmo, por razões físicas, um tom sempre reproduz a sua oitava na razão dois (primeira nota da série harmônica). O que quero dizer é que não existe nenhuma superioridade ou inferioridade entre um sistema e outro, são apenas formas diferentes de organizar os seus sistemas. Em síntese, a diferenciação entre os mundos e os corpos, assim como entre as notas musicais é uma questão de diferenciação entre frequências, dimensões, por assim dizer.

Mas, o que quis com toda essa exposição sobre os rete e os retã (corpos e mundos), foi tentar ajudar no entendimento de que tudo isso faz parte da compreensão que os Guarani tem de si e do mundo (mbae Guarani), e que o Mborayu reúne tudo em todas as direções, e também em direção ao centro (Ñamandu Mbyte Porã), que é uma potência latente, porém parada, é o paraíso. Por isso o corpo-alma deve caminhar pelos ñeen tape, por todos que somos cada um (opa’waerã peteyna, peteyna).

Mas antes de prosseguir para o próximo capítulo, no entanto, ainda quero chamar a atenção para o Rete, o corpo fisiológico, tão importante, sustentáculo da vida, e que é tão mal visto dentro da espiritualidade ocidental, sendo muitas vezes visto como corruptível, pecaminoso, carne fraca, coisas assim. Sobre o Rete humano e de toda a criação do mundo, o Ñande Reko tem a dizer:

O Rete tem a sua própria sabedoria, tem milhares e milhares de anos de experiência. O Rete tem a experiência de meu pai e de minha mãe, e do pai e da mãe deles, e assim por diante, até recuar ao princípio, a Ñamandu Oikowy; milênios durante os quais a semente do corpo se desenvolveu no que é. Cada ser tem sua própria linguagem. E o mesmo acontece

com tudo quanto existe na materialidade. Cada ser é o que buscou ser. Temos que respeitar isso, as opções de cada um de nossos irmãos da natureza.

A teoria da evolução das espécies da maneira como está sistematizada e entendida, é uma afronta ao Mborayu ete (ao verdadeiro amor, por assim dizer). Não existe isso de superioridade e inferioridade, ou isso de ‘topo da escala alimentar’. O homem não é mais evoluído do que os pira (peixes) no ambiente marinho; nem do que os guyra (pássaros) no ambiente aéreo, e assim por diante. Cada um desenvolveu a sua própria sabedoria no que escolheu para saber, da maneira que escolheu para existir, no que é (o’mbae), no que nos somos (ore mbae), e nos somos Ñamandu nas múltiplas manifestações do mbara’ete (da força do seu corpo-espírito) e que no mundo Guarani é compreendida através da ‘palavra-alma’, do Aywu Porã, a linguagem sagrada.

Então, neste terceiro capítulo deste estudo trabalhei o conceito do Mborayu na sua nuance ete, na dimensão do sonho, partindo do pronunciamento dos pajés nos aty de primavera (plantio do awaxy ete) e de outono (colheita do awaxy ete). No próximo capítulo vou me aprofundar na nuance “Porã” do Mborayu, a partir dos textos que foram mencionados nas falas dos Ñanderu’i e das Ñandexy’i, que são os Aywu: “Mokoym’po Rire Mboapy Ara” e o “Aywu Rapita”.



CAPITULO 4: A FALA SAGRADA

Dois textos foram citados em aty, um de Karai Poty, pertencente hoje à IANAI, e o outro de Pablo Wera, que foi abordado na obra “Aywu Rapyta” de Leon Cadogan e na Tupã Tenonde de Kaka Wera. O primeiro texto a ser apresentado é o de Karai Poty e diz de treze dias em que ele passou junto a um grupo que o seguia e que em determinado dia, no décimo terceiro é deixado. Karai Poty segue com um grupo reduzido, - realmente ou metaforicamente, conforme as interpretações, - para ywy'marã'heym. O texto de Karai Poty é dividido em 13 discursos que foram, segundo a tradição, proferidos no “aywu”, a parte oral das cerimônias diárias que realizou com esse grupo de seguidores; para uma melhor compreensão, dividi os discursos em tópicos.

O segundo texto a ser apresentado é o Aywu Rapyta, conforme os estudos acadêmicos, o texto de Pablo Wera e seus pares é um dos textos basilares da cultura Guarani. Para os Ñanderu'i e as Ñandexy'i, o texto de Karai Poty é um dos mais importantes textos do Ñande Reko, da religião Guarani; juntamente com o Mborai Porã, texto que infelizmente não pode ser escrito e, portanto, não há como estudá-lo academicamente, texto que é atribuído a Xume (texto oral); este último texto, Mborai Porã, está implícito subliminarmente nas falas dos Ñanderu'i e das Ñandexy'i. Então, teremos nos próximos tópicos dois dos mais importantes textos da religião Guarani.

4. 1. MOKOYM'PO RIRE MBOAPY ARA: OS TREZE DIAS MEMORÁVEIS

O paje Karai Poty, cujo nome civil era Gumercindo Fernandez, viveu seu período de êxtase místico, ou seja, de missão redentora, antes de ir para ywy'marã'hey, a terra sem males, do final da década de 60 até o início da década de 80, no tekowa Jaixa Porã, aldeia de Ubatuba, por aproximadamente treze anos. Ele veio do Uruguay tendo passado pela Argentina, pelo Paraguai e pelos estados do sul do Brasil; quando se fixou no tekowa Jaixa Porã, já era idoso.

Os textos do paje Karai Poty foram apresentados previamente ao aty de celebração do Ara Poty pela Ñandexy'i Yxapy Rendy e foram traduzidos para o espanhol pelo Ñanderu'i Karai Tatawa. Estes textos hoje são propriedade da IANAI (Instituição Ancestral Nativa

Indígena) que me permitiu apresentá-los neste estudo, pela primeira vez fora do universo Guarani. E assim, estou podendo partilhá-los neste universo de estudos.

4. 1. 1 Texto: Karai Poty oporay'guy

“Karai Poty omombeu”, significa “Karai Poty nos disse”. E seus dizeres que segundo a tradição aconteceram nos “aywu”, na parte em que se pronunciam verbalmente nos aty, durante 13 dias em que estive com um grupo em guata porã, em caminhada, para ywy'marã'heym.

No peteym ara, discurso do primeiro dia, ele descreve a gênese do mundo. Diz que o mundo nasceu do Mborayu de Ñanderu e Ñandexy. E que tudo no mundo é irmanado.

No mokoym ara, discurso do segundo dia, ele aborda algumas questões que são ao mesmo tempo polêmicas e muito caras ao povo Ñandewa, e que os diferencia dos outros grupamentos Guarani; que são: a absorção do conceito “Deus”, e a tradução desse termo por “Ñamandu”; a admissão da contribuição de Xume para o Ñande Reko; o considerar Xume irmão gêmeo de Kexu Krito (Jesus); reconhecer o convívio com o Kexuita, o Jesuíta; aceitar ao aspecto Tupã de Ñamandu a designação de “Deus dos exércitos”; e, considerar Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai como emanações de Ñamandu.

No mboapy ara, discurso do terceiro dia, ele esclarece o seu propósito de ficar junto ao povo por treze dias e depois seguir com um grupo reduzido para Ywyju. Diz também que deixa os seus discursos para os que ficam e designa a Ñanju Mirim para escrever o seu Kwaxya (texto). No aywu desse dia também faz a profecia da futura vinda de um grande guerreiro e da era vindoura de Ñamandu, o “Ñamandu Ara Guaxu”.

No irundy ara, discurso do quarto dia, ele afirma a unidade e a diversidade de Ñamandu, de que “Ñamandu é um, mas um para cada um”. Essa é uma frase muito citada pelos Guarani contemporâneos.

No peteym'po ara, discurso do quinto dia, Karai Poty esclarece que o que o Juruá chama de religião e de ciência, é para os Guarani o Ñande Reko.

No mboapy meme ara, discurso do sexto dia, ele responde uma pergunta que lhe é feita. A pergunta que lhe é feita refere-se aos Juruá, mas ele diz que não quer falar do Juruá mas deles (do povo que o estava ouvindo). Nesse discurso ele diz que “peteym” (um ou uma)

“mbaekwaa” (sábio ou sabia), não é aquele/aquela que nunca erra, que nunca fracassa; mas aquele/aquela que amadurece/aprende com os erros e com os acertos.

No mboapy meme rire peteym ara, discurso do sétimo dia, Karai Poty fala sobre o ma’ety, desenho de plantio do awaxy ete, o milho sagrado. Lembrando que as cerimônias nas quais o texto dos “Treze Dias Memoráveis” é citado, foram feitos para celebrar o plantio (ara poty aty’guy) e para a colheita (ara ymã aty’guy) do awaxy ete.

No irundy meme ara, discurso do oitavo dia, Karai Poty aborda uma das ‘supertições’ comuns a Guaraní e brasileiros, o “mau olhado”. Ele diz que “o Mborayu é como um horizonte que se descortina e que com ‘mau olhado’ não se pode enxergar esse horizonte.

No irundy meme rire peteym ara, o discurso do nono dia, ele responde uma pergunta que não é enunciada. Diz que não é com fé e nem com dúvidas que se chega a ywyju, mas caminhando/passeando.

No mokoym’po ara, discurso do décimo dia, alguém pede uma garantia, algo que atestasse a sua proposta. Karai Poty diz que a única garantia é a morte. Ele faz uma analogia com a memória, com as coisas que se esquece (que morrem para o presente) e diz que a vida é como o saber que faz parte da pessoa. E termina dizendo que o Mborayu é um eterno sorriso.

No mokoym’po rire peteym ara, discurso do décimo primeiro dia, Karai Poty faz um discurso dramático, onde repreende os ñanderu’i e as ñandexy’i, os ywyraiija e as ywiraijari presentes e diz que eles fazem de conta (representam para os outros) que são felizes, mas que na verdade eles não suportam a si mesmos.

No mokoym’po rire mokoym ara, discurso do décimo segundo dia, Karai Poty faz uma síntese de todos os seus discursos e destaca que “o espírito do Mborayu Porã se manifesta no esplendor do aguyje”.

No mokoym’po rire mboapy ara, discurso do décimo terceiro dia, Ñanju Mirim diz que Karai Poty não fez nenhum aywu, e que no final do aty apenas disse “jaaju”, adeus, e parte com os seus para ywyju.

A seguir, então, temos os aywu dos “Treze Dias Memoráveis.

4. 1. 1. 01 Peteym Ara

Quem criou tudo foi Ñamandu, porque ele criou nossos primeiros pais Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete. E de Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete nasceram ru’ete e xy’ete

Tupã, ru'ete e xy'ete Jakaira, ru'ete e xy'ete Kwaray e ru'ete e xy'ete Karai. Kwaray é o próprio coração de Ñamandu. É a luz que brilha no sol e em todas as estrelas. O tata porã também é o sol. O sol, o nosso pai e mãe Kwaray se manifesta e se oculta nas coisas, como no dia e na noite.

Nosso pai e nossa mãe primeira estavam em Ñamandu quando ainda nada tinha ganhado forma. Tudo o que ganhou forma aqui neste mundo é reflexo do que existe em Ñamandu, aqui existe de forma imperfeita, em Ñamandu tudo é perfeito.

O mundo nasceu do amor de Ñanderu e Ñandexy. Ñandexy pariu o mundo em uma grande explosão de luz e som, raio e trovão. Então tudo no mundo é irmanado, todos somos filhos e filhas de Ñanderu e Ñandexy.

4. 1. 1. 02 Mokoym Ara

O povo Guarani é um povo de Deus, de Ñamandu. Foi o Mboruwixawete Xumé que ensinou para os nossos pais e para as nossas mães, bem antes do jurua que o Guarani é um povo de Deus.

Kexu Krito foi Kwaray quando andou aqui nesta terra e Xumé seu irmão gêmeo.

Depois veio o kexuita e uns eram dos nossos e fumaram petyn e tomaram kaayu com nossos pais e com as nossas mães. E nós aprendemos também com os kexuita sobre Ñamandu Tupã, o Deus dos exércitos.

E o Deus dos exércitos lutou com a gente para vencer os jurua que nos atacavam, e nos vencemos o jurua, senão quem estaria aqui contando esta história.

Mas hoje tem muito Guarani que está perdendo esta luta e está se entregando para a tristeza. Isso está acontecendo porque está perdendo a lembrança de muitas coisas.

Porque podem nos tirar tudo, mas, se nós não perdermos a lembrança das coisas nosso espírito vence. Mas hoje muito Guarani está esquecendo de Kexu Krito, de Xumé e até de Ñamandu estão esquecendo.

Não podemos esquecer Kexu Krito porque ele é o Sol do nosso coração. E Ñamandu foi que criou tudo. Se nós esquecermos isso então a sombra da tristeza cobre o sol dentro da gente e daí não tem remédio que cure.

Por isso hoje eu quero dizer que Ñamandu Tupã vai curar o nosso coração e que Ñamandu Jakaira vai animar a nossa dança e que Ñamandu Karai vai animar o nosso canto

e que Ñamandu Kwaray vai brilhar novamente em nosso coração e nunca mais vamos esquecer as nossas lembranças, as coisas que nos ensinaram nossos pais e nossas mães. Para que também nossos filhos saibam dessas coisas para que sempre Kwaray brilhe no coração dos nossos filhos e de nossas filhas formosas.

4. 1. 1. 03 Mboapy ara

Hoje é a terceira noite em que falo com vocês. Ficaremos juntos por treze noites. E então nós iremos para Ywy'marã'hey¹². Ficaremos assim por treze dias, somente fumando petym e tomando Kaayu, será a nossa despedida.

Essa minha fala é para vocês que irão permanecer aqui por mais um tempo. A Ñanju Mirim está escrevendo o que estou dizendo em um kwaxya, ela ainda sabe fazer kwaxya e escrever com as letras sagradas.

Antes que nós nascêssemos Ñamandu pretendeu esse exato momento. Não é por acaso que a Ñanju Mirim está escrevendo esse kwaxya. É no ñee porã, espírito sagrado, que descobrimos quem somos e o sentido de nossa vida. Muito antes de termos ouvido falar de Ñamandu e mesmo de nossos pais e de nossas mães terem ouvido falar dele (a) Ele (a) já tinha seus olhos amorosos sobre nós.

Agradeço aos Mbaekwaa e as Mbaekwaa por terem escrito nas pedras os itakwaxya, também agradeço aos Mboea e as Mboea que me ajudaram a aprender sobre essas coisas. Agradeço a Ñamandu e a vocês por poder compartilhar essas coisas com nosso povo.

Também quero dizer que estamos indo porque o Mboruwyxa está vindo, nós viemos para preparar o caminho.

A Ñanju Mirim vai entregar para ele este kwaxya que está escrevendo, não será difícil de encontrá-lo, porque ninguém é semelhante a ele. Ele veio em um veículo de Ñamandu e foi conduzido até o ventre de sua mãe por um (a) Jukupe Guaxu.

Ele terá em si todo o conhecimento, e irá restabelecer as coisas antigas nas condições do nosso tempo. Mas ele próprio só saberá que é o Mboruwyxa quando for tujá¹³, e só então terá consciência de que tem todo o conhecimento desde que nasceu.

¹² Ywy'marã'hey: a terra-sem-mal.

¹³ Tujá: pessoa com mais de 52 anos, que tem o direito de integrar o conselho dos anciãos.

Será a volta de um grande guerreiro, que saberá o Kwaarupe¹⁴ desde o ventre de sua mãe e o seu Mboea será a sua própria vida, que o conduzirá com severidade até ser tujá.

Muitos lamentarão por não o terem reconhecido, e muitos rangerão os dentes por o terem traído, mas os homens e mulheres que o seguirem neste caminho que estamos preparando, verão ywy'marã'hey.

O propósito das minhas vidas foi preparar o caminho para Ñamandu Ara Guaxu¹⁵. Há'ewei.

4. 1. 1. 04 Irundy ara

Ñamandu, Ñanderu e Ñandexy; Ru'ete Tupã, Jakaira, Kwaray, Karai; Xy'ete Tupã, Jakaira, Kwaray, Karai; Ñandeija. Um só é o caminho, uma só é a porta, mas diferentes são os passos, cada um tem a sua maneira de caminhar. Ñamandu é um, mas é um para cada um de nós.

Agora se você me pede para dizer quem é Ñamandu, eu te digo que passaria a vida te dizendo dele e em cada momento te diria diferente e de nada adiantaria para você porque só você pode sentir e saber para você. Então eu não digo nada, ou canto, ou danço, ou rio, ou choro.

Tem também gente que diz que não serve para nada o Guata Porã (caminho sagrado). Que é coisa de louco, de quem não tem o que fazer. Então eu digo que, nossas avós e nossos avôs jamais diriam isso porque eles e elas tinham o caminho como a coisa mais importante da vida. E todo o mundo estava em equilíbrio. Hoje tudo está em desequilíbrio até a natureza o homem desequilibrou e como nós fazemos parte da natureza também desequilibramos e temos essa loucura de dizer que não há caminho. Então quem está no caminho mais tem que cantar, mais tem que dançar para compensar, para manter a vida, para lembrar-se das nossas avós e de nossos avôs, para alegrar o espírito de nossas crianças.

Temos que manter as coisas, nossos irmãos e nossas irmãs da natureza, nosso equilíbrio, nestes tempos difíceis. Mas ainda temos o opy, o tata porã, o petyn, o kaayu, o

¹⁴ Kwaarupe: arte marcial guarani que ao ser aprendida pelos afro-descendentes deu origem à capoeira.

¹⁵ Ñamandu Ara guaxu: era de Ñamandu.

awaxy ete, o ywaun, o tekowa porã, água pura, ar puro, e alimento puro. Temos Ñamandu, então ainda temos tudo. Temos a vida e a morte nas mãos.

4. 1. 1. 05 Peteym'po ara

Os pajé dos jurua vem aqui e querem ensinar a religião deles para nós. Tudo bem é bom aprender coisas diferentes. Mas não é bom eles acharem que nós não temos religião, ou quererem que nós sejamos da religião deles.

Eu entendo que o que eles chamam de religião e o que eles chamam de ciência é o que nós chamamos de Ñande reko, para nós é uma coisa só. Então o nosso jeito e o do jurua é bem diferente, mas precisamos nos entender.

Agora uma coisa é bem diferente: o jurua pensa que existe. Então eles foram devorados pela onça e agora precisam devorar a onça de dentro dela.

Quem pensa que existe vive no wa'ekwe. Não podemos perder isso de vista, que o wa'ekwe precisa ser devorado pelo ñee porã. Quando isso acontece é o aguyje. Isso é muito importante porque quem não compreendeu isso não compreendeu nada. Esse é o nosso jeito, essa é a nossa vida. Assim viviam os avôs dos nossos avôs e as avós de nossas avós. Quando a terra era perfeita.

4. 1. 1. 06 Mboapy meme ara

Hoje vocês me pediram para falar sobre a intimidade e me perguntaram sobre o porquê do jurua não saber viver sem precisar de tanta roupa. Mas eu vou falar apenas sobre vocês, e vocês pensando um pouco poderão encontrar as respostas que não estou dando.

O aty é uma cerimônia na qual pedimos ao Ñee porã (espírito sagrado) que nos ajude, nos guie. Os elementos do aty nos permitem comungar com o mais íntimo da gente mesmo, com a comunidade e com as forças da natureza que nos rodeiam.

No aty pedimos ao espírito que nos mostre os empecilhos que nossa limitação, a limitação própria da gente, não deixa ver. O aty nos ajuda a tirar o empecilho que atrapalha a visão do nosso verdadeiro espírito e dos outros espíritos.

Toda vez que você vai para um aty deve reconhecer que lá estão nossos (as) ancestrais e que há ali todo um mundo de espíritos ao redor. No momento do aty o que se tem que fazer é penetrar no mais profundo do coração e escutar o ritmo. Escutar a maneira como ele ou ela fala e escutar a maneira como canta o espírito. O problema é que muitas vezes a gente não escuta o bastante para ouvir.

É importante também tirar os disfarces, porque quem engana o outro engana na verdade ele mesmo. E quem engana o espírito engana na verdade a vida, e aí não tem jeito de acertar.

Também é importante reconhecer os nossos erros. Um ou uma Mbaekwaa não é aquele (a) que nunca erra que nunca fracassa. Mas um ou uma Mbaekwaa é aquele (a) que amadurece com os erros e com os acertos.

É bom saber que é fácil viver bem no ara poty da vida, mas só os Mbaekwaa sustentam o ywyrá rete (a dignidade) no ara ymã da vida. Só um (a) Mbaekwaa sabe trabalhar os golpes como ferramenta para construir seu apyka. Agora para aqueles (as) que resolvem caminhar juntos nesta vida, a melhor maneira de começar é iniciar reconhecendo o sagrado em tudo.

Quando sentimos que a terra sobre a qual caminhamos não é lama e que as árvores e que os animais têm sentimento, podemos começar a aceitar a nós mesmos como espíritos que vibram com todos os espíritos que nos rodeiam.

Quando uma pessoa reconhece que é um espírito em um corpo e que as outras pessoas também são espíritos em um corpo humano começam a entender que seu corpo é sagrado e que o amor não é só um meio de ter prazer. Então, nesse momento passa a enxergar as outras pessoas com outros olhos e então, não vê mais o corpo só como uma fonte de cobiça, mas como um opy. E o amor então é um chamado que chega da mais límpida fonte do espírito-corpo.

O espírito une as pessoas para dar-lhes oportunidade de caminharem juntas. Quando isso acontece, elas ouvem a canção do Mborayu. É um canto ao qual ninguém pode resistir: ouve a onde estiver, pode estar acordado ou dormindo, longe ou perto, não tem como deixar de ouvir.

Um ou uma Mbaekwaa pode andar desnudo (a) e todos estão desnudos (as) para o seu olhar. Mas só um ou uma Mbaekwaa pode reconhecer outro (a) Mbaekwaa. Quem tem o olho fechado não pode enxergar nada. Quem tem o ouvido fechado mesmo ouvindo um ou uma Mbaekwaa cantar não escuta nada.

O Guata Porã, caminho sagrado, inicia quando no íntimo ouvimos a voz do ñee porã vibrando no coração.

4. 1. 1. 07 Mboapy meme rire peteym ara

Quando um Guarani faz um ma'ety, um plantio, ele confia, ele não tem nenhuma necessidade de duvidar. Quando ele coloca as sementes de awaxy, do milho sagrado, no ma'ety, acredita que elas brotarão que crescerão quando a estação chegar que irão florescer. Ele espera, faz sua prece, dá seu carinho, e na estação certa, as sementes florescem e transformam-se em plantas. Ele espera e crê. Por viver junto com os awaxy, com as plantas, com as árvores, com os rios, com as montanhas, não temos necessidade de duvidar. Os awaxy não são traiçoeiros, você não precisa se defender deles; as plantas não são traiçoeiras _ você não precisa se defender delas, pode estar tranqüilo.

É por isso que quando a gente entra em um ma'ety, de repente sente-se feliz. De onde vem essa felicidade? Das plantas? Não! Vem dele que ficou tranqüilo, que não sente medo.

Quando você chega perto de um ma'ety florido, sente a beleza. A beleza não vem do awaxy, vem de você quando você fica tranqüilo. Porque do awaxy você não precisa se proteger, pode ficar à vontade, pode se sentir em casa. As flores não vão te atacar por traz; não vão te assaltar; elas não vão te roubar nada. Por isso as pessoas que vivem com o ma'ety são confiantes.

Porém, o que tem que acontecer com a semente para ela se transformar em uma planta?

- Ela tem que morrer.

Assim também aconteceu com Ñamandu, Deus, a semente do mundo. Ñamandu morreu dentro deste universo. Dissolveu-se nele.

Esse é o ensinamento do ma'ety, ele pode te ensinar o caminho para ywy'marã'hey, a terra-sem-mal. Se você quiser encontrar ywy'marã'hey, terá que ser como a semente de awaxy ete e morrer. Então, de repente, a planta surge e você não existe mais, apenas Ñamandu. Se você esta, Ñamandu não esta.

Da semente nasce a planta, mas a semente também pode matar a planta. Se a semente ficar com medo da morte, então a casca da semente pode sufocar a vida; a própria casca que

estava protegendo a planta antes dela encontrar o solo certo pode prender a vida -- então a planta morre na semente.

Mas, apenas a morte da semente não é suficiente, porque ela pode morrer numa terra ruim onde nenhuma planta pode nascer. É necessário encontrar a terra certa -- este é o sentido do ma'ety.

Ser guarani implica em saber se preparar, em aprender como se tornar terra fértil. A semente existe, mas a terra certa, a terra fértil tem de ser encontrada.

Cabe ao Mboruwxawete, o guia do ñandereko, do caminho para ywy'marã'hey, ser o jardineiro. Só ele pode cultivá-lo, pode jogar fora as ervas daninhas. Ele é como uma parteira. A semente morre com uma profunda confiança e a árvore nasce. Mas é necessário uma terra fértil, o cuidado nesse momento delicado é necessário. Todo aprendizado guarani é justamente no sentido de tornar-se um ma'ety.

Observe o que acontece quando um bebê nasce: ele precisa de uma parteira. A parteira é necessária porque o momento é delicado. Mas o momento em que Ñamandu nasce em você é o teu maior momento, e nesse momento você é o ma'ety, e o Mboruwxawete é apenas o jardineiro, a parteira. Ele cuida para que a semente possa morrer, para que a planta possa brotar, para que você possa florir.

Vocês estão aqui e me fazem perguntas, não é por sua causa que vocês estão aqui, é por mim, porque minha semente não existe mais, então vocês podem se abrigar embaixo dos meus galhos e alimentar-se dos meus frutos, porque eu não existo mais, apenas a árvore que nasceu de mim, embora dizer mim não seja certo, porque nenhum mim existe mais.

Somente a semente que esta pronta para morrer pode renascer em ywy'marã'hey, na árvore do ñande reko.

4. 1. 1. 08 Irundy meme ara

Hoje eu digo que quem tem mal olhado não poderá ir com a gente porque para quem tem mal olhado tudo é mau. O mal é como óculos. Para ir para ywy'mara'hey, você tem que tirar esse óculos.

Quem diz que o outro é mau, quem diz que o mundo é mau, está vendo o outro e está vendo o mundo com esses óculos. E esse óculos não deixa ver o caminho que leva para ywy'mara'hey.

O Mborayu é como um horizonte que se descortina. Com o mau olhado você não pode enxergar esse horizonte. E esse é o sendero que conduz a ywy'mara'hey. Então tire esse óculos que faz você enxergar tudo mau senão perde a força para caminhar com a gente.

4. 1. 1. 09 Irundy meme rire peteym ara

O tempo vai ficando cada vez menor, a morte vai se aproximando e você não conseguiu ainda chegar a ywyju. É como se você tivesse se tornado um ygarape estagnado, secando cada vez mais até morrer. E você me diz que não entende por quê?

Eu te digo que um awa ou uma kunhã que tenha fé nunca chegará a ywyju e digo o mesmo de quem tenha dúvida.

A dúvida traz a doença e a fé traz a saúde, mas nenhuma pode levar a ywyju. Então o que fazer?

Eu diria para você não escolher nenhuma delas, mas para compreendê-las como partes do teu corpo. Para ter a perna direita você não precisa eliminar a esquerda. Você precisa das duas para caminhar.

Mas você deseja o impossível e quer subir a montanha com uma perna só para se sentir capaz.

E o caminho para ywyju é apenas um passeio no fim de tarde sem se dirigir a nenhum lugar, ouvindo os últimos cantos dos pássaros, sentindo o sol partindo, a brisa morna da tarde, a vida e a morte se encontrando.

4. 1. 1. 10 Mokoym'po ara

Você me pede garantias. Eu te digo que a morte é a única coisa garantida, ou pelo menos parece assim. E normalmente as pessoas escolhem pela aparência e gostam das coisas que são garantidas.

E na vida tudo é incerto, nada é garantido. Tudo o que você possa alcançar na vida lhe será tomado. Se você é bendito, afamado, pode estar certo que mais cedo ou mais tarde você será maldito pelos que vão morrer.

Mas eu digo que as aparências enganam. Que tudo o que você alcança é para sempre, não pode ser perdido. O que você caminhou ninguém nunca poderá lhe tirar porque a sabedoria não pode regredir – uma vez atingida torna-se parte de você. Não é algo que você possua – torna-se parte de você – torna-se seu próprio ser, não se engane sobre isso.

Você pode esquecer o que é memória (aikwe). Porém, o saber (kwa) é o que não pode ser esquecido de jeito nenhum, porque faz parte de você, é sua própria existência, sua vida.

E a vida (ikowe) é Ñamandu. E ela é um presente, pura alegria, pura celebração. E a sua única garantia apenas pode ser sentida, pois é o Mborayu.

Se você encontrar um Arandu (santo) triste, então ele não é um Arandu, porque a vida é felicidade plena. O espírito do Mboarayu se manifesta em um profundo e eterno sorriso.

4. 1. 1. 11 Mokoym'po rire peteym ara

Temos aqui com a gente muitos Ñanderu'i, Ñandexy'i, Ywyrarija, e Ywyrarijari que são paje em seus Tekowa (líder espiritual em suas aldeias). E eles não estão aqui porque acreditam que em breve nos estaremos chegando a ywy'marã'hey, que logo estaremos no ike (nas portas) de ywy'marã'hey. Eles estão aqui muito pelo contrário, estão aqui para ver o nosso fracasso, porque na verdade dizem que vão nos desmascarar e que nos vamos dar com os burros na água. Eles estão aqui negociando o nosso couro, querem ver a nossa desgraça, esperam que a gente morra para comer o cadáver e estão babando por isso.

Agora vou dizer para vocês que vão ficar e que vão voltar para seus Tekowa (para suas aldeias) o porquê disso estar acontecendo. Eu digo que isto está acontecendo porque vocês são cegos que gostam de serem guiados por cegos e que estão indo na direção de um abismo sem fim, com a cara e a coragem de tolos, com o sorriso de um bobo alegre estampado no rosto e vazios de Ñee Porã (vazios do espírito).

Para vocês seria bom que ninguém chegasse a ywy'marã'hey, porque aí vocês poderiam ficar tranqüilos onde estão. Se existe Ywy'marã'hey, vocês ficam intranqüilos. Se não existisse Ywy'marã'hey, vocês poderiam continuar morando no pântano (ywyxuxum) como se morassem em um jardim perfumado, fazendo de conta que são felizes.

Vocês preferem fazer de conta que são felizes, porque são acomodados na preguiça. Ser feliz de verdade dá trabalho. Então é mais fácil fazer de conta. E ficam ostentando

pertences e coisas que carregam, essas quinquilharias que o juruá (o ocidental) faz e que suja nossa mãe (a terra) como se valessem alguma coisa para o espírito. Muito pelo contrário, essas quinquilharias apenas estorvam o espírito, vocês ficam mais pesados, e não esqueçam que vocês caminham no pântano.

Por isso é que o Mboruwyxawete é incômodo para vocês, porque ele é o guia para Ywy'marã'hey, por isso é que vocês o amam ou o odeiam. Os que o amam, o amam porque podem ver Ywyju (a terra resplandecente) através dos seus olhos e ter a cegueira curada. Os que o odeiam, o odeiam porque são cegos que não querem ver, porque não acreditam que são cegos, acreditam que são perfeitos.

Vocês no fundo sabem o que vocês são, pois vocês mesmos não se suportam. Um mbaekwaa gosta dos seus momentos de solidão porque ele se apraz com o seu próprio espírito. Vocês não são capazes de poucos dias em silêncio com vocês mesmos. Se vocês pudessem viveriam como os juruá: empilhados uns sobre os outros, com uma casa grudada na outra, com uma casa em cima da outra, e esquecendo-se do seu espírito, fugindo para situações enganosas ou se enterrando detrás do trabalho ou de prazeres que não têm nenhuma graça.

A vida de vocês é essa corrida, essa fuga de vocês mesmos, porque vocês não estão desenvolvendo o Mborayu de vocês. Então assim não tem saída, para vocês não há descanso, vão para onde forem vocês levam junto os seus demônios, pois eles são de vocês, e vocês gostam de carregar tralhas, mesmo que sejam demônios.

Um dia um pajé muito famoso, como muitos que estão aqui, morreu. Então os seus ywyrailja e ywyrailjari pararam de comer e dançaram por ele até morrer. E com ele se reencontraram no mundo dos mortos.

Ficaram muito felizes. O lugar em que estavam parecia muito bonito e tinha todas as coisas que eles desejavam. Então o pajé disse: Cumpri minha promessa para vocês, trouxe vocês para o paraíso, para o reino dos céus.

E era um lugar de abundância, e de tudo eles se fartavam, das coisas dos índios e das coisas dos juruá. Só que passado algum tempo eles se enjoavam, se sentiam entediados de ficar naquilo, de ter todos os seus desejos satisfeitos.

Então veio um belo anjo de asas negras e mostrou para eles a vida de seus irmãos na aldeia, que trabalhavam muito, mas que pouca coisa conseguiam.

E isso reanimou o apetite deles pelas coisas e eles voltaram a ter muitos desejos que imediatamente eram satisfeitos. Mas passado algum tempo, novamente eles se entediavam de ficar naquilo, de ter todos os seus desejos satisfeitos Então foram ao anjo e disseram: Não

queremos ver nosso povo, porque também nos enjoamos deles, nos queríamos ver um lugar que acho que reanimaria os nossos desejos, mas temos muito medo de pedir porque depois não vamos ter mais para onde olhar. O anjo disse: Mas que lugar é esse que vocês querem olhar? Eles responderam: O inferno. Então o anjo deu uma longa gargalhada e disse: Mas aonde vocês pensam que estão? – Vocês estão no lugar do tédio eterno, onde tudo só existe para isso: para um ver a desgraça do outro. Olhem um para o outro, vocês já estão no inferno.

4. 1. 1. 12 Mokoym 'po rire mokoym ara

Hoje não vou dizer nenhuma novidade, vou dizer só o que acho importante de tudo o que já disse.

Digo para não esquecer que ikowe (a vida) é Ñamandu. E que a sua garantia é o Mborayu.

O Mborayu é um chamado que chega da mais límpida fonte do espírito.

Vocês devem sentir, praticar e desenvolver o Mborayu em vocês.

O Mborayu é como um horizonte que se descortina. E esse é o sendero que conduz a ywy'mara'hey.

O espírito do Mborayu porã se manifesta no esplendor do aguyje, que é um profundo e eterno sorriso. O Mborayu é a mais bela das canções (mborai).

Amenhete.

4. 1. 1. 13 Mokoym 'po rire mboapy ara

Neste dia Karai Poty não fez nenhum aywu (discurso), apenas a reza inicial (agradecimentos) e a final (bênçãos). Ao final do aty (da cerimônia), deu um sorriso radiante e disse jaaju (adeus) e dançando partiu com os seus. Como espectros desapareceram no horizonte. E nunca mais foram vistos.

Aos que ficaram restou fazer o opa'aty e regressar para as suas vidas.

Este kwaxia foi anotado por mim, Ñaju Mirim.

4. 1. 2 Comentando o texto

Sem dúvida não foi sem medida que a Ñandexy'i Yxapy Rendy escolheu o texto do Karai Poty, e que a Ñandexy'i Jaxy Rendy o endossou. Também não foi por acaso que a Ñandexy'i Ñeã Karai escolheu as palavras do Tuja Karai Tataendy que exaltou Ñandexy Ete, a Grande Mãe. Elas escolheram estas falas porque são mulheres e sentem nas suas vidas o resultado desse desequilíbrio, em direção ao masculino, que se traduz em forma de opressão sobre as suas feminilidades. Os seus apelos são em direção a uma compensação, a um respeito pelos seus seres.

O tuja Karai Tataendy, da quantidade de seus anos vividos sobre a terra e da sua sabedoria de viver, também manifestou a necessidade dessa compensação. Talvez até pela própria feminilidade que se expressa em seu ser equilibrado. E que é ultrajada pela comunidade envolvente. Por seu gosto de usar tiaras, brincos, colares, pulseiras, tornozeleiras, plumagem e pinturas. Que é natural ao awa Guarani, ao homem Guarani, mas que é vista como travestimento do feminino pela comunidade que oprime o feminino e que é dominante no espaço que circunda e restringe o povo Guarani. Na verdade, o equilíbrio entre o masculino e o feminino, é visto como tendenciosidade para o feminino pelo masculino misógeno.

Curioso que um dos textos que mais agradaram aos pesquisadores de formação européia, norte-americana e seus séqüitos da América Latina, foi o Aywu Rapyta, que como bem observou Jaxy Rendy, lembra o catecismo cristão. E como bem observou Yxapy Rendy, coloca Ñamandu como Pai. Certamente este agradar não é isento.

Karai Poty tem Ñamandu no seu devido lugar, como Ñee Guaxu, Grande Espírito, como Ñee Porã, Espírito Sagrado, que cria ao mesmo tempo Ñanderu Papa Tenonde, Nosso Pai Primeiro Último e Verdadeiro e Ñandexy Ete, Nossa Verdadeira Mãe e que deles nasceram juntos os ru'ete e as xy'ete, ou seja, os pais e as mães dos espíritos nominados.

Porém, Karai Poty faz um sincretismo, que aparece também na última carta de Andresito Guakurare. Esse sincretismo surgiu quando a defesa do povo Guarani foi necessária na grande guerra de extermínio que ocorreu no final do século XIX. Andresito na sua última carta, quando vê que não tem saída e sabe que sua luta é suicida, mas que para ele e para o seu contingente é melhor morrer de pé do que curvado, invoca também Ñamandu Tupã, o Deus dos Exércitos. Deus dos Exércitos que aprendeu nas reduções, com o kexuita, com os jesuítas. Karai Poty relembra essa evocação no Ara Mokoy, no texto do segundo dia de aty que fez

com o seu povo. E rearticula dizendo que “o Deus dos exércitos lutou com a gente para vencer o jurua – os invasores – que nos atacavam, e nos vencemos o jurua, senão quem estaria aqui contando esta história”.

No Ara Mboapy Karai Poty usa muito o pronome “há’e” que em Guarani significa ele ou ela. E na tradução que fiz com a Yxapy Rendy tivemos que traduzir na forma ele (a) e dele (a) porque na língua portuguesa e espanhola e acho que também nas outras línguas européias a discriminação já se dá na própria língua, separando o homem e a mulher como distintos do humano ser. Em Guarani para se dizer homem ou mulher tem que nominar awa ou kunhã. O pronome pessoal, possessivo e reflexivo “há’e” é comum de gênero. E eu e a Yxapy ficamos contentes ao tomar consciência dessa diferença, assim como da ausência do artigo distintivo de gênero na língua Guarani, ao estarmos fazendo a tradução, embora isso tenha prejudicado um pouco a estética da tradução.

4. 2 AYWU ROPYTA: O FUNDAMENTO DA LINGUA HUMANA

Cadogan destaca a importância desse canto dizendo que: “el contenido de estos versos, que contituyen, a mi parecer, el capitulo más importante de la religión Mbyá-Guaraní...” (L. CADOGAN, 1953, p. 127).

E Pierre Clastres diz que: “este texto, de importância capital para a compreensão do pensamento Guarani é ao mesmo tempo o discurso de sua origem e a citação de seu destino. O texto descreve o aparecimento do Deus, este enumera de certa forma os trabalhos de Ñamandu, os diferentes elementos de sua pedra filosofal, raiz e modelo de toda imagem futura. Depois da teogênese, a antropogênese. Não vendo os humanos como coisas do mundo, mas humanos como parte do divino”. (CLASTRES, 1974, p.27)

E mais:

“o Deus se desdobra. Ele é o começo e o fim, seu saber sobre as coisas precede as próprias coisas, elas são inscritas no saber que ele tem. Produtor do nosso tempo, isto é, do eterno calor vital, Ñamandu faz existir as imagens deste tempo, a chama como calor e luz, a bruma como signo da chama. Haverá nesse mundo uma dupla cópia dessa bruma: de uma parte a neblina que os primeiros longos sóis fazem surgir acima das florestas no fim do inverno; de outra parte, a fumaça do tabaco que fumam em seus cachimbos os sacerdotes e os pensadores indígenas. A fumaça do

tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses”. (CLASTRES, 1974, p. 27).

Kaka Wera Jekupe acrescenta: “estas palavras formosas apareceram pela primeira vez em forma escrita no Brasil em 1953, numa iniciativa da Universidade de São Paulo, na série ‘Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras’, com o título Aywu Rapyta (traduzido como ‘Os fundamentos da linguagem humana’). (WERA, 2001, p.20).

E mais: “León Cadogan, antes de tornar-se Tupã Kuxuwy, diz que: - havia sido exatamente essa a parte que o havia levado a penetrar fundo, durante anos, a fim de compreender a cultura Guarani. Disse ainda que permaneceu seis anos transcrevendo hinos, conselhos, mitos”.

E continua discorrendo sobre um diálogo que Cadogan e Pablo Wera tiveram. Ele conta que um dia, na aldeia Cadogan pergunta a Pablo Wera:

“se estivesse discorrendo sobre os ñee porã tenonde (as palavras formosas) e teus netos te perguntassem o significado de aywu rapyta, que responderia?

- Aywu rapyta, o guero-ywara Ñanderu Tenonde Ñee’ey mbytera (o ser fundamenta-se no fato de ter sido desdobrado de nosso Pai Primeiro, o ser fez-se parte da divindade primeira, como medula, palavra alma, da coluna do Criador”.

E complementa: “o ser e o todo se manifestam expressando a marca do masculino (jeguaka) e a marca do feminino (jaxuka) e colocando a vida em movimento. Esses três mundos acontecem de modo interdependente e fundamentam o ser”.

E ilustra: “as dimensões do ser vibram em tom de sete notas ancestrais, incluindo seu silêncio. Essas notas vibrantes interpenetram-se, gerando a música da vida, totalizando o ser”. (WERA, 2001, p.56 – 57).

Então, o segundo canto do Aywu Rapyta foi recolhido por León Cadogan junto ao paje Pablo Wera. A tradução apresentada foi realizada por mim, junto com a Ñandexy’i Yxapy Rendy.

4. 2. 1 Texto: Pablo Wera oporai'guy

I

*“Ñamandu ru'ete tenonde gua
 O ywara petey'i guy,
 O ywara py mba'ekwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Tataendy, tataxyna o guero-mo-ñemoña.*

II

*O ã-my wy ma,
 O ywara py mbae'kwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Aywu rapyta rã i oikwaa o jeupe.
 O ywara py mbae'kwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Aywu rapyta o guero-jera,
 O guero-ywara Ñanderu.
 Ywy oikwo ey re
 Pytu yma mbyte re,
 Mbae-jekwaa ey re,
 Aywurapyta rã i o guero jera
 O guero-ywara Ñamandu Ru'ete
 Tenonde gua*

III

*Aywu rapyta rã i
 Oikwaa ma wy o jeupe
 O ywara py mba'ekwaa guy,*

*O kwaa-ra-ra wy ma,
 Mborayu rapyta rã oikwaa o jeupe.
 Ywy oiko ey re,
 Pytu yma mbyte re,
 Mba'e jekwaa ey re,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Mborayu rapyta rã i
 Oikwaa o jeupe.*

IV

*Aywu rapyta rã i o guero-jera
 I ma wy,
 Mborayu petey o guero-jera i
 Ma wy,
 O ywara-py mba'ekwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Mba'e-a'ã rapyta petey i
 O guero-jera o jeupe.
 Ywy oikwo ey re,
 Aywu rapyta
 Pytu yma mbyte re,
 Mba'e-jekwaa ey re,
 Mba'e-a'ã petey i
 O guero-jera o jeupe.*

V

*Aywu rapyta rã i o guero-jera
 I ma wy o jeupe;
 Mborayu petey i o guero-jera
 I ma wy jeupe, o xareko imo ma
 Mavae pe pa aywu rapyta
 O mbo-já'o i awã;*

*O xareko iño ma wy,
 O ywara-py mba'ekwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 O ywara irum rã i o guero-jera.*

VI

*O xareko iño ma wy
 O ywara-py mba'ekwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma
 Ñamandu py'a-guaxu o guero-jera
 Jexaka mba'ekwaa rewe o guero-jera.
 Ywy oiko ey re,
 Pytu yma mbyte re,
 Ñamandu py'a guaxu o guero jera.
 Gua'y reta ru'ete rã,
 Gua'y reta ñee ru'ete rã
 Ñamandu py'a guaxu o guero-jera.*

VII

*A'e wa'e rakykwe guy,
 O ywara-py mba'ekwaa guy,
 O kwaa-ra-ra wy ma,
 Karai ru'ete rã,
 Jakaira ru'ete rã,
 Tupã ru'ete rã,
 O mbo-ywara jekwaa.*

VIII

*Gua'y reta ru'ete rã,
 Gua'y reta ñee ru'ete rã,
 O mbo-ywara jekwaa.*

Ñamandu Xy' ete rã i

Karai ru ete

O mbo-ywara jekwaa

O py'a rexei warã

Karai xy ete rã i

Jakaira ru' ete, a' e rami awei,

O py'a rexei re warã

O mbo-ywara jekwaa

Tupã xy ete rã i.

IX

Guu tenonde gua ywara-py

Mba'ekwaa o mbo-já' o rire ma

Aywu rapyta rã i o mbo-já' o

Rire ma; mborayu rapyta i o mbo-já' o

Rire ma;

Kwaa-ra-ra rapyta o gueño'ã rire,

A' o kwe i py:

Ñee ru'ete pawengatu,

Ñee xy'ete pawengatu.

A' e wa' e rakykue guy

Ñamandu ru'ete

O py'a rekei wãrã

O mbo-ywara jekwaa

Ñamandu xy ete rã i

4. 2. 2 Tradução do texto

I

*Ñamandu, Pai Verdadeiro
Principiando tudo,
De um pequeno primeiro intentar
Do saber inerente gerou
Chamas, neblina em fusão.*

II

*Manifestando-se assim
Do saber inerente gerou
Do seu divino ser
Formas que se expressavam
Quando tudo era noite*

III

*E pequenas palavras do futuro
Como coisas que serão grandes
Um dia, teceram mundos e
Como fonte de todos os cantos
O amor manifestou-se assim.*

IV

*E pequenas palavras do futuro
Como fonte de todas as coisas
Manifestaram-se assim em canto*

*E do saber inerente ao amor
As palavras desdobraram-se em mundos*

V

*E pequenas palavras do futuro
Como fonte de todas as coisas
Manifestaram-se assim em canto
E do saber inerente ao amor
Brotaram os divinos companheiros*

VI

*E pequenas palavras do futuro
Como fonte de todas as coisas
Refletiram-se no grande coração
Pai de todos os mundos
E de todos os filhos do mundo.*

VII

*E depois dessas coisas
Refletiu-se no grande coração
Tomando a forma de sua divindade
Karai, Jakaira, Tupã irradiantes
Pais de todos os mundos.*

VIII

*E depois destas coisas
Refletiu-se no grande coração
Tomando forma em frente,
Dos Pais irradiantes
As Mães de todos os mundos.*

IX

*E tendo todas essas coisas
 Ganhou formas que se expressavam
 O amor desdobrou-se em silêncios,
 Em palavras, em gritos de louvor
 Ao Pai e a Mãe dos Mundos.*

4. 2. 3 Comentando o texto

O “Aywu Rapyta” mereceu muitos comentários dos estudiosos advindos da cultura cristã. No “Aywu Rapyta”, Ñamandu é apresentado como “Pai Verdadeiro”; isso é inadmissível para uma Kunhã Guarani Ñandewa, como pode ser observado no pronunciamento das Ñandexy’i, relatado no capítulo anterior desta pesquisa, porque Ñamandu não é pai nem mãe. Por outro lado, os estudiosos gostaram muito do “Aywu Rapyta”, talvez pelo eco cristão que podemos observar nesse texto, dando destaque para o aspecto masculino da divindade: “Deus pai”. Mas na sequência, dando continuidade a essa questão, vou comentar alguns pronunciamentos que são importantes para o entendimento desse texto e que muito tem condicionado a leitura dele.

Sobre o relato de León Cadogan do desaparecimento de Pablo Wera (in BASTOS, 1978, p. 27), Bartolomeu Meliá comenta que: “Es cierto que aquellos cantores proféticos de Aywu Rapyta han desaparecido y quienes ahora les suceden no son más que los sobrevivientes de un pueblo ya atacado por La enfermedad de La incoherencia y deslizándose hacia La imprecisión de las costumbres” (in BASTOS, 1978, p. 57). Talvez isso possa ter acontecido com os mbya Del Mba’e Wera, muito provavelmente as coisas foram assim. Muitos grupamentos encontraram o seu fim neste século que se passou, basta lembrar a horda dos Xeta que nos últimos cinquenta anos foi reduzida a seis pessoas e suas terras foram ocupadas pelos empreendimentos agroindustriais do norte do estado do Paraná. Dos Xeta restaram apenas as imagens do Kozak. Da horda do Mba’e Wera o Aywu Rapyta, graças ao empenho de León Cadogan.

Porém o próprio Meliá compreende a rearticulação do Ñande Reko, nos termos: “Esta aparente impureza (dos costumes) contribuye al conocimiento de una estructura dinámica: estructura y proceso em um mismo acto de decirse donde assoman, atravesando la lengua arcaica, las interferências de um mundo colonial, que ahora recientemente se han introducido em aquellas selvas del Mba’e Wera (in BASTOS, 1978, p. 57).

Pierre Clastres na introdução de “A Fala Sagrada”, constatando o minimalismo mítico do povo Guarani em relação aos seus vizinhos deduz: “Pensamos antes que essa diferença mitológica entre os Guarani e seus vizinhos mede exatamente a distância que separa o mito do pensamento reflexivo” (CLASTRES 1974, p.13). Não diria assim, diria apenas que é diferente, que os princípios estéticos são diferentes. Ao Guarani não agrada a exuberância e o excesso. Por isso seu artesanato é feito de fibras naturais e com pouco, mas, marcados contrastes, e é de um grande rigor no equilíbrio das formas e, de extremo cuidado com a estrutura e com a composição. Não é diferente no uso da linguagem verbal, e na confecção dos mitos. Mas a observação do Pierre Clastres não deixa de ser pertinente. E prossegue: “Desabrochado no rico solo de sua terra natal, a metafísica substitui o mitológico. Se os Guarani têm menos mitos para nos contar, é porque dominam mais pensamentos para nos opor” (idem). Com relação à observação do Pierre Clastres na introdução do “A Fala Sagrada”, diria apenas que não é pouca a mítica Guarani, que ela é suficiente, e que ela é dinâmica, ou seja, é rearticulada e reinventada sempre que necessário. E também não enquadraria o ‘pensar Guarani’, na gaveta da metafísica. Mas não quero dizer com isso que desdigo Pierre Clastres, apenas que em algumas coisas penso diferentemente dele, sem deixar de considerar a sua grande contribuição para o conhecimento do Ñande Reko. Sem dúvida o Aywu Rapyta é um testamento dessa mítica e dessa metafísica à qual Pierre Clastres se refere.

4.3 MBORAYU PORÃ

No canto que fala do mito do dilúvio, temos o termo “Mborayu Heym” ou seja, mau amor; o verso completo diz: “mborayu hey m ijara’guy”, ou seja, senhor do mau amor. Isso acontece porque “hey m” quando segue um termo, muda o seu sentido em direção ao seu oposto complementar. No próprio verso também é usada a tradução: “senhor da funesta união”.

No mesmo poema é cantado que: “Ñamandu mandou um homem e uma mulher de cada retã (dos quatro mundos): Tupã, Jakaira, Kwaray e Karai. E, quando chegaram neste mundo, o espírito do bom amor (mborayu porã) os uniu”.

Então temos o termo complementar de “mborayu heym” que é “mborayu porã”. Os termos que possuem complementares são designados como termos-idéias. E os que não têm como termos-objetos.

A Ñandexy'i Yxapy Rendy no seu pronunciamento nos diz que: “a característica de um mbaekwaa é o aguyje, o amadurecimento. E amadurecimento é doçura, plenitude de Mborayu Porã. É sal que neutraliza a acidez, é chuva que irriga a aridez. É um ma'ety trabalhado, pronto para dar sementes maduras, para assistir folhas tenras, flores e frutos. Com raízes firmes sustentando a vida e a morte”.

Vitebsky constatou que na concepção xamânica: “pode considerar-se o espírito de um objeto como a força existencial fundamental desse objeto. (...) Sem o espírito, o objeto continuaria a ocupar espaço e a ter peso, mas não teria significado nem existência real. Quando um objeto é dotado de uma alma, representa uma parte da natureza, de que tomamos consciência” (VITEBSKY, 2001: 18). Essa constatação de Vitebsky é real, apenas a terminologia que ele usa é que é um pouco carregada de seu próprio ponto de vista. O que ele chama de alma e de espírito de um objeto é “ñeem”, a força existencial fundamental desse objeto, o que dá significado e existência real às coisas, e representa uma parte da natureza de que temos consciência. E tomar consciência da natureza das coisas (objetos) é o aguyje.

Karai Poty, no 12º dia de aywu faz uma síntese dos “Treze Dias Memoráveis”, e que é uma síntese na verdade do que para ele é o Mborayu. E suas últimas palavras neste mundo são que: “o espírito do Mborayu Porã se manifesta no esplendor do aguyje, que é um profundo e eterno sorriso. O Mborayu é a mais bela das canções”.

Todas essas coisas, acima, disse para poder introduzir a concepção de ser Ñandewa (ñandewa mbae'kwaa), e que é tão mal entendida. E é tão confundida com atraso cultural e tecnológico. Como um estorvo ao desenvolvimento econômico das regiões em que está. E que muitas vezes foi motivo, justificativa e razão para a prática do extermínio da qual se safaram por pura teimosia. E essa maneira de ser (ñande reko) diz respeito ao Mborayu e à natureza de Ñamandu.

Na concepção Ñandewa não há Deus, só há divindades, porque Deus trás em si uma limitação, porque ele exclui. Ñamandu inclui tudo o que há. Abrange tudo, nada é excluído. É a natureza de todos os mundos.

Na concepção Ñandewa o ser (mbae) e os mundos (retã) possuem muitas camadas. Fazendo uma analogia, poderia dizer que a matéria é a primeira camada (rete), que energia é a segunda camada, e assim por diante (conforme Schaden pode perceber. op. Cit.). Mas isso não é tudo, pois existe a consciência (conforme Vitebsky percebeu).

Porém ao usar o termo consciência tenho que fazer alguns ajustes, pois no uso do termo consciência, deve-se considerar algo que não está ligado ao “ara”, ou seja, ao tempo-espaco. Não se refere a algo ligado ao passado (wa’ekwe) ou ao futuro (wa’erã), nem à memória (mandua), mas a algo perene. Não a algo interminável, porque o “interminável” carrega um sentido de tempo-espaco. Quando há um começo há um fim, então a causalidade é significativa, esse é um termo-idéia. Mas o termo-objeto é o fluxo sem começo nem fim (Opa’waerã), tudo se dissolve em outra coisa, tudo vêm de outra coisa, como ondas, como ciclos, como os pêndulos, como as perguntas e as respostas, como os plantios e as colheitas. As coisas acontecem por si mesmas. Nós mesmos acontecemos, somos acontecimentos. Toda a existência é um acontecer, não um fazer.

A causa de todo esse engano é “Mandua” (o espírito que lembra), e que normalmente é traduzida como “memória”. Mandua nos vai lembrando os acontecimentos: nascemos, fomos crianças, jovens, amamos, odiamos, nos tornamos velhos, colocamos as sementes na terra, colhemos os grãos e pensamos que somos o que mandua nos faz lembrar que somos, um acumulado de lembranças, até mesmo a lembrança do nosso corpo e de que somos humanos (código genético).

Mas esse é um engano, uma má compreensão do que Mandua nos trás, pois “ikowe”, a vida, é apenas um transbordamento de existência sem qualquer finalidade. Ikowe é um sonho (pytum). E a sua única qualidade é a insegurança. Quanto mais segura uma pessoa esta, menos viva ela esta. Por exemplo, um homem morto não pode morrer; assim ele está imune à morte, e esta é uma grande segurança.

Uma pessoa das que acompanhavam o Guata Porã conduzido por Karai Poty lhe pede garantia do encontro de ywyju. E Karai Poty responde: “Você me pede garantias. Eu te digo que a morte é a única garantia, ou pelo menos parece assim. E normalmente as pessoas escolhem pela aparência e gostam das coisas que são garantidas. E na vida tudo é incerto, nada é garantido”.

Quando se vive exposto à vida, cada momento é completo em si mesmo. Não há predeterminação, não há nenhum plano pré-estabelecido. Assim, quando há algo para ser feito, deve ser feito. Nada deve ser adiado, porque o futuro não existe nada se sabe sobre ele, e o momento é perene, real. Importa o Guata Porã (o andar), não o ywy’marã’heym, porque

andando inexoravelmente chegamos. Porque todos chegam ao aguyje. Mas dele nada sabemos se não estamos nele, e se não estamos nele ele não existe. Esse é o estado de um Mbaekwaa (de todos que iniciaram seu caminho para Ywyju). Mas um Mbaekwaa não é um santo (Arandu). Porque os santos renunciam ao mundo (mundo social, mundano, material), e um Mbaekwaa renuncia ao espírito, ao ser (mbae). Por isso um Mbaekwaa é Mbaekwaa em qualquer lugar, de qualquer maneira.

Um Mbaekwaa não luta contra os seus desejos (como, por exemplo, com o celibato), pois os desejos são naturais. Quanto mais fraco o corpo, menos os desejos são fortemente sentidos, assim um santo pode ir enfraquecendo o corpo, mas a menos que ele morra, o corpo continuará a ter desejos. Um Mbaekwaa não deve negar as necessidades corporais, mas ampliar a sua natureza precisa crescer e tornar-se maduro.

Ou seja, quando um “awa” ou uma “kunjã”, dizem “opa’waerã” (existência), estão usando um termo-objeto, neutro. Nesse caso, poderá estar indiferente à existência e a existência indiferente ao awa ou a kunjã (ao homem ou à mulher). Quando eles usam a palavra “opa’waerã”, não pode haver um diálogo entre eles e a existência. Então não há nenhuma porta. Mas para um Mbaekwaa, para alguém que tenha consciência da existência como ente querido (a), o termo Ñamandu, é mais significativo do que Opa’waerã.

Porém, nenhuma qualidade pode ser atribuída a Ñamandu, porque as qualidades só podem ser atribuídas a algo ou a alguém quando o oposto puder acontecer, são termos-idéias. Mas se é dito assim: Ñamandu é Mborayu, é diferente, porque Mborayu não é uma qualidade de Ñamandu, é a sua própria natureza. A natureza é algo sem a qual não se pode viver.

Antonio Ruiz de Montoya no seu “Tesoro de La Lengua”, na página 226 (op.cit), no verbete ahayhu (mborayu) diz: “Tupã oporayhu, guayhúvamo” ou seja “si dios es amado, el tambien ama”.

Mas, não podemos dizer: “Ñamandu está amando”. Somente podemos dizer como Kexu Krito: “Ñamandu é amor”. Mborayu é sua natureza, não sua qualidade. Ñamandu Mborayu mbae (Ñamandu é amor), por conseguinte: Mborayu Ñamandu mbae (o amor é Ñamandu), porque Mborayu é a natureza intrínseca de Ñamandu. Usei o termo amor, mas não é bem assim. Por enquanto vou continuar utilizando essa tradução de Cadogan, para facilitar uma compreensão que parece semelhante à concepção cristã, mas que não é. Pois o amor e a graça não são também atributos de Ñamandu, eles são a sua própria natureza.

Mborayu é amor e, graça, porque um não existe sem o outro. Na língua portuguesa se faz uma distinção entre amor e graça. Dizemos que alguém é conhecido por ter recebido a graça ou, que alguém se tornou, o amado do divino. Em Guarani isso é impossível, porque

Ñamandu é sempre graça e, sempre amor. Mborayu é amor, graça e compaixão, elas são a mesma coisa, não são diferentes entre si.

O Ñanderu’i Karai Tatawa Fernandes, em seu aywu diz que: “La vida (ikowe) es Ñamandu y el camino (tape) es sentir, practicar e desenvolver Mborayu”. Em muitos caminhos os caminhantes iniciam já pela chegada, por Deus. No Guata Porã, o caminhante começa consigo, pois como bem observou Pierre Clastres no Aywu Rapyta, no segundo canto, o texto enumera de certa forma os trabalhos de Ñamandu, os diferentes modelos de sua pedra filosofal, raiz e modelo de toda imagem futura. Não vendo os humanos como coisas do mundo, mas humanos como parte do divino (cf. CLASTRES, 1974, p. 27). Então o caminho Guarani é um desvelar da própria divindade do humano, por isso é possível dizer: desenvolver o Mborayu. Ou seja, para conhecer é necessário ser.

Se examinarmos os sentimentos humanos, normalmente observamos que se apresentam trifurcados, segregando as pessoas em três grupos distintos: o grupo daqueles de quem se sente próximo, o daqueles por quem sente aversão e o daqueles por quem sente indiferença. Consideramos certos seres como parentes e amigos chegados (irum). Mantemos outros a distância, consideramos eles maus.

Também é importante observar que embora nos sintamos próximos dos nossos amigos, parentes, e sejamos de um modo geral bons para eles (katu), essa bondade tem origem no interesse. Achamos que esta pessoa nos beneficiou desta maneira ou que aquela outra se relacionou conosco daquela maneira. Assim, quando usamos o termo bondade (katu), estamos nos referindo a algo que seria mais corretamente chamado de astúcia.

Quando tomamos consciência da incerteza da vida (ikowe), da incerteza dos relacionamentos, da impermanência, do sofrimento; acabamos por perceber a futilidade de agarrarmos uma pessoa (possessividade, a onça do aikwe), e de odiarmos outras (por ciúme, insegurança), pois a característica da vida é exatamente a insegurança.

Os inimigos são aqueles que podem nos fazer mal, e somos hostis com relação a eles por causa disso. No entanto, olhando as coisas a partir de outro ângulo, podemos obter uma grande experiência e prática a partir do nosso relacionamento com os nossos inimigos. Em suma: todos os seres, inclusive nossos inimigos, nos oferecem uma grande ajuda de várias maneiras e, direta ou indiretamente, nos prestam um serviço extremamente necessário. Por essa razão, os antepassados do povo Ñandewa Guarani, honravam os que tinham sido dignos de serem seus inimigos, e que tombavam em combate, com o mesmo funeral que dispensavam aos que lhe eram caros.

Morangaju, o espírito da bondade é como a água que irriga um lugar propício para o plantio (amba ma'ety rupa) onde, se nela for plantada a semente do Mborayu, seu crescimento será rápido e suave. Estes elementos todos se inter-relacionam no Ñande Reko.

Até aqui observei o Mborayu na sua manifestação através do aywu, da parte dedicada à palavra dentro do Aty. No próximo capítulo deste estudo vamos observar como ele se manifesta nos outros dois elementos que compõe o aty, cerimônia Guarani diária, realizada pela manhã e à noite; estas outras duas manifestações de grande importância na espiritualidade Guarani são o “jeroky”, a dança, onde o Mborayu se corporifica e o “opa'aty”, onde a ondulação da cerimônia se finda e recomeça.



CAPITULO 5: MBORAYU

“Não foi pelo poder da palavra, mas pela apreciação musical, que os Guarani se aproximaram dos jesuítas; e não foi com palavras, mas com a dança, que enfrentaram as suas doutrinas”. (cf. CHARLEVOIX II, 1912, p. 60).

Numa carta de 5 de julho de 1556, o clérigo Martín Gonzáles relatou um movimento ocorrido, provavelmente na região de Assunção. Conta ele que, levantando um menino, que anunciava o contra batismo (cerimônia que controvertia o batismo cristão), dizia-se ser 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 esses movimentos se multiplicarem, como na verdade aconteceu. Proibidos de dançar (bailar) e de cantar, eles contraverteram a ordem dançando e cantando até conseguir a libertação pela morte. Assim se pronuncia Gonzales:

Tenemos nueva que entre los índios se há levantado uno, com um niño que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan com esta invención a sus cantares passados, a que son inclinados de su natureza: por los cuales cantares tenemos noticia que em tiempos passados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran em sus casas, sino como locos, de noche y de dia, em outra cosa no entienden, sino em cantar y bailar, hasta que mueren de cansacio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y la anima (CARTAS DE INDIAS II, 1974, p. 651).

Crianças e mulheres, velhos e homens usaram o contrasigno para combater a doutrina que lhes invadia. E quando não era possível o enfrentamento, se iam pela porta da morte, esse era o “opa’aty” nessas circunstâncias. Abaixo dou um exemplo de contrasigno.

Uma índia do Paraná, _em algum momento entre 1626 e 1627, segundo registro do padre Durán, _apresentou-se aos padres dizendo que era “La madre de Dios”, a padroeira da redução de Santa Maria Del Iguazu, e que por ser assim aquela redução estava sobre seu amparo. O texto do padre:

“Levanto el demônio outra India del Paraná, que se nos opuso, i se entro donde estábamos diciendo que ella era La madre de Dios que desde el principio aviamos puesto debajo de su amparo esta reducción” (CARTAS ANUAS II, 1927-9, p. 281).

O contrasigno consistia em contraverter um meio usado pelos clérigos a seu favor, se apoderar-se da oratória foi um contrasigno, esta é uma questão que é de difícil acertiva. Por outro lado, dar o destaque que a gestualidade e a dança sempre tiveram no aty, não nega o

papel importante que ocupa o aywu, a palavra, a oratória, dentro do Ñande Reko. Essa questão sempre trouxe controvérsias entre os autores, e suscitou uma polêmica entre Graciela Chamorro e Branislava Susnik.

Branislava Susnik, mesmo reconhecendo na oratória dos Guaraní um potencial desabafo psicoemocional, coloca a “palavra-dicção-reza” como um elemento tardio na religião do grupo. Introduzida com a religião cristã, a palavra teria conseguido se sobrepor ao sentido tradicional da dança, até convertê-la em um canto religioso (cf.SUSNIK, 1981: 146, 149; 1984-85: 83). Chamorro, em concordância com Melià destaca a primazia da palavra: “Escuchar palabras divinas há sido siempre para los Guaraní el principio de su ser y de su sabiduría” (in CHAMORRO,1995, p.13).

Todas as manifestações do Ñande Reko são importantes, não vem ao caso polemizar sobre qual delas é a mais importante, particularmente me interessa muito pelos cantos e pela música, poderia então dizer que esta é a mais bela e importante manifestação dentro do Ñande Reko, mas sei que não é o caso; certamente se fosse um estudioso de etnomedicina, acharia que seria os ritos de cura e as ervas medicinais o mais importante, e assim por diante. Dentro do aty há um perfeito equilíbrio entre suas partes. Neste trabalho dei um grande destaque para o aywu, pois foi minha principal fonte de pesquisa, mas agora vou apresentar a minha leitura do Mborayu dentro das outras partes do aty.

O aty é uma reunião que ocorre cotidianamente após o por do sol e que perdura até aproximadamente a meia-noite. Após o por do sol, os Guaraní se preparam e se encaminham para o “opy”, que é a casa de reza, canto, dança e da manifestação da palavra.

O aty possui cinco momentos interligados. No primeiro momento as pessoas sentam-se em círculo e se faz a saudação inicial, no centro desse círculo acende-se o “tata porã”, o fogo sagrado. Com a chama do tata porã ascende-se o petyngua, e com o petyngua, o cachimbo Guaraní, faz-se pyte, espargue nas pessoas a fumaça do petyn (tabaco Guaraní) ou de incenso de ervas. Nesse primeiro momento honra-se o Ru’ete e a xy’ete Tupã.

No segundo momento, para as pessoas que fumaram o petyn, é servido o Kaayu, a erva-mate; nesse segundo momento honra-se Ru’ete e Xy’ete Jakaira. No terceiro momento temos o Aywu, a fala sagrada, para o aywu é utilizado um wyraywu, o bastão da fala; após a palavra temos o canto, o mborai; neste momento honra-se Ru’ete e Xy’ete Kwaray, é o momento em que a emoção se faz palavra e em que a luz se expressa pelo verbo. No quarto momento temos o Jeroky, a dança sagrada, seguida do Opa’aty, a saudação final; nesse momento honra-se Ru’ete e Xy’ete Karai, é o momento em que a palavra se faz carne, em que o verbo é corporificado, digerido. Todo aty honra Ñamandu.

Há aty específicos, que possuem finalidades determinadas, como o aty realizado para encaminhar o “Ykarai”, a imposição dos nomes Guarani; para o trabalho no “ma’ety”, a preparação da terra para o plantio dos awaxy, e também para a colheita; para o Ñemongarahei, a festa que comemora o ápice do ano; entre outros, com outras motivações.

Os aty seguem o calendário anual e para cada período possuem um significado determinado. Também são realizados aty para cura, julgamentos, casamento, comemorações e funerais. A vida em um Tekowa (aldeia) gira em torno do Opy. E a vida do Opy gira em torno do tata porã. A polaridade gerada pelo opy e pelo ma’ety cria a dinâmica que rege o cotidiano do Ñande reko (da maneira de ser Guarani). Nos próximos tópicos teremos a observação do Mborayu em sua manifestação nas duas últimas partes que perfazem o último momento do aty e que são o Jeroky (a dança) e o opa’aty (a gestualização de encerramento do aty).

5. 1 JEROKY: A DANÇA SAGRADA

Krexu Poty, quando recitou de memória o mito da criação para dizer do nome do filho que gerou disse assim:

“O dia e a noite só se organizaram em ciclos quando Kwaray e Jaxy voltaram para ara’i e, separando-se, intercalaram seus movimentos, como numa dança. Quando Kwaray passando por detrás da terra, se dirige à ñanderonondere até nascer, Jaxy brilha no zênite (lua cheia), é a noite. Quando Jaxy brilha no meio do caminho, em diferentes pontos, formam-se as diferentes luas (cf PEREIRA, 1995, p. 51 a 58).

O Jeroky é uma memória que dança. Dança-se no presente o passado e o futuro. É também um sentimento de transformação corporal que enraíza a memória em movimento. A tradição de lembrar dançando é o saber encarnado em gestos vivos.

A memória é um elemento essencial da construção individual e coletiva de identidade. Memórias sobrepostas e contraditórias se expressam no aywu e se atualizam no jerokey, no opy, no espaço de ritualização da memória. Onde equilibramos as muitas vozes (aywu) e os corpos em busca de expressão (sanação), revivendo toda a memória encarnada desde a criação, girando em torno do tata porã como os astros em torno do sol, dança cósmica presente desde a cosmogênese até o futuro enigmático ser. Como atualização do sempre, relembando as vozes que vão transformando as fisionomias, que na complementação do

conversar juntos e do dançar juntos vão se estabilizando e desestabilizando, num eterno jogo de memória.

Karai Poty, no Yrundy ara nos diz que:

“Ñamandu, Ñanderu e Ñandexy; Ru’ete Tupã, Jakaira, Kwaray, Karai; Xy’ete Tupã, Jakaira, Kwaray, Karai; Ñandeija. Um só é o caminho, uma só é a porta, mas diferentes são os passos, cada um tem a sua maneira de caminhar. Ñamandu é um, mas é um para cada um de nós.

Agora se você me pede para dizer quem é Ñamandu, eu digo que passaria a vida te dizendo dele e em cada momento te diria diferente e de nada adiantaria para você. Então eu não digo nada, ou canto, ou danço, ou rio, ou choro”.

No ‘fazer’ o mito se faz gesto (ritmo e música): “quando pedimos a um índio que descreva como se faz (como se fabrica), este se encontra na situação de dizer uma palavra inusual, já que tem de traduzir em palavras movimentos ancestrais, sempre repetidos, porém, talvez nunca ditos” (PEREIRA, 1995, p.61).

O mesmo acontece com o conceito Mborayu, embora no sentido inverso, na medida em que é uma palavra que se expressa em gestos, em música, em atitudes. E o verbo se corporifica no Jeroky, a dança sagrada.

Reavivando memórias recentes convém lembrar aqui, o que a ñandexy’i Jaxy Rendy disse no seu aywu: “eu hoje sinto uma grande necessidade de equilibrar o princípio masculino e o princípio feminino dentro de mim”. E o que o ñanderu’i Karai Tatawa disse: “nosotros no enférmanos la tierra, somos la expresión de la enfermedad del planeta, somos la expresión de un pensamiento de separación, de alto destrucción, de contradicción del planeta”.

O tuja Karai Tataendy disse para a ñandexy’i Ñeã Karai: “o mundo está como está porque não tem mais mãe, só pai”.

O Karai Tupã disse que estava buscando o seu caminho de regresso. E disse: “Fue Jaxy que me chamou, que querían plantar y no tenían tierra”. Ou seja, se encontraram no meio do caminho, como no interpasso de uma dança. E se encontraram, entre outras coisas para dançar, porque em todas as cerimônias está presente a dança.

No mito dos gêmeos temos que:

“Ñanderu’guaxu pegou então seu canastro de plumas, seu mbaraka de dança e também o kuruxu” e mais à frente que: “sua esposa, de volta do ma’ety, da plantação, chegou em sua oka. Ñanderu’guaxu não estava mais. A mulher pegou a cabaça de água, muniu-se do seu bastão de dança, o takwapu, saiu, deu uma volta em torno da casa e partiu no rastro do marido” e complementa o narrador do mito “os traços, os inúmeros traços de nossa mãe

existem ainda agora em nós. Nenhum deles, até agora, foi destinado a apagar-se. Por isso temos que permanecer juntos, dançar e cantar nossos cantos, para que todas as coisas belas possam novamente ser vistos por nos”.

E no mito do dilúvio temos:

“No coração das águas dançam sua dança e cantam seu canto”. E mais a frente: “E juntos eles dançam, e tudo ficou como era antes”.

O ñanderu’i Tataendy Ñeery resalta o dizer de Karai Poty: “os detentores e as detentoras da tradição estão perdendo a sua força.”

A ñandexy’i Yxapy Rendy é categórica ao afirmar que “ao se relegar o feminino se esta gerando um desequilíbrio imenso”.

Mas finalmente é bom lembrar o que nos disse Karai Poty no Mboapy meme ara, antes do seu derradeiro jerokey: “o espírito une as pessoas para dar a oportunidade delas caminharem juntas. Quando isso acontece elas ouvem o Mborai Mborayu, a canção do amor. É um canto ao qual ninguém pode resistir, ouve aonde estiver, pode estar acordado ou dormindo, longe ou perto, não tem como deixar de ouvir”. Não tem como deixar de dançar.

A terceira estrofe do segundo canto do Aywu Rapyta, lembra, pois nem tudo está perdido, o Mborayu, em concordância com Karai Poty:

- “E pequenas palavras do futuro/ Como coisas que serão grandes/ Um dia, tecerão mundos e/ Como fonte de todos os cantos/ O amor manifestou-se assim”.

Ñanju Mirim anotou em seu kwaxy’a que no décimo terceiro dia “Karai Poty não fez nenhum aywu (discurso) apenas a reza inicial (agradecimento) e a final (benção). Ao final do aty (da cerimônia), deu um sorriso radiante e disse jaaju (adeus) e dançando partiu com os seus. Como espectros desapareceram no horizonte. E nunca mais foram visto. Aos que ficaram restou fazer o opa’aty e regressaram para as suas vidas”. Partiram dançando, saíram do lugar comum; aos que não entraram na dança, restou voltar para as suas vidas cotidianas.

Graciela Chamorro fez uma bonita apreciação do Jerokey entre os Guarani Kaiowa, na festa do avatikyry, observou que o jerokey é um caminho:

Así como tiene una melodía desde el comienzo (otoñada pe ijapy), el canto-danza también tiene un camino desde el comienzo (hape pe ijapy). Pensándolo bien, la melodía es el camino, todo el canto-danza es un camino (tapekó pe jorosy). El jerosy está dividido en varios jasuka. Cada jasuká puede ser comprendido como unidad de medida de la espacialidad del jerosy, una especie de kilometraje. La distancia entre un jasuka y otro es recorrida por el rezo. Cuanto más jasuká se alcanza, más cerca se está de la casa de la madre de Tupã. El primer jasuká es la parte del chembojega che Ru, adórname mi padre. Este jasuká vuelve a dividirse en tres partes (deben entenderse cuatro o cinco) activas (caminadas) y una parte pasiva de descanso (oipapávo seiha opytu’u). Después empieza otro jasuká, y el camino continúa.

Paulito desgrana de nuevo el rezo hasta llegar al lugar donde puede parar. Paulito transporta el buen hijo y la buena hija de Tupã en su rezo (ogueroguata tupã rajy há tupã rai'y ha tupã ray'i katu) (CHAMORRO, 1995, p. 89).

O Jeroky é um Guata Porã (um caminhar), esta-se caminhando no Opy, no espaço de cerimônia, esta-se caminhando ao encontro do divino (Ñanderu ou Ñandexy). Ao mesmo tempo esse caminhar é um caminhar no corpo-espírito do awaxy (do milho sagrado), a cerimônia é realizada para se partilhar a existência do awaxy junto à comunidade de seres existentes.

El jerosy empieza en che ru guasu, mi gran padre, que es el dueño del maíz, avatijára, Jakaira guasu. Empieza aquí y va subiendo más y quedándose más lindo (iporavéma oho yvatevémajave) (Mariana). Hacia el amanecer, el jerosy llega al cuerpo del índio (ava retépe), que es el cuerpo del próprio maíz (itymbi retépe), el cuerpo de Nuestro Padre (Ñandé Ru retére) (Mário).

Hasta la madrugada, recorrer el camino del jerosy es algo normal, después empiezan los peligros. Paulito es como un guía. Va abriendo el camino con su rezo. Em la posición de guía, él necesita de ayudantes (ivyrai'já), para que en caso de el yerre, dos demás consigan hacer pasar la palabra por los lugares de dificultad (ojavyramo outro oabri tape). Sobre todo la madrugada, los Kaiová no deben abandonar el guía (oremba' ejára ndaikatúi roheja hachá). Si lo abandonaren, no habría más camino, ni rezo. La gente terminario llorando amargamente al recordar las cosas que les sucedieron en el pasado. El jerosy no sólo es un camino (tape), es una persona (hénteko pe jerosy), es la carne del Ser (tekó jará pe jerosy) (Paulino). (CHAMORRO, 1995, p. 89).

A concepção Guarani de que o jerokey encarna o verbo parece uma coisa esquisita, mas compreende-se ao se levar em consideração que a palavra expressa sentimentos, e que através da palavra estes sentimentos são transmitidos de um para outro. E que esses sentimentos dão origem aos cantos e que esses cantos conduzem a dança (jerokey). Se a pessoa não expressa esse sentimento, se eles não fazem diferença para ela, então eles não foram corporificados, então eles não são possíveis de serem dançados. Mas se as palavras tiveram sentido, houve uma transformação, fizeram uma diferença, então o ser transformado dança o sentimento que corporificou, e o novo sentido que trouxe para a sua vida, essas coisas são propiciadas pelo Jerokey, nesse sentido o Jerokey encarna a palavra, o aywu. O aywu é carregado pelo canto-dança, e no mborai é contada a saga desse acontecimento, e todo esse acontecimento é o Jerokey. Graciela Chamorro diz que essas coisas conta o jerokey:

“Estas cosas cuenta el jerosy (ko'avae mbava'eko Jerosy ombopapa). Para quien no es instruído en la cultura guarani, el jerosy parece ser una “cosa recta”; pero nos es así. Al contrario, tiene muchos asuntos, narra la historia del cuerpo del maíz, desde el brotecito hasta la mies (hendaetépe ytymby guive hu' apeve heteichagua oipapa).

El jerosy sigue en las huellas de las palabras tradicionales del maíz Blanco (oho avati morotim ñe'engárare). Se admira de la forma como el maíz plantado sin

abono nace y crece tan bien. El jerosy pregunta: “por que el maíz tiene la flor tan linda? (mbava’eichapa ipoty parã haguã?). Cómo es posible que en su copa llegue y permanezca el agua? (Mbava’eichapa pe hu’ame oi’y mamoke ipiru?).

Ytymby, como sustantivo, es la semilla, es el brote del maíz; como verbo, es brotar. Después que la semilla brota, se dice que la semilla se transmuta en una criatura (ytymby mitãpema ohasa).

El maíz es verdaderamente una criatura (avatiko mitãnte voi). El nace como gente y como gente va creciendo. El itymby-brote va quedandose más alto (ijyvatevemá aho). Itymby-criatura es como Dios (mitã-Ñandejára voi) y el maíz es Dios también (ha avati Ñandejara voi). Cuando el maíz madura, su dueño se marcha (hi’ajúma javé ojupi pe ijára oho) y el maíz se queda. La criatura y el dueño del ser se marchan (opyta avati ha hente, mitã ha avati jará, oho; mitã okakuaáva ohóvo ijaju javé há’e, ohóma ijára).

Quando el maíz que es gente y que es Dios se marcha, decimos itymbýra ñandua, porque él se marcha sin ser notado por nadie, en un ñandua, especie de avión redondo, que transporta a los dioses secretamente (CHAMORRO, 1995, p. 90).

Após a dança, novamente se faz o aywu, e se realimenta a cerimônia com a palavra, nesse aywu busca-se interpretar os acontecimentos desse caminho que acabaram de fazer, se busca compreender o que o Jeroky trouxe para a comunidade de dançantes. E muitas analogias e comparações são feitas entre o tema que é o awaxy (o milho), sua vida, e a vida de cada um que participa da cerimônia. Para essa interpretação, para essa atribuição de sentidos, busca-se apoio nos mitos, nos cantos e nos eventos que se tem na memória (mandua). Mas vamos voltar ao texto da Graciela Chamorro, ela relata assim esse momento:

Mario explica el simbolismo de la descripción que se hace del cuerpo del maíz en jerosy. Así, Itymby (a) juguaka comenta el adorno de la planta ya crecida del maíz, comenta la flor del maíz (ipotype oipapa, itymbyra rysapy), es el agua que se queda en alto de la planta (y oiva há’epe), adornando la planta (itymby ombojegua). Itymby (a) ñandua o itymby kurundua son adornos del cuerpo del maíz, son como bordados sobre la ropa.

Según Maria y Paulito, la planta del maíz usa una ropa litúrgica sobre los hombros, una especie de ponchito, por eso se canta itymby Kurundaju. Esto es itymby usa Kurundaju, o sea, itymby usa en el cuello de su cruz una ropa (ogueroko ikurusu ajurarehe). Para estos mismos informantes, cuando itymby ya está suficientemente maduro, vuelve a Jasuka, que origino el propio ser. Allí la semilla se fertiliza (oñemongy) y se renueva (oñemoatyrô), a punto de volver a ser como um Chico de trece o catorce años, otra vez. Así, itymbyra Jasuka nos dice que itymby tiene Jasuka, que siempre va a renovarse y que no va a morir (nomanoma’aiha), ni envejecer, (ndaitujamo’aiha) (CHAMORRO, 1995, p. 90).

A comparação entre a vida de um humano e do awaxy é possível porque ambos são gente. Ter espírito para os Guarani não é privilégio dos humanos; e também há um último sentido em comum entre os humanos e os awaxy que é o caminhar para a morte, a última instância da vida, que é o “opa” (meta, finalização) da vida e sua marca de significado.

Pero así como el maíz es gente, nuestro cuerpo también puede ser comparado con un maíz recién nacido. Ñanderetéko peteim itymby, afirman Mário y Maria, con la misma vehemencia con que dijeron “el maíz es una criatura”. “Y de hecho es así, nosotros no tenemos hora; no sabemos si va a sobrevenirnos ‘vida finada’ o no (...) Lo mismo es con el maíz. Él no sabe si mañana habrá tempestade de granizos (amandau) o tormenta (vyty guaxu) que lo destruya (oity omopembá). Todo esto puede ocurrir, pero el maíz no sabe; él ni sabe si llegará a la mies. Así es nuestra vida, nuestro cuerpo es como del maíz, no como el mañana”. (CHAMORRO, 1995, p. 90).

O awaxy é importante para os Guarani, não apenas por razões nutricionais, ou seja, por ser o cereal principal de seu sistema alimentar, mas bem mais por razões afetivas. O awaxy lembra os fatos passados, as cerimônias realizadas nos anos anteriores, e traz à lembrança os que já se foram. Por outro lado também há o deleite estético, o feitio da mandala de plantio e as várias cores do awaxy (22 cores diferentes). A dança surge da alegria de vê-los brotando, de vê-los em flor, e de vê-los maduros. Mas ao começar a dança, os temas vão se aprofundando, e todo um contexto se articula: a presença e o presente dos que estão no Jeroky, e o gesto dos que não estão mais. Sobre o Jeroky, e em especial sobre o Jeroky vinculado ao awaxy (ao maíz), a Graciela Chamorro coletou o mais completo relatório existente. Assim ela se reporta:

Para los Kaiová, el jerosy cuenta el comienzo de las cosas, cómo empezó el maíz (pe jerosy pukúngo ojarra oipapa pe “começo”, ombopapa ininpyrumby); por eso la comunidad debe celebrar, para garantizar la duración, para que las cosas sepan guardar su inicio (embojerosvarã inypyru kuaa haguã, hekove haguã). Como dijo Mircea Eliade, es “recitando el mito de origen, (que) se Le obliga al arroz a crecer tan bello, vigoroso y abundante como era cuando apareció por la primera vez” (1972, p. 19). Por eso, desde mucho tiempo atrás (yma ete guive), existe la ley de rezar y hacer danzar el maíz, antes de consumirlo; así se garantizaría la duración del propio maíz, del mundo y de los Kaiová (ndaiporivéivo avati morotim opávarã mundo, ndojepuraheivéi voe opamavarã te’yi).

Cuando los Tupã decidieron abandonar la tierra recién fundada, dejaron el maíz para los kaiová. Para que nunca termine, el maíz debe ser danzado, debe ser cantado, eso Le gusta a Jesús.

El maíz es como una criatura y como tal debe ser incorporado en el buen sistema (jakero marangatuarã, mitãicha jarekoarã). Por eso hay que bendecirlo, contarle su comienzo hasta que madure (upémaramo jahovasa, jupurahéi i chupe hatã). Maria llegó a esa conclusión, después de contar cómo Jakaira Guaxu hizo nacer el maíz. “Dicen que era una criatura “guacha”, muy fea, llamada Pa’i Tambeju, de quien nadie se gustaba. Ella vivía llena de pique los pies. Eso sucedió en la época de los dueños del ser (de los Ñandejára). Después, Pa’i Tambeju se caso e hizo una capuera. No pasó mucho y la esposa de Jakaira Guasu de dijo a su marido: - Que vamos a plantar, si no hay semilla? El marido Le dijo entonces: - Yo voy a hacer crecer el maíz. Vivían entre cuatro en quel tiempo: dos mujeres y dos hombres, y a los cuartos Jakaira Guaxu les coloco como base de la siembra. Colocó una persona en cada esquina, en lugar donde sería la capuera. Después Jakaira Guaxu se fue a su casa y le dijo a su esposa: - Ya está listo lo que plantamos. - Eh.? Como conseguiste eso? (Preguntó la esposa). -Ya esta listo el maíz, el blanco, el amarillo, la batata y la mandioca ya están listos, te digo (Le dije el marido). Y de aquellas cuatro personas surgieron todas las cosas. Su esposa fue a ver y al volver su marido le dijo: - Viste que ya está listo el maíz blanco? De aquí a cuatro días va a estar

maduro. A los cuatro días volvió a la chacra y cosechó maíz blanco y amarillo, hasta llenar un canastro. Traía también consigo mbakuku, una comida hecha del maíz. Al llegar a su casa le pregunta al marido: - De que hiciste el maíz blanco? Él le responde: - Este maíz el nuestro diente. Los dientes de aquél que andaba lleno de pique, eran semilla, había sido. - Cómo debemos tener este maíz blanco, hiu (papai)? Le pregunta su hija.

- Tenemos que tenerlo en su amor, porque él es criatura, tenemos que cantarle para que madure.

- Pra que eso?

- Para que cuando lo comamos no nos empache, no nos haga crecer la barriga, ni nos deje nervioso. Debes rezarlo para que no te mate (CHAMORRO, 1995, p. 92).

Otra questão que surge é a da criação (da educação), e a do contágio (da propagação) de um sentimento. Para os Guarani é importante o cuidado e o carinho para com as coisas que lidam. Então cantar e dançar para o awaxy garante uma boa relação com a planta. Propicia que ela se torne ainda melhor, que se desenvolva ainda melhor. Porque se ela recebe o bem (se é educada no bem), fará também o bem. A Graciela Chamorro continua assim o seu relato:

Para Maria, al festejar el maíz está garantizando la continuidad de la existencia kaiová.

“Che Ru Jakaira Guasu le conto todo a su hijo sobre cómo tratar el maíz, para que hasta hoy, si nosotros nos morimos, se quede un comienzo, una manera de juntar nuestra historia con la de los que aún van a nacer (ñamanōramo ñande joapyre’i opyta haguãicha). Por eso, en la fiesta, Paulito le cuenta al maíz su historia (oipapa itymbye). Le cuenta ao maíz las palabras que él escuchó del propio Jakaira Guaxu, el propio hablar de itymby (itymbyra ryapu). Es también la historia que se canta y que se cuenta al maíz en su fiesta (itymbyra ryapu há’e ñane ñe’e). Esta historia le adorna a las personas (ko jaipapava ñanembojega)” (CHAMORRO, 1995, p. 92).

Importante também é observar a relação entre o awaxy e o Ru’ete e a Xy’ete Jakaira (divindade da criação, da procriação e da renovação). O awaxy é plantado na lua crescente após o equinócio de primavera; Jakaira é o (a) ijara (ri) desse ara (tempo-espço) que é a primavera (ara poty). E é Jakaira, com sua dança, que põe o mundo em movimento e, por conseguinte, é ele que dança também para que o awaxy se movimente, ou seja, nasça e cresça.

Paulito asevera que el jerosy es el propio comienzo de la tierra y que eso él lo escuchó de su padre.

“Cuando plantamos el maíz y cuando la semilla revienta y deja nacer el brote (itymby javé), se baja Jakaira para danzar. Danza bastante hasta que el maíz empieza a dar fruto (ibonekamba) y a madurar (hiajupeve). Después Jakaira vuelve al cielo (árare) para descansar (otongea). Cuando plantamos otra vez, él vuelve para danzar hasta que la semilla brote e crezca. Jerosy es el comienzo de la tierra (ywyrymbypy). Existe desde cuando la tierra fue levantada (ywy opuaramoguaré). En aquel tiempo ya había la danza. Por eso Jakaira nos dejó el maíz blanco, para que haya motivo para danzar (jerosyrã). Con la danza, el maíz crece mejor (opu’ã porave). El jerosy es el comienzo (emoembypy upéa). Si comocemos esto, conocemos algo muy bueno. Puedes ver, el maíz ya se acaba en las aldeãs donde no hay más fiesta, donde

no hay más rezo. Puedes ir a la aldea de los Guarani (refiriéndose a los Ñandeva o Chiripa, de la aldeã de Dourados), ellos mezclan maíz blanco con maíz amarillo y ahora casi no cosechan más nada”. (CHAMORRO, 1995, p. 92).

Por outro lado, o Jeroky é um incorporar de sentimentos onde o verbo se faz carne, isto é, corporifica. E isto traz consigo uma carga difícil de ser sustentada por quem conduz os canto-danças, muitas vezes tendo de ser apoiado. Porque corporifica-se toda uma decorrência de existência tribal, de partilha de alegria e de sofrimentos, de nascimentos e de mortes, de plantios e de colheitas. Fiquei muito admirado da capacidade que Graciela Chamorro teve para relatar e para descrever o Jeroky. Participei de muitos Jeroky em minha vida, conduzi (guiei) muitos Jeroky, mas não me sinto capaz de transformar em palavras esses acontecimentos. A Graciela descreve muito bem esse peso emocional que recai sobre o guia do Jeroky:

Cuando aquel que guia el jerosy comienza a entristecerse (iporiahúmajave oñe'engárava oréve), nosotros tenemos que incorporarnos, sentir (roñandumavarã) y tocar (ropokómavarã) en aquello que sabemos escuchar (pe ore rohendu kuaávare). Tenemos que ayudarte a aquel que tiene el rezo, para soportar, a aguantar la tristeza (ko ore mbaejáraporiahu). Cuando el pára, tenemos que acompañarle, sacudimos las maracás, gritamos e imitamos todo tipo de alegría (opáichagua vy'agua'u), pues la tristeza que él está contando es grande (poriahu oñe'engárava oréve tuicha). Si no fuese así, no aguantaríamos (mañoke noroaguantái). Paulito intenta de nuevo pasar por las dificultades del camino, por las tristezas que el rezo va desgranando ... y cuando va quedándose outra vez muy triste, cai sin poder aguantar, él canta “heee he He”, y nosotros sacudimos las maracás para encubrir su tristeza y evitar que los niños se queden perplejos (poñoike romoti mitã). Las criaturas deben ser preservadas, ellas pueden asustarse con el llanto de los adultos (oñemondyine ohecháramo itúa há ityke'yra kuéra hase) (CHAMORRO, 1995, p. 94).

Com o passar das horas, quando se adentra na madrugada, as crianças e os jovens se retiram para dormir. Então o canto e a dança se tornam mais lentos, mais cansados. Poucas pessoas persistem, só as que têm mais fôrça de espírito. Na alta madrugada a emoção toma conta das pessoas que dançam, é um momento de grande comoção, e a comoção é causada para cada um por motivos diversos, mas normalmente tem uma relação com o recordar e com o remontar no tempo e no espaço dos acontecimentos vividos. A Graciela Chamorro relata assim ese momento:

Mientras descansa, el informante pregunta por qué el jerosy es triste (mbava'erepa jerosy iporiahu?). y, sin dejarse rogar, enseguida contesta él mismo su pregunta. “El jerosy tiene historia como nosotros (ijistóriako pe jerosy) y por eso es triste. Por ejemplo; si tu madre ha muerto de enfermedad (oñehundipa raka'e mba'asype), al contarle un dia su historia a tu amigo, ibas a hacerlo serenamente sola hasta cierto punto (reho porãta). Al llegar a los sufrimientos que Ella pasó (reguahevo pende sy ohasavaekuepe), ahi, si, pobrecita, vas a entristecerte y vas a empezar a llorar!

(oguaryta nde rehe poriahu ha ne rasete). Ocorre lo mismo con el jerosy. En él también hay una historia. Si yo, por ejemplo, recibo el jerosy de Paulito, va a Haber mucha alegría! Hasta podemos reírnos y contar casos, en compañía de mi papá y de mía mamá. Pero después, cuando yo guie el jerosy, al llegar a La media noche y a la madrugada, el canto va a quedarse triste para mí (iporiahúma cheve), porque voy a recordarme de mi mamá, de mi papá ... voy a entristecerme. Entonces, voy a resignarme a llorar (anohéma che jahe'o) y voy a parar de cantar. Voy a intentar de nuevo. Pero seguramente al llegar en esa parte triste, si no consigo pasar, voy a llorar de nuevo (ahasótaro ahasa terá anohe che jahe'o). Así voy intentando vencer a tristeza. Los que no son Kaiová creen que todo es fiesta y alegría en el jerosy (vy'a há tory); pero el jerosy es una tristeza! Es una autocompasión, una mutua tristeza (petei ñembyasy)" (CHAMORRO, 1995, p.94).

Como disse anteriormente, os motivos da grande comoção que sempre acomete os dançantes e que se intensifica próximo ao amanhecer, tem motivos diversos para cada dançante. Muitas vezes essa comoção se dá por se avisinhar do fim da cerimônia, ou por se antever o fim do ciclo; mas, muitas vezes somos acometidos da relembração de uma história (mito), e nos identificamos com aquele momento (revivemos), mas sempre é algo que tem muita importância para o que é acometido dessa emoção. Poderíamos dizer que o Jeroky aflora emoções latentes.

Mario, um informante da Graciela Chamorro, faz para si essa pergunta, e a busca responder:

Pero por qué en la madrugada viene la tristeza?

Es que a medida que el jerosy va llegando a la punta que une las historias (omboapymaromo) hacia el amanecer (hembipemaramo ohovo), el sol (Pa'i Kuara), este que nos ilumina (pe ñande resapeva) empieza a contar su tristeza (oipapa iporiahu), empieza a recordarse del tiempo en que lloro. Es por eso que, hacia la madrugada, nos llegan los problemas! La tristeza de Paikuará se refleja en nosotros y no aguantamos ...".

Paulito, que hasta ahora se limito a asentir el discurso de Mario, fija su mirada en lontananza. De repente, su cuerpo queda tieso, su rostro rígido nos muestra su esfuerzo por contener una enorme emoción. Solloza. Lloro. Se incorpora, pero vuelve a llorar. Silencio de nuestra parte. Solamente después que el rezador recogió su llanto, Mario ha vuelto a hablar.

"Estas cosas nadie las sabe de por si; ellas deben ser aprendidas de quienes las conocen. Yo también no sabia que de madrugada el jerosy iba quedándose triste. Preguntando llegué a aprender. Ahora yo sé que cuando el jerosy llega a determinados puntos, nos hace recordar de la tristeza de aquellos que nos enseñaron nuestro modo de ser (oguahe javé orereko mbo'ehare ñembyasype), sacamos entonces nuestro llanto (ronohe orejahe'o). Es así que Paulito, al liderar el jerosy piensa en el destino de su palabra, en el destino de la historia que cuenta. Seguramente se pregunta: Quién será que va a aprender el jerosy para continuarlo? (Mavapa ojararrata ñe'engara)? Quién va a llenar a bien las criaturas? (Mavapa omboaguijeta mitã?). Estas preguntas entristecen su palabra. Su voz se tranca. Tiene que parar! (CHAMORRO, 1995, p.94).

Mario deixa também entrever nas suas palavras um temor, o da diluição dos saberes presentes na morte, ou seja, no passado sem memória. Então a alegria do presente é turbada

pela tristeza da perda, de não poder voltar a estas circunstâncias. Paulito esta idoso, quem ira assumir o seu posto? Assim se expressa Mario para Graciela Chamorro:

La tristeza del jerosy es irresistible. Nosotros también pensamos: Y cuando Paulito pare (sea de hacer el jerosy o de vivir) quién va a bautizar el maíz? Quién va a curar las criaturas que nacieron con alegría imperfecta? Todos nuestros quebrantos son contados en jerosy. Él nos hace recordar de nuestros padres. Ese recuerdo nos hace llorar. Nosotros sabemos gracias al jerosy lo que sucedió con nosotros y lo que ha de ocurrir aún”. (CHAMORRO, 1995, p.94).

Em especial os Guarani Kaiowa vivem, neste momento, um estado de muita penúria. Não está havendo sucessão nos trabalhos sacerdotais, os jovens encontram-se com muita angústia e grande desilusão com a vida: almejam uma maneira de viver semelhante a dos outros brasileiros que estão à sua volta, mas não podem ter acesso a essa condição sem deixar de ser Kaiowa; esse impasse apresenta-se como insolúvel para esta parcialidade até o momento, e tem levado o grupo a ter um grande número de suicídio entre os adolescentes. Mas para alguns ainda há o awaxy e o Jeroky e a esperança de continuidade e de sanção de nossa terra inacabada; e a partir de pessoas como Mario, os Kaiowa encontrarão a solução para esse impasse.

5. 2 OPA'ATY: O TÉRMINO DO ATY

Wanda Deifelt, no prefácio da “Espiritualidade Guarani” diz: “Papa tapia rete morangatu”, ou seja, “que nossos corpos tenham sempre algo bom para contar”. (in CHAMORRO, 1998, 11).

O aywu, o diálogo-meditação, não tem uma conclusão. O aty termina com o Jeroky, a dança e o opa'aty, a saudação de finalização do aty. Penso que na verdade, o Jeroky é a conclusão do aty. E também do aywu. O aywu é a fala, o verbo, que se faz carne, corpo, no Jeroky. No Jeroky o presente e a presença se impõem. E a certeza de si mesmo, da única coisa da qual não podemos nos livrar. Podemos usar muitas máscaras, podemos passar pelas muitas metamorfoses que o Poã (ervas enteóginas) nos leva a sofrer nos desantropomofisando, até mesmo trilhando os tape (caminhos) do quinto corpo, vivendo toda miragem do nada. Mas no final a presença e o presente se impõem assim como o estar de novo em si, da onde nunca saímos, embora não sejamos mais os mesmos.

“Dançamos para nos alegrar, para afastar os perigos que nos rondam. Frente aos vários momentos em que fomos ameaçados de extermínio dançamos para saudar a vida, e a permanência do nosso existir, reavivando o movimento cósmico em torno do tata porã; o Jeroky é uma reunião com o universo”, me disse a Ñandexy’i Yxapy Rendy ao terminar o aty de primavera, e reiterou: “no jeroky está presente a rebelião de nossos corpos que permanecem, de nosso canto, de uma fala que não se deixou calar. No espaço do opy dança todo o povo, a música e o canto de todo o povo, dos nossos avôs e avós, de nossos meninos e meninas, a alegria de termos muitas vozes. Vozes que é bom de se recordar em suas afirmações e negações, que saudamos no opa, no final do aty”.

Após a dança e o cessar da música em torno do tata porã forma-se um grande círculo e todos tocam as mãos espalmadas uns dos outros e elevam as mãos em direção à ywa rupi, o céu, que está além da abóbada do opy, depois retornando as palmas das mãos em direção ao tata porã, o fogo sagrado e as trazendo tocando o kwaray mbyte, ponto situado dois dedos abaixo do umbigo, o ñee porã mbyte, o ponto situado no plexo cardíaco e no jaxy tata mbyte, o ponto situado na raiz do nariz entre os olhos. Todos louvam: “há’ewei Ñamandu”. Assim termina o aty, a Cerimônia Guarani.

No opa’aty elevam-se as mãos unidas, em um impulso geral de baixo para cima, direcionado pela cabeça, que é uma analogia ao crescimento do awaxy, depois as mãos se separam e se faz um grande alongamento, e no seu ápice as mãos retornam em direção ao tata porã, ao fogo sagrado que estende suas labaredas em contraste com a horizontalidade da terra. Sincronicamente a cabeça se volta para baixo, dobrando apenas na altura do pescoço, subvertendo a cabeça como extremidade, o corpo continua ereto. Os olhos, no momento da máxima curvatura da cabeça, voltam-se para os dedos dos pés, que repousam na poeira, e quando chove, na lama. As mãos então se deslocam da direção do tata porã e fazem um movimento introspectivo, demorando-se no ventre, ponto do sol (Kwaray mbyte) e na testa (jaxy tata mbyte: fagulhas da divina mãe, que são as estrelas). Então as cabeças são levantadas, e todos se curvam na altura da cintura e dizem (antes de retirarem-se para seus cantos e dormir): Japytu uxu. Então todos se afastam para seus cantos e deitam-se com a cabeça em direção à parede do opy e com os pés em direção ao tata porã.

Na gestualização do opa’aty, todo o aty é revivido, todo o Ñande Reko é revivido, acontece o aguyje coletivo, metaforicamente ou realmente (ete), essa é a intenção ao terminar o aty, se isso acontece, não vem ao caso, mas dentro do opy, verdadeiramente todos estão unidos pelo Mborayu em torno do tata porã.

O opa'aty também insere os Guarani no eterno drama humano, da finalização, da brevidade dos acontecimentos, da própria vida. Lembra a morte do awaxy, e porque não, da própria vida que nos anima. Entre o céu e a terra, representa-se indefinidamente o drama da morte. A origem desse drama deve-se a um obscuro desejo de ultrapassar os limites da horizontalidade, ou seja, ao impulso geral de baixo para cima que orienta o crescimento dos seres vivos, num movimento constante e monótono. Todavia, a transgressão do limite que é dado pela terra - plano horizontal por excelência - não passa de um evento episódico, e o amplo movimento do solo em direção ao céu tem, como contrapartida inevitável, a curta duração da vida, porque a contradição trabalha, ela jamais está em repouso e, nunca se fixa numa imagem acabada.

O homem deixando de ser um arborícola (como os símios) tornou-se ele mesmo uma árvore, ou seja, levanta-se no ar reto como um vegetal, como um awaxy, porém sem perder a sua capacidade de locomoção; recolheu suas raízes para dentro do abdômem (que são os intestinos, o senhor dos nossos arbítrios). E todos quando estão com os corpos eretos, e com a cabeça abaixada, parecem decapitados. Então deixando de olhar para os céus e as coisas do céu, olha para os seus pés na lama. Essa atitude retrata a origem das imagens idealizadas do ser humano sempre privilegiando a cabeça em detrimento dos órgãos mais baixos, privilegiando a busca da verticalidade, mantida mesmo quando abaixa a cabeça e contempla os pés.

Assim, não penso esse drama da dissociação do corpo, da sua diluição e da morte como sendo um drama exclusivo de um povo, ou seja, não penso o drama existencial Guarani apartado do drama existencial humano. E digo que após a cultura ocidental matar Deus, o executivo central do universo, o capitão do mundo (o capo da existência), que após decapitarem o seu mundo, também criaram para si uma religião atéia, como é a religião Guarani num sentido metacósmico. Com esse episódio poderia-se dizer que a cultura contemporânea embarcou no barco Guarani. Com muitas diferenças, mas também com muitas similaridades. Vou explicar o que estou dizendo fazendo uma abordagem do gesto ocidental retratado em suas obras plásticas e literárias, e apresentados por seus corpos, para depois retornar à dança das palavras que ata o Mborayu (que acontecerá no próximo tópico: 5.3). Vou começar a minha analogia pelo mito cristão que apareceu referenciado em aty, o mito de Salomé, um mito que pela sua expressividade encanta os Guarani. No aty de outono, na celebração da colheita dos awaxy, a colheita da cabeça de João Batista por Salomé é assim lembrada:

“Vida é problema. A esperança está relacionada com a solução de problemas que, inevitavelmente, sempre são encontrados. Como na historia da bailarina que pede ao rei a sagrada cabeça de Huã.

Na verdade problema é solução. Se não existe solução é porque não existe problema. Mesmo quando a solução é um problema” (3. 2. 1).

Vou trazer essa aproximação do mito de Salomé, não segundo o texto bíblico, mas segundo a cultura sem Deus da Europa pré-contemporânea, apresentado por Oscar Wilde. Wilde morreu em 1900, sem presenciar o sucesso que o seu texto veio a ter no século XX, sendo em 1905 musicado por Richard Strauss, tomei conhecimento da versão de Wilde à partir de Strauss. Preferi o texto de Wilde por ser mais próximo ao paradigma Guarani do que o texto Bíblico, no texto de Wilde a princesa resolve um problema com outro problema a quisa de solução para a sua angústia.

A lasciva princesa, na concepção de Wilde, traz duas novas características ao mito. A primeira delas é que a heroína de Wilde é uma virgem apaixonada: sua ferocidade justifica-se pelo amor que sente por Iokanaan, nome pagão de João Batista, o primeiro homem que avistou na vida e que lhe fez provar a dor do desejo contrariado. A decapitação, nesse caso, não se origina da ordem materna - motivada pelo ódio que Heródias acalenta por Batista desde que este denuncia seu casamento criminoso com Herodes -, como acontece nas escrituras. No texto de Wilde, a execução decorre da paixão ardente de Salomé pelo profeta.

Esse é um caso de “mborayu heym”, de desamor, e da perda da vida. Uma coisa implica na outra. Um laço rompido ou não correspondido implica no rompimento de um liame que muitas vezes sustenta a vida. Salomé teve a perda do amor, e a solução encontrada para o seu problema foi outro problema, porque a solução não lhe trouxe completude.

Será também a paixão o motor das ações do Herodes Wildiano que, arrastado por um arrebatador desejo pela dançarina e encolerizado com seu beijo na cabeça degolada do santo, acaba por condená-la à morte, transformando-a em vítima de seu próprio excesso. A morte de Salomé observa Ellmann, “enquadra-se em uma parábola da paixão que consome a si mesma”. Perigosa aproximação, entre o amor e a morte que cativou o espírito romântico, engendrando uma consciência trágica sintetizada por Wilde na idéia de que “somos todos assassinos daquilo que amamos” (cf. ELLMANN, 1988, p. 303 e 98).

Temos aí uma série de paradoxos. A citação do mito feito pela ñandexy em meio a um paradoxo de resolução de problemas, e as soluções encontradas pela Salomé e pelo Herodes de Wilde. Na afirmação de Wilde de que “somos todos assassinos daquilo que amamos”

também há um paradoxo, mas também pode haver resíduos da culpa cristã pela celebração da paixão e da eucaristia (antropofagia, ou melhor, teofagia simbólica).

A outra característica do texto do escritor inglês é indicada por Pennafort ao observar que. “à exceção de Wilde, a descrição da dança da princesa núbil diante do tetrarca e dos lascivos convivas do festim constituiu um ‘morceau de bravoure’ para os escritores dedicados ao tema, como necessariamente teria de ser”, na medida em que os elementos artísticos, que tal motivo contém podiam ser explorados com resultados magníficos (cf. Pennaforte, 1960: 75). Mas esta outra característica não vem ao caso de ser estudada neste momento por fugir ao interesse temático que é o Mborayu.

Importa ressaltar, no texto de Wilde, a construção do medo. As imagens recorrentes dessa recusa de ver, que congela a ação num determinado momento _ Herodes tapando os olhos, os nazarenos caindo no chão, as luzes naturais e artificiais sendo apagadas _ indicam a intensidade do pavor. Por isso, essas imagens também apontam para o peso da cabeça decepada do profeta, sem dúvida um peso puramente metafórico, mas igualmente insustentável.

O símbolo dessa cabeça pode ser a do Deus que comanda o mundo, também o peso dado ao cérebro pela cultura ocidental moderna, onde a morte só é anunciada quando há morte cerebral, considera-se a cabeça como sendo o lugar do ser que vive.

A força do mito, na versão de Wilde, ecoa sua máxima violência. E, se no jogo entre o velado e o desvelado o escritor inglês nos oferece a imagem de Herodes cobrindo o rosto com as mãos, é para em seguida recordar que, da mesma maneira, Batista cobriu sua face para não ver Salomé. Perturbadora aproximação, que nos leva a conclusões inesperadas. Porque, se ela realmente tiver sentido, aquilo que se esconde no sexo de Salomé pode ser o mesmo que faz a vista recuar diante da cabeça decepada do santo. Dizemos que um homem pode ‘perder a cabeça’ pelo que vê ou que uma mulher pode ‘perder a cabeça’.

Wilde não nos diz o que é; contudo, ao longo do seu texto, faz diversas sugestões, indica pistas. Talvez não seja apressado dizer que essa aproximação entre a sexualidade difusa de Salomé e a cabeça decapitada de João Batista atenta para um tema que a modernidade estética não se cansará de representar: a perda de unidade do corpo. Estamos, portanto, nos domínios da morte (cf. WILDE, 1990, p. 559).

Esse gesto brutal, reportado pela Ñandexy, juntamente com a sua enunciação de que a vida é problema. Assim como o tratamento dado a ele por Wilde, trás em si a questão da perda por um lado, e a da busca de solução para a questão da morte, por isso a vida é problema. Sem dúvida a perda de uma parte do corpo representa a perda da unidade desse

corpo, retrata a desunião em nosso próprio ser e mais grave, a impossibilidade de estarmos integrados em um todo, isto é, de estarmos em Mborayu, de termos qualquer sentido na existência.

Dos tantos mitos do oriente médio que incorporou o ocidente, e que através dos colonizadores chegou aqui nas “índias”, esse foi o único mencionado neste texto por uma Ñandexy’i. Alguns mitos semelhantes aos mitos bíblicos os Guarani possuíam, como já foi visto, mas no caso deste, temos uma assimilação. Não escolhi o texto bíblico que fala da morte de João Batista, porque o texto não é lembrado, apenas sabe-se que uma princesa dançou para um rei e que por essa dança “Huã”, João Batista, esse sim um nome incorporado ao panteão Guarani e que às vezes é confundido com o João Evangelista, teve a cabeça decepada. A assimilação desse mito provavelmente tenha acontecido pela via jesuítica. Certamente os jesuítas ensinaram outros mitos cristãos, mas eles acabaram no esquecimento, porque esse não?

Georges Bataille propõe que “o sentido do erotismo é a fusão, a supressão dos limites”, inscrevendo a atividade erótica nos domínios da violência. À fusão dos corpos corresponde a violação das identidades: dissolução de formas constituídas, destruição da ordem descontínua das individualidades. Na experiência do amor, objetos distintos se fundem e se confundem até chegar a um estado de ambivalência no qual o sentido de tempo _ de duração individual _ amplia sua significação. A passagem da vida é, então, testada no seu termo final: “o sentido último do erotismo é a morte” (BATAILLE, 1987, p. 129 e 143).

O espírito que nos une, nos une por diversos motivos e de diversas maneiras, indiferentemente se somos Guarani ou não. Muitas vezes nos une por forças de atração como o magnetismo ou o erotismo, e nesse caso se aproxima do significado de amor. Mas paradoxalmente esse amor tem levado tantas vezes os humanos ao ódio e a violência, aliás, amor e violência são duas coisas por demais acontecidas conjuntamente, assim como o erótico vem tantas vezes impregnado de crueldade.

Em “Les Larmes d’Eros”, publicado em 1959, há uma passagem na qual Bataille afirma que o período posterior a Sade e Goya assistiu a um expressivo declínio da violência: “é verdade que as guerras, no século XX, deram a impressão de um desencadeamento da violência. Mas, não importa a magnitude desse horror, esse desencadeamento foi desmedido, tornou-se a ignomínia perfeita através da disciplina!”. Não se tratava, pois, de “afirmar que a natureza humana tornou-se mais dócil”, mas de confirmar a racionalização da crueldade, que “ganhou em consciência o que perdeu em brutalidade cega” (BATAILLE, 1987, p. 620).

Hoje estamos unidos em um planeta global, mas seccionados pelos interesses que regulam essa unidade. Desde os primeiros encontros que nos conduziram a essa unidade os desencontros foram grandes. Os gestos foram descontraídos, como podem ser confirmados em relatos como os de Las Casa (Op. Cit.).

Diante do aperfeiçoamento das tecnologias da morte nos últimos séculos, os antigos ritos sacrificiais só poderiam restar como nostalgia, mesmo toda guerra de conquista e toda a violência do passado, como a que podemos encontrar no “Paraíso Destruído” de Las Casas (Op. Cit.).

Porém, os gestos da cultura que se impunha e dominava essa globalidade inacabada, acreditava em uma possível ordem, em um possível ordenamento dos elementos que compunham esse corpo de idéias que sustentavam a aparente normalidade do mundo, como se fosse natural e eterno, como se o mundo sempre tivesse sido assim, por eles dominado com a graça de um Deus que se lhes fizera semelhantes. E mantinham-se fechados para qualquer outra possibilidade. Mas a realidade trouxe o esfacelamento dos impérios coloniais e guerras de extermínio na contemporaneidade envolvendo esse mundo globalizado.

Porém nos domínios da escritura e das artes, a ordem dos elementos era mantida, dentro da cultura oficial, o gesto mantinha-se o mesmo, após séculos de convívio com a arte pré-colombiana, africana, oriental. O quadro de Picasso, “Les Demoiselles D’Avignon”, revolucionou a arte em 1907, trás um novo gesto e um novo plano para a representação do corpo. Numa total desconsideração pela anatomia realista, pelas leis de composição e perspectiva do passado, Picasso pintou cinco mulheres nuas numa compacta estrutura plástica composta por losangos e triângulos, introduzindo planos e elementos inesperados, alguns deles inspirados em esculturas ibéricas arcaicas e máscaras africanas. Les Demoiselles foi, como observou Sevcenko, um “atentado de desestabilização da linguagem”, desvelando o ilusionismo por meio do qual a arte inoculava valores na sociedade (cf. SEVCENKO, 1992, p. 197).

Em 1928, Miró criou um quadro objeto intitulado “A dançarina espanhola”, que consistia em uma tela virgem onde estavam colados um alfinete de chapéu e uma pluma. Suprimindo os elementos da linguagem pictural, a tela sem pintura à qual haviam sido incorporadas as imagens mais típicas de uma dança espanhola, convidava o espectador a repensar a hierarquia dos objetos e reconsiderar sua equivalência. A mulher não precisava mais ser descrita para aparecer, suntuosa e radiante, no centro daquele mundo transparente que a projetava como objeto do desejo. Dessa forma, Miró realizava uma construção do imaginário, tal como havia imaginado Breton ao observar que “a exigência do desejo à

procura do objeto de sua realização dispõe estranhamente os dados exteriores, procurando egoisticamente conservar deles somente aquilo que pode servir à sua causa” (in NADEAU, 1985, p.144).

Lançada a identidade a seu ponto de fuga, o que resta é um princípio de mutação permanente a comandar a percepção sensível do universo: o sonho funde-se à vigília, o dia à noite, o homem à mulher, o ser humano ao verme. Tudo se inscreve na equivalência dos contrários, anulando qualquer pretensão de verdade. As formas perdem sua estabilidade: uma bicicleta pode transformar-se em touro (Picasso), um ferro de passar roupa em ouriço (Man Ray), um pássaro em montanha (Magritte), uma lagosta em telefone (Dali).

Uma vez liberados de suas aparências, de suas propriedades físicas e de suas funções, os objetos passam a ser dotados de um inesgotável poder de migração. Instaure-se uma atmosfera de indeterminação e de incerteza que evoca um tempo primeiro, quando as coisas não conheciam estados definitivos, não havia oposição nem contrários. Um tempo de incessantes metamorfoses.

Foucault observa, contudo, que nesse espaço sulcado em todas as direções, havia um ponto privilegiado, saturado de analogias, esse ponto era o homem: “ele está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades” (FOUCAULT, 1981, p. 38).

No caso Foucault tenta ainda manter o gesto humano como proporção do gesto do mundo, o homem ainda como o que mantém o movimento da sua dança na dança do mundo. Deixa-se de projetar o poder de determinação em um Deus antropomorfo, em um rei dos céus, para tornar-se o humano o rei da terra, em desconsideração a todos os outros reinos. Gerando todo o desequilíbrio que constatamos hoje, de uma humanidade em total desequilíbrio e desproporção com as plantas e com os animais, como se não fosse ela mesma apenas mais uma das muitas espécies animais, entre tantas espécies animais e vegetais existentes.

Lê-se em *Histoire de Juliette*: “O nascimento do homem constitui o começo de uma existência assim como a morte não significa o seu fim, e a mãe que engravida não confere mais vida que um criminoso que oferece a morte: a primeira produz uma espécie de matéria orgânica, em determinado sentido, ao passo que o segundo dá oportunidade ao renascimento de uma matéria diferente, qualquer deles efetuando um ato de criação” (SADE, 1987, p. 17).

Esse é outro encantamento da contemporaneidade, a vontade da mimese, da fusão dos gestos, da metamorfose. Transformar o meu gesto no teu gesto. Quando a melhor compreensão talvez fosse a de que o meu e o teu gesto são gestos que se relacionam na medida em que vivemos e partilhamos um todo, uma existência em comum.

Lautreamonte nos Chants de Maldoror diz que: “A metamorfose nunca surgiu aos seus olhos senão como a alta e magnífica retumbância de uma felicidade perfeita que eu há muito esperava. Esta surgiu, finalmente, no dia em que eu fui um porco! Afiava os dentes na casca das árvores e contemplava com delícia o meu fucinho” (LAUTREAMONT, 1980, p. 701).

Bataille afirma que “Podemos definir a obsessão da metamorfose como uma necessidade violenta, que, aliás, se confunde com cada uma das necessidades animais, que levam um homem a afastar-se de repente dos gestos e das atitudes exigidas pela natureza humana” (BATAILLE, 1987, p. 208).

Trata-se de buscar novas bases para o pensamento, diz Annie Le Brun, “como se uma percepção mais viva da complexidade contraditória das relações do homem com o mundo exigisse respostas cada vez mais sutis e mais concretas” (LE BRUN, 1989, p. 133).

Dessa forma, o homem não ultrapassa seus limites abrindo mão da sua condição biológica, mas tornando-a ainda mais ampla: segundo Bachelard, em Lautréamond “o homem aparece como uma soma de possibilidades vitais, como um superanimal; tem todas as possibilidades à sua disposição” (BACHELARD, 1989, p. 21). Trata-se, portanto, da conquista de um potencial biológico variado, que permite ao ser humano habitar todas as pátrias imagináveis (o ar, a terra, a água). Nessa peregrinação indomável e retilínea, o homem realiza a totalidade animal.

Com esse procedimento, Lautréamont parece inaugurar uma nova disposição em relação à natureza, que consiste fundamentalmente em abolir as fronteiras convencionais entre seus diversos reinos. Depois dos acasalamentos monstruosos realizados por Maldoror _ e, algumas décadas mais tarde, das metamorfoses vividas por Gregor Samsa _ um leitmotiv invade a poesia e a pintura, notadamente no Surrealismo, e mais tarde no Hiperrealismo Fantástico da América Latina: o animal habita o homem. A partir daí, a figura humana se bestializa, dando forma a seres híbridos que vêm compor um inesperado bestiário moderno.

Ou seja, com o realismo fantástico escritores latino-americanos propõem um novo bestiário, para que o ser humano possa considerar outras possibilidades animais. Embora possa me contentar com a esperança de que possamos encontrar respostas mais sutis e concretas (cf. LE BRUN, op. cit.).

Porém, esse mais sutil e concreto, exige uma nova abordagem da natureza que se constrói a partir da negação das taxionomias tradicionais que têm como pressuposto a auto-suficiência dos três reinos naturais. Breton é intransigente ao denunciar “os eloqüentes naturalistas presos ao visível e ao palpável, que frustram essa necessidade ardente e urgente que nos conduz não na direção do que vemos nos objetos sensíveis, mas na direção do que

não vemos”. Ao poeta cabe a tarefa de estabelecer os novos critérios de reconhecimento dos seres vivos: “é preciso sair da loja do naturalista”, reitera Aragon, “para provar a vertigem da floresta e reencontrar o caos primitivo” (in MAILLARD-CHARY, 1994, p. 42).

Há toda uma proposta que mitifica um mundo primordial, ou seja, ao ruir o edifício de areia da ciência ocidental, que tinha estabelecido um mundo sem rupturas, que tinha ligado pela forma e pela sintaxe idéias soldadas como grãos de areia úmidas espremidas na mão, vê-se de repente entregue à sua própria sorte, e isso era tudo o que se queria, poder vislumbrar um horizonte sem barreiras e poder contemplar a possibilidade de uma nova localização, mas, para isso, antes tinham que louvar o caos primeiro, onde todo corpo terá o seu repouso e posterior desintegração.

A fauna selvagem _ com seus “animais virgens de homens”, como propõe Vitrac _ representa o testemunho vivo das forças primitivas que a civilização teria domado. A exemplo de Lautréamont, os surrealistas também reconhecem na animalidade, um estado original a ser reconquistado. Daí que, os bichos figurem quase sempre sob atributos positivos, como resume Hugnet no “Dictionnaire abrégé Du surrealisme”: “os animais encantadores porque estão despídos, interiormente também” (in. BRETON, 1987, p. 7).

Isso explica por que o verbete “Metamorphose” _ incluído no “Dicionário Crítico” publicado pela “Documents” _ é imediatamente sucedido pelo subtítulo “animais selvagens”. Para Bataille, a história do reino animal constitui-se de uma “simples sucessão de metamorfoses desconcertantes”. Se essas transformações são insuportáveis _ levando o pensamento clássico a fixá-las em imagens ideais _ é porque, no limite, elas dizem respeito a todos os seres vivos, do “cavalo ao animal homem” e deste “às figuras nobres e delicadas que surgem nas saídas de um nauseabundo esgoto”. Recordemos uma passagem do verbete: “Podemos definir a obsessão da metamorphose como uma violenta necessidade que, aliás, se confunde com cada uma das nossas necessidades animais, que levam um homem a afastar-se de repente dos gestos e atitudes exigidos pela natureza humana” (BATAILLE, 1987, p. 208-9).

Ao vir-a-ser animal que projeta todo ser humano para além de sua condição antropomórfica, sucede, portanto, o vir-a-ser coisa do homem, cuja manifestação primeira Bataille reconhece no emprego de máscara: “a destruição da normalidade humana é revelada pelo animal e pela máscara”, Por encarnar os inabaláveis desígnios da natureza que conduzem o homem à deterioração e a morte, a máscara antecipa a coisa que todo ser se torna ao morrer. Por isso, ainda que “a inteligência humanize o mundo, dando-lhe formas previsíveis”, resta em todo homem uma obscura vontade de negar a aparência humana: “a máscara apresenta-se

diante de mim como um semelhante, e este semelhante, que me desfigura, traz em si a figura da minha própria morte” (BATAILLE, 1987, p. 403-6).

Assim como se colocam projeções sobre os animais e a natureza sem gente civilizada; o imaginário ocidental também busca alegorias no exótico e nos humanos que se supõem ser selvagem, isso no sentido de despidos das angústias que afligem o homem moderno, como se o homem que chamam de arcaico vivesse sem ter o sentido da morte; se resolveram melhor essa questão, isso já é outra coisa, mas em ambos os casos o sentido é o mesmo, assim como para ambos o medo é presente, da dissolução e do desaparecimento das lembranças, do retorno ao nada, ao não-existir. Porque o Mborayu nos une e, une o que é existente ao que não é existente, ao que surge e ao que se dilui na inexistência, nesse datado e limitado jogo de aparências e de máscaras, sejam elas cerimoniais, sejam elas coladas em nossas faces.

Os diversos avatares por que passam os corpos humanos - das mutilações físicas aos estados de bestialidade - ou suas extensões imaginárias - das máscaras aos monstros - precipitam o antropomorfismo ao grande jogo das metamorfoses. No limite desse processo de decomposição, a figura humana é reduzida por completo ao estado de coisa; no limite desse irreversível processo de desantropomorfização, reitera-se a imagem do homem como uma “engrenagem do nada” (idem).

Ao comentar as séries de Masson dedicadas ao tema da violência, Michel Leiris observa que, nelas, tudo se separa e se reúne ao mesmo tempo de tal forma que os corpos decepados se apresentam como “animais vivos que resistem”. E justamente nesse ponto, conclui o autor, que os “Sacrifícios” e os “Massacres” do pintor se diferenciam em essência das angústias imóveis dos crucificados (in ADES, 1994, p.16). As palavras de Masson são conclusivas a esse respeito: “acusam-me de mutilar o corpo com o único objetivo de injuriar enquanto que, para mim, a fragmentação e a dispersão dos corpos correspondia a uma idéia de reunião com o universo” (in ROUDAUT, 1988, p. 201).

Uma idéia de reunião: digamos também, uma idéia de totalidade. Bataille, num texto escrito em 1946, afirma que “cada obra de André Masson é uma totalidade, que esse caráter de totalidade a domina, que ele é a sua força, podendo ao mesmo tempo seduzir e inspirar aversão”. Na modernidade, continua ele, o desejo de “ser totalmente” tem seu fundamento último no drama do homem diante da morte de Deus. Dele resultam dois possíveis sentidos: de um lado a emancipação, que permite ao ser humano libertar-se de Deus para “servir” unicamente ao mundo humano; de outro, sem se opor ao primeiro, está a decisão de “sentir _ e de viver _ o vazio deixado por essa morte”. (BATAILLE, 1987, p t. XI, p.37).

Nessa decisão revela-se o possível do homem, que daí em diante só pode ser totalidade e não mais atividade a serviço de outrem, na medida em que esse possível não se subordina a qualquer ocupação servil. Para o homem soberano, que decide viver o vazio de sua existência, não há escapatória: o presente e a presença se impõem sobre qualquer idéia de futuro e sobre qualquer discurso, abolindo todo intervalo que separa o ser do cosmos.

Tudo acontece, como se, no mundo moderno, o dilaceramento do homem tivesse se tornado a única saída a permitir reencontrá-lo por inteiro, não mais na ilusória completude antropomórfica, mas em seu permanente inacabamento.

Se há um segredo do homem, diz Michel Camus ao analisar a figura do acéfalo moderno, ele está na morte: nada, além dela, pode revelar a intensidade muda e enigmática de sua condição. Mas ainda que o homem seja “outra coisa que o homem” _ e até mesmo o seu contrário _, ainda que ele seja, como propôs Bataille, “a problematização sem fim daquilo que designa seu nome”, ele não consegue livrar-se de si mesmo. É no interior desse paradoxo que se move o pensamento Batailliano, na tentativa de “refazer o homem desrealizando-o na consumação de seu próprio nada” (CAMUS, 1980, p. I).

Não se trata mais, como sonhava Jarry, de criar “outro mundo suplementar a este”, mas de, depois de ter recusado a realidade do mundo habitual, criar o único verdadeiro. A fórmula de Shakespeare, “o mundo inteiro é um teatro”, é invertida, como assinala Geneviève Serreau em seu livro sobre o “novo teatro”: o teatro é um mundo, o mundo em que a irrealidade é real, apresentada em um espetáculo, torna-se nosso real. (cf. in GARAUDY, 1973, p. 140).

O grande intento de um ou uma Jerokywa (de um ou uma Guarani que dança) é o de que o seu gesto seja por si, e não uma mimese. De que a máscara que veste seja o ser que é, e não a representação de algo. De ser em si um termo-objeto e não a idealização de algo ou de algum mundo ou realidade secundária. Isto nos remete a uma pergunta e a uma resposta dada por Garaudy:

“De que é feito este mundo? Em primeiro lugar na palavra, utilizada não por sua significação, mas para designar aquilo a que ela remete, mas pela própria palavra, como um objeto, assim como novos coreógrafos pretendem utilizar o movimento não por sua significação, para designar aquilo a que ele remete, mas pelo próprio movimento, como objeto” (GARAUDY, 1973, p.140).

Além disso, não é somente a palavra ou o movimento que são desprovidos de significação. É a própria vida. O tema fundamental desse novo teatro é a ausência de sentido, simplesmente a ausência, a espera. O exemplo mais perfeito é “Em attendant Godot” de

Beckett “O que acontece, escreve Beckett _ é isto: nada acontece _ é a ausência e é a espera, no vazio desta ausência, de alguma coisa, de alguém que daria sentido a tudo. É isto, ser salvo. Salvo da ausência? Salvo do escândalo de uma vida que não se pode nem viver nem morrer” (in GARAUDY, 1973, p. 140).

Essa redução da existência humana e do corpo humano à insignificância, como num antropomorfismo às avessas, onde cães, gatos, cavalos, são mais bem cuidados do que os seres da espécie humana. E isso, não num sentido de dignificação do humano e do animal, formam hoje imagens invertidas, de funesta aparição nos meios de comunicação, contrapondo programas de variedades com documentários de violência. Essa imagem perturbadora, que decompõe o homem em porções para definir “de forma exata do que ele é feito”, evoca com terrível poder de síntese a redução do corpo humano a um quase nada. O artigo _ atribuído a George Bataille ou, pelo menos, produzido por ele a partir de eventuais registros das “sábias pesquisas” de algum positivista _ parte de um princípio radicalmente materialista. Nessa decomposição vertiginosa do antropomorfismo, o ser humano se resume a umas poucas qualidades de matéria e, ainda, a quantidade de valor irrisório.

Nesse ponto há um grande desencontro entre a maneira como as culturas que têm cosmovisão vêem a realidade humana da como vêem os materialistas, embora possam parecer próximas. Para as culturas que têm uma dimensão cósmica de visão do mundo o homem tem uma significação dentro de uma realidade pulsante de vida e de morte, e não se resume aos seus componentes estruturais, sejam culturais, sejam materiais, ou seja, o homem e a mulher, bem como tudo que existe não são possíveis de redução as suas partes amontoadas e dissecadas; ao se romper com a sua totalidade, ele deixa de ser. Portanto um ser dissecado não é o que foi isso parece óbvio, mas não é quando se disseca buscando entender o funcionamento do ser humano, como se fosse possível entender a vida estudando algo morto, algo em processo de metamorfose para outras existências, em seus muitos possíveis desdobramentos, algo em busca de novas reorganizações e vidas.

Em 1929, a revista “Documents” publica dois pequenos artigos anônimos, ambos intitulados “Homem”. Lê-se no primeiro deles: “Homem, _ um eminente químico inglês, o Dr. Charles Henry Maye, empenhou-se em estabelecer de que forma exata é feito o homem e qual o seu valor químico. Eis os resultados de suas sábias pesquisas. A gordura de um corpo humano de constituição normal seria suficiente para fabricar sete porções de sabonete. Encontram-se no seu organismo quantidade suficiente de ferro para fabricar um prego de espessura média e de açúcar para adoçar uma xícara de café. O fósforo daria para 2.200 palitos de fósforo. O magnésio forneceria matéria para se tirar uma fotografia. Ainda um

pouco de potássio e de enxofre, mas em quantidade inutilizável. Essas diversas matérias-primas, avaliadas na moeda corrente, representam uma soma em torno de 25 francos” (in PLACE, 1991, p. 215).

Será possível reduzir o gesto humano a esse significado mínimo? Quando se faz o Opa’aty se tem a esperança de um próximo aty, de um novo amanhecer e de um reencontro. Mas em vista dos acontecimentos temos a ameaça de não ter uma próxima vez. A terra está apresentando os seus sinais. As estações estão desproporcionais, o inverno está muito quente, o verão muito seco; acontecem tempestades e irregularidades que nunca antes tinham acontecido, senão nas histórias mitológicas. Sendo estas coisas resultantes da ação humana, nos causa uma baixa estima, uma desqualificação como espécie. Essa consideração apresentada do ser humano como um quase nada traz a lembrança do nada a apresentar, do nada a fazer mais senão deixar que a própria natureza se recupere. Como na música de Jonh Cage, sem nenhum som, apenas pausa, apenas o silêncio, apenas a ausência, a música dilacerada em seu mínimo sentido, apenas a gestualidade muda, sem a execução, sem ter o que executar.

Assim, reforço que não é possível pensar esse drama da dissociação do corpo, da sua diluição e da morte, como sendo um drama exclusivo de um povo. Não penso o drama existencial Guarani apartado do drama existencial humano. Porém, podemos aprender que a maneira como cada povo soluciona as suas questões, pode ajudar a outro no entendimento de seus próprios problemas. Mas para isso é necessário que se tenha muito cuidado, porque incorrer em erros conceituais pode gerar ainda maiores desvios e descaminhos no entendimento e na busca de compreensão do drama existencial humano.

Fiz esta incursão na gestualidade do ocidente, retratado em suas obras plásticas e literárias e corporificadas na expressão corporal do teatro e da dança, buscando metapontos de encontro, para elucidar que o drama da dissociação do corpo, da sua dilaceração e da morte não pode ser visto apartado do drama existencial que nos acomete como humanidade que não vive o “caos primordial” como queriam os surrealistas, mas o caos que vem após a dissolução das formas constituídas, nos inserindo nos domínios da morte.

O mito de Salomé não foi esquecido, como foram todos os outros mitos ensinados pelos jesuítas para os Guarani; porque no mito de Salomé, o erotismo está ligado à uma decapitação (perda da unidade do corpo). Como vimos, o sentido do erótico é a fusão, a supressão dos limites e a inserção nos domínios da morte; enquanto, em sentido inverso, a vida e a morte encontram-se inextricavelmente unidas pelo Mborayu, sendo uma o limite da outra.

5. 3 O ESPÍRITO QUE NOS UNE

Antes de recorrer aos dicionários e de rememorar o amplo sentido do Mborayu conforme foi expresso pelos Ñanderu'i e pelas Ñandexy'i - quando então sigo para o afunilamento de nosso ponto de vista sobre esta questão - ainda trago um último eco do sentido reduzido dado ao termo, ou seja, amor.

O reducionismo teórico e científico tem trazido muito mal entendidos, e por outra via, acomoda as questões que surgem evitando aprofundar na sua complexidade. Fica-se na superfície dos dados e na sua constatação sem levar em consideração as suas implicações. É verdade que hoje temos muitas linhas teóricas e muitos métodos de estudo da realidade, porém, o reducionismo ainda é uma maneira bastante usual de acomodação das inquietações que acometem a humanidade. E assim uma simplificação leva a outra, uma arquitetura conceitual serve de base para outra, formando todo um edifício de idéias que apenas atenuam um anseio de conhecimento ao invés de estimular a apreensão das suas contradições e o conhecimento das relações e tensões implicadas na sua existência, contentando-se com a sua mera materialidade.

Da mesma maneira como o corpo humano é reduzido a um ínfimo material químico, o seu espírito também vem sendo reduzido a um ínfimo estímulo de químicas sobre o sistema cerebral, assim sendo, segundo esse esquema, o Mborayu teria o seguinte mecanismo, pelo menos se partindo da tradução de Montoya, amor. Somente que num mundo desdivinizado, nos unimos e somos guiados pelos seguintes estímulos:

Baixos níveis de seratonina produzem pensamento obsessivo _ um componente central do amor romântico. Assim, penso que um dia poderemos descobrir que esta substância também contribui para o ardor romântico. O córtex pré-frontal deve estar envolvido nisso. Este grupo de regiões do cérebro que ficam por trás da testa é chamado de 'executivo central' porque coleta dados de nossos sentidos, pondera-os, integra pensamentos com sentimentos, faz escolhas e controla nossos impulsos básicos. É aqui que raciocinamos, deliberamos e decidimos. Com várias regiões do córtex pré-frontal podemos também monitorar recompensas. E várias partes têm ligações diretas com o núcleo caudado. Um dia alguém identificará aquelas regiões do córtex pré-frontal que ajudam a orquestrar o amor romântico. Mas estamos quase compreendendo o impulso para o amor. E este é um projeto elegante. Esta paixão emana do motor da mente, o núcleo caudado; é estimulada por pelo menos um dos mais poderosos estimulantes da natureza, a dopamina. Quando a paixão é retribuída, o cérebro acrescenta emoções positivas, como a exaltação e a esperança. Quando, em vez disso, o amor é rejeitado ou frustrado, o cérebro liga esta motivação com sentimentos negativos como o desespero e a raiva. E enquanto isso, regiões do córtex pré-frontal monitoram a busca, as táticas de planejamento, calculando ganhos

e perdas e registrando progressos para a meta: a união emocional, física e até espiritual com o amado (FISHER, 2006, p. 104).

Esse é um sentido moderno para o conceito de união emocional.

Por outro lado quando recorremos aos dicionários buscando o sentido da palavra Mborayu, vamos encontrar sempre a referência ao seu significado dentro de um contexto cristão, salvo raras exceções. Assim como também vamos encontrar as grafias mais variadas possíveis. Em síntese penso que os dicionários são bem ruins, quase sem exceção. Esta questão ainda não está bem resolvida, pois ainda não há um bom dicionário da língua Guarani traduzindo para outro idioma. Então dentro desta precariedade busco mais dar uma referência do que qualquer outra coisa para que se tenha uma idéia dos estudos lingüísticos sobre o termo Mboraywu que, aliás, nos dicionários aparece escrita como: Tayhu, hayhu, mborayvu, porayvu, para apenas citar algumas formas. Assim, ainda não há uma tradução despida desse conteúdo antigo. Ainda não foi feita uma abordagem lingüística dentro dos parâmetros das novas teorias da linguagem e da semiótica.

Os verbetes trazem sempre o sentido cristianizado, salvo exceções encontradas em verbetes de estudos antropológicos, como foi o caso encontrado em Pierre e Hélène Clastres.

A tradução para o português mais usual encontrada nos dicionários é: amor, bondade, viver ou andar em amor, carinho, gostar. Esse é o caso do Dooley, 1998: 21; do De Canese, 1998: 79; do Colmán, 1994: 30; do Guaranía, 1997: 214.

Cadogan traduz especificamente como: amor ao próximo; conferir no dicionário de Cadogan, 1992: 116. Todas estas traduções parecem ter uma origem comum: a “Arte Vocabulário Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani” de Antonio Ruiz de Montoya, obra de 1640, e que muito condicionou o entendimento posterior da língua Guarani. Montoya grafa como ahayhu, p. 226 e exemplifica assim: “Tupã oporayhu, guayhúvamo”, ou seja, “si Dios es amado, él tambien ama”.

O amor carnal é referenciado pelo termo Joaju, Guaranía, 42; Cadogan usa a variante joajue para unir-se carnalmente em forma distinta a la normal (sic). Outro termo usado é ñeporeno, ver Guaranía, 42. Também são usados os termos Jeupi e ñemonha, ver Dooley, 57. Cadogan usa o termo mbojupi; e para o “acto carnal vedado, ilícito” (sic) o termo Jeupie, 70. Na verdade a palavra jeupi pode ser usada para designar o verbo subir. O termo ñemonha na verdade significa procriar ou multiplicar-se.

Hélène Clastres, em nota na sua obra “Terra-Sem-Mal”, esclarece: “que para fazer a tradução do termo mborayu, teve que recorrer a vários termos em francês. Assim ela diz: “vários termos franceses foram necessários para restituir todos os matizes do Guarani

mborayu. Conforme o contexto, é traduzido por 1- amor, quando se trata de relação adultos-crianças; 2- amizade ou solidariedade, quando diz respeito às relações sociais dos adultos entre si; 3-solicitude, quando se trata da relação dos divinos com os humanos”. (CLASTRES, 1978, p. 123).

Creio que o esforço de Hélène Clastres trouxe alguns matizes do termo Mborayu, excelente o seu trabalho de tradução. Porém, creio que foi Pierre Clastres que conseguiu a tradução mais feliz para o termo.

Pierre Clastres em sua obra “A Fala Sagrada”, chega, creio, à tradução ideal do termo Mborayu, ele esclarece a sua tradução, nos diz assim:

“O terceiro verso do texto marca com clareza a idéia de socialidade”. Disse isso referindo-se ao verso três do canto dois do Aywu Rapyta. E prossegue “Tentamos, na tradução, mostrar essa idéia através da palavra em Guarani Mborayu, que Leon Cadogan, por sua vez, traduz como “amor al prójimo (amor ao próximo)”. (CLASTRES, 1974, p.29). E segue:

Tratando-se de tão profundo conhecedor da língua guarani, foi-nos preciso explicar a nossa própria tradução. No guarani vernacular, mborayu significa, com efeito, amor; amor profano dos homens e das mulheres por Deus (o Deus cristão) e de Deus pelos homens. Excluindo qualquer eco cristão desses textos indígenas, pensamos que o sentido original, pré-cristão ou pré-colombiano de mborayu não pode ser amor. Qual é então o verdadeiro significado dessa palavra? Se consultarmos o primeiro e certamente o melhor dicionário guarani, o ‘Tesoro de la Lengua Guarani’, redigido por Ruiz de Montoya, fundador das primeiras missões jesuíticas do Paraguai, na primeira metade do século XVII, percebemos que ele atribui ao termo mborayu exatamente o sentido atual, ou seja, amor de Deus por suas criaturas, amor das criaturas por Deus. Esse evidentemente não é o sentido que envolvia essa palavra para os Guarani pagãos. Os missionários adotaram o termo mborayu para exprimir a idéia cristã de amor, como tomaram o nome de Tupã, senhor da tempestade do trovão, para dizer o nome de Deus. Tudo isso não nos esclarece a respeito do antigo sentido de mborayu mas nos deixa tranquilamente adivinhar que esse termo pertencia a linguagem religiosa, metafísica, dos Guarani, linguagem totalmente ausente no Tesoro de Montoya, ou porque os índios esconderam dos Jesuítas, ou, com mais verossimilhança, que estes o tenham banido voluntariamente de seu dicionário, como linguagem do Diabo que tinham vindo combater.

Dito isso, podemos admitir a hipótese de que a decisão missionária de traduzir para os índios a idéia do amor cristão por mborayu fundava-se em um sentido mais ou menos vizinho desse termo, sentido que os índios mantiveram escondido. Se, conseqüentemente, mborayu pôde significar ‘amai-vos uns aos outros’, é porque a palavra já exprimia a idéia de solidariedade tribal. É por isso que a história da palavra e a lógica de Leon Cadogan não é falsa, mas imprópria, por causa do eco cristão que faz ressoar (idem).

E prossegue falando da estrofe do Aywu Rapyta que trata do Mborayu dizendo:

Esse canto, como linguagem dos homens dirigindo-se aos deuses, é sagrado. Ele define, exprime e realiza a relação entre os homens como comunidade de eleitos e a

esfera do divino. O canto sagrado assegura a comunicação entre a tribo dos excelentes e o mundo dos deuses. Ele é, sobretudo, palavra cujo movimento conduz do mesmo ao mesmo, dos homens enquanto região do divino ao divino em si. O canto sagrado não é um ato de fé, não é o suspiro angustiada da comunidade de crentes. “Nele, os homens, antes, afirmam o saber intransigente de sua própria divindade”. (CLASTRES, 1974, p. 31).

Embora Pierre Clastres tenha tido todo um cuidado para incluir outra possibilidade de tradução que não a academicamente aceita então que era a tradução de seu mestre, Cadogan, que por sua vez tem sua origem na tradicional tradução de Montoya, ele aponta para um outro sentido que é o sentido que o termo tem para o Guarani, posto que amor é um sentido para o entendimento dentro da cultura cristã.

O fato dos Guarani se considerarem filhos da terra, de Ywy Retã e de sentirem que tudo na terra é filho ou filha da terra, portanto irmãs e irmãos seus. E o fato de considerarem a terra filha de Ñandexy Ete, e de que dela todos nasceram juntos; e que após, cada ser vivente foi tomando o seu rumo, faz do Universo, por assim dizer, uma irmandade cósmica, com o qual o povo Guarani se sente intimamente aparentado, e, até mesmo se sente saudoso, como no caso dos parentes que estão distantes e, que se tornam às vezes um pouco esquecidos.

Na sua fala, no aty de primavera a ñandexy'i Jaxy Rendy expressou dessa forma esse sentimento:

- “Gosto de sentir que meu pai é o Sol e minha mãe é a terra e que a terra é fecundada pelo pai e que todos somos seus filhos e filhas, todos somos irmãos e irmãs”.

Já o Nanderu'i Karai Tatawa Fernandes traz uma preocupação que o abarca, pela situação em que se encontra o planeta, ele não se exclui dos problemas da terra, pois, se sente parte desse problema. Ao mesmo tempo se sente capaz de sanção, e sente que a sua sanção ajuda na sanção do planeta. Vejamos o seu aywu:

- “Esta forma de vida, este camino nos permite la sanación personal y a través de ella la del planeta, nosotros no enfermamos a la Tierra, somos la expresión de la enfermedad del planeta, somos la expresión de un pensamiento de separación, de autodestrucción de contradicción del planeta.

Esta manera del Ñande Rekó nos permite dejar de ser la enfermedad y convertirnos en la cura, es nuestra opción, nuestra sanación dejar de ser el cáncer y convertirnos en luz. Cada Aty, cada Maety, cada sanación personal nos ayudamos como parte de la madre Tierra, de Ñandexy Ywy Retã a sanarnos. Há'ewete Ñamandu, Há'ewete Ñanderu, Há'ewete Ñandexy. Ñamadu Mbyte Porã Ñandekwerupe”. A ñandexy'i Ñeã Karai faz em seu aywu uma

referência ao que lhe disse o tuja octogenário Karai Tataendy (Hortêncio), com relação ao fato de estarmos esquecendo Ñandexy, assim se expressando: “Tataendy me disse que”:

- “Kwaray é o Deus-Sol e o mundo está como está porque não tem mais mãe, só pai; e passa a falar em Guarani mbya ficando muito emocionado”. Ou seja, o tuja delata que hoje o mundo esqueceu da mãe, e não mais a honra, pois do contrário não estaria fazendo o que está fazendo com ela, e se emociona, pois é insuportável para um morador da floresta, e principalmente para um ancião, tocar nesse trauma, que é o de ter visto a destruição da maior parte dessa floresta, sua morada, no decorrer de sua vida, por homens muito bárbaros.

A Ñandexy'i Yxapy Rendy, por outro lado, expressou seu contentamento por estar saudando mais uma vez a primavera, por estar em família, pelo espírito de confraternização e de sanção da cerimônia. Nos diz:

- “Xe ha'ewete Ñamandu, Ñanderu ha'eguy Ñandexy pela vida que pulsa em cada ser da nossa Mãe Terra. Hoje me sinto muito agradecida pela força que gera a vida. Sinto o aspecto feminino desabrochando com muita beleza, vigor e plenitude na natureza nesse nosso tempo de Ara Jakaira.

Agradecida por ser mulher, mãe, esposa. Sinto a alegria de adentrar no Opy e perceber a energia de acolhida e aconchego da casa de reza. Ha'ewete pelo poder sanador do tata porã, que refaz meu corpo, sana meu espírito e conforta meu ser mais profundo. Ha'ewete por Ñamandu ter criado juntos a partir do seu sonho Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete, por poder dar espaço para Nossa Mãe, e pensar e sentir Deus como um ser Feminino”.

Porém, também expressa a sua indignação frente ao canto que os acadêmicos tanto louvam, pelo desvio que comete, chamando Ñamandu apenas de pai e por aí seguindo. Ela diz:

“Chamou-me muito a atenção no segundo canto do Aywu Rapyta que o Awaju acabou de cantar, o fato de Pablo Wera chamar Ñamandu apenas de pai. E ter criado primeiramente os ru'ete e só depois apresentar as xy'ete. Os homens estão excluindo a mãe. Pablo Wera se refere a Ñamandu primeiramente como um ser masculino, como pai, que cria os ru'ete e os filhos, referindo-se somente bem mais tarde ao aspecto feminino da criação, às xy'ete e as futuras filhas.

No discurso proferido no peteyn ara Karai Poty coloca que Ñamandu criou nossos primeiros pais Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete; isso vem de encontro da palavra que o Karai Tataendy, deu para a Ñeã Karai sobre o mundo estar sem mãe; isto de se relegar o aspecto feminino quando se reza, quando se pensa na divindade, sem dúvida alguma está

gerando um desequilíbrio imenso no pensar e no sentir a espiritualidade e em tudo que compreende a existência do próprio ser humano.

E nesse mesmo tom a ñandexy'i Yxapy Rendy recorre ao mito da criação para defender o seu ponto de vista:

“O canto XI do Mborai Porã me reporta à mensagem de que tudo nasceu de um sonho de Ñamandu, e que Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete existiram juntos nele, e de que tudo o que existe foi criado a partir disso, e que então tudo e todos estão irmanados por toda a eternidade. Ñandexy Jakaira xe amba ijara reakwã ñande ñee porã”.

E, realmente, Karai Poty no “Peteym Ara” nos diz exatamente isso, diz assim:

- “O mundo nasceu do amor de Ñanderu e Ñandexy. Ñandexy pariu o mundo em uma grande explosão de luz e som, raio e trovão (Ry'apu'a). Então tudo no mundo é irmanado, todos somos filhos e filhas de Ñanderu e Ñandexy”.

E no “Yrundy Ara” ele fala da solidariedade que temos que ter nestes tempos difíceis para com nossos irmãos da natureza, nos diz:

“Temos que manter as coisas, nossos irmãos e nossas irmãs da natureza, nosso equilíbrio, nestes tempos difíceis. Mas ainda temos o opy, o tata porã, o petyn, o kaayu, o awaxy ete, o ywaum, o tekowa porã, água pura, ar puro, e alimento puro. Temos Ñamandu, então ainda temos tudo. Temos a vida e a morte nas mãos”. De certa maneira suas palavras são otimistas; ele viveu em uma floresta (na mata atlântica), e da maneira simples como viveu, ainda teve tudo que necessitou.

E no “Mboapy Meme Ara” faz uma orientação para os que querem caminhar em beleza nesta vida. Ele diz assim:

- “O aty é uma cerimônia na qual pedimos ao Ñee porã (espírito sagrado) que nos ajude, nos guie. Os elementos do aty nos permitem comungar com o mais íntimo da gente mesmo, com a comunidade e com as forças da natureza que nos rodeiam.

Para aqueles (as) que resolverem caminhar juntos nesta vida, a melhor maneira de começar é iniciar reconhecendo o sagrado em tudo. Quando sentimos que a terra sobre a qual caminhamos não é lama, e que as árvores e que os animais têm sentimento, podemos começar a aceitar a nós mesmos como espíritos que vibram com todos os espíritos que nos rodeiam.

O espírito une as pessoas para da-lhes oportunidade de caminharem juntas. Quando isso acontece, elas ouvem a canção do mborayu. É um canto ao qual ninguém pode resistir: ouve a onde estiver, pode estar acordado ou dormindo, longe ou perto, não tem como deixar de ouvir”.

No “Mokoim Po Ara” ele estreita o conceito do mborayu, colocando-o como a única garantia que se pode ter na vida, e diz que essa garantia apenas pode ser sentida; ou seja, que não há outra maneira de perceber o mborayu senão essa. Nos diz:

“A vida (ikowe) é Ñamandu. E ela é um presente, pura alegria, pura celebração. E a sua única garantia apenas pode ser sentida, pois é o mborayu”.

E, por fim, no “Mokoim Po Rire Mokoim Ara”, Karai Poty define essa força que une o povo guarani, e que une tudo que existe, na medida em que tudo está irmanado, na medida em que o Universo é todo aparentado. Unido por esse espírito que é o mborayu. No final do seu último pronunciamento ele nos diz que:

- “O mborayu é o espírito que nos une”.

Leon Cadogan em sua tradução do “aywu Rapyta” traduziu mborayu pela palavra “amor”. Creio que essa é a palavra portuguesa mais próxima do sentido da palavra mborayu, mas, uma palavra não corresponde exatamente à outra.

Pierre Clastres na sua tradução do “Aywu Rapyta”, por outro lado, foi mais feliz, expressando um conceito e não uma palavra, tendo chegado ao mesmo sentido dado por Karai Poty.

A lingüística é uma via para a compreensão desse conceito, o universo mítico outra, a leitura dos eventos culturais outra, a exemplificação e as analogias, outra. Fundamentalmente a concepção mítica determina muito do que se torna realidade para um povo. Mas antes de colocar como esta questão se relaciona com o universo mítico, apresento uma última exemplificação do Mborayu, a partir de uma analogia com poty, a flor do campo:

Quando vemos uma flor do campo, apreciamos as suas particularidades: detalhes do seu pecíolo, forma de suas pétalas, o tamanho da sua corola, suas cores, seu perfume. Ou seja, apreciamos em especial as suas particularidades.

Mas também podemos considerar desde uma perspectiva mais ampla: podemos perceber o que lhe permite estar no campo, que papel exerce no equilíbrio desse lugar, o que a fez crescer nesse e não em outro lugar, que outros seres participaram para que sua existência fosse possível (aves, insetos, borboletas, outras espécies vegetais).

Olhando desde esse ponto de vista percebemos que ninguém está separado, que cada ser leva uma multidão em si e, que a sua vida sustenta e é sustentada por muitos.

Quando olhamos desta perspectiva, tomamos conta de que a maravilha de tudo isso é que podemos encontrar em uma flor a razão de todo um jardim, e em um jardim que se espalha naturalmente pelos campos na primavera a razão de uma flor.

Isso que interliga, une e reúne, que mantem e sustenta o mundo é o Mborayu. A mesma força misteriosa que neste momento proporciona este texto, unindo as palavras às idéias, conforme o seu poder de atração, como num jardim de letras que se esparramam sobre uma folha de papel em branco ou em uma tela de computador.

Isso que interliga, une e reúne e que mantem o povo Guarani como povo, e o que o faz irmanado, solidário com o mundo, com a natureza, como o é com alguém que é da família, é esse sentimento que é representado no mito da criação, de que tudo foi gerado pelo casal cósmico: Ñanderu Papa Tenonde e Ñandexy Ete, e que todos vieram à vida num parto único. Esse sentimento de pertença faz com que se tenha um carinho por tudo, como se tem por um parente íntimo, e possibilite tratar ywy'retã como um grande jardim, e que cuide desse jardim, como para enfeitar a mãe terra (água). Entendo, como nos esclarece Karai Poty, que esse sentimento é o Mborayu, que esse sentimento é o espírito que une o povo Guarani a tudo e a todos com uma afetividade que foi aprendida e ensinada através do mito da partogênese do mundo.

Há muitas diferenças que fazem dos Ñandewa Guarani um povo com estilo próprio; diferenças tais como: língua, calendário, medicina, agricultura (...). Sem dúvida no Brasil e nos países do cone sul já não se tem o hábito de comemorar solstícios e equinócios; nem de seguir um calendário agrícola em que o awaxy'ete é o polarizador de uma atividade ritualística.

No entanto também há inúmeras coisas comuns com os demais integrantes da população brasileira e dos países do cone sul, tais como: a de freqüentar as mesmas escolas, os mesmos espaços de lazer e de serem bombardeados pelas informações dos mesmos meios mediáticos, entre tantas outras coisas em comum. Aliás, são os Ñandewa bombardeados pelas informações dos mesmos meios mediáticos que informam globalmente nosso planeta. E também leem muitos livros e revistas semelhantes, assistem a filmes em comum e praticam artes e esportes comuns.

Inclusive é importante destacar que foi a arte o elemento de conexão entre o universo Guarani e o europeu. Foi através da música que os jesuítas se fizeram amistosos e foi por apreciar a música dos jesuítas que os Guarani foram por eles atraídos e os consideraram dignos de sua amizade, de partilhar a intimidade do Tekowa. E hoje as coisas se ampliaram, é mútua a admiração pela literatura, pelas artes plásticas, pelas artes cênicas. Ou seja, as artes desde o início e atualmente continuam sendo o ponto de conexão entre o mundo Guarani e o mundo vindo da Europa. Porém hoje os Guarani não são apenas fonte de inspiração para a literatura, para a música e para as artes plásticas e cênicas, mas são também produtores de arte

nos países onde vivem. Porque através da arte os Guaraní se sentem cocriadores do mundo, ou seja, a arte faz parte do Ñande Reko, da religiosidade Guaraní.

Hélène Clastres foi a primeira estudiosa da cultura Guaraní que compreendeu que “os Guaraní puderam forjar uma religião atéia. Daí a ausência de cultos ou de sacrifícios, mas não de prática” (CLASTRES, 1978, p. 32). E nessa prática observada pela Hélène Clastres está inclusa a arte e o artesanato, bem como a literatura oral, e a arte de se fazer humano e de caminhar pelas maravilhas da terra em busca de seus lugares mais belos, movidos pelo anseio de unir-se, de fundir-se com o cósmico, de cocriar com as divindades.

No mito do dilúvio aparece o termo mau-amor (mborayu heym). E depois o mesmo termo é traduzido como funesta união. Pois coloca o senhor da funesta união (Tupã Mirim) à distância dos outros nossos primeiros pais. Ele se afastou de Ñanderu Retã pois desobedeceu um Kora’i (uma norma), e por isso ele desdobra outro mundo para si, um mundo em que aquela norma deixa de ter sentido. Após isso, Ñamandu mandou casais que reunidos pelo Mborayu estabelecem o antigo mundo, porém numa totalidade inacabada, pois nele havia a ausência de Tupã Mirim e da sua Ijaixe.

Porém o mundo de Ñamandu não exclui o mundo de Tupã Mirim, porque ele é todos os mundos. Em última instância então Ñamandu é o grande mistério. E assim podemos apenas indicar Ñamandu através de uma última descrição: o Mborayu. Além desse ponto, do Mborayu, não há Guata Porã (caminhar), porque não há mais o caminhante, chegou-se em Ywyju Porã. E o Mborayu seria então um relacionamento vivo com a existência total que nos cerca. O Mborayu é que aglutina a existência, e seu desaparecimento é que desintegra a existência, a perda da consciência da sua existência.

Na concepção Ñandewa não há Deus, só há divindades, porque Deus trás em si uma limitação, porque ele exclui. Ñamandu inclui tudo o que há. Abrange tudo, nada é excluído. É a natureza de todos os mundos. Ñamandu é o Mborayu na medida em que somos no mundo como ele se apresenta.

Porém o Mborayu não é uma força estática, o Mborayu tem movimento, é uma força que anda. Porque apresenta três aspectos relacionados que estão ligados entre si pelo decorrer do tempo. Então ele se articula ora como termo-objeto (Ñamandu rete ete) e ora como termo-idéia (Ñamandu rete porã).

Um termo-objeto diz respeito ao presente e a presença de algo do qual estamos conscientes. Um termo-idéia diz respeito a algo que não está presente ou de cuja existência não temos consciência, mesmo quando temos a sua presença. Assim em síntese poderia dizer que o ‘Mborayu Ete’ diz do espírito que nos une como ser em si e como integrantes do mundo

que esta acontecendo; que o ‘Mborayu Porã’ diz do que poderá ser (Wa’erã), a partir do que está sendo feito por mim e por todos; o Mborayu carrega em si uma grande bagagem erótica, pesada como a cabeça de Huã; no ‘Mborayu Porã’ reside a esperança no espírito que nos manterá unidos amanhã (Ko’erã). O Mborayu Heym, diz do que foi, do que está desintegrando, do que caminha para a morte, para o esquecimento, diz do passado e da ausência aonde o espírito que nos une vai deixando de existir no plano de nossa consciência dando lugar ao esquecimento e à ‘mandua’ (o espírito da memória) que tenta manter de alguma maneira os liames, reelaborando e recriando o que deixou de existir no plano de nossa consciência. Quando não existe a presença nem o presente, e nem a esperança do vir-a-ser, fica por um tempo a lembrança do ausente, e por fim o nada, o retorno a Ñamandu em seu mbyte (vórtice), no lugar potencial, focal (fogo), da onde tudo vem-a-ser, à matéria prima da criação, que reunida e reanimada pela força do espírito que une e reúne, cria e recria incessantemente por puro prazer. Por isso, parafraseando Bataille, diria, pela bagagem que carrega, que o sentido último do Mborayu: é a morte.

5. 4 CONCLUINDO

Pelo que pude compreender de tudo que observei e aprendi com esta pesquisa, ficou que algumas questões dadas como resolvidas sobre o Ñande Reko e a concepção do termo Mborayu, deixavam enormes lacunas em seu entendimento. E que na abordagem que fiz nesta pesquisa, com a ajuda dos Ñanderu’i, das Ñandexy’i e, com a orientação que tive da professora Lieve Troch, com o auxílio teórico prestado pelos professores do programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, e do apoio encontrado nos textos dos autores que estudaram previamente a cultura Guarani, pude acrescentar alguns elementos e preencher algumas lacunas nessa busca de uma maior compreensão dessas questões.

A primeira questão que se evidencia é a de que o entendimento do termo Mborayu, quase sempre vem impregnado de sentido cristianizado ou romantizado, salvo em raras exceções, como no caso das observações feitas por Pierre e Hélène Clastres.

Hélène Clastres concluiu: “que os Guarani forjaram para si uma religião atéia” (CLASTRES, 1978, p. 32). Foi a que chegou mais perto de entender o fato. E, desde uma

perspectiva meta-cósmica, não poderia dizer de outra maneira. Partindo da herança recebida, de uma cultura que tinha a divindade fora do universo tangível, o que ela poderia deduzir era que os Guarani não tinham uma divindade assim.

Dentro de uma concepção meta-cósmica, a divindade é transcendente, ou seja, o mundo fica dividido entre o que é sagrado e o que é profano; por essa razão, a realidade tangível (a matéria, a natureza), é destituída da divindade.

Na Cosmovisão Guarani a divindade é imanente, e o transcendente está dentro do imanente, ou seja, não há essa dualidade, essa dicotomia entre o profano e o sagrado, entre o imanente e o transcendente.

Na concepção da divindade surge o grande desvio de interpretação que eclipsa todos os demais entendimentos. Como os Guarani não têm uma divindade que esteja fora da realidade imanente, fica fácil considerar que não têm religião, e quando muito, - e não poderia ser de outra maneira, partindo desse ponto de vista, - considera-se que têm uma religião atéia.

Partindo dessa perspectiva, o Frei Antônio Ruiz de Montoya inaugura uma linha de interpretação que perdura enquanto tivermos uma concepção de mundo metacósmico e uma noção da divindade como transcendente. A de que “se Deus é amado, ele também nos ama”: “Tupã oporayhu, Guyhuvamo” (MONTROYA, 1640, p. 226).

Enquanto para os Guarani, Mborayu é o espírito que nos une. Esse “nós”, no sentido de todos os que foram destinados a existir. Une o presente ao passado e ao futuro; o que é com o que foi e o que será. Nos une com o divino na natureza; com a vida e com a morte.

A segunda questão diz respeito ao reflexo desse entendimento, do Mborayu, nas relações sociais. O problema aí está na dissociação entre uma coisa e a outra, pois, para os Guarani a religião media também as relações sociais. O aty é o fórum onde os problemas cotidianos são explanados, onde se busca resoluções para as diferenças de opinião e de tendências com relação à administração e à condução da vida no Tekowa.

Pierre Clastres diz que Mborayu “marca com clareza a idéia de socialidade” (CLASTRES, 1990, p.29). Na tradução do terceiro verso do “Aywu Rapyta” usa a expressão: “o que esta destinado a reunir” (idem). E afirma: “excluindo qualquer eco cristão desses textos indígenas, pensamos que o sentido pré-cristão ou pré-colombiano de Mborayu não pode ser amor” (ibidem).

Como podemos observar no que foi exposto, o problema nas conclusões dos estudos de Pierre e de Hélène Clastres não está na falta de entendimento destas questões, mas na falta de conceito que coadune o seu entendimento. E nesse sentido também Cadogan pode ser incluído com o seu verbete “amor ao próximo” (CADOGAN, 1992, p. 116).

“Idéia de socialidade”, “o que está destinado a reunir”, “amor ao próximo”; são idéias próximas, as mais próximas que foram possíveis dentro de uma visão metacósmica. Uma concepção em que o “eu” e o “outro” são indivíduos independentes, e não parte de um todo onde tudo está incluído, reunido intrinsecamente.

Não é improvável, que tudo quanto foi dito, até este momento, nesta conclusão, possa parecer simples, e talvez seja simples, porém não é simplista. Pois, nesse engano, nesse desvio de interpretação e entendimento, pode estar à razão de toda uma tragédia.

Desde o princípio de uma relação, desde os primeiros contactos com os clérigos e com os viajantes; como podemos encontrar nos depoimentos desses clérigos e desses viajantes, temos o testemunho de que os Guarani foram amistosos, que forneceram viveres, que partilharam o seu espaço e o seu tempo com as pessoas que estavam chegando, foram tidos “política e socialmente, como eventual aliado; economicamente, como possível fornecedor de alimento”. (MELIÀ, 1987, p. 20).

Com os clérigos partilharam a sua religião, que por estes foi totalmente desconsiderada, foi entendida como mero folclore, a ponto de Lery dizer: “Não confessam nem adoram nenhum Deus” (LERY, Ed. 1972, p. 59-60).

Também com os estudiosos partilharam o que tinham de mais precioso: os seus saberes, a sua religião, e a sua divindade, para onde toda a sua existência convergia; e foram considerados como tendo forjado uma religião atéia (cf. CLASTRES, 1978, p. 32).

Porém, insisto em ressaltar, que no caso de Pierre e Hélène Clastres, a questão foi a falta de conceito adequado e não a de entendimento. De qualquer maneira, é preferível para um Guarani ser considerado ateu em uma natureza desdivinizada, do que ter de adorar um Deus que esta fora da realidade manifesta.

Todavia, esta questão pode parecer datada, que não é uma questão presente. Mas isso não é verdade, neste presente momento estão em ação hordas missionárias levando o seu Deus metacósmico para culturas em que a divindade é imanente; achando que estas culturas não têm Deus e nem religião.

Mas ainda voltando à segunda questão, no que diz respeito à implicação do Mborayu nas relações sociais, fica claro que “a maneira de ser Guarani”, também tem uma implicação política, mas que no caso Guarani, a questão política é intrínseca à sua concepção religiosa. Se nem Deus está no centro e acima, nada mais está, e assim não se dá poder a ninguém, não existe nenhum poder superior, o poder resulta de uma vida em comum. E, essa maneira de vida excêntrica, possibilitou a Bertoni afirmar “el comunismo Guarani, como la organización política, es completamente democrática” (BERTONI, 1914, p. 72). E Pierre Clastre entendeu

essa maneira de ser da comunidade Guarani como uma “sociedade contra o estado” (1962; 1974, p. 25-42). Evidentemente a comunidade Guarani não é nem “comunista” e nem “democrática”, e também não é uma “sociedade contra o estado”. Mas sem dúvida, por falta de conceitos, foram usadas essas similaridades para descrevê-la.

Na verdade, o Mborayu tonaliza uma maneira de ser, um Ñande Reko que é bem pouco compreendido, seja no plano social, seja no plano numinoso. A religião Guarani não é atéia, assim como a comunidade Guarani não é Comunista ou Democrática; é apenas uma comunidade que não delega a sua responsabilidade a outrem e que não entrega poder a não ser para a própria comunidade de seres existentes, sejam eles humanos como integrantes do reino animal; animais; vegetais ou minerais; que coexistem em suas divindades, em família.

Ou seja, o Mborayu baliza o Ñande Reko e determina toda uma existência pautada pela noção de irmandade, como filhos e filhas de uma mesma origem, sejam humanos ou não, e todos unidos pela existência em comum, que nos torna intrinsecamente relacionados em um todo que nos abarca sem distinções.

O Mborayu nos torna flores-estrelas do grande jardim cósmico que é Ñamandu, a natureza de todos os mundos.



GLOSSÁRIO

Anhã: espírito que habita determinados lugares, o grande provador.

Anhangawa: montanha do Anhangava na Serra do Mar, no Paraná.

Anhangawau: vale do Anhangabau, no centro histórico de São Paulo.

Apyka: ascenso, esteira aonde se ascenda para as reza-meditações.

Ara'guaxu'guy: era de Ñamandu, tempo-espaço de Ñamandu.

Arandu: santo.

Aty: cerimônia Guarani.

Awa: homem, elemento masculino das espécies.

Awaxy'ete: milho Guarani.

Aywu: termo-objeto, a palavra em si.

Aywu Rapyta: Fundamento da língua humana.

Charrua: Povo que pautava pelo Ñande Reko, habita o Rio Grande do Sul, e no passado habitou também o Uruguai.

Guata Porã: caminhar sagrado, designa as peregrinações dos Guarani para Ywy'marã'heym.

Hu'ã: João Batista.

Ike: porta, entrada.

Ikowe: vida.

Itupava: caminho feito para Xume recorrer. Caminho sagrado Guarani.

Jakaira: Divindade da noite e dos mistérios, também da criação, da procriação e da primavera.

Jaxy: lua.

Japytu uxu: boa noite, saudação usada quando se retira para ir dormir.

Jeroky: dança cerimonial.

Jurua: eurodescendente.

Karai: divindade do outono, inspirador das boas palavras.

Kaayu: chimarrão.

Karai Retã: mundo de Karai.

Kerena: divindade dos sonhos.

Kexu Krito: Jesus, o irmão gêmeo de Xume.

Kexuita: o Jesuita, o espírito dos Jesuitas.

Kunhã: mulher, a fêmea das espécies.

Kuruxu: cruz Guarani, sustentáculo do mundo.
 Kwaarupe: arte marcial Guarani.
 Kwaray: sol nascente, manifesta-se no matiz dourado. Padre e madre sol.
 Kwaxya: escrito, escrituras, signaturas.
 Ma'ety: mandala de plantio do awaxy.
 Mandua: memória, lembrança, gênese, código genético.
 Mbaekwaa: sábio.
 Mbaraka'guaxu: Harpa guarani (paraguaia).
 Mbyte: vórtice, centro de algo.
 Mborai: canto, canção cerimonial.
 Mborai Porã: canto sagrado que possui 113 estrofes e é atribuído a Xume.
 Mborayu: o espírito que nos une; amor.
 Mborayu porã: União ideal, amor ideal.
 Mboru: prontidão, constância, propósito inarredável, predisposição.
 Mombeu: discurso.
 Mimby: flautas Guarani.
 Ñande Reko: nossa maneira de ser. Religião Guarani.
 Ñanderendere: leste.
 Ñandekere: sul.
 Ñandekerowai: norte.
 Ñandexy: nossa mãe.
 Ñandekupere: Oeste.
 Ñandekyrey: nosso irmão mais velho, maior.
 Ñanderu'i: sacerdote Guarani.
 Ñandexy'i: sacerdotiza Guarani.
 Ñandexy'ywy'retã: mãe terra (água).
 Ñandewa: os dos nossos, nosso povo, nossa linhagem Guarani.
 Ñanderu Guaxu: grande pai.
 Ñanderu Papa Tenonde: nosso primeiro pai.
 Ñanderu retã: mundo de Ñanderu.
 Ñeem: termo-idéia, espírito, energia, tudo que se expressa.
 Ñeen'ru'ete: pai de nosso verdadeiro espírito.
 Oka: casa.
 Opa'aty: gestualização feita no final do aty.

Opa'wa'erã: universo.

Opy: casa de reza-dança.

Oke: sonho.

Paje: autoridade espiritual, padre.

Paranã'mimby'guy: trombeta de concha marinha.

Parika: pó de tabaco Guarani com essência.

Petyn: Fumo Guarani.

Petyngua: cachimbo Guarani.

Poã: ervas que elevam, enteóginas.

Pyte: espargir insenso com o petyngua.

Rete: corpo

Tata Porã Guaxu: grande fogueira.

Tekowa: local estabelecido, local onde se pode viver o Ñande Reko.

Tembekwa: adorno posto por perfuração abaixo dos lábios (como um pirce).

Tendota: o que vai à frente, o que abre caminhos.

Tupã: sol poente, também senhor dos raios e tempestades, manifesta-se no matis do vermelho.

Xiwy: onça.

YY'owu: dilúvio.

YY'pety: sumo de tabaco.

Ywyrailja: o que conduz o plantio de awaxy, o que porta o ywyrma'ety.

Ywyraywu: bastão da palavra.

Ywy'retã: planeta terra (água).



ANEXO – ILUSTRAÇÕES E MAPAS



Figura 01: Opy do Tekowa Ywoty Renda (foto Karai Tatawa)



Figura 03: Aty de Kunhã Kwere (Aty de mulheres) (foto Ygua Pytã)



Figura 04: Aty Ara Poty ‘ Guy – Aty de Primavera (foto Ygua Pytã)





Figura 05 e 06: Caminho Pré-Colombiano do Itupava (foto Ygua Pytã)



Figura 07: Karai Tataendy (de chapéu)

(foto Karai Tatawa)



Figuras 08 e 09: Montanha do Anhangava (foto Guyra'una)

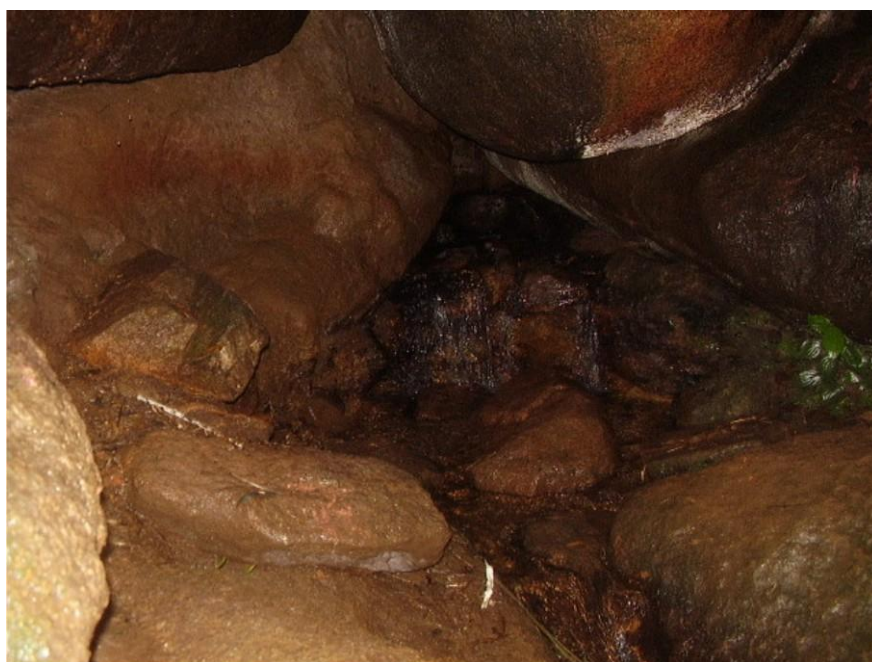
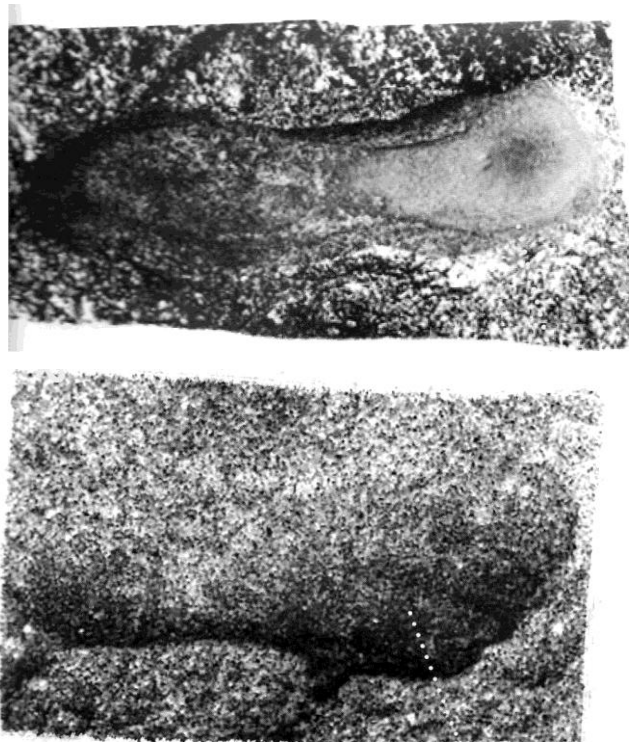


Figura 10: Nascente de água – Caverna de Xumé (foto Ywytu Pytu)



Figuras 11 e 12: Pegadas de Xume na pedra



Figura 13: Missão Guarani de Santo Ângelo (Dep.Tur. Santo Ângelo)



Figura 14: Missão Guarani de São Miguel Arcanjo (Dep. Tur. S. Ângelo)

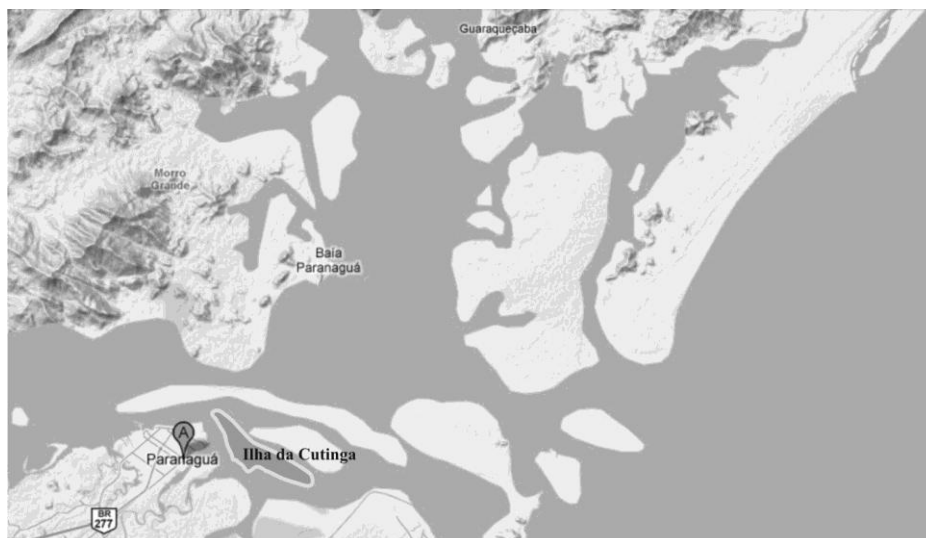


Figura 15: Área Indígena Guarani no Litoral Paranaense – Ilha de Cutinga

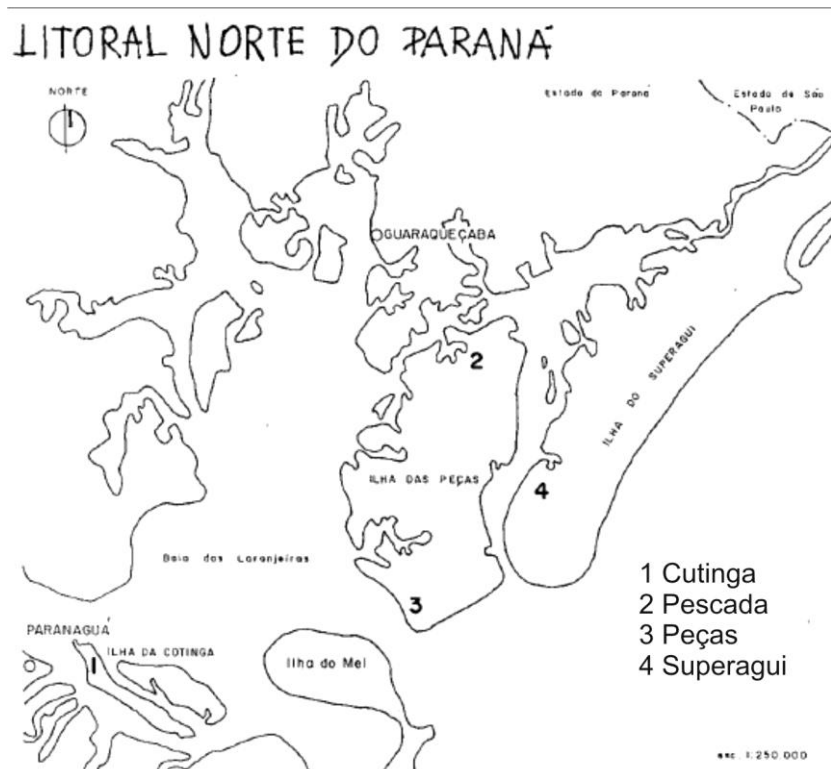


Figura 16: Litoral norte do Paraná – Aldeia Guarani

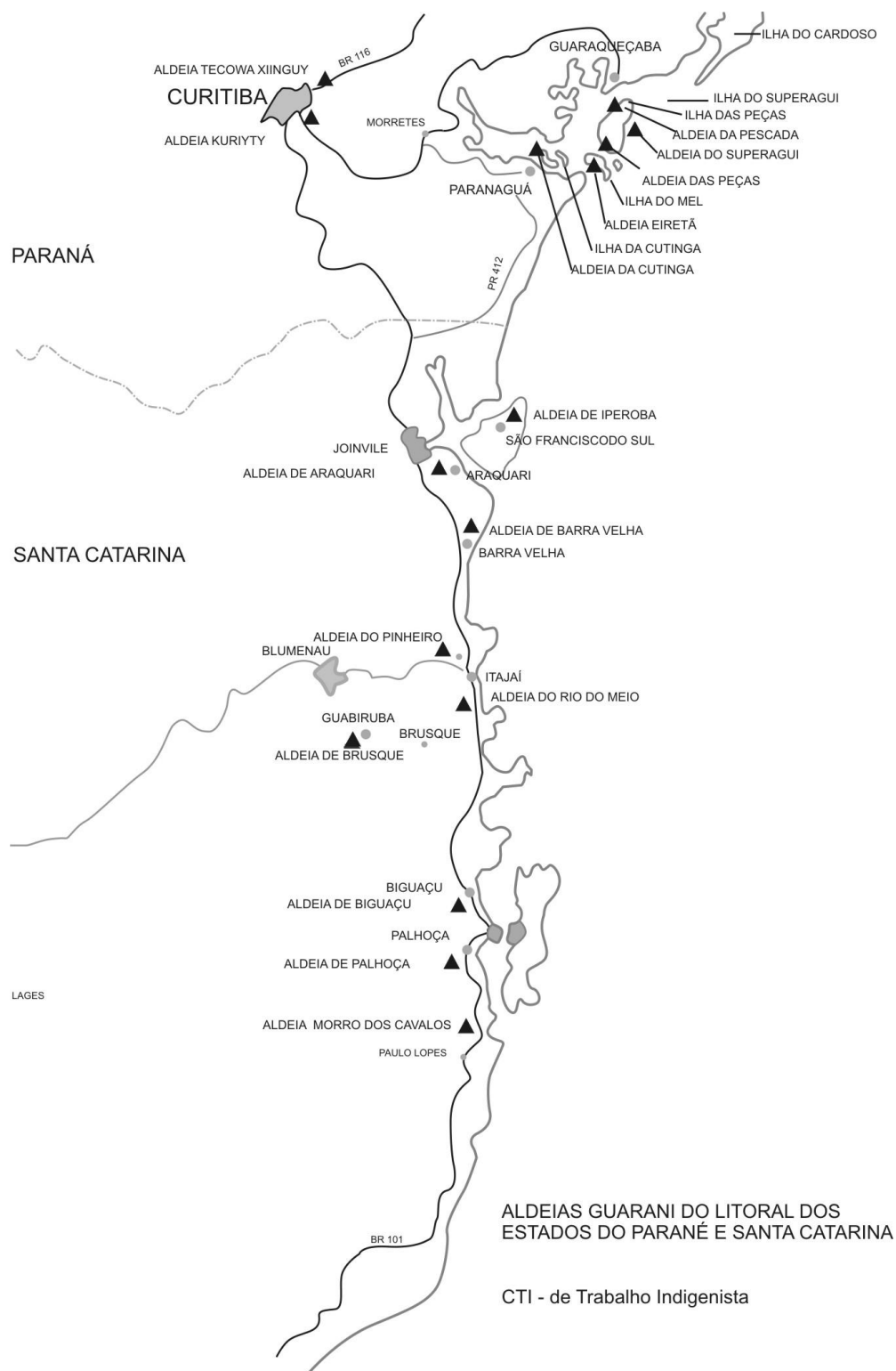


Figura 17: Aldeias Guarani do litoral do Estado do Paraná e do Estado de Santa Catarina. (PEREIRA, João José de F. A Arte Nandewa-Guarani de Fazer e Tocar Flauta de Bambu: Dissertação de Mestrado – PUC/SP, São Paulo, 1995)

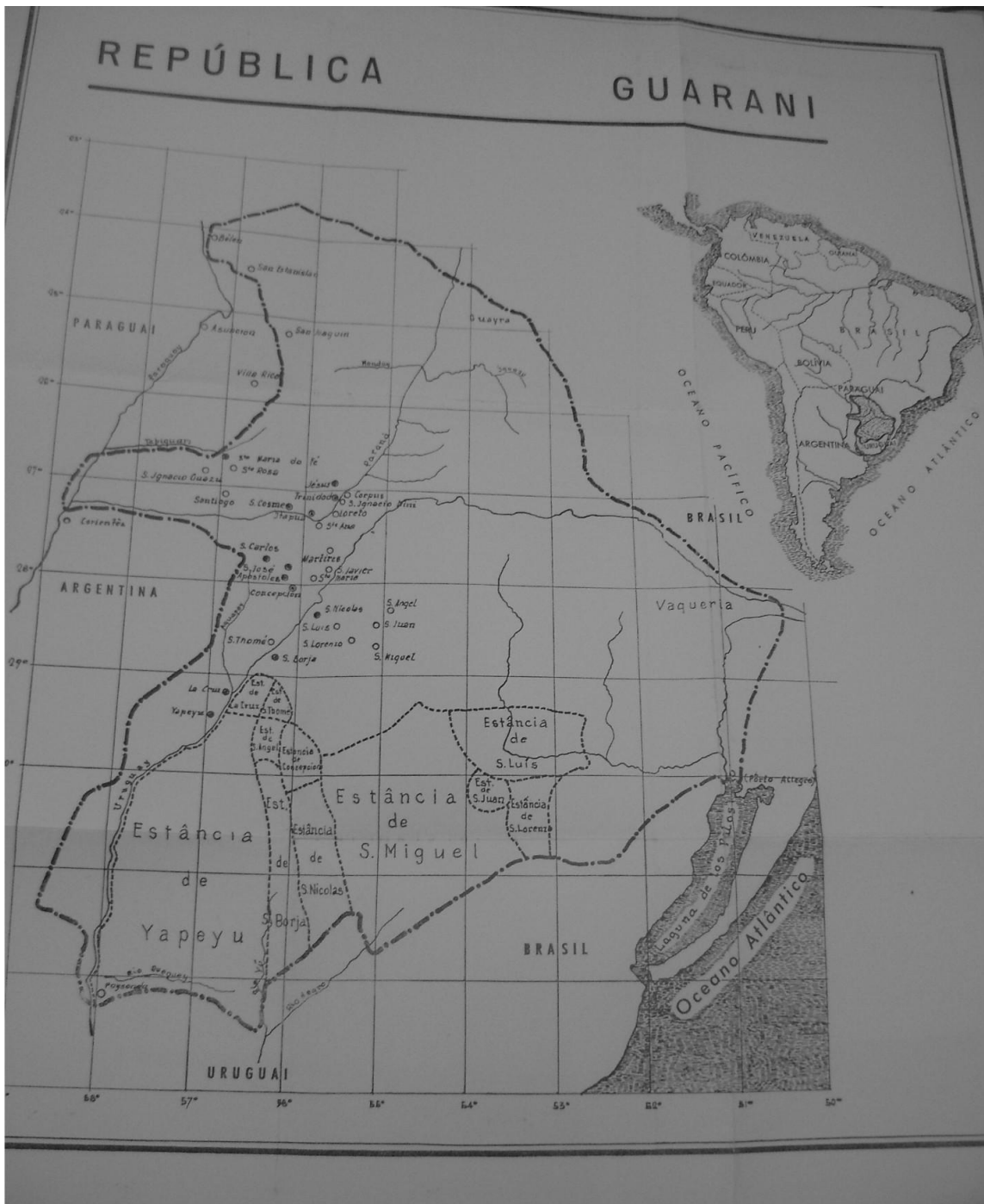


Figura 18: Mapa da República Guarani (in. LUGON, Clovis. A República Comunista Cristã Dos Guaranis. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968)



REFERÊNCIAS

ADES, Dawn. Masson. Barcelona: Poligrafia, 1994.

ALENCAR, José de. O Guarani. São Paulo: Scipione, 2001.

_____. Iracema. São Paulo: Scipione, 1999.

ANDRADA, Francisco de. Carta del Presbitero Francisco de Andrada, dirigida al Consejo Real de las Indias. Buenos Aires: Documentos Historicos y Geograficos Relativos a la Conquista y colonización Rioplatense, Tomo II, 1941.

ANGELIS, Pedro de. Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Rio de La Plata. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836-1837.

BACHELARD, Gaston. Lautréamont. Lisboa: Ed. Litoral, 1989.

BACK, Silvio. República Guarani. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHASE SARDI, Miguel. Avapurú. Algunas fuentes documentales para el estudio de la antropofagia guaraní. Asunción: Separata de la Revista del ateneo Paraguayo, n.3, p. 16-66, octubre 1964.

BARBOSA, Pe. A. Lemos. Curso de Tupi Antigo. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1952.

BARRIOS PINTO, Aníbal. Historia de los Pueblos Orientales. Montevidel: Ed. Banda Oriental, 1971.

BASTOS, Roa. Las Culturas Condenadas. México: Siglo XXI, 1978.

BATAILLE, Georges. Euvres Completes. Paris: Gallimard, 1970-1988.

BELSEY, Catherine. Critical Praticce. Londres: Methuen, 1980.

BERGER, John. "G". Nova Iorque: Pantheon, 1972.

BERTONI, Moisés. Resumen de Prehistoria y Protohistoria de los Guaraníes. Asunción: Establecimiento Gráfico M. Brossa, 1914.

BRETON, Andre. Diccionario del Surrealismo. Buenos Aires: Renglón, 1987.

BUENO, Silveira. Vocabulario Tupi-Guarani-Português. São Paulo: Brasilivros, 1987.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. Naufragios y Comentarios, com dos cartas de Hernando de Ribera. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1971.

CADOGAN, León. Diccionario Mbya-Guarani-Castellano. Asunción, Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología: 1992.

_____ Aywu Rapyta. São Paulo: Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo. SP, 1953-1954.

_____ Ticumberu. San Bernardo (Chile): Ed. La Idea, 1960.

_____ Kotyu Mamorangua. Villarica: Revista Guaireña de Cultura, 1961.

_____ Informe Sobre los Indios Mbya-guaraníes. Asunción: Así Es, n. 12, 1963.

CAMUS, Michel. L'acephalité ou la Religion de la Mort. Paris: Acéphale, 1980.

CANESE, Natalia Krivoshein de. Gramática de la Lengua Guaraní. Asunción, Paraguay: Ediciones y Art S. R. L., 1998.

CARDIEL, José. Compendio de la Historia del Paraguai. Buenos Aires: Ed. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

CARDOZO, Efraim. El Paraguai Colonial. Asunción: Ed. Nizza, 1959.

CARTAS ANUAS. De la Provincia del Paraguai, Chile y Tucumán. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927-1929.

CHAMORRO, Graciela. Kurusu Ñe'engatu. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1995.

_____ A espiritualidade Guaraní. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CHAVES, Maria. Concepción Leyes de Religión y culto de los guaraníes. Asunción: Revista del Ateneo Paraguayo, n.7, 1943.

CHARLEVOIX, Pierre. Historia del Paraguai. Madri: Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916.

CHMYZ, Igor. Contatos interétnicos verificados em sítios arqueológicos no Estado do Paraná, Brasil. Curitiba: Revista do Instituto de Biologia e Pesquisas Tecnológicas, n. 16, p. 11-14, 1971.

CLASTRES, Heléne. Terra Sem Mal. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. A Fala Sagrada. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1990.
_____. Échange et Pouvoir: Philosophie de la Chefferie Indienne. Paris: L'Homme, 1962.
_____. Le Grand Parler. Paris: Ed. Du Seuil, 1974.

COHEN, Sande. Structuralism and the Writining of Intellectual History. Rev. History and Theory. Nova Iorque: Columbia University Press, 1978.

COLMAN, Mario Vera. Dicionario Trilingue – español, guarani e português. Asunción, Paraguay: Centro Editorial Paraguayo S. R. L., 1994.

DE LAURETIS, Teresa. Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

DERRIDA, Jacques. Writing and Difference. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

DOMÍNGEZ, Ramiro. Creencias populares em el contexto de la religiosidad paraguaya. In La religiosidad popular paraguaya. Asunción: ediciones Loyola, 1981.

DOOLEY, Robert A. Léxico Guarani – dialeto Mbya: versão para fins acadêmicos. Curitiba, Paraná: Sociedade Internacional de Lingüística, 1998.

EAGLETON, Terry. Literary Theory: Na Introduction. Oxford: Blackwell, 1983.

ELIADE, Mircea. La Busqueda. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1971.

ELLMANN, Richard. Oscar Wilde. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Florestan. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDEZ, Miguel Angel. *El Génesis de los Apapokuva-Guarani de Augusto Roa Bastos*. Asunción: Alcor, segunda época, n.1, 1971.

FISHER, Helen. *Por que Amamos*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2006.

FOULCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____ *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Nova Iorque: Random House, 1973.

_____ *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Nova Iorque: Pantheon, 1972.

_____ *Language*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1977.

GARAY, Blas. *Compendio Elemental de Historia del Paraguay*. Madrid: Ed. Uribe y Cia, 1896

GARAUDY, Roger. *Dançar a Vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Mercado Interno y Economía Colonial*. México: Ed. Grijalbo, 1983.

_____ *La Demografia Paraguaia*. Asunción: Suplemento Antropológico, v. 19, 1984.

GARCIA, Diego. *Documentos Historicos e Geograficos Relativos a la Conquista y Colonización Rio-platense*. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1941.

GATES, Henry Louis. *Criticism in the Jungle*. Nova Iorque: Methuen, 1984.

GIORDANO, Christian. *Mosè Bertoni*. Basel: S.A.V., 1984.

GODOY, Lucio. *El sacramento del bautismo em la religiosidad popular paraguaya*. Asunción: Ed. Univerddidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” Instituto Superior de Teologia y Ciências religiosas, 1980.

GONZÁLEZ, Gustavo. Los guaraníes. Orígenes. Dispersión. Cultura, Organización social. Religión. Idioma. Asunción: Proa, n. 2-10, 1951-1952.

GONZÁLES, Martín. Cartas de India, tomo II. Madrid: Archivo Real, 1877.

GRAFF, Gerald. The Myth of the Postmodernism Breakthrough. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

GRENAND, Françoise. Pequeno Dicionário da Língua Geral. Manaus, Brasil: Governo do Estado do Amazonas, 1989.

GUARANIA, Félix de. Diccionario Ilustrado. Buenos Aires: Colihue S. R. L., 1997.

GONZÁLEZ, Gustavo. Los guaraníes. Orígenes. Dispersión. Cultura, Organización social. Religión. Idioma. Asunción: Proa, n. 2-10, 1951-1952.

HUTCHEON, Linda. Poética do Pós-modernismo. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IRALA, Domingo. Cartas de India, t. II. Madrid: Archivo Real, 1877.

JAEGER, I. Gonzaga. A família guarani cristianizada. Anais do Segundo Congresso de História e Geografia Sul rio-grandense, I, 1937.

JUKUPE, Kaka Wera. Tupã Tenonde. São Paulo: Ed. Peirópolis, 2001.

KRISTEVA, Julia. Desire in Language. Nova Iorque: Columbia University Press, 1980.

LA CAPRA, Dominick. History and Criticism. Nova Iorque: Cornell University, 1985.

LADEIRA, Maria I. O Caminhar Sob a Luz: dissertação de Mestrado – PUC/SP, São Paulo, 1992.

LAFONE QUEVEDO, Samuel. Progreso de la Etnología em el Rio de la Plata durante el Año 1898. Buenos Aires: Boletín del Instituto Geográfico Argentino, n. 1 a 6, 1899.

_____ La Raza Pampeana y la Raza Guarani. Buenos Aires: I Congreso Científico Latinoamericano, tomo V, 1900.

_____ Etnologia Argentina. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1909.

LAPLATINE, François. Aprender Etnopsiquiatria. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LAS CASAS, Bartolomé. O Paraíso Destruído. Porto Alegre/RS: LPM, 2001. .

LAUTRÉAMONT. Euvres Poétiques Complètes. Paris: Robert Laffont, 1980.

LE BRUN, Annie. Sade, Aller et Détours. Paris: Plon, 1989.

LÉRY, Jean de. Viagem à Terra do Brasil. São Paulo: Ed. USP, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythologiques. I. Lê cru et lê cuit. Paris: Plon, 1964.

LOTHROP, Samuel. Indians of the Paraná Delta. NY: Annals of the New York Academy of Science, vol. XXXII, 1932.

LUGON, Clovis. A Republica Comunista Cristã Dos Guaranis. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968.

MAILLARD-CHARY, Claud. Le Bestiaire dès Surrealistes. Paris: Presses de la Sorbonne, 1994.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951-1970.

MARTINEZ, Domingo. Carta de Domingo Martinez al Emperador Don Carlos. Madrid: Cartas de Indias, tomo II, 1877.

MELIÀ, Bartolomeu. La Création d'un Language Chrétien Dans Les Réduction Des Guaranis au Paraguay. Strasbourg: Université de Strasbourg, 1969.

_____ El Modo de Ser Guarani en la Primera Documentación Jesuítica. São Paulo: Revista de Antropologia, vol. 24, 1981.

_____ La Lengua Guarani del Paraguay. Caracas: Monte Avila Editores, 1983.

METRAUX, Alfred. Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud. Tucumán: Revista del Instituto de Etnología de la Universidade Nacional de Tucumán, Tucumán, 1931. Reed. Paris, 1967.

MILLER, Nancy K. The Text's Heroine: A Feminist Critic and her Fictions. Lexington: University Press of Kentucky, 1982.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Arte de la Lengua Guarani (1640). Asunción, Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos, 1993.

MORAES, Eliane Robert. O Corpo Impossível. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2002.

MORA MERIDA, José Luis. Historia Social de Paraguay, 1600-1650. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1973.

MORENO, Fulgencio. Cuestión de Límites con Bolivia. Asunción: Ed. Ministério de Relaciones Diplomáticas, 1915-1917.

_____ Algunos Datos Sobre la Geografía Etnográfica de Parte del Paraguay y del Alto Perú. Santiago de Chile: Revista Chilena de Historia e Geografía, 1921.

_____ Las Migraciones Guaraníes. Buenos Aires: La Prensa, 1922.

_____ Los Guaraníes em el Antigo Tucumán. Buenos Aires: Biblioteca de la Junta de Historia e Numismática Americana, t. 1, 1924.

_____ Las Migraciones de Los Guaraníes. Asunción: Revista del Ateneo Paraguayo, n. 3, 1941.

NADEAU, Maurice. Historia do Surrealismo. São Paulo: Perspectiva, 1985.

NECKER, Louis. Indiens Guarani et Chanmanes Franciscains (1580-1800). Genève: Ed. Anthropos, 1979

_____ La Reacción de los Guarani frente a la Conquista Española del Paraguay. Asunción Ed. Universidade Católica, 1983.

NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos Sobre os Guarani. São Paulo: Revista do Museo Paulista n. VIII, 1954.

_____ Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo Como Fundamentos de la Religión de los Apapokuva-Guarani. Lima: Ed. Centro Amazônico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.

_____ Die Sagen. Berlin: Zeitschrift fur Ethnologie, n. 46, 1914.

_____ Apontamentos sobre os guarani. traduções e notas de Egon Schaden. São Paulo: Revista do Museu Paulista, p. 9-57, 1954.

PENAFORT, Onestaldo. O Festim, a Dança e a Degolação. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1960.

PEREIRA, João José de F. A Arte Ñandewa-Guarani de Fazer e Tocar Flauta de Bambu: Dissertação de Mestrado – PUC/SP, São Paulo, 1995.

PLACE, Jean Michel. Revista Documents n° 4. Paris: Ed. Fac-similar, 1991.

RECALDE, Juan Francisco. A criação do mundo e o dilúvio universal na religião dos primitivos Guarani. São Paulo: Revista do arquivo Municipal, p. 100-111, 1950

RIBEIRO, Darci. Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

ROUDAUT, Jean. Une Ombre au Tableau. Chavagne: Ed. UBACS, 1988.

SADE, Marquês de. Euvres Complets. Paris: Pauvert, 1986-1991.

SAID, Edward. Beginnings: Intention and Method. Nova Iorque: Basic, 1975.
_____ An Ideology of Difference. Nova Iorque: Basic, 1985.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Edusp, 1974.

_____ Caracteres Específicos da Cultura Mbya-guarani. Buenos Aires: Jornadas Internacionais de Arqueologia y Etnografía, v. 2, 1962.

SCHMIDL, Ulrich. Derrotero y Viaje a España y las Indias. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.

SEPP, Antonio. Continuatio Laborum Apostolicorum, Quos R. P. Antonius Sepp, Soc. Jesu Missionarius Apostolicus in Paraquaria ab Anno Christi 1693. Nurenberg: Ed. J. Hoffmanns, 1696.

SEUCENKO, Nicolau. Orfeu Extático na Metrópole. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SPIVAK, Gayatri. Feminism and Critical Theory. Winnipeg: Associação Canadense de Literatura Comparada, 1978.

SUSNIK, Branislava. *Religión y Religiosidade em los Antigos Pueblos Guaraníes*. Asunción: Ed. Loyola, 1981.

_____. *Los Aborígenes del Paraguai*. Asunción: Ed. Museu Etnográfico, 1984-1985.

_____. *Artesanía Indígena: Ensayo Analítico*. Asunción: Ed. Asociación Indigenista del Paraguai, 1986.

THEVET, André. *Singularidades da França Antártica a que Outros Chamam América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

TRIAS, Eugenio. *Pensar la Religión*. Buenos Aires: Grupo Editora Altamira, 2001.

VILLALTA, Francisco de. *Viaje al Río de la Plata (1534-1544)*. Buenos Aires: Ed. Librería del Colegio, 1903.

VITEBSKY, Piers. *The Shaman*. Singapore: Evergreen, 2001.

WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

WILDE, Oscar. *Salome. The Complete Works of Oscar Wilde*. Cambridge: Blitz Editiones, 1990.

WOLF, Christa. *Cassandra: A Novel and Four Essays*. Londres: Virago, 1984.

ZAVALA, Silvio. *Las Indias del Paraguay*. México: Revista de Historia de América, n. 84, 1977.