

## ESTUDO ETNOGRÁFICO DOS MITOS DO IMAGINÁRIO M'BYA GUARANI

Soraia de Almeida<sup>1</sup>

Cláudio Baptista Carle<sup>2</sup>

**Resumo:** Estudo realizado em campo, na Aldeia Alvorecer dos M'Bya Guarani, São Miguel das Missões, em 2010, sob a coordenação do Professor Rogério Rosa, dentro do Projeto Viagem Etnográfica do Bacharelado em Antropologia, UFPel. Visita guiada pelo jovem Cacique Ariel, que usando das "belas palavras" dos Guarani conduziu o grupo pelos espaços físicos do seu assentamento atual, contando a partir da vivência com o lugar os mitos incrustados no imaginário Guarani. A palavra do cacique lembrava o seu universo simbólico, naquilo que Gilbert Durand chama de Imaginário.

**Palavras-chave:** M'Bya; mitologia; imaginário.

**Résumé:** Étude en place, dans le village Alvorecer M'Bya Guarani, São Miguel das Missões, en 2010, sous la coordination du professeur Rogério Rosa, dans le projet Voyage Ethnographie de Baccalauréat en Anthropologie, UFPel. Guidés par le jeune cacique Ariel, en utilisant ce "belles paroles" Guarani ont conduit le groupe par les

---

<sup>1</sup> Graduanda do Curso de Bacharelado em Antropologia - Linha de Formação em Antropologia Social e Cultural, atua no Projeto de pesquisa sobre mapeamento de sociedades tradicionais, pesquisando a Colônia de Pescadores Z3. E-mail: [soraiaalmeida47@gmail.com](mailto:soraiaalmeida47@gmail.com).

<sup>2</sup> Graduado em História, mestre em História Ibero Americana, doutorado em História com área de concentração em Arqueologia, atualmente atuando no Curso de Bacharelado em Antropologia (Antropologia Social e Cultural e Arqueologia) da UFPel, estando no cargo de Coordenador do curso, é membro do Programa de Pós- Graduação em Antropologia da mesma universidade, atuando em vários projetos na área de antropologia, arqueologia, artes e educação, participa de três grupos de pesquisa junto ao CNPq. E-mail: [cbarle@yahoo.com.br](mailto:cbarle@yahoo.com.br).

espaces matériel de votre règlement actuel, en comptant départ de l'expérience avec le lieu en guarani des mythes imaginaires. Le mot du chef a rappelé son univers symbolique, ce que Gilbert Durand appelle l'imaginaire.

**Mots-clés:** M'Bya; mythologie; l'imaginaire.

### **Introdução a etnografia dos mitos do Imaginário M'Bya Guarani**

Em 2010, realizamos uma visita a Aldeia Alvorecer, São Miguel das Missões-RS, com o Prof. Rogério Rosa coordenador do Projeto Viagem Etnográfica, ação do Bacharelado em Antropologia da UFPel. Registramos em nossos diários de campo o Imaginário indígena. Cacique Ariel pelas “belas palavras” relatou mitos dos Guarani em seu universo simbólico aqui interpretados a luz do Imaginário de Gilbert Durand, nas “profundezas da alma brasileira (...), esta imensa natureza feminizada” (DURAND, 1996, p. 202-203).

Percebemos nos textos Kurt Nimuendaju Unkel e Leon Cadogan a semelhança às falas que escutamos de nosso guia. Os mitos M'Bya “se asemejan a lós de los Apapokúva, segun Nimuendajú” (CADOGAN, 1997, p. 15). Cadogan e Nimuendaju reproduziram textos que escutamos novamente na fala M'Bya da Aldeia Alvorecer. Cadogan (1997, p. 15) indica que os M'Bya usam duas categorias de linguagem, as palavras comuns acessíveis a todos e as sagradas, “llamados *ñee'ë o ayvu porá tenonde*, ‘las primeras palabras hermosas’”<sup>3</sup>, divulgadas entre os membros do grupo. Soraia de Almeida (2010), constata atitude reservada dos M'Bya no primeiro contato, questionando um guarda do Museu das Missões sobre esta, este respondeu: que os M'Bya sentem como se as pessoas quisessem roubar seus conhecimentos, mas na convivência esta atitude se modifica<sup>4</sup>. Esta atitude

<sup>3</sup> Retornaremos sempre a elas através de León Cadogan e Kurt Nimuendaju.

<sup>4</sup> Kurt Nimuendaju Unkel (1987, p. 27), em 1913, evidencia que os Guarani se mantêm calados. Isto pela “estúpida presunção religiosa” dos cristãos que só reconhece como “seres humanos seus correligionários”, atitude que considera o “assassinato” de um “índio pagão”

reservada está em manter a linguagem (e com isso seus mitos) preservados entre eles e com baixa difusão para os não índios.

No domingo após chuva entramos na aldeia guiados pelo cacique Ariel Ortega<sup>5</sup>, cineasta indígena, líder na Aldeia. Ariel (2010) define-se:

*“eu sou o porta voz da aldeia, (...) há um conselho comunitário, (...) tenho que dar conselhos para os jovens, (...) qualquer coisa que acontece eles vem até mim, (...) é feita uma reunião com a comunidade e então se resolve o problema, (...) mas é muito pesado, (...) tenho que conversar com os líderes espirituais (...) eu como cacique tenho que ter muita conexão com eles, (...) são os Kará (...) antigamente não existia cacique (...) eram os líderes espirituais que resolviam os problemas”<sup>6</sup> (ARIEL, 2010).*

Mártin César Tempass (2012, p. 19) indica que devemos chegar próximos da “versão *êmica*”, presente concedido por Ariel (2010). As falas míticas de Ariel mostram o Imaginário M’Bya Guarani, aos nossos ouvidos e olhos, guiados pelos caminhos as representavam. O “não-profano” (DURAND, 1996, p. 94) das palavras M’Bya apresentam diferenças entre falas comuns e a “fala mítica” (CADOGAN, 1997; UNKEL, 1987). Cadogan (1997)<sup>7</sup> traduz o verso:

creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano / e hizo que hermosa parte de su propia divinidad / antes de existir la tierra / em medio de lãs tineblas primigenias, / antes de tenerse conocimiento de lãs cosas, / créo aquello que sería el fundamento del lenguaje humano / e hizo el

---

uma atitude *não criminosa*. “Por isso não se pode absolutamente condenar, nos Guarani, que procurem esconder sua religião ao máximo”. Cláudio Carle havia presenciado esta atitude, em 1987, em São Miguel, onde um M’Bya, questionado sobre produzirem cerâmica, responde diretamente “não, minha mãe é católica” (CARLE, 2012). Horas depois estávamos no seu acampamento e sua mãe fumava um cachimbo cerâmico (o cachimbo é um instrumento ritual de contato com os espíritos).

<sup>5</sup> A fala sobre o lugar e os mitos que trabalho neste texto foram contados por Ariel Ortega vamos sempre nos referir a ele como Ariel, 2010. As falas foram compiladas em nossas cadernetas de campo (diários) e transcritas para este texto.

<sup>6</sup> As citações em itálico e entre aspas são fruto da etnografia, ou seja, são relatos empreendidos pelo próprio narrador *in locu*, neste caso o cacique Ariel (etnografia em 2010). Os pontilhados entre as frases lembram a forma de falar de Ariel, pausada. Ele pensa o que vai dizer e cria um espaço na fala, representado aqui pelas reticências. Assim quando aparecer “(Ariel, 2010)” é fruto da fala gravada e transcrita pela coautora deste trabalho (Soraia Almeida).

<sup>7</sup> No texto *Fundamento da linguagem humana, Ayvu Rapyta*.

verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad. (...) y en virtud de su sabeduría creadora, concibió el fundamento del amor (CADOGAN, 1997, p. 32-33).

Na criação de Ñamandú, Tupã, Karai e Jakairá (CADOGAN, 1997, p. 37) realiza-se “verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos”.

*“tem quatro divindades principais: Tupã Aruete o deus do Trovão, da tempestade, a chuva, (...) Kuaray Aruete o deus do fogo, da cura, Kaira aruete o deus da sabedoria, da fumaça (...) criou o fumo o cachimbo, da neblina, da primavera, no meio tem a morada de Nhemandu papatenonde é o deus maior foi ele que criou as outras divindades” (ARIEL, 2010).*

A partir da fala de Ariel buscamos o mais êmico (TEMPASS, 2012, p. 21) e escutamos. Aproximamo-nos as formas divinas dos M’Bya, sem separar religião e mundo social e Ariel nos alerta que esta divisão não existe no “ser M’Bya”. A força de sua fala está no que ela é. Há duas formas de falar em Guarani<sup>8</sup> e uma terceira na língua dos “brancos”. A própria nomenclatura das coisas, seres e pessoas são profundamente envoltas pelo simbólico. Nada pode ser dito sem o seu conteúdo mais profundo (TEMPASS, 2012).

Kurt Nimuendaju Unkel (1987, p. 31) identifica o nome como “significação superior”, pedaço do seu portador, idêntico a ele, inseparável da pessoa, o Guarani “não se chama” ele “é” este nome<sup>9</sup>. “Os pajés são capazes de reconhecer, pelo nome, se a alma de seu portador veio do Oriente, do zênite ou do ocidente” (UNKEL, 1987, p.31). O nome<sup>10</sup> de Ariel é “Kuarãê

<sup>8</sup> Existem duas formas de falar, mas estas duas estão guiadas pelo ser M’Bya mítico. *“tem duas línguas guarani (...) a que os jovens falam diariamente e a que é mais poética (...) é falada pelos Karai, (...) os jovens não entendem o que eles falam, (...) um Bom Dia, por exemplo, pode levar uns dez minutos, (...) se cumprimentam, (...) ficam em silêncio, (...) eles fumam o cachimbo e depois falam, sem pontuação nem nada” (ARIEL, 2010).*

<sup>9</sup> O nome é tão importante que para não morrer de uma doença, o pajé, troca o nome da pessoa, pois a doença ficaria presa ao nome anterior e o novo nome, agora do novo ser, sem a doença (UNKEL, 1987, p. 33).

<sup>10</sup>Diz Ariel (2010): *“é o líder espiritual que batiza, escolhe o nome das crianças (...) e é só no verão, (...) porque não é os pais que escolhem, (...) passa por todo um ritual, temos dois nomes que é o nome comum, como eu Ariel, e o nome celestial que é dado pelo Karai”. (...) “cada um vem para ser (...) o cacique, o líder espiritual ou só comandar o ritual... já vem com*

## Tessituras

Poty”, ligado à Nânderuvuçu, possuidor da luz no peito, chamam Cuarayá, sol independente do Sol que nasce todo dia (UNKEL, 1987, p. 47), nos M’Bya: Kuaa – Saber // Ra – criar; ou seja, manifestação de sabedoria (CADOGAN, 1997, p. 43); Poty – flor (GUASCH e MELIÀ, 2003, p. 111): “Manifestação de sabedoria que floresce”. O cineasta<sup>11</sup> do *Tecó* nos diz: “*meu nome Kuaraê Poty, pronuncia-se quarai potã, significa, sol reflexo, reflexo do sol, (...) eu sou descendente, (...) o deus que me mandou, deus do sol, deus do dia (...) o Nhemandu*”. *Nhemandu* é para Ariel *Nânderu*, o mesmo deus. Nimuendaju (1987, p. 47) percebe Cuarayá como luz diferente de luz *endý*, um sol independente do Sol do dia, Nandevuruçu leva esta luz no peito. Cadogan (1997, p. 37) indica no verso M’Bya: “creó al Ñamandú de corazon grande / para padre de sus futuros numerosos hijos (...) de los futuros Karái / (...) de los futuros Jakairá / (...) de los futuros Tupã”. No Imaginário durandiano um lugar de “entre saberes” (DURAND, 1996, p. 215-227), um “lugar do espelho”, como um museu, que designa o conjunto das imagens possíveis produzidas pelo “animal simbólico” (CASSIRER *apud* ARAUJO e TEIXEIRA, 2009, p. 7). Assim investigando a nomenclatura, ponto de partida da reflexão de Ariel, já percebemos que nada será dito em vão, tudo estará simbolizado, tudo seguirá as “palavras-alma”, provocando ou afirmando o Imaginário, este lugar entre saberes, dos M’Bya.

Nos explica Ariel que ele difere-se de seu irmão de sangue, “*Verá*”, homônimo ao “*deus do trovão*”, divindade bem diferente da dele, “*ele é da água... eu sou do dia*”. Ariel não designa a “água e o vinho”, traz a imagem da água - “y”, e com isso evoca “el *Yamai* es el dueño de las aguas, el hacedor de las aguas” (CADOGAN, 1997, p. 51); e do dia “*ára*”, (GUASCH e MELIÀ, 2003) do Guarani, “esta cosa llaman ‘las llamas y la neblina del poder creador’”, pois em virtude dela, por haver posto em “pie simultáneamente con la fuente de luz de su corazón y el Sol, para que en toda extensión de la tierra y del firmamento no hubiera absolutamente nada que escapase a su

---

*os seus destinos traçados... por exemplo, você foi enviado para ser um líder espiritual e tenta ser um cacique não consegue*”.

<sup>11</sup> Ariel é um cineasta.

vista” (CADOGAN, 1997, p. 41), assim nesta visão de “ará” está o humano com a divindade, que o constitui. Ser da água é muito mais que apenas uma expressão é um contexto simbólico. O imaginário consolida relações, entre irmãos explica as diferenças, organiza o estar na terra, irmão é diferente (contraditório). Sua posição no entanto deve ser sempre reflexiva, ou seja, deve buscar na mitologia suas palavras e suas ações, reforçando assim o contexto mítico tradicional em que vive.

*“eu tenho que meditar para Ñanderu (...) que é o meu deus (...) toda vez que eu acendo o cachimbo (...) eu medito pra ele, (...) é que cada um cuida de um período, dia e noite, Ñanderu do dia, Kaira da noite, (...) na verdade são todos os mesmo papatenonde, (...) é o primeiro e único, (...) eles é que enviam as crianças, (...) existem tempos novos e tempos velhos, (...) as divindades ficam velhas no inverno e quando é primavera (...) tempos novos, (...) imitam a natureza (...) se renova” (ARIEL, 2010).*

Ariel leva-nos no caminho na terra dos M'Bya de São Miguel. Deveríamos abandonar o universo do turista ocidental<sup>12</sup> e entrar na aldeia Guarani, campo do Imaginário dos M'Bya.

*“Na aldeia tem só três Karai, (...) mas tem alguns que os estão seguindo (...) para ser guia espiritual, (...) quando se tornam (...) as mulheres tem que acompanhar, (...) Kunha Karai, mulher, (...) já fui fazer palestra no Memorial em Porto Alegre (...) e até em Nova York apresentei documentário (...) me convidaram para ir ao Canadá (...) está saindo outro documentário (...) tratará mais sobre espiritualidade, nós que produzimos (...) fazemos tudo, do roteiro até o final (...) achamos que é muito útil (...) para nos mostrarmos (...) a nossa cultura (...) temos um projeto que foi criado quando estávamos fazendo um show ao patrimônio imaterial, no Ministério da Cultura, (...) é importante (...) assim divulgamos e vendemos nosso documentário (...) existe muito preconceito ainda sobre nós, (...) até mesmo aqui os turistas se assustam, (...) procuramos mudar um pouco o olhar deles sobre nós, (...) pretendemos comprar um projetor para podermos ver, (...) a comunidade recebe bem, (...) é como um espelho funciona (...) ficar vendo a linguagem, (...) algum*

<sup>12</sup> Nem todos os alunos foram capazes de realizar este intento como etnógrafos, muitos dispersaram-se, e se dedicaram a fotos e muitas vezes nem se interessando pelas palavras divinas proferidas em todo o caminho pelo guia Ariel.

*erro*” (ARIEL, 2010).

Ariel, com seus 24 anos (em 2010), explica que sua escolha como cacique foi uma surpresa, mas que sabia que aconteceria antes mesmo dela se realizar. Esta certeza está em aceitar as manifestações míticas que o cercam e cuidar delas, como faces tradicionais de sua existência nesta terra. Sua predestinação é assim explicitada:

*“Aos dezessete me foi revelado (...) uma senhora “velhinha” que era líder espiritual havia sonhado que eu seria cacique em uma aldeia. (...) Eu não aceitei na época, mas depois não deu para recusar (...) é a comunidade que escolhe. (...) Sempre são os mais velhos que escolhem, (...) não existem candidatos”* (ARIEL, 2010).

Kurt Nimuendaju Unkel (1987, p. 30) verificou que a “alma” existe pronta, a muito, e “a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada a terra”, “é uma ação mágica genuinamente americana”. Ariel se vê “o escolhido” e “deve ter domínio sobre todas as coisas espirituais e políticas”. A predestinação, como uma genética espiritual, perpetua-se nas famílias extensas. “Para mim foi fácil, pois meu avô é um grande líder espiritual, (...) já vem de família” (ARIEL, 2010). Diz que “é difícil, mas eu to aprendendo bastante, (...) falo com meu avô e aprendo muito com ele, (...) meu avô vai dar sua sabedoria para um de seus netos... quando ele morrer”.

Ariel (2010) indica as necessidades políticas de seu grupo hoje, sendo o espaço de viver a prioridade. A perda de espaço (em São Miguel são 234 hectares), a falta de florestas, a falta de “caminhos”, é um problema. Segundo ele antes viviam na floresta, ficavam por cinco anos em um lugar onde plantavam, caçavam e quando a terra “cansava” partiam; o lugar se recuperava em dez anos e então retornavam. Sempre cuidavam para não esgotar todo o poder da terra, não “tirar tudo dali”. Indica que hoje se precisam de algo da natureza, “para algum ritual”, devem “cruzar uma

*cerca*”, com consentimento<sup>13</sup>, para passar pelas plantações de soja que desestruturam os caminhos.

No *Tekoa*, a aldeia, Ariel nos fala de um destino que teremos juntos com ele nesta jornada espiritual:

*“Ele tem oitenta e sete anos (...) foi um dos primeiros líderes muito conhecido lá na Argentina, (...) têm uma luta (...) quer alcançar uma elevação espiritual (...) há varias regras (...) não se pode comer certas coisas (...) eu tento alcançar sabedoria (...) por que um líder espiritual tem que conhecer todo o movimento do universo”* (ARIEL, 2010).

“Lá chegando percebi que as casas mantinham certa distancia uma das outras, casas tradicionais feitas de taquara e barro” (ALMEIDA, 2010, n.p.) ao que diz Ariel (2010): *“hoje em dia não dá para fazer muito (...) podemos também se extinguir (...) temos que cuidar do impacto ambiental (...) os antigos preferem e acham bem melhor (...) e também acreditam que os deuses as protegem”* (casas de madeira e barro). Iniciamos a caminhada junto a casa de reza, seguimos pela mata, pelo rio, pela aldeia e depois por algumas casas isoladas até chegar à casa do Karaí. Os questionamentos dos alunos eram respondidos de forma controlada por Ariel. Soraia Almeida (2010, n.p.) percebe que “seus costumes foram revelando-se aos poucos”.

### **Caminhos míticos M’Bya Guarani no imaginário do espaço da aldeia**

Estudos desenvolvidos a partir do Imaginário, de Gilbert Durand, aplicados aos M’Bya de São Miguel possibilitou identificar um lugar de “entre saberes”, um “lugar do espelho, como uma potência na Bacia Semântica do Imaginário. “Espelho” também indicado pelo próprio Ariel relativo a penetração das imagens estranhas aos M’Bya:

*“Algumas crianças já misturam o português (...) é importante para melhorar alguma coisa que tá se perdendo (...) e por isso*

<sup>13</sup> Muitas vezes não obtendo este.

## Tessituras

*(...) temos que preservar o guarani, (...) tem uma escola bilíngue na aldeia, (...) a educação é muito complicada, (...) muito nova para nós (...) e trabalhar com ela (...) com uma cultura muito diferente pode causar um impacto negativo, (...), pois quem vai ensinar as vezes quer impor o que é de sua cultura, (...) tem que ser muito bem preparada (...) a pessoa que vai trabalhar com os guaranis (...) por isso agora tem um guarani e outro de fora (...) pois é muito complicado, (...) a merenda por exemplo, (...) há varias regras que não podem ser quebradas (...) tem coisas que não se pode comer, (...) tem que ter esse conhecimento (...) e elas não tem esse conhecimento, (...) a professora dá o que ela aprendeu (...) o básico, (...) a professora (...) acha que não é certo (...) pois na aldeia tudo se compartilha (...). Na aldeia é diferente, (...) é necessário uma educação diferenciada (...) falar da natureza (...) pode trazer problemas, (...) a criança fica com dúvida (...) será que meu avô falou a verdade ou a professora (...)* (ARIEL, 2010).

Nada mais polêmico que as dinâmicas de socialização ocidentais. A penetração feita na “educação indígena” é um problema, imagens sem sentido aparecem para o “ser Guarani”. Ariel indica que devemos mudar a entrada da escola na aldeia, contra isso eles promovem novas visões sobre a escola que desejam.

*“Falta compreensão, sensibilidade, questão de saúde, remédios (...) é uma questão de choque cultural, (...) temos nosso líder espiritual (...) primeiro vamos nele se ele disser que temos que levar a um médico levamos, (...) também está havendo muitos partos em hospitais (...) tem esse confronto (...) algumas mães estão quebrando regras, (...) os médicos são contra os saberes espirituais, (...) para nós uma criança que esteja quase desnutrida é normal (...) andar descalço também (...) os médicos dizem que não pode (...) que vai ficar doente, (...) é uma luta mas nós também temos que nos adaptar (...) mas a gente espera que a sociedade saiba que somos uma cultura diferente, (...) moramos a 30 Km daqui, (...) uma semana um grupo vêm (...) na outra outro, para vender artesanatos, (...) dá para ajudar, tem época que não vende nada (...) ai ficamos trabalhando na roça”* (ARIEL, 2010).

A relação entre cura e doença mostra o vigor daquilo que é M’Bya. O universo da imagem M’Bya é sempre fortalecida. Ariel mostra o “pipi” (vegetal) que “*serve para curar gripe*”. A gripe é uma doença desenvolvida a partir da entrada dos europeus em suas terras, a centenas de anos atrás,

## Tessituras

mas de tal forma incorporada ao universo dos índios que estes criaram sistemas simbólicos em relação à mesma. Mas esta incorporação segue as regras antigas que determinam um cuidado com os espíritos da natureza: *“Para nós cada árvore tem um espírito”, e “até para pegar uma erva tem que pedir permissão... não se pode ir apenas tirando”* (ARIEL, 2010). Quando Ariel fala a frente da *“Opy”* (casa de reza), lugar de continuidade de nossa peregrinação dentro da aldeia, este fala das permissões: *“tem arvore para casa (...) por isso os raios às vezes vem”* (quando não se pede a permissão); torna-se necessário produzir *“boas palavras”* para que se efetive os bons princípios que serão produzidos nesta casa. Cadogan (1997, p. 35) indica isso nos cânticos (rezas) M’Bya: *“el origen de un himno sagrado lo creó en soledad. (...) Reflexionó profundamente, sobre quién hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano. (...) del amor, (...) de las series de palabras que componían el himno sagrado”*. Esta casa é feita com muitas rezas, *“pela meditação, feita para e por toda a comunidade”* (ARIEL, 2010). Nela acontecem os *“batizados”* (aqui Ariel dá continuidade e ideia simbólica do nome).

*“Quando ocorre o batizado o Karai dá o nome também diz o que vai ser, (...) o que vai passar se ficará doente, (...) como os pais devem tratar aquela criança, dar carinho, (...) algumas crianças não querem dar o nome (...) não querem vir para a terra (...) mas os amigos dizem seu nome (...) meu avo diz que em seus sonhos eles vem em fila e dizem o nome, (...) vem por que tem que obedecer, (...) se o Karai erra o nome elas podem ficar doentes”* (ARIEL, 2010)<sup>14</sup>.

Ariel apresenta *“palavras-alma”* (CADOGAN, 1997, p. 37) que são força para construir a casa, esta estava em construção em 2010: *“a porta da Opy tem que ficar onde sai o sol (...) para a morada de Ñanderu (...) pois se deve fazer ( ...) o ritual olhando nesta direção”* (ARIEL, 2010). Este é expressão direta do Imaginário M’Bya Guarani.

A continuidade da caminhada se deu passando pela casa e adentrando

---

<sup>14</sup> Kurt Nimuendaju Unkel (1987, p. 29) descreve a impressão dos “cristãos” das danças dos Guarani (“pajelanças”) como instauradora de “certo pavor”.

na mata. Chegamos numa roça comunitária, onde também as crianças trabalham *“quando os velhos não podem mais trabalhar na roça”* (ARIEL, 2010). Ariel diz que quando se entra na mata não pode o pai, ou futuro pai, pensar no filho no útero da mãe, pois o espírito deste pode se perder<sup>15</sup>. Tal premissa assegura a continuidade da vida dos M’Bya.

No mato nos mostra um tipo de abelha que *“faz o mel que é usado para fazer pintura”*, que protege *“dos maus espíritos”*, que influencia a menina *“menstruada”* (*“iñangue”*); a jovem deve *“ficar sozinha em uma casa (ogay)”*; *“corta o cabelo bem curto, (...) só a mãe ou a avó é que tem contato com ela (...) lhe dando conselhos (...) aprende a costurar (...) fazer cestos, (...) ela pode casar”* (ARIEL, 2010). É importante verificar que há um encadeamento simbólico no caminho e nas falas de nosso guia. Nos diz de seu nome primeiro e da diferença entre irmãos, depois nos mostra onde são batizadas as crianças (casa de reza) e qual o cuidado que se deve ter com a criança no útero da mãe, e depois como se formam as mães, através do casamento. Este encadeamento se desenvolve todo o tempo e está diretamente relacionado com o sistema de reza original dos Guarani, descrito por Nimuendaju e Cadogan. Sigamos então esta lógica que Ariel traz de seu universo mítico, perpetuado através das *“palavras-lama”* sempre repetidas tanto pela fala quanto neste caso pela própria interlocução com o caminho desenvolvido, sigamos. Para casar ela *“tem que ficar em postura bem ereta”*, reclusa<sup>16</sup>, *“uns quinze dias (...) tudo que ela vai usar em sua vida, (...) fazer dieta (...) ela não pode fazer comida (...) tomar banho gelado (...) lavar roupa (...) é tempo de ouvir palavras boas”* (grifo nosso). Os homens têm restrições e regras também: *“quando a mulher engravida o homem tem que seguir varia regras (...) não fazer nó (...) nem caçar demais (...) se pescar*

<sup>15</sup> Unkel (1987, p. 29) fala da alma dividida entre os Guarani: chamam *“ayvucué”* (Composta de *“ay”* (talvez *“ang”*) / *“vu”*: brotar / *“cué”*: pretérito [o sopro brotado (da boca)], ou *“alma surgida do corpo”* - UNKEL, 1987, p. 29), na *“Língua Geral”* - *“Ang”* que é a parte calma da alma, e *“acyíguá”* parte violenta (UNKEL, 1987, p. 33); a primeira vegetariana e a segunda carnívora. Após a morte se divide (p. 37), e *“acyíguá”* pode se perder e se transformar em *“anguéry”* captor das almas (p. 41); outro captor é o *“Añãy”*, demônio que pendura sua rede no caminho das almas, se acordado agarra as almas e as devora (p. 37).

<sup>16</sup> Segundo Ariel (2010) *“sempre que menstrua”*.

*só o suficiente para comer, (...) porque tudo pode refletir na criança que esta para chegar” (ARIEL, 2010).*

*“Falei da iniciação da primeira menstruação da mulher (...) na iniciação do rapaz (...) que quando começa a mudar a voz (...) os pais percebendo isso, (...) colocam-lhe o Tembetá, (...) um osso colocado no lábio inferior pelo avô ou pai, (...) é uma fase em que eles precisam escutar (...) por isso se coloca o Tembetá, (...) tem que ficar perto dos mais velhos (...) dos Karaí, (...) não tem direito de falar (...) de dar opinião, (...) começa a fase de engrossar a voz de Nhengathu, (...) ele tem que trazer a lenha, (...) pois também é fase de casar (...) é uma fase de levar muita lenha para o sogro (...) sinal de que quer casar (...) os rapazes tem que ir para outra aldeia para procurar esposa (...) (fala que ele mesmo) teve que sair do lado de sua mãe (...) no Salto do Jacuí e vir para se casar. Tradicionalmente um homem tem que viver com a sogra (...) até ter certeza que vai dar certo o casamento (...) então pode morar em outra aldeia se assim o desejar, (...) é natural morar com a sogra” (ARIEL, 2010).*

Mártin César Tempass (informação oral 2013) coloca que tão importante como os lugares são os caminhos para os M’Bya. Acreditamos que as imagens que vivenciamos com este cacique estão imbricadas nesta percepção do caminho. Ariel domina a imagem, em especial a cinematográfica, e deve, talvez, entender como um ato mágico pelo Imaginário durandiano (DURAND, 1997). Numa clareira nos diz:

*“trouxe vocês aqui para vocês sentirem a natureza (...) faz-se isso sempre aqui, (...) vai fazer bem para vocês (...) também, para nos (...) significa muito, (...) todos os dias fazemos isso, (...) a natureza é uma morada também, (...) às crianças já sabem como chamar os animais (...) o nome do dono do rio (...) das pedras (...) não pode ficar tomando banho muito tempo (...) tem que ter respeito, (...) não pode ficar gritando, (...) não posso cortar algo que eu não vou usar, (...) senão pode adoecer” (ARIEL, 2010).*

O “caminho” da vida dos M’Bya é apresentado por Ariel neste passeio pela aldeia. Ariel indica também que este caminhar entre aldeias é efetuar o caminho descrito nas “palavras” dos Guarani. Isto mantém seus líderes espirituais: *“Existe muito contato entre aldeias, (...) pois os Karaí precisam*

de outros Karáí para que se ajudem nos rituais”. No rito da morte onde “a comunidade participa por três dias”<sup>17</sup> os “Karáí pedem que os parentes não chorem, (...) pois o corpo pode morrer, mas o espírito pode ficar vagando”. Os Karáí “fazem um ritual para saber se a alma já alcançou a morada celestial”<sup>18</sup>, (...) “seu avo teve casos (...) que dentro desses dias (...) o espírito se assentou novamente no corpo” (ARIEL, 2010). É mais um caminho, da alma, conduzida “durante o ritual (...) falam outra língua”, “de um susto o espírito sai do corpo (...) e então volta” (ARIEL, 2010), permanece junto ao corpo e pode assombrar os vivos, tentar se comunicar (conf. UNKEL, 1987, p. 38). “Para verificar se o espírito subiu (...) é colocada fumaça (...) depende de como a fumaça levantar (...) retinho (...) é porque não alcançou a morada (...) se espalhar é porque alcançou” (ARIEL, 2010). Ariel explicita

*“Através da fumaça também ficam sabendo se a doença é espiritual ou física (...) e como deve proceder diante de cada uma, (...) física, toma chás (...) espiritual, participa-se de muitos rituais (...) se espalhar muito rápido (...) é porque seu espírito não está feliz, (...) os sepultamentos (...) não aconteceram muitos, (...) foram enterrados na cidade (...) mas os M’Bya não gostam (...) tem que ter seu próprio cemitério (...) devem ficar na sombra (...) não no sol (...) de como o dos não índios (...) os objetos não podem ser usados (...) só depois que chove (...) quando tupã limpa tudo é que podem usar (...) senão queimam” (ARIEL, 2010).*

A imagem é instalada por Ariel e no caminhar entramos pela casa de reza na mata, vimos a comunhão na roça, entendemos o nascimento, batismo, menstruação, vida de cuidados e “boas palavras”, a morte e prosseguimos. A questão da vida na terra é enfocada desde antes do nascimento nas relações que são travadas aqui. “Como num sonho”, diz

<sup>17</sup> Nimuendaju (1987, p. 35-36) diz que os Guarani não temem a morte, acreditam no renascimento, viu diversos enterramentos. “Colocava-se também uma cabaça com água sobre o túmulo” (UNKEL, 1987, p. 37).

<sup>18</sup>“O instrumento ascensional por excelência é, de facto, a asa” (DURAND, 1997, p. 92), expressa pela coruja Guarani. Nimuendaju (1987, p. 38) conta: após a morte as almas das crianças cruzam pela “coruja ‘Yrucureá’, sem serem molestadas” e cegam a Terra Sem Mal, “se alimentam lá de ‘caguíjy’ (cerveja de milho) e de hidromel”. As almas dos adultos são delatadas pela coruja, que grita, e almas dos parentes as encontram, vivem como na terra longe da Terra Sem Mal.

Ariel, devemos prosseguir, “*cuidando dos sonhos*”<sup>19</sup>. O sonho faz aparecer o inconsciente coletivo<sup>20</sup> do grupo. Para viver deve se ter o respeito “*pelos mais velhos*”, os “*seres de cabeça branca*”, repetição M’Bya, desenvolvida desde criança mantida, “*desde crianças sabem que devem ter respeito, pois os cabelos são sinal de uma vida longa e bem vivida*” (ARIEL, 2010). Vê como problema o jovem que fala “muito português” e pouco com os velhos.

Lembra Ariel que para manter “orerecó” deve assegurar a ideia de “*quando Ñanderu nos manda para a morada terrena ele nos diz como vai ser aqui (...) chegando se esquece (...) se esquece de tudo*” (ARIEL, 2010). A existência depende dos velhos e dos cuidados com os novos, “*não se dá espelho para uma criança de três meses (...) não permite brincar com flores, (...), pois ele é puro (...) pode se lembrar da morada celestial (...) e se quiser voltar (...) pode morrer*” (ARIEL, 2010). No caminho mágico dos M’Bya o sonho, “*significa muito*”, é vivo e presente. “*A criança, durante a gravidez dá muitas provas para os pais (...) para ver se os pais gostam dela*” (ARIEL, 2010), esposa de Ariel estava grávida em nossa presença lembrava dos mitos que devia seguir: “*há muitas regras que os homens têm que seguir (...) tem regras pequenas (...) que vão formando a cultura*”. O caminho da existência, que é demonstrado por nosso guia, é mantido pelas imagens míticas, imagens que devem ser preservadas. Ariel mostrou-se preocupado com as imposições feitas pelos não índios<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> “No que diz respeito as experiências da alma durante os sonhos os Apapocuva 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 que aquele que não sonha; por isso, os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de sua sabedoria e poder” (UNKEL, 1987, p. 34).

<sup>20</sup> O índio sonha e nesta potência aparece, conforme Durand (1996, p. 17), a autobiografia do sujeito, ele se torna algo de mais antigo, imagens (os arquétipos ou as grandes imagens primordiais) que Jung denomina de “Inconsciente coletivo”.

<sup>21</sup> “*Existe um ritual do umbigo, (...) é cortado com uma taquara especial e é usado como amuleto, (...) quando a criança é muito sapeca é porque esta procurando o umbigo, (...) quando cai o dente também tem que atirar por cima de casa (...) pede para o morcego trazer novamente (...) a placenta deve ser enterrada dentro da Opy, (...), pois a criança sente tudo, (...) o parto é feito por algumas parteiras, (...), mas hoje em dia as mulheres não cumprem as regras e tem dificuldades no parto (...) por isso vão para o hospital*” (ARIEL, 2010).

## Tessituras

*“dentro do ventre a criança sabe tudo (...) por isso os pais tem que falar com ela, (...) durante o período do parto não pode ter relações (...) e o marido deixa na casa um arco e flecha em miniatura (...) na oca, e se vai entrar no mato deve deixar sinais para a criança não o perder (...), pois ela o segue, não pode ir longe, (...) não deve cortar madeira” (ARIEL, 2010).*

Andamos pelo mato e saímos na beira d’água. Levados ao rio Inhacapetum<sup>22</sup>, escutamos sobre o hábito de nadar sempre ritualizado. Ariel (2010) indica que *“todos sabem nadar desde criança... se vem para tomar banho... às mulheres vão para lavar roupa, na parte alta e curva do rio... fazem uma armadilha de taquaras para pegar os peixes... todos participam dá pescaria é comunitária”*. A água é fonte de dispersão dos males, mas também das forças dos Guarani, e portanto, deve ser cuidado, como antes no andar pela mata, como na relação velho e jovem.

Depois do rio seguimos por outras casas. Vimos uma casa queimada a senhora que ali morava morrera. Cabe ressaltar, como tratado acima, que uma “ideia fundamental, a partir da qual tudo mais se explica, é a doutrina do dualismo da alma humana, composta de *ayvucué* e *acyiguá*” (UNKEL, 1987, p. 116-117). O *acyiguá*, podia estar por ali e Ariel pouco falou sobre o fato, pois é sabido que a alma daqueles que sofreram morte repentina e violenta perambula pelos lugares onde morou em vida e assombra os vivos, querendo se comunicar (UNKEL, 1987, p. 38). Nimuendaju conta que em uma aldeia a melhor casa foi abandonada, “ninguém queria nem de presente, até que se incendiou de modo misterioso” (1987, p. 39). Daquela área fomos levados novamente a área mais central da aldeia, onde há um campo de futebol, e os prédios dos serviços prestados pelos não índios (escola, posto de saúde, posto de venda de artesanato). Nesta área ouvimos as crianças cantarem sobre seus deuses e mitos. Nos organizamos para retornar ao ônibus, nos dividindo em dois grupos, alguns seguem Ariel, outros vão pela estrada.

Neste “atalho” os que acompanham Ariel escutam este falar de

---

<sup>22</sup> O “rio vermelho” por causa das águas barrentas.

animais mitológicos, como a Anta, a Coruja, o Quati e a Onça, “o meu avo matou onças<sup>23</sup> (...) matou cinco onças (...) só podia ter matado quatro, mas matou cinco” (ARIEL, 2010). Chegamos na casa da cunhada de Ariel<sup>24</sup>, “ela cuida da vida do avo na aldeia (...) ele tem muitas coisas para fazer”, coisas espirituais, “ele tem que cuidar da vida (...) na fumaça, (...) no caminho dos espíritos”. Seguimos e encontramos um idoso que carregava em suas mãos várias facas feitas do cerne da madeira, muito duras de cor cinza claro, Ariel diz: “este é meu avo (...) ele matou as cinco onças, (...) ele matou com facas como estas (...) sozinho (...) ele devia matar só quatro (...), pois é o máximo que se pode matar, mas ele matou cinco”<sup>25</sup>. O senhor nada falou, somente nos cumprimentou e permitiu algumas fotos. Os alunos fizeram perguntas sobre ser pajé, a cura, a vida difícil e coisas assim, as respostas foram em Guarani, em tom muito baixo, traduzidas por Ariel. Chegamos onde ele queria, saímos da casa de reza, passamos pelo mundo M’Bya, ouvindo as “boas palavras”, chegamos ao principal orador para aquele grupo então, o Xamã na aldeia.

### O caminho M’Bya na alma do imaginário durandiano

O mito surge em primeiro lugar como um discurso que traz, nomeadamente, para o palco personagens, situações e cenários mais ou menos não naturais. Digo “mais ou menos”, mas é sempre no campo do não-natural ou do não-profano que se situa o discurso mítico (DURAND, 1996, p. 94).

O mito tem sentido quando mantido, a nossa sociedade ocidental de certa forma por abandonar os ritos sufocou seus mitos, mas como este surge

---

<sup>23</sup> Na história da criação Ñanderuvuçu abandona sua mulher Ñandecy, a primeira mãe, ela tenta encontrar o marido e é devorada pelos jaguares (que podemos ler onças) (UNKEL, 1987, p. 49), os dois gêmeos, filhos de Ñandecy, matam os jaguares ao jogar-os em um mundéu e deste ao abismo eterno (UNKEL, 1987, 58-59). Percebi que Ariel havia contado inúmeras histórias míticas dos seus “cânticos sagrados”, em prosa.

<sup>24</sup> A casa é dela segundo ele (ARIEL, 2010).

<sup>25</sup> O que marca a onça é que nesta está alma estão as pessoas más, “quanto maior o animal predador cujo *acyiguá* a pessoa possui, mais maldosa ela era” (UNKEL, 1987, p. 119). O “porquê” das quatro almas más e não cinco ainda é algo a ser investigado.

como um discurso apresentando personagens, situações e cenários que parecem corriqueiros a cultura dos que a vivem. Ao contrário, quando vivenciamos com outras culturas esta naturalidade se expressa como estranhamento e torna-se visível, não cotidiana e passível de lermos. Mas a leitura destas imagens só é possível se a alma daquela cultura é conhecida. Não podemos dizer que em muitos casos as “boas palavras” de Ariel não se perderam nos nossos ouvidos e que em muitos casos, mesmo transcritas, não foram compreendidas, por nos faltar-nos fundamentos míticos que as constituíram, mas nos foi possível vivenciar momentaneamente o ser Guarani em seu próprio mundo. Este é um dos objetivos para apresentar esta etnografia. Outros estudiosos terão a oportunidade de relerem estes textos e encontrarem as imagens simbólicas que as constituíram.

Durand, citado acima, já indica que esta apresentação se dá de forma insipiente, “mais ou menos”, pois é no “campo do não-natural ou do não-profano” que se situa este discurso mítico, ou seja, que está preparado para tanto, que apesar de não ser corriqueiro se expressa no mundo. Assim compreender esta mítica que nos foi imposta é aceitar a vontade de Ariel em nos conduzir pelo mundo Guarani. Esta potência mítica dos M’Bya, que se aceita, se torna “linda”, por falta de outra expressão, mas que pode e deve ser vivenciada pelos não índios para compreender a referência de mundo que os tem mantido unidos até o momento. Manter a Alma Guarani, através do professor e vivenciar as “boas palavras” foi o que nos foi mostrado.

A escolha do Imaginário de Durand (1997) para rever esta vivência é por que este ó “conjunto das imagens” e as “relações de imagens” que formam o “pensado do homo sapiens”. É “o grande e fundamental denominador onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano” (ARAÚJO, 2009, p. 140). Magicamente após anos do episódio do “fazer cerâmica” (CARLE, 2012) em conjunto com a simplicidade da aceitação que Almeida (2010) viveu, nos possibilitou vivenciar as imagens dos M’Bya, mantidas (até o século XXI). Tal permanência pode ser vista nos textos de Nimuendaju (tomadas no início do século XX) e de Cadogan

(meados do século XX) e ainda perpetuada. Podemos perguntar, era assim antes do contato? Não sabemos, mas há pistas interessantes que o imaginário nos dá. O Imaginário durandiano pode libertar-nos “da evidência do presente imediato” e nos conduz a explorar o passado e o presente. “O real não é só um conjunto de fatos que oprime; ele pode ser reciclado em novos patamares” (ARAUJO, 2009, p. 139-140).

Segundo Soraia de Almeida (2010)

Podemos perceber a cultura M'Bya e a maneira tradicional, que procuram recriar em seu dia a dia, (...) a nossa cultura se entremeia em seu mundo, onde mantendo o que lhes é próprio, não deixam de aprender e conhecer os outros espaços existentes. (...) o cacique lida e articula, (...) há uma política de boa vizinhança. (...) uma tentativa no seu trabalho e no documentário de fazer conhecer e respeitar a sua cultura; (...) seria necessário dominar a língua e permanecer por muito tempo com eles para poder conhecer e analisar melhor a sua estrutura, (...) tivemos um panorama geral nesta visita rápida, mas nos interessa muito, este povo de aparência tranqüila e tímida. (...) foi algo inesquecível e revelador para a forma antropológica de pensar que começa a se desenhar dentro de nós (ALMEIDA, 2010, n.p.).

Reflexos dominantes são referência biológica do Imaginário. Durand percebeu que as dominantes reflexas estão ligadas a certas formulações imaginárias: a dominante postural, por exemplo, implica *dominação* e noções hierárquicas de *alto* e *baixo*. A grande qualidade da classificação durandiana está em vincular o objeto classificado ao *capital pensado da humanidade*, ou seja, desvendar a sua universalidade (CAVALCANTI, 2011, p. 14). Imaginário vivido com Ariel nos fez sentir parte de algo, partilhamos sua filosofia de vida, ouvimos suas “boas palavras”, inseridos em sua atmosfera, quebramos a encruzilhada entre o racional e o não-racional. Revivemos o ser Guarani que foi gestado, segundo seus próprios cânticos (CADOGAN, 1997).

A experiência simbólica no Trajeto Antropológico (DURAND, 1996) aqui representada pelos M'Bya Guarani, gerou para o “*homo novus* português” uma mudança de paradigma, uma nova visão do mundo. Como

## Tessituras

portadores “de todos os valores” europeus, “curiosidade exploradora, curiosidade científica, humanismo”, fomos transformados sofremos “uma mutação radical” (DURAND, 1996, p. 199). Nos vimos obrigados a conviver e viver um momento nas “boas palavras” que trouxeram a tona este trajeto do povo M’Bya.

As “boas palavras” revelaram a reflexão dos M’Bya. Representações figurativas do “grande cérebro”, que pensa e cria, explica suas ações, explicação simbólica como parte do “*schème*” de Durand (1996, p 75). O “*schème*” é “o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *homo sapiens*”, aqui Durand (1996, p 75) se referencia em Mauss e afirma: “acredito firmemente que a primeira ‘linguagem’, o ‘verbo’, é expressão corporal”. O verbo do M’Bya veio através de Ariel, o qual nos fez sentir andando, vendo e ouvindo (“boas palavras”) nos lugares.

O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não-racional. Embora exista sem dúvida o imaginário individual, ele está atrelado a um aspecto grupal, que possa ser compartilhado por um agrupamento humano, a uma comunidade de destino (ARAUJO, 2009, 142).

O imaginário durandiano nos possibilita compreender a sensação de fazer parte de algo, de uma comunidade. Ariel partilha conosco a cosmologia M’Bya, traduz as “palavras-alma”, nos envolveu na atmosfera, na intersecção com a natureza, no seu mundo. O “*schème*” (durandiano) da linguagem inspirada, encruzilhada (racional e não-racional), que para ele não existe, mostra como o imaginário é real. O imaginário de Ariel, inconsciente coletivo dos M’Bya, já percebido antes por Cadogan e Nimuendajú, mostra o universo imagético<sup>26</sup> e compartilhado pelo grupo ou

---

<sup>26</sup> “Designa ‘o conjunto das imagens mentais e materiais que se apresentam desde logo como reproduções do real, apesar das distâncias e das variações involuntárias ou voluntárias em relação ao referente’ de que as imagens fotográficas, cinematográficas, televisivas, o desenho publicitário, a pintura descritiva, as imagens mnésicas são exemplos” (WUNENBURGER, 2002, p. 24 apud ARAUJO, 2010, p. 283).

“comunidade de destino”.

Este universo imagético ou Universo simbólico do caminho M’Bya, fruto do “aparelho simbólico” [“categoria” de Durand (1996, p. 75)], é um sistema orgânico, mutável e fluído. Assim é possível que em outras oportunidades este procedimento que nos possibilitou Ariel, já esteja alterado. A categoria traduzida (DURAND, 1996, p 75) como “esquema”, no original “*schème*” (em francês), “metaforicamente”, no “verbal”, se fez claramente representar no caminhar e principalmente no discurso proferido pelo guia. Durand encontra “nas línguas naturais”, e ao que reivindicamos nesta tradução das “boas palavras”, a ideia do “verbo” que “exprime a acção-, o mais imediato para a representação figurativa, que se eleva directamente – graças às conexões reflexas no ‘grande cérebro’ humano – no inconsciente reflexo do corpo vivo” (DURAND, 1996, p 75). A representação figurativa que já havíamos presenciado antes ao ler Cadogan e Nimuendaju, reapresentada neste momento.

A linguagem mítica (DURAND, 1996) é o próprio sistema mítico, na fala dos M’Bya, as palavras-alma e o ato de nos conduzir pelo mundo mítico Guarani, exprime a ação e se faz ação, neste processo. “No mundo M’Bya-Guarani tudo é muito interdependente, falar de *uma coisa* significa falar de muitas outras” (TEMPASS, 2012, p. 37). O “mito” é uma “uma lógica especial” em ação (DURAND, 1996, p. 95), não racional ou linear, ou “lógica habitual da identidade”, é “pré-semióptica” e “conflitorial”, que Lévi-Strauss (apud DURAND, 1996, p. 95) designa como “dilemática”, mantendo juntos “os opostos”. Contraditórios vivos nas palavras deste M’Bya.

Os mitos (simbólicos) são reais, não há oposição entre o real e a compreensão simbólica do real (DURAND, 1996). O universo mítico M’Bya se fez explicar no real, pelo que vivenciamos e ouvimos (pelas “boas palavras”). O *Tecó* estabeleceu-se, este significa “ao mesmo tempo religião e costume<sup>27</sup>” (UNKEL, 1987, p. 28), este é a forma de fazer, é a própria forma

---

<sup>27</sup> Usam *orerecó* com o não índio, “nosso costume e religião”, “nosso sistema” (UNKEL, 1987, p. 28).

de viver. O caminho mítico, no andar-ouvir com Ariel, fez as noções do sagrado, da transcendência e sua complexidade singular aparecer<sup>28</sup>. O Imaginário, concepção simbólica, postula “o semantismo das imagens”, “em Durand, não existe verdadeira diferença entre simbólico e imaginário, uma coisa contamina a outra, tanto que sua investigação se dá sobre a imaginação simbólica” (ARAUJO, 2009, p. 140). A reza como fala é simbólica e constitutiva dos M’Bya. A *Opy*, a mata, tudo que vimos e ouvimos são a harmonia do “ser Guarani”, materialidade da bacia semântica de Gilbert Durand (1996).

A bacia semântica metafórica de Durand (1996), dividida de forma metódica, sem cronologia, irregular e variada temporalmente em cada um dos caminhos de sua formação (percebidos nos textos de Nimuendaju, Cadogan e Ariel), o escoamento, a múltipla corrente hídrica, ou várias correntes, que se ordenam em um determinado meio cultural (PEREIRA, 2007, p. 15-16). A Bacia Semântica dos M’Bya expressa a identidade do seu interlocutor, instituída e tipificada nos mitos que nos apresenta, no caminho que nos levou a figura principal de sua instituição, o líder religioso. Durand indicava que “o ‘imaginário’, o do brasileiro é, na íntegra, o ‘inverso’ do imaginário português” (DURAND, 1996, p. 197). E mais inverso ainda é em Ariel, que nos fez “sentir a natureza”, como eles sempre fazem (todos os dias), “*significa muito*”; solicita nosso reconhecimento do nome do dono do rio e das pedras, não tomar banhos demorados, respeitar, não gritar, não cortar algo que não se vai usar, pois o corpo vivo sofrerá com a enfermidade. O corpo deve fazer o que o “grande cérebro” simboliza, para que o corpo não se altere.

A ação física é reflexo do “*schème*”, que é o capital referencial destes gestos. O ato de fazer o caminho dos M’Bya reforçado pelo “*significa muito*” (ARIEL, 2010). Simbólico “se naturaliza” na ação e na reflexão. Ariel falou das mulheres, Gilbert Durand (1996, p. 200) alerta que o “Imaginário brasileiro” está ligado a terra, “e quem diz terra diz feminilidade”. Bacia

---

<sup>28</sup> Campo fértil para os estudos do imaginário (CAVALCANTI, 2011, p. 2).

Semântica regada pelos M'Bya, “pura constelação imaginária” trazida a partir da “fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal” (DURAND, 1996, p. 200). “Conjugação com o estatuto cultural da mulher brasileira”, “a mulher indígena, (...), foi o cadinho onde se gerou a raça do *homo novus bresiliensis*”, a pluralidade da “*anima feminóide*” (DURAND, 1996, p. 200). O “imaginário novo do Brasil”, e podemos dizer dos M'Bya Guarani, “está enterrado na gigantesca terra (...) que se estende do Amazonas ao Rio Grande do Sul” (DURAND, 1996, p. 200). Este “estar enterrado” é no pensar do europeu, que eles estariam mortos, mas vivos fazem aflorar em suas “palavras boas” da “*anima feminóide*”.

Ariel mostrou lugares e nos fez caminhar, seguindo um raciocínio, uma lógica interna dos mitos encadeados, do seu trajeto antropológico (DURAND, 1997), que inicia no nascimento, segue pela nomeação, pela aproximação com a *Opy*, com a mata, com o virar adulto, com o casamento, e assim por diante como relatamos acima. Neste sentido da ideia do “sentir” que Ariel nos possibilita serve para acessar *orerecô*.

“*Trouxe vocês aqui para vocês sentirem*” (...) “*significa muito*” (ARIEL, 2010).

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Soraia de. **Viagem às Missões**: dois dias de aprendizado. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas - Instituto de Ciências Humanas - Curso de Antropologia Social, 2010. (Datilografado).

ARAUJO, Alberto Felipe Ribeiro de Abreu. Quando o imaginário se diz educacional. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 91, n. 229, p. 679-705, set./dez. 2010.

ARAUJO, Alberto Filipe; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009.

ARAÚJO, Rogério Bianchi de. A linguagem do Imaginário enquanto criação de horizontes utópicos. **Linguagem – Estudos e Pesquisas**, Catalão, v. 13, p 139-154, 2009.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos místicos de lós Mbyá-Guarani del Gayrá. Assunción: Bibl. Paraguaya de Antropología/Fund. León Cadogan/CEADUC/CEPAG, 1997.

CARLE, Cláudio B. Vocês fazem cerâmica? Não minha mãe é católica: estudos do imaginário guarani na interação escolar. In: **I Seminário internacional de ensino da arte: cultura visual, escola e cotidiano**. - Anais Cultura visual, escola e cotidiano. Pelotas: UFPel, 2012. p. 1-10. v. 1 (digital - CD).

CAVALCANTI, Carlos André Macedo. A Teoria do Imaginário para fazer História das Religiões: facilitando o ofício do historiador na análise da Inquisição. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: ANPUH, 2011.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GUASCH, Antonio; MELIÀ, Bartomeu (Org.). **Diccionario básico**: guarani/castellano; castellano/guarani. Assunción: CEPAG, 2003.

PEREIRA, Enio E. E. **Uma investigação da figura materna na obra de Augusto dos Anjos**. 2007. Dissertação (Mestrado em História da Literatura) - Universidade Federal do Rio Grande, [2007].

TEMPASS, Martín César. **A doce cosmologia M'Bya-Guarani**: uma etnografia de saberes e sabores. Curitiba: Appris, 2012.

UNKEL, Kurt Nimuendaju. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.