

RELIGIÃO GUARANI NHANDewa: UMA COMPLEXA ORGANIZAÇÃO E RECRIAÇÃO PARA A VIDA E A EDUCAÇÃO.

Rosangela Célia Faustino*

RESUMO: O presente texto apresenta um estudo sobre aspectos históricos, culturais e religiosos dos Guarani Nhandewa evidenciando como a religião, antiga e atual são complexas em detalhes sendo elemento importantíssimo na cosmovisão dos grupos pois permeia todos os domínios da vida, da luta pela sobrevivência e permanência enquanto grupo étnico diferenciado. Destaca-se o relevante caráter da educação entendida como um dom sagrado, recebido de Nhanderu, mas que deve ser exercitada e aprendida por toda a vida pela mediação daqueles que sabem mais, os adultos e os mais velhos.

Palavras-chave: Religião, Índios Guarani Nhandewa, Educação

GUARANI NHANDewa RELIGION: A COMPLEX ORGANIZATION AND RE-CREATION FOR LIFE AND EDUCATION.

ABSTRACTS: This paper presents a study of historical, cultural and religious Guarani Nhandewa showing how religion, ancient and current details are complex and very important element in the worldview of the groups because it permeates all spheres of life, the struggle to survive and remain as different ethnic group. We highlight the relevance of character education as a sacred gift, received from Nhanderu but must be exercised and learned throughout their lives through the mediation of those who know more, adults and older children.

Key-words; Religion, Guarani Indians Nhandewa, Education

Breve histórico da trajetória de conquista e luta Guarani pelos *Tekoa*

Os indígenas Guarani compõem etnias pertencentes à família lingüística tupi-guarani, do tronco Tupi¹, e se dividem nas parcialidades Mbyá, Nhandewa e Kaiowá. No Brasil, atualmente, estes povos vivem nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, totalizando cerca de 34 mil pessoas.

No Paraná, segundo Tommasino (2002), o fato de as reduções jesuíticas terem se distribuído em todas as bacias hidrográficas comprova que todo o Estado era parte do habitat Guarani tendo as informações provenientes dos jesuítas, deixado claro que a

* Graduada em História e mestre em educação pela Universidade Estadual de Maringá. Doutora em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá. Pesquisadora do Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações LAB-LAEE/CCH-UEM, coordenadora de Projeto do Observatório da Educação Escolar Indígena/CAPES/DEB-INEP (2009-2011). E-mail: rofaustino@terra.com.br

¹ Cf. Greg Urban "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas" publicado no livro **História dos índios no Brasil**, 1992, organizado por Manuela Carneiro da Cunha.

grande maioria das reduções era de grupos Guarani, embora houvesse outras etnias de cultura e línguas diferentes. Mota (2003) acrescenta que no século XVII os padres jesuítas relataram a presença dos Guarani nos vales dos principais rios do Paraná (rio Paraná, Paranapanema, Tibagi, Ivaí, Piquiri e partes do rio Iguaçu).

Todo este território, anteriormente habitado por este grupo foi conquistado no processo de colonização o que ocasionou uma violenta perda populacional entre os Guarani. Recentemente, no processo de retomada de algumas Terras tradicionais, Iwyporã no norte do Paraná é um exemplo, tem apresentado uma recuperação demográfica. Os motivos que concorrem para este aumento demográfico, se relacionam com a diminuição do uso de métodos contraceptivos, redução da taxa de mortalidade principalmente entre as crianças devido à maior atuação das políticas públicas com intervenções sociais e de saúde.

Em pesquisa (FAUSTINO, 2006) realizada em duas terras indígenas Guarani no Paraná evidenciou-se, entretanto, que o aumento populacional não vem acompanhado de reais melhorias nas condições de vida deste povo que continua vivendo em difíceis condições de vida. O documento do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, intitulado, *Violência contra os povos indígenas no Brasil* (RELATÓRIO 2006-2007) corrobora esta afirmação.

A origem desta situação encontra explicação na história da ocupação dos territórios indígenas. O estudo de Almeida e Mura (2003) mostra que com a chegada dos europeus – portugueses e espanhóis no século XVI – estas populações ocupavam extensa região litorânea que ia de Cananéia (SP) até o Rio Grande do Sul, infiltrando-se pelo interior nas bacias dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência dos rios Paraná e Paraguai espalhavam-se pela margem oriental deste último e nas duas margens do Paraná. O Rio Tietê, ao norte, e o Paraguai, a oeste, fechavam seus territórios. Monteiro (1992) acrescenta que do Chaco até o Atlântico, das capitânicas do Sul até o rio da Prata, a presença Guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área e que a maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai.

Segundo Almeida e Mura (2003), com o processo de colonização européia e busca de riquezas, ocorreu uma acirrada disputa por estes territórios, pois tratava-se de região geopolítica estratégica naquele contexto. Os autores salientam que, para os espanhóis era via de acesso entre Assunção e Europa; seu controle, propiciaria defesa

contra o avanço paulista e para os portugueses representava área de expansão ao interior da colônia bem como acesso a supostas riquezas minerais.

[...] Vale dizer, entretanto, que o espaço entre Assunção e São Paulo/São Vicente não oferecia as riquezas minerais idealizadas pelos ibéricos no mito do Eldorado; a única riqueza nessa parte da América era a força de trabalho indígena Guarani. (ALMEIDA; MURA, 2003, p. 2)

Desta forma, afirmam os autores, no início do século XVII, o governador do Paraguai solicitou a presença de padres da Companhia de Jesus para o trabalho de catequese e civilização dos índios atribuindo a esta a tarefa de pacificar Guarani.

Com esta política, parte da população Guarani foi reduzida e forçosamente concentrada nos aldeamentos ou missões implantadas e administradas pelos jesuítas. “A iniciativa de ‘reduzir’ os índios pretendia, dentro do modelo colonizador, arrematá-los em espaços específicos conhecidos como “reduções” ou “missões”, cristianizá-los e, desta forma, facilitar o acesso à força de trabalho” (ALMEIDA; MURA, 2003, p. 3). Segundo este estudo, os padres jesuítas teriam, porém, contrariado esse modelo econômico não permitindo que seus catecúmenos fossem escravizados nas *encomiendas*, atrapalhando, desta forma, a base sobre a qual se estruturava a economia colonial.

A este respeito Monteiro (1992) afirma que a articulação de um expressivo sistema de missões – as reduções – permanece um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente, pois mesmo condicionada pelas prerrogativas coloniais, a presença jesuítica foi um elemento desestabilizador, uma vez que a questão do trabalho indígena suscitava uma série de confrontos entre colonos e missionários, estes defendendo a “liberdade” e aqueles reivindicando o *servício personal* dos índios

Objeto de acirradas controvérsias desde o século XVII, as reduções estimularam uma ampla literatura que, por um lado, enxergava na experiência jesuítica a realização de autênticas sociedades cristãs e socialistas e, por outro, condenava a mesma experiência pelo seu despotismo e cerceamento da liberdade humana. (MONTEIRO, 1992, p. 486)

Descrevendo e analisando o processo de ocupação pelos europeus, dos antigos territórios Guarani, Monteiro (1992) afirma que a penetração colonial, em suas

múltiplas facetas, atingiu de modo particular esta população tendo imprimido-lhe profundas transformações decorrentes das práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão européia. O autor chama a atenção para o fato de que boa parte da historiografia tradicional, ao relatar episódios desta história, apresenta os Guarani como infelizes vítimas, sujeitos pacíficos ou dóceis, facilmente conquistados, dominados e dizimados desconsiderando as importantes estratégias indígenas que produziam, no contexto da colonização, formas de preservar, recriar e reorganizar o modo antigo de viver. “De modo geral, a historiografia – sobretudo a brasileira – tem reservado ao índio o papel de figurante mudo ou de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam.” (MONTEIRO, 1992, p.476). Para o autor,

Os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu “modo de ser”, frente às condições progressivamente adversas. (MONTEIRO, 1992 p, 475)

Monteiro (1992) acrescenta que o surgimento de poderosas lideranças no decorrer dos séculos XVI e XVII, muitas das quais chefiam rebeliões violentas contra o domínio espanhol, contesta frontalmente a noção de que os Guarani aceitavam passivamente a dominação colonial. Outra questão relevante que, segundo ele, nem sempre é mencionada pela literatura são as alianças por meio da troca de mulheres, cativos e mercadorias que os Guarani estabeleceram, em diversos momentos, com os colonizadores.

O autor argumenta que se para alguns grupos a mobilidade espacial apresentava-se como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço.

Como as reduções jesuíticas sofreram constantes ataques dos bandeirantes paulistas que vinham em busca dos Guarani reduzidos, a presença e o aprisionamento de índios pelos bandeirantes teria provocado um rearranjo na ocupação espacial da época, obrigando índios e padres a traslados forçados e em fuga para lugares distanciados do avanço paulista. Monteiro (1992) afirma que após a destruição total das reduções, a demarcação de fronteira entre Brasil e Paraguai – por meio de Tratado de Madri – inúmeras revoltas indígenas, a expulsão dos jesuítas, a anulação do Tratado e a conquista da região por brasileiros no início do século XIX, estes índios só voltaram a figurar nos relatos de expedições esporádicas e informações genéricas de grupos que

não haviam sido reduzidos ou de alguns que conseguiram fugir se embrenhando pelas florestas.

O número de índios feito escravo é muito variado, os estudos existentes afirmam serem milhares os indígenas que junto a contingentes africanos foram absorvidos como mão-de-obra na empresa colonial. Sobre esta região, Meliá (1986) informa que foram aprisionados cerca de 60 mil Guarani na Província do Tape, atuais Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná.

Dos séculos iniciais de contato – séculos XVI a meados do século XVIII – existe uma vasta documentação proveniente de relatos dos viajantes e escritos jesuíticos sobre os povos Guarani, após este período e até o século XIX, Almeida e Mura (2003) afirmam não haver mais informações documentais sobre estes indígenas². Os autores salientam que, a partir da última década do século XIX e até as duas primeiras do século XX, grande parte dos territórios Guarani foi alvo de mobilização exploratória, e não colonizadora, da erva mate promovida por empresas detentoras do monopólio deste produto em região que abarca os atuais estados do Paraná, Mato Grosso do Sul, norte da Argentina e o Paraguai oriental.

No início dos anos de 1920, e mais intensamente a partir dos anos de 1960, terá início a colonização sistemática e efetiva dos territórios Guarani, desencadeando-se um processo de sistemática desapropriação de suas terras por grupos de colonos. Neste processo, índios Kaingang e Terena foram recrutados pelo SPI – Serviço de Proteção ao Índio para conter os movimentos migratórios dos Guarani em direção à Costa Atlântica. Após várias epidemias que dizimaram grupos familiares inteiros e da ação intensa do SPI no sentido da pacificação e integração, os Guarani, no Paraná, foram aldeados junto com os Kaingang e alguns Xokleng, tendo este processo juntado etnias que historicamente eram inimigas ou rivais³. Além disso, esta política chocou-se frontalmente com a concepção de especificidade territorial dos Guarani.

Quando se esgotaram as atividades econômicas tradicionais para acumulação – busca do ouro e diamantes, o tropeirismo e a extração da erva-mate – teve início, a

² Cf. ALMEIDA e MURA (2003, P.4) “É de se supor que parte da população que havia sido reduzida teria se incorporado à sociedade paraguaia e, em parte, à brasileira regional; outro contingente dos Guairá e Itatin coloniais teria, com a expulsão dos jesuítas, se reincorporado aos parentes não “cristianizados”. Serão descendentes desses os Guarani que encontraremos na atualidade e que se mantiveram embrenhados nas matas de seus territórios até o final do século XIX.”

³ Ver Mota e Noelli. “Exploração e guerra de conquista dos territórios indígenas nos vales dos rios Tibagi, Ivaí e Piquiri”, (1999).

partir dos primeiros anos do século XX, a “marcha” do café para o Paraná⁴. A busca de novas terras férteis para esta cultura impulsionou o povoamento de grandes regiões levando à abertura de estradas, fundação de colônias de povoamento, atração de mão-de-obra imigrante e de pequenos produtores vindos do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e demais regiões do Brasil. Este movimento promoveu a valorização das terras despertando o interesse de companhias colonizadoras de capital internacional e madeireiras que vieram em busca de enriquecimento. Por meio de acordos firmados com o governo, as companhias colonizadoras começaram a vender as terras em lotes, glebas ou chácaras a quem tinha dinheiro para comprar, independente do fato de essas terras terem posseiros, índios ou qualquer outro habitante que não tivesse escritura da terra. Planejaram-se e fundaram-se diversas cidades sobre as terras tradicionalmente ocupadas por estas populações, inúmeras são as resistências, batalhas e revoltas constantes da história do Paraná neste período.

O avanço da sociedade capitalista sobre os territórios restantes

O Estudo de Assis e Garlet (2004) mostra que o processo de expansão capitalista sobre os países do Cone Sul do Continente latino-americano afetou decisivamente as populações Guarani e especialmente o espaço territorial no qual estavam estabelecidas. Do ponto de vista sociológico, as implicações dessa dinâmica levaram a uma concentração de terras tornando-as progressivamente pertencentes a um número cada vez mais reduzido de proprietários. Com isso, pequenos proprietários, posseiros, arrendatários, meeiros e os povos indígenas são sistematicamente expulsos de suas terras e empurrados para novas fronteiras agrícolas, em permanentes conflitos entre si e com os habitantes mais antigos destas novas frentes. Segundo os autores, logo são novamente tangidos pelos que – mediante mecanismos e expedientes via de regra escusos – se constituem em proprietários pela detenção de titularidade das terras das quais vão se apossando.

Com a ação das companhias – responsáveis pela ocupação rápida e planejada da região – a anuência das elites e do governo, as resistências foram vencidas ou controladas por meio da força e as populações tradicionais foram empurradas para as

⁴ Ver France Luz **O fenômeno urbano numa zona pioneira: Maringá**. Maringá: PMM, 1997.

pequenas áreas de florestas que restaram, aproveitadas como mão-de-obra barata ou foram ocupar as periferias das cidades⁵.

A expansão indiscriminada da cultura do café, a política governamental de defesa dos preços e controle dos excedentes somadas à concorrência do mercado internacional deste produto levou o governo brasileiro a implantar a política de erradicação dos cafeeiros e sua substituição por outras culturas no final da década de 1960. No Paraná, a nova produção que veio ocupar as plantações de café teve como base principal a cultura de soja e trigo e a “modernização” da cultura do milho por meio do sistema mecanizado. No final dos anos de 1960 o Estado já era um grande exportador destes produtos e no decorrer da década de 1970 o avanço desta agricultura mecanizada e intensiva de capital, somada às intensas geadas se refletiu profundamente na ocupação dos territórios desta região. Neste período, quase todas as terras haviam já sido ocupadas e a propriedade começou a se concentrar em grandes latifúndios agro-exportadores. Em meados da década de 1980, a política federal de substituição da gasolina por álcool resultou no incremento ao cultivo da cana-de-açúcar que, além do desmatamento de novas áreas, promoveu um rápido desgaste do solo com a destruição de florestas nativas provocando ampla devastação ambiental, poluição dos rios e o empobrecimento do solo. Este procedimento, que têm sido a tônica da ocupação destrutiva dos territórios desde os princípios da colonização do Paraná, teve então, com a implementação da monocultura mecanizada e o conseqüente descarte da mão-de-obra de trabalhadores temporários, seu apogeu.

Este processo resultou em dizimação e transformações irreversíveis na vida dos Guarani. No Norte do Paraná os grupos não falam mais a língua materna nem praticam sua religião tradicional. Monteiro (1992) observa, porém, que certos aspectos essenciais do modo de ser deste povo – tais como o discurso profético e o profundo senso de identidade – são manifestos de forma constante e consistente nas fontes, tanto históricas como etnográficas, na atualidade.

⁵ [...] foi a partir da metade do século XX que os Guarani sentiram o impacto mais duro do processo de relação com a sociedade englobante. Apesar de que, nas épocas procedentes, os espaços geográficos tradicionalmente ocupados tenham sido sistematicamente atacados e esbulhados, e eles próprios vítimas de guerras, escravização e epidemias, é a partir da segunda metade do século XX que o processo de invasão dos espaços por eles ocupados ocorre de forma mais contundente. (ASSIS, V.;GARLET, I.J., 2004, p.47)

Também os Guarani não são um povo homogêneo, existem diferenças entre as parcialidades, nas formas lingüísticas, costumes, práticas rituais, organização política e social, orientação religiosa, assim como formas específicas de interpretar a realidade vivida e de interagir segundo determinadas situações. Embora se reconheça existirem questões gerais que perpassam a maior parte dos grupos no tocante ao território, à religião, à concepção de infância, à importância da oralidade, ao papel central dos cantos e instrumentos musicais, da dança e da religiosidade, é necessário observar que cada grupo, mesmo dentro da mesma parcialidade, tem suas particularidades e que as generalizações contribuem pouco para a compreensão dos fatores sócio-culturais que os envolvem. Desta forma, “[...] as afirmações sobre um determinado grupo são genéricas e justificáveis, unicamente, diante da necessidade da abordagem didático-acadêmica” (ASSIS; GARLET, 2004, p. 47)

A relevância da religião para a manutenção do *Teko*

Os Guarani são caracterizados na literatura por sua profunda disposição religiosa – mesmo existindo diferenças entre as parcialidades alguns estudos afirmam que na convivência intergrupos incorporam itens sócio-culturais combinando-os com os seus – expressada principalmente na mitologia da *yvy marãey*, busca da terra sem males, pelos *oguatá*, movimentos migratórios, pelo *teko*, modo de ser Guarani, e por terem preservado muitos dos valores antigos concomitante à incorporação de valores novos.

Ladeira (1997) informa que, entre os conceitos relativos à configuração espacial Guarani, três referências são extremamente importantes: o *tekohá*, lugar onde existem as condições geográficas e ecológicas adequadas para se exercer o *teko*, modo de ser Guarani, e estratégias que permitam compor, com base em uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência; o *guará*, espaço vital definido por recortes e limites naturais (nascentes, montes e matas). Citando os estudos de Susnik (1982), Ladeira (1997) afirma que os antigos Guarani conceituavam o *guará* como um local com suficiente possibilidade de rotação de campos cultiváveis e de abundante caça. Cada *guará* tinha seus limites determinados por rios, riachos e florestas; e o *yvy marãey*, traduzido pelos estudiosos⁶ como *terra sem males*, movimento em busca de uma terra de abundância ou

⁶ Sobre os Guarani, além da vasta documentação jesuíta, existe uma extensa literatura produzida desde o início do século XX. Os autores mais citados são Curt Nimuendaju, Leon Cadogan, Egon Schaden, Pierre

intocada sendo considerada também como o elo que une os diferentes planos espaciais – terrestres e celestes.

O estudo de Schaden (1976) evidencia que, apesar do aldeamento e das limitações impostas pelo projeto do Estado, os Guarani continuaram se deslocando em busca do *yvy marãey*, da *terra sem males*, considerando este como um lugar paradisíaco ou uma terra boa e produtiva que possibilitaria uma existência plena. O autor salienta que se deve considerar, porém, que as mudanças nas razões de sua busca, bem como o momento no qual ela será alcançada, sofreram alterações significativas, principalmente pela influência do cristianismo por meio da histórica atuação das ordens religiosas entre este povo. A este respeito Meliá (1990) argumenta que a busca da *terra sem males* pelos Guarani está relacionada à sua concepção de terra pois os Guarani não se deixam determinar inteiramente pelo ambiente; eles buscam *sua* terra, da qual têm conhecimentos experimentais consideráveis; elegeм ambientes aptos, escolhem determinadas paisagens, preferem determinadas formações vegetais onde podem assentar-se e cultivar. As qualidades da terra são avaliadas pelas possibilidades de caça e coleta, em parte, porém, e sobretudo, da boa agricultura. Para os Guarani o comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que respeita ao desmatamento como à caça, é visto como um mal irreparável (MELIÁ, 1990, p. 23). Porém, a pesquisa com membros do grupo Guarani Nhandewa do Norte do Paraná mostrou que a terra pode ser re-humanizada quando houver boa água, uma casa e um pátio com possibilidades de se desenvolver atividades religiosas de cantos e danças.

O Guarani atual tem mostrado uma imaginação extraordinária para recriar espaços ecológicos semelhantes aos tradicionais, que lhes sejam verdadeiros *tekohá*. Tem sabido procurar os últimos rincões de “terra-sem-mal” nessa geografia devastada que é agora o antigo território guarani, e encontram todavia, algumas terras sem dono, que portanto são suas” (MELIÁ 1990, p. 40)

Os Guarani se organizam por meio *mborayu*, uma economia de reciprocidade. Meliá (1990) afirma que eles estabelecem amplas redes de comunicação e de trocas nos territórios que ocupam (intercambiam mulheres, sementes, mudas, pensamentos, conhecimentos, músicas, estratégias políticas, informações etc.). Desta forma, a busca

da *terra sem males* seria também um elemento, ao lado de outros, de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial.

Segundo Mura (2004), a terra tem um sentido especial para os índios e, diferentemente de uma concepção ocidental, esta não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou conjunto destes. Na cosmovisão Guarani, são eles que pertencem à Terra, sendo a boa ação do grupo o fator central para a conservação desta. Para este povo, a terra reduzida corresponde a um *teko*, enfraquecido. Para reforçar e manter o *teko*, são necessárias, então, profundas ações religiosas que compreendem consagrações, cantos e danças.

O estudo de Bartolomé (1991) entre os *Ava-Katu-Ete*, Nhandewa, demonstra a importância da religião na cosmovisão e identidade Guarani. O autor salienta que a religião Guarani foi e é eminentemente uma religião oral e que não há livros sagrados com os quais se pode referi-la afirmando que, com o decorrer dos séculos os símbolos e as práticas rituais, as concepções cosmológicas mudam e se transformam e que o processo de estruturação, desestruturação e reestruturação se realizam de acordo com o padrão proporcionado pelo código simbólico que lhes é próprio. Desta forma, o autor diz que não existem tradições mais puras ou menos puras já que todas são legítimas se forem elaboradas de forma autônoma pela cultura.

Sem dúvida, os Guarani representam um verdadeiro exemplo de tenacidade existencial; sua história demonstra a desesperada vontade de um ser coletivo que intenta por todos os meios, não renunciar a si mesmo (BARTOLOMÉ, 1991, p. 21)

O autor observou que os Nhandewa permaneceram durante quase cento e cinquenta anos sob o sistema das reduções jesuíticas, afirmando que hoje, se for comparada sua rica mitologia com a das outras parcialidades Guarani, como os Mbya, que nunca foram missionalizados, pode-se perceber que ambas tradições orais são basicamente similares.

Segundo Bartolomé (1991), na mitologia dos *Ava-Katu-ete* existe o *Círculo dos Gêmeos* que é o mito de *Kuarahy*, o sol, e *Jacy*, a lua, filhos de *Nhanderu Guassu*, nosso pai, com a mulher *Nhande Sy*, nossa mãe (encontrada por ele em um jarro de barro). Bartolomé (1991) afirma que este mito explica a origem do criador – que se criou a si mesmo e depois criou o mundo – e o significado de todas as coisas nele

existentes refletindo em uma infinidade de elementos e regras sócio-culturais deste povo, ao mesmo tempo que proporciona, por meio de sua apropriação simbólica, a imagem de um universo que foi destinado ao homem. Por meio deste mito é que se forma a concepção de natureza sagrada e ligada ao homem incluindo grande variedade de plantas e animais de origem divina que são objetos de especial consideração e aos quais se destinam muitos dos cantos rituais Guarani.

Bartolomé (1991) explica que o mito dos gêmeos *Kuarahi* e *Jacy* situa-se em um tempo mítico, que não é exatamente um tempo passado, senão metahistórico, a partir do qual o presente como Sol e Lua seria inexistente sem o passado destes astros como heróis. Foram estes heróis que colocaram em ordem o universo, desta forma, a atitude religiosa do indivíduo deve se constituir, fundamentalmente, em conservar a consciência da origem divina de dita ordem.

No mito dos Gêmeos, *Kuarahy*, o sol, é a figura principal do culto pela sua qualidade de herói cultural e antecessor do homem. É o primeiro *Pa'i Guassu*, o grande xamã e com ele se identificam os atuais xamãs com quem se comunicam por meio de seu pássaro mensageiro, *maino*, o colibri. O outro gêmeo, *Jacy*, a lua, é também respeitado por ser o dono das plantas comestíveis (como eles perderam a mãe⁷ quando ainda estavam no ventre, *Kuarahy* foi criando plantas boas para alimentar *Jacy*, o irmãozinho mais frágil) e da vida vegetal em geral, seu pássaro mensageiro é o *kusuva*, que inicia seu canto quando o milho começa a soltar espiga. Bartolomé (1991) afirma que este pássaro é freqüentemente invocado nas rezas dos Nhandewa para que a espiga se apresse em frutificar.

Na ordem de importância das divindades, após o *Kuarahy* e *Jacy*, vem *Tupã*, o trovão, divindade urânica, também filho de *Nhanderu Guassu* com *Nhande Sy*. *Tupã* comanda os ventos e as tempestades, seu *tembetá*, adorno labial, significa o raio que continua sendo um símbolo de identificação para as parcialidades Guarani. Seu pássaro emissário é o *tape*, ave parecida com uma andorinha de grandes dimensões.

Bartolomé (1991) acrescenta que, embora as divindades heróicas possam, em algumas situações, aparecer como um espírito ambíguo ou malévolo, as figuras míticas com atributos malignos são encabeçadas pelos *Añag*, jaguares, rivais dos gêmeos

⁷ No mito, *Nhande Sy*, após sua trágica morte pelos *Añag*, jaguar, um dos seres mais temidos pelos Guarani, foi morar no "paraíso", ou na *terra sem males*, onde espera os homens, mas sem intervir em seus destinos terrestres.

Kuarahy e *Jacy*. Os *Añag* são rivais e inimigos porque devoraram *Nhande Sy*, a mãe dos gêmeos, mas, não conseguindo matá-los (porque são imortais), os adotaram na qualidade de sobrinhos. Para os *Ava-katu-ete*, estes espíritos malévolos dos *Añag* também têm uma morada celestial sendo inatuantes em relação ao mundo dos vivos.

Outro importante estudioso da cultura Guarani cujos estudos situam-se no início do século XX Curt Nimuendaju⁸ afirma que este povo procura esconder ao máximo sua religião fazendo com que todos os ataques dirigidos contra ela resvalassem no escudo de um cristianismo simulado. Segundo o autor, isto se evidencia

Quando os Guarani estabelecem a sua aldeia na vizinhança de moradores brasileiros, como é usual, naturalmente jamais conseguem ocultar de todo sua velha religião. Pode-se ouvir nitidamente a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes da taquara de dança. (NIMUENDAJU, 1987, p. 29)

Entre os Guarani a figura do xamã⁹ (sacerdote, rezador, curador, *txeru* ou pajé) é importantíssima. Estes se formam pela inspiração, aprendizagem, iniciação, e, principalmente, pela revelação divina que acontece quando há a devoção. Bartolomé (1991) afirma que antes da colonização, os religiosos Guarani tinham grande prestígio e participavam ativamente da vida sócio-política tendo o controle sobre a colheita e demais assuntos importantes do grupo, podendo converter-se em chefe absoluto de seu povo. Nimuendaju (1987) diz que antigamente os Guarani não reconheciam outro líder além do pajé-principal. Quando passaram a se relacionar com as autoridades da sociedade dominante, “estas nomearam como principais todos aqueles que prometiam usar essa autoridade da melhor forma possível em favor dos que a nomearam” (NIMUENDAJU, 1987, p. 75). Desta forma, com as mudanças impostas pelo contato, os xamãs se encarregaram mais especificamente da religião enquanto os caciques, ou principais, juntamente com suas lideranças políticas realizam as demais atividades.

Para Bartolomé (1991) entre os grupos Guarani,

⁸ Antropólogo alemão que no início do século XX viveu e foi adotado pelos *Apapocúva*, Nhandewa de Araribá-SP. Teve sua obra **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva Guarani**, resultado das anotações feitas no período de 1905-1907, publicada em 1987 no Brasil.

⁹ É importante ressaltar que os tradutores da obra de Curt Nimuendaju afirmam ser o termo *xamã* pouco preciso – devido sua origem siberiana, mas bastante utilizado porque se tornou corrente na Antropologia – assim como o termo *pajé* para explicar a figura do “chefe religioso” entre os grupos Guarani. Encontramos, tanto na literatura como no uso do termo feito pelos próprios índios, dependendo do contexto, diferentes nomes para designar esta função.

Os xamãs são os intelectuais orgânicos por excelência, tal como o testemunham seu papel histórico e atual; líderes, pais comunais, médicos, cantores do sagrado e profetas, que guiaram e guiam seu povo, refrescando a memória coletiva com a *bricolagem* que cada um elabora auxiliado por seus mestres e com base nas antigas tradições. Cada xamã é então um cosmovisioneiro, um organizador e atualizador da selva simbólica da cultura, que propõe estruturas de sentido, que faz a sociedade se manter nas águas de um mar semântico, historicamente mutável, mas com essência própria.” (BARTOLOMÉ, 1991, p. 20)

Nesta acepção, o xamã cumpre também o papel de reforçar a consciência étnica do grupo por meio de sua luta para evitar a desintegração social e a ruptura do *teko*. Suas funções são realizar curas visando manter a coesão e solidariedade grupal, conter as forças negativas que podem interferir nas colheitas, fazer aconselhamentos e atrair a chuva, quando necessário. As atividades do xamã só terão eficácia se forem acompanhadas da crença e ação de toda a comunidade, por isso nos rituais religiosos todos devem participar. “Para os *Ava-katu-ete* o resultado das curas não depende exclusivamente do xamã atuante, mas também, e em grande parte, da conduta e coesão da comunidade”. (BARTOLOMÉ, 1991, p. 120).

As doenças são consideradas pelos Guarani como um desequilíbrio nas relações do indivíduo consigo mesmo e com o mundo em que vive. As técnicas de cura se inspiram naquelas praticadas pelas divindades, os heróis culturais presentes no mito de criação. Entre os *Ava-katu-ete*, afirma Bartolomé (1991), as curas compreendem a *sucção* (o xamã sorve do corpo da pessoa o elemento que está causando a enfermidade), o *sopro* (o xamã emite o hálito mágico veiculado pela fumaça do tabaco), a *reza* (usada nos casos mais graves, compreende a invocação direta dos espíritos auxiliares e a divindade que lhes outorga seu poder para que eles possam combater a doença) e as *ervas*. O autor afirma que quase todos os membros do grupo têm um maior ou menor conhecimento sobre ervas medicinais e as têm, plantadas próximas de suas roças, porém só o xamã pode diagnosticar a doença e indicar a planta que deverá ser usada para combatê-la. “Entre os *Ava-katu-ete*, os xamãs não são apenas curadores e dirigentes cerimoniais, são também adivinhadores e prognosticadores do futuro”. (BARTOLOMÉ, 1991, p. 132).

Tanto na constituição do xamã Guarani como em sua prática o sonho tem um papel fundamental. É por meio deste que ele se vincula ao mundo mítico. Bartolomé

(1991) afirma que para os Guarani o sonho não constitui uma “linguagem esquecida” como o configura Eric Fromm, já que em um sonho xamânico o indivíduo é perfeitamente consciente do significado do mesmo, posto que se trata de um significado expressamente buscado. Desta forma, o autor salienta que o xamã possui uma *chave* para a interpretação das matérias de seus sonhos¹⁰ sendo o mediador entre os homens e as divindades e também o responsável pela manutenção da ordem instaurada pelos heróis culturais, *Kuarahy*, o sol *Jacy*, a lua, e as demais divindades. Estes religiosos devem ter o conhecimento de todas as forças que regem o universo e, assim, dirigir sua ação para manter a ordem sobre a terra¹¹.

A este respeito, Bartolomé (1991) e Nimuendaju (1987) ressaltam ser impressionante a profundidade dos conhecimentos dos quais os xamãs com os quais conviveram eram depositários. Segundo Bartolomé (1991), os xamãs Guarani têm uma indumentária própria que compreende uma camisa de algodão, enfeites plumários e de sementes que se cruzam sobre o peito, pulseira e a *Akã-gua'a*, tiara de penas coloridas, que usam sobre a cabeça tendo como principal instrumento o *mbaraká*¹², chocalho ritual. O autor afirma que, entre os Guarani, muitos homens podem ter este chocalho, no entanto, nenhum tem a potência do *mbaraká* do xamã. A importância deste instrumento para os Guarani reside no fato de que seu som foi interpretado por alguns grupos como mensagem do espírito que o habita.

Para os *Ava-Katu-Ete* o *Mbaraká* não é o receptáculo de um espírito, mas possui a capacidade de invocar-lhes mediante o som produzido pelas pequeníssimas frutinhas negras que contém, provenientes de um arbusto chamado *Ibahú*, planta cujo arquétipo cresce no *Oka Vuso*, paraíso. (BARTOLOMÉ, 1991, p. 103)

O xamã têm, nos cantos e rezas sagradas que lhes foram revelados pelas divindades (por meio de seus sonhos), a base de sua ação junto ao grupo. O *Guau*, canto

¹⁰ A este respeito Montardo (2002, p.49) afirma que os sonhos para os Guarani indicam possibilidades que no decorrer do dia vão sendo interpretadas. São fontes de informações significativas sobre a natureza do mundo e os seres espirituais que estão nele e, como os mitos, eles são para serem partilhados, pensados e entendidos. São também importantes instrumentos para a tomada de decisões, tais como onde morar ou como se defender de feitiçarias.

¹¹ Cf. Nimuendaju (1987, p.34) “No que diz respeito à experiência da alma durante os sonhos, os *Apapocúva* concordam com todos os outros índios em sustentarem que se tratam de acontecimentos reais, capazes de interferir de modo decisivo no rumo da vida das pessoas. Ainda que os sonhos não produzam resultados imediatamente palpáveis, eles são experiências de onde provêm saber e poder. Quem sonha sabe e pode muito mais do que aquele que não sonha; por isso, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes de sua sabedoria e poder.”

¹² Sobre a origem, uso e importância desse instrumento Cf. a tese de Montardo (2002).

sagrado xamânico, seria diferente dos demais cantos e têm graus diferenciados, podendo ser ininteligíveis ou proferidos em Guarani arcaico de difícil entendimento. Nos cantos,

[...] de toda forma, de acordo com meus informantes, as palavras não têm maior importância, é o tom, o que se recebe durante o sonho o que define a singularidade do *Guau* pessoal [...] o som escutado nos sonhos fica definitivamente ligado à experiência mística com a qual é associado. [...] Os xamãs *Ava* dedicam suas rezas à *Jacy*, *Kuarehy*, *Tupã* e *Nãnderu Guaçu*. (BARTOLOMÉ, 1991, p. 112).

Os Guarani acreditam que *Nhanderu* os fez especialmente para cantar e dançar. “A música, o cantar, o executar os instrumentos têm caráter invocatório. Os instrumentos, principalmente, têm o papel de atingir a escuta dos deuses em suas moradas” (MONTARDO, 2002, p.32). Nimuendaju (1987) observou que os Guarani cantam e dançam por qualquer motivo¹³, relatando que, ao nascer uma criança, poucos dias depois o grupo se reunia, no maior número possível de pessoas, para saber de onde viera aquela alma que há muito já estava pronta para chegar. Neste caso, a única tarefa do religioso – que, segundo Nimuendaju (1987), lhe exige um tremendo esforço – seria fazer a correta identificação pronunciando seu nome¹⁴.

Nimuendaju (1987) afirma que, para o nome Guarani ser revelado ao xamã, o grupo se reunia, sentava em linha, ao longo da parede, com o rosto voltado para o leste. O xamã, com sua família, dava início à celebração que durava a noite toda. O grupo cantava e dançava até o nascer do sol, momento culminante, quando o xamã entoava sozinho, em êxtase, um canto acompanhado pelo som de seu *mbaraka*. “Os pajés são capazes de reconhecer pelo nome se a alma de seu portador veio do oriente, do zênite ou do ocidente” (NIMUENDAJU, 1987, p.33), onde se situam as moradas das divindades. Sendo o nome sagrado e revelado,

O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador. É por isso que os pais, cautelosos, especialmente quando vivem com seu filho entre estranhos, guardam segredo sobre o verdadeiro nome da criança, atribuindo a esta um apelido qualquer. (NIMUENDAJU, 1987, p.32)

¹³ Montardo (2002, p.62) afirma que há canto para fazer armadilha, canto para fazer anzol, canto para caçar, canto para parto, canto para afastar o mau tempo, canto para curar (entoado pelo xamã), entre outros. O conteúdo dos cantos possibilita o aprendizado e quando cantam e dançam os Guarani afirmam que estão percorrendo caminhos, indo a lugares que só são atingidos por meio desta ação.

¹⁴ Cf. NIMUENDAJU (1987, p.31) “O nome determinado desse modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome [...] é a bem dizer um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa”.

O autor acrescenta que os Guarani não dão importância aos seus nomes cristãos, recebidos no batismo católico e por isso é comum que o troquem com frequência.

Eles acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta deveria se chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de determinar o nome certo da criança. (NIMUENDAJU, 1987, p. 32)

Na vida dos Guarani tudo, para ser bom e corresponder ao *teko*, tem que ser sagrado ou sacramentado. As palavras são, para este grupo, manifestações da *ayvu*¹⁵, a alma que não morre nunca. Bartolomé (1991) afirma que cada grupo, dentro das parcialidades, possui uma forma de caracterizar a alma, estas coincidem em alguns aspectos fundamentais tais como a identificação da alma com a palavra, a existência de uma dualidade interior que condiciona os aspectos positivos e negativos da pessoa e o fato de se considerar os ossos humanos como receptáculos da alma.

O estudo de Schaden (1959) mostrou que os Nhandewa fazem menção à existência de três almas que podem ser visualizadas como sombras. As sombras dianteiras e traseiras são chamadas *Ayvukue-Porãve*, a boa palavra, que emitimos e é a que depois da nossa morte retorna a sua origem divina. A sombra da esquerda é a *Atsy-ygua*, é considerada como a base de nossa existência biológica e das condutas indesejadas, animais. A sombra da direita é a *Ayvukue*, palavra que brota, e que se limita a ser companheira da *Ayvukue-Porãve* e sua subordinada.

Bartolomé (1991) explica que entre os *Ava-katu-ete*, as palavras-alma são provenientes de distintas moradas dos deuses e do *Ñe'eng-guery*, o Lugar dos Mortos, onde habitam aqueles destinados a reencarnar-se. No *Mitã-mbo'ery*, dar nome às crianças ou cerimonial do batismo, o xamã, batizador, trata, por meio de seus cantos e de seus sonhos prévios, de identificar o nome e a procedência da palavra-alma que chega para a criança. Bartolomé (1991) observou que nem todos os xamãs podem realizar esta cerimônia, mas somente aqueles que possuem o ofício-batizador, estes são os *Mitã-renoiha*, batizadores de crianças, capazes de convocar seus espíritos auxiliares ou aos pássaros mensageiros que lhes transmitem o nome.

A *ayvu* do indivíduo e seu nome são estreitamente unidos na totalidade alma-nome. Bartolomé (1991) confirma que, para os Guarani, o nome não é a forma com a

¹⁵ O estudo de Waldemar Ferreira Netto, "A transmissão do conhecimento entre os Guarani de Ribeirão Silveira". *Terra Indígena*, n. 73 (1995), oferece uma boa explicação sobre o significado da palavra *Ayvu* e seu importante componente no processo de aprendizagem entre os Guarani.

qual a pessoa se designa, o nome é a pessoa já que é o nome de sua alma e os atributos desta são seus atributos pessoais. Na atualidade, os membros deste povo possuem dois nomes, o primeiro é o sagrado nome de sua palavra-alma, ao que denominam *Réra-ka'aguy*, nome da selva, vedado aos estranhos e cujo uso está limitado aos cerimoniais e às relações familiares. “[...] quando um *Ava-Chiripá* está gravemente doente, o último recurso do xamã é trocar seu nome para despistar a morte.” (BARTOLOMÉ, 1991, p. 85)

Chamorro Argüello (1998), estudiosa da cultura Guarani, ao relatar uma cerimônia de nomeação de crianças Guarani no Paraná, ocorrida em 1998, confirma a importância e o significado que o nome da pessoa continua tendo para este povo. Conforme a autora, trata-se de um ritual longo, realizado na *opy*, casa de reza, em que participam todas as pessoas da comunidade podendo durar a noite toda e constando de várias partes até chegar à recepção dos nomes da criança, chamado pelo grupo de *Nimongarai*, o batismo. Segundo a autora, as crianças que iriam receber os nomes, e as demais crianças e jovens da aldeia, participaram de todo o ritual sob a imposição de uma disciplina rigorosa que compreende momentos de sono, de curas e de acompanhamento em algumas danças.

No batismo das oito crianças da aldeia, o xamã Guarani, chamado de sacerdote por Chamorro Argüello (1998), iria descobrir e pronunciar o nome das crianças que, segundo o relato, se posicionavam em frente a ele no colo de suas mães¹⁶.

Para os Guarani não chamam a chegada destas almas não é reencarnação, é uma revitalização. Bartolomé (1991) afirma que para os *Ava-katu-ete*, a morte não é um fenômeno natural, mas resulta do fracasso da ação dos “gêmeos” ao tentar ressuscitar sua mãe¹⁷ morta prematuramente. O autor relata que, em todos os casos de morte que

¹⁶ Cf. ARGÜELLO CHAMORRO (1998, p.88) “Pude perceber que, enquanto o sacerdote ia descobrindo o nome das crianças, ocorriam duas coisas. Primeiro: a comunidade recebia “oficialmente” seus novos integrantes; segundo: ouviam e viam ritualmente, mais uma vez, os nomes da onomástica tradicional do grupo. Esses nomes relacionavam, assim, as gerações novas com a comunidade atual que lhes recepcionava ou com sua história (pois sendo relativamente escassos os nomes tradicionais ou sagrados, haverá sempre alguém que já atende ou atendia pelo “novo” nome revelado para os novos seres) e com os personagens epônimos desses nomes (os heróis culturais) ou com as divindades do panteão aborígene”.

¹⁷ No mito do Ciclo dos Gêmeos, traduzido por Leon Cadogan e transcrito por Bartolomé (1991), quando *Kuarahy* descobriu – por meio de um passarinho, que, em troca da vida, lhe contou a história de que sua mãe não era aquela velha e que a ossada que ele sempre encontrava pelo caminho era a de sua verdadeira mãe, ele deu início a um cerimonial para ressuscitá-la. Pediu para *Jacy* se esconder e só aparecer quando sua mãe tivesse voltado, mas *Jacy*, o irmãozinho afoito, quando via o corpo da mãe se recompondo, corria ao seu encontro chamando-a e querendo mamar interrompendo assim o ritual de ressurreição. Após várias tentativas e interrupções de *Jacy*, *Kuarahy* percebeu ser impossível tentar trazer a mãe de volta e desistiu do ritual.

presenciou, o moribundo permanecia relativamente tranqüilo. Perto do agonizante se localizava um xamã que, com seu *mbaraka*, entoava seu canto fúnebre, cujo ritmo se incrementava ao comprovar-se a morte do doente. Este canto xamânico teria a função de guiar a palavra-alma do morto, que se desprende do corpo buscando retornar à morada da divindade pela qual foi enviada. Nimuendaju (1987) relata que os Apapocuva lhe explicaram ser a alma Guarani, logo após a morte, fracionada em componentes para seguir caminhos que são diferentes. Por isso,

O Guarani tem muito mais medo dos mortos que da morte. Quando se convencem que seu fim está realmente próximo, eles são como todos os índios, de um sangue frio admirável. Esta atitude deriva principalmente do temperamento dos índios e é consideravelmente reforçada pelas suas convicções religiosas. O Guarani não teme nenhum purgatório e nenhum inferno, e está absolutamente seguro quanto ao destino póstumo de sua alma. [...] o pajé acompanha a alma recém partida para o Além. [...] O morto é velado, entre prantos, pelo resto do dia e a noite seguinte; no outro dia é enterrado no cemitério próximo, com o rosto voltado para o leste. (NIMUENDAJU, 1987, p. 36)

Após a morte, a palavra-alma tem que passar por vários obstáculos e tentações até chegar ao além, uma das moradas divinas. Quanto mais imperfeições tenha acumulado uma alma em sua vida terrestre, mais difícil se tornará a ultrapassagem dos obstáculos. Tanto o relato de Bartolomé (1991) como o de Nimuendaju (1987) fazem menção a estes obstáculos como sendo a ultrapassagem, com todo o cuidado, sobre a rede onde dorme um *Anãg* (este pendurou sua rede no meio do caminho por onde devem passar as almas) sem acordá-lo para não ser devorada; o cruzamento do caminho da coruja sem que esta grite, chamando a atenção das almas de parentes e amigos já mortos que não puderam entrar no paraíso e, querendo sua companhia, não o deixariam seguir viagem forçando-o a viver com eles uma vida próxima à que vivia aqui na terra. Os autores salientam que só as almas das crianças passam livremente pelos obstáculos uma vez que elas não têm *teko-asy*, imperfeições.

Segundo Bartolomé (1991), a parte negativa da alma, o *Asyngua*, a alma terrestre, cheia de imperfeições se transforma em *Anguery*, o espírito dos mortos, que vaga pela terra e às vezes, dependendo das circunstâncias da morte (muito repentina ou

violenta), por não conseguir tomar o caminho do além pode incomodar os vivos, provocando-lhes doenças, loucuras e até a morte¹⁸.

Somente a *Ñe'eng* pode renascer em algumas circunstâncias. Segundo o autor, uma delas é pelo próprio desejo do morto de retornar, se deixou na terra seres muito queridos ou uma forte paixão insatisfeita ou por ter tido uma morte sem a presença do xamã que, reconhecendo o caminho, por meio dos sonhos, o ajuda em sua viagem ao além. Nestes casos, esta alma ficará aguardando no *Ñe'eng-guery*, país dos mortos, uma oportunidade para voltar a nascer em uma matriz humana. “Para os Apapokuva [...] quando uma criança reencarnada morre logo após nascer, se considera que só tinha vindo visitar seus parentes e que não pode se acostumar mais com a vida terrestre.” (BARTOLOMÉ, 1991, p. 89)

Bartolomé (1991) afirma que o paraíso para os Nhandewa é o *Ñe'eng-guery*, o *oka vusu* ou ainda a *yvy mara'ey* com a diferença de que este último se situa sobre esta terra, sendo a *terra sem males* onde as colheitas são fartas e todos podem ter sua parte apenas trabalhando, sem se preocupar com o futuro. Na *yvy mara'ey* a morte seria factível e a vida transcorreria sob a proteção das divindades e dos grandes xamãs. Porém, para chegar neste local, que está situado em direção ao leste, é necessário atravessar o *Para guaçu*, grande mar originário, não sendo necessário morrer, pois só os vivos podem habitar a terra sem males. Para ter direito a alcançá-la deve-se recorrer à profunda disciplina e educação dos sentidos por meio de longos exercícios espirituais com técnicas especiais de concentração que compreendem tanto a vigília como o sono e cumprir, ao máximo, os preceitos religiosos e sociais que regem a vida humana bem como ter uma alimentação adequada. Entre os Guarani, de forma geral, são consideradas boas condutas pessoais o vegetarianismo, a meditação, o jejum, a tranqüilidade espiritual e a passagem pelos rituais de iniciação.

A educação tradicional e escolar é permeada pela religião

Atualmente é quase inexistente entre estes grupos os rituais de iniciação que, aos meninos, correspondia a colocação do *tembetá*, o adorno labial de *Tupã*, confeccionado

¹⁸ Cf. BARTOLOMÉ (1991, p. 88) Nada é mais temido pelos Chiripá que os *Aguery* que perambulam pela selva ou nos locais próximos onde foi enterrado seu possuidor. Uma das práticas preventivas é tratar o moribundo com toda atenção possível e expressar uma profunda dor para que o *Aguery* do morto não lhes guarde rancor. Só mediante complexos rituais nos quais atua o xamã, é possível conseguir que um *Aguery* se distancie, provisoriamente, dos vivos aos quais está incomodando. Mas, de todas as maneiras e por mais que o intente, o *Aguery* jamais pode voltar a encarnar-se.

com um tipo de madeira (principalmente o cedro que é uma de suas principais árvores sagradas) ou de osso de determinados animais. Entre as meninas o ritual ocorria quando da chegada da menarca, momento em que elas ficavam reclusas, para se protegerem, por alguns dias, e ouvir algumas recomendações da mãe acerca dos procedimentos adequados da mulher na vida adulta.

Schaden (1976), que observou aspectos da educação das crianças entre os Guarani, afirma que, de modo geral, as diferentes parcialidades descrêm da eficácia do ensino e dos expedientes da educação moral, à exceção das medidas e precauções de natureza mágica.

Em primeiro lugar o Guarani não confia no valor do ensino [...] pois acredita que o saber vem de Deus. Para o Guarani o gênio da pessoa é inato, e pouco adianta querer corrigi-lo. Dessa crença resulta um natural respeito pela personalidade alheia, inclusive pela das crianças de tenra idade. (SCHADEN, 1976, p. 24)

O autor salienta que esta postura não significa desinteresse pelas práticas de educação, ao contrário, já desde o período de gestação a mãe toma todos os cuidados para não se irritar. De acordo com os acontecimentos descritos no mito fundador Guarani, o *Circulo dos Gêmeos*, acredita-se que a raiva sentida pela mãe durante o período de gestação impregnaria o corpo e o espírito do filho ainda no ventre¹⁹. Estes cuidados compreendem rituais, resguardos e alimentação adequada sendo também observados pelo pai em determinados momentos da gravidez e após o nascimento da criança. O autor acrescenta que para a compreensão da mentalidade educacional dos Guarani – bem como de qualquer outro povo – cumpre saber qual o conceito de pessoa humana inerente aquela cultura.

No caso dos Guarani, este conceito está relacionado à “teoria das almas”, em que acreditam profundamente, tornando então sem sentido uma educação moral a que se quisesse submeter qualquer uma das três almas da pessoa (SCHADEN, 1976, p. 24). Segundo o autor, na concepção Guarani, nenhuma destas almas poderia ser corrigida por qualquer expediente educativo²⁰.

¹⁹ No mito Guarani do *Ciclo dos Gêmeos* toda a tragédia da vida de *Kuaray*, o sol, e *Jacy*, a lua, e conseqüentemente do povo Guarani se inicia quando *Nandecy*, a mãe, se irrita com o filho ainda no ventre e este, ressentido, não mais a orienta ao caminho certo e esta se perde sendo devorada pelos *Añag*.

²⁰ Cf. (SCHADEN, 1976, p. 25), “Seria, pois, flagrante a incoerência de quem se propusesse educar uma criança para melhorar-lhe o caráter. A sua personalidade é simplesmente aceita e, com isso, respeitada por todos. Não é difícil imaginar o absurdo que seria para o Nhandeva uma educação moral enérgica,

Schaden (1976) afirma ainda que a criança Guarani encontra-se em pé de igualdade com os adultos, os valores morais como também a doutrina religiosa, as crenças mágicas e as idéias míticas se transmitem em grande parte pelo convívio entre as gerações e que, sem nenhum esforço, a criança índia entra no mundo sócio-cultural do grupo. O autor diz que todo Guarani, no decorrer de sua vida, recebe um canto e que isto, em determinadas situações, pode ocorrer ainda na infância, por meio da revelação ou observação²¹, o que denota o papel ocupado pela criança entre o grupo.

Meliá (1979) que também investigou a educação das crianças em um grupo Guarani observou que esta educação está orientada para conservar e aperfeiçoar o modo de ser, para que se viva perfeitamente. O autor afirma que durante a gravidez a mulher se abstém de uma série de comidas pesadas (banha, sal, determinadas carnes etc.), o parto é feito na posição sentada com o auxílio de parteira, a criança mama quando quer e o período de amamentação estende-se até os dois anos ou mais.

Após ser batizada, a criança adquire força para enfrentar eventuais doenças; aos pais, durante o primeiro ano de vida, cabe a tarefa de assegurar o crescimento da alma da criança. “Neste período o pai deve se abster de trabalhos pesados e evitar comportamentos violentos” (MELIÁ, 1979, p. 27). O desenvolvimento da alma da criança estará completo quando começar a pronunciar as primeiras palavras. Após este período, o autor salienta que a criança desfruta de grande liberdade e da atenção dos demais membros do grupo.

A educação está orientada a saber para que viver e viver perfeitamente, alcançando a perfeição através da reza (que é ao mesmo tempo canto e dança), da não violência e da visão “teológica” do mundo. Essas metas só podem ser alcançadas através da comunidade e também da inspiração. (MELIÁ, 1979, p. 27)

Por meio do convívio familiar, de jogos e exemplos, a criança Guarani aprende a conhecer e distinguir os comportamentos considerados adequados e aqueles que são desaprovados pelo grupo.

Uma criança de três anos já sabe distribuir entre os companheiros o que tem, sem nunca ser obrigado ou pressionado pelo ambiente. De três a cinco anos a criança constitui uma verdadeira mini-sociedade,

disciplinadora e impositiva.”

²¹ As canções são reveladas por meio dos sonhos, mas também podem ser aprendidas com a observação da natureza. “Os sons da cachoeira e o canto dos pássaros são fontes de composição, ensinam música entre os Guarani.” (MONTARDO, 2002, p. 47)

onde a vida adulta é imitada em todas as atividades diárias, até as religiosas. A independência de movimentos dessa sociedade de crianças é notável. Mas os pais já começam a exigir deles alguns pequenos serviços, mas desculpas como cansaço, frio ou simplesmente não ter vontade são, todavia, aceitas sem criar maior problema. (MELIÁ, 1979, p. 28)

Estudos mais recentes (MONTARDO, 2002; MOURA, 2005) reafirmam que para os Guarani a sabedoria provém e é “dada” por inspiração. As crianças vão alcançando o conhecimento na medida em que participam e se exercitam nos rituais, têm instrumentos e funções específicas sendo o processo de aprendizagem dos movimentos coreográficos contínuo. “O princípio pedagógico Guarani, entre outras coisas, privilegia a relação, como se pessoas e coisas não existissem por si mesmas, mas existissem a partir da relação em que estão inseridos. Relação com os deuses, com o outro, com a natureza” (MOURA, 2005, p.25). Para esta pesquisadora, “A própria prática de transmissão do conhecimento ancestral se dá pela transmissão dos mitos, reatualizados nos ritos através do corpo pelos cantos e danças.(MOURA, 2005, p.26). Esta literatura demonstra que entre os Guarani, o conhecimento propriamente dito é algo difícil de ser atingido, só com muito esforço, dedicação, restrições se consegue ir recebendo das divindades a sagrada sabedoria, o lento aprendizado que ocorre no decorrer de toda a vida.

Embora não seja comum, uma pessoa do grupo Guarani pode se iniciar na aprendizagem do xamanismo bastante cedo. Montardo (2002) relata a existência de um jovem índio de 15 anos que havia recém chegado da Argentina e juntara-se ao grupo Nhandewa brasileiro por ela pesquisado, para *ñemoarandu*, estudar com outros xamãs e aperfeiçoar sua reza “que ainda não tinha palavra”. (MONTARDO, 2002, p.128).

As crianças Guarani têm bastante independência e liberdade. Ficam atentas a todas as conversas dos adultos e nunca fazem interrupções. Circulam pela área em pequenos grupos e brincam livremente nos arredores das casas, cuidam dos irmãos mais novos e fazem pequenas tarefas cotidianas. Os pais não lhes cobram horários fixos (nem para irem à escola) e nem procedimentos padronizados (uso de uniforme etc.). Demonstram preocupação com a aprendizagem da criança e acompanham os acontecimentos da escola por meio dos relatos das crianças.

Na sociedade Guarani, os pais e os parentes são responsáveis pela educação das crianças. Sendo uma sociedade simétrica, não se domina

nem submete ninguém. Cultivamos o respeito entre pais e filhos, adultos e crianças, homens e mulheres [...] Nossas crianças são educadas sem dominação, sem repressão, com liberdade, compreensão, tolerância e paciência. Todos os espaços são espaços de aprendizagem e todas as pessoas têm algo a ensinar para as crianças. (Depoimento Professor Guarani, T.I. Laranjinha. Abril de 2005).

Além da liberdade de brincar e perambular, as crianças Guarani de Laranjinha, desde muito cedo, (sete/oito anos) têm várias responsabilidades. Ajudam os pais no trabalho que realizam na roça (principalmente os meninos), cuidam dos irmãos mais novos (função exercida principalmente pelas meninas), de alguns afazeres da casa, da limpeza do quintal e dos animais domésticos, ajudam na confecção e venda do artesanato²², levam e trazem recados dos adultos e participam dos cultos da igreja junto com seus pais.

Casam-se jovens (Dezesseis/Dezessete anos) em uma cerimônia que compreende as vezes a escolha ou o consentimento dos pais (após prévia entrega de um “dote” que pode ser galinhas, frutos, serviços etc.) e o aconselhamento (do rezador, do cacique e parentes mais velhos) no sentido dos cuidados com a casa, formação de uma roça, hábitos de higiene, não cometer adultério, não consumir bebidas alcoólicas em demasia etc., estando desta forma consagrado o matrimônio que dará continuidade à vida Guarani.

Considerações Finais

A história do povo Guarani é uma historia de luta, resistência e recomeço, na qual a religião ocupa papel central em todos os aspectos da vida.

A religião e os conhecimentos tradicionais foram e são constantemente recriados e reorganizados. O processo de retomada de antigos territórios tem possibilitado a revitalização da língua, por eles chamada de linguagem, e com ela muitos elementos da tradição. Este processo não é simples uma vez que congrega toda a complexidade dos detalhes da vida Guarani.

²² Os Guarani desta região têm feito do artesanato uma das formas de sua atual sobrevivência. Antigamente faziam-no para se enfeitar ou para adornar seus lugares sagrados. Nimuendaju (1987) relata ter ficado impressionado com o estilo, a beleza e o bom gosto dos Guarani ao fazerem seus enfeites (*jiçacáá*, colares, *acanguaá*, tiaras, *tucâmbí* pulseiras, *chiripá*, tangas de algodão, o *poty*, borlas de penas coloridas de diversos pássaros e também ramalhetes de flores e plantas). Os grupos Mbya fazem ainda réplicas de animais talhados em madeira. Sobre o artesanato Guarani na atualidade Cf. o estudo coordenado por Dinah Guimarães “Museu de artes e origens” publicado pela FAPERJ em 2003.

A leitura e o estudo de autores que se dedicaram à pesquisa da vida Guarani é de extrema relevância não apenas para aqueles que procuram conhecer a diversidade cultural sob a qual vivemos e nem sempre percebemos ou reconhecemos, como também para os próprios Guarani, principalmente os mais novos que, tradicionalmente estão em busca constante da aprendizagem.

A educação compreendida como um dom, advindo de Nhanderu, é permeada por complexas regras de convivência e conduta, de retidão, devendo ser exercitada, cultivada, instigada por um longo caminho permeado de detalhes que farão a conjugação da aywu.

Referencias

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete**. 2 ed. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1991.

CHAMORRO ARGÜELLO, Cândida Graciela. O rito de nomeação numa aldeia Mbya Guarani do Paraná. **Revista Diálogos**. Maringá/DHI-UEM. V.1, n.2, 1998

FERREIRA NETO, Waldemar. **Os índios e a alfabetização**: aspectos da educação escolar entre os Guarani de Ribeirão Silveira. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 1994

ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/index.html> Acesso em: janeiro de 2004.

MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Edições Loyola, 1979. (Coleção "Missão Aberta").

MELIÁ, Bartomeu. Educação indígena na escola. **Cadernos CEDES**. Campinas. UNICAMP, n.49 (Educação Indígena e Interculturalidade), p. 11-17, 2000.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música e xamanismo Guarani. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura - FAPESP, 1992.

MOTA, Lucio Tadeu. (Org.) **Diagnóstico etno-ambiental da Terra Indígena Ivaí - PR**. Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações. Maringá / UEM / LAEE, 2003.

MOURA, Eloísa da Riva. **A iniciação ancestral da criança Guarani Mbya**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo. 2005.

MURA, Fábio. O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Kaiowa na construção do território. **Fronteiras**: revista de História. Campo Grande, v. 8, n. 15, pp. 109-143, 2004.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução por Charlotte Emmerich; Eduardo B.Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. (Coleção Ciências Sociais)

PIERUCCINI, Ilda Scanagatta. **Educação escolar indígena nos aldeamentos Guarani no Estado do Paraná**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Uberlândia, 2002.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. **As parcialidades Guarani no Paraná: elementos de cosmologia e história**. Monografia de Especialização. Curso de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade de Londrina. 1997.

SANTOS, Silvio Coelho dos. A escola em duas populações tribais. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v.14, p.31-35, 1966.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975.