

# O fundamento das palavras e a continuidade na cultura Guarani: o caso de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó

Adilson Manfrin

**Resumo:** A análise desta pesquisa evidencia a continuidade da cultura Guarani com a verificação de alguns aspectos de permanência indígena como: sonhos, retaliações, vinganças e objetos zoomorfos observados na convivência com os jesuítas na redução de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó no período de 1610 a 1631, localizada no atual município de Itaguajé, no norte do Estado do Paraná, Brasil, região conhecida historicamente como Guairá que pertencia, na época, à América Espanhola.

**Palavras-chave:** continuidade; permanência; Guarani.

**Abstract:** The analysis of the research in hand brings out the continuity of Guarani culture within the colonial context and verifies some aspects of indigenous permanence, such as dreams, retaliations, vengeance and zoomorphic objects, are analyzed within the situation of living together with the Jesuits in the Nuestra Señora de Loreto del Pirapó reduction (1610-1631), in what is now the municipality of Itaguajé, in the north of the state of Paraná, Brazil, which region was known historically as Guaira which belonged at the time to Spanish America.

**Key-words:** continuity; permanence; Guarani.

Mestre pela UFMS –  
Universidade Federal do  
Mato Grosso do Sul.

Nas narrativas Guarani sobre o surgimento dos seres humanos, recolhidas por Cadogan, e na tradução elaborada por Clastres, encontra-se um enunciado que pode ser expresso desta forma: “de seu saber divino das coisas, saber que abre<sup>1</sup> as coisas, o fundamento da palavra, ele o sabe por si mesmo. De seu saber divino das coisas, saber que abre as coisas, o fundamento da palavra, ele o abre abrindo-se, ele faz disso sua própria divindade, Nosso Pai” (Clastres, 1990, p. 26).

Tal enunciado pode ser interpretado da seguinte forma: o fundamento da palavra é o saber que abre as coisas e isto ilustra o caminho teórico metodológico para este trabalho. Assim, por meio de uma aproximação cada vez maior do sentido das palavras nos aproximamos do mundo da cultura Guarani. Desta forma, a própria narrativa dos Guarani se oferece como fonte e como indicativo de referencial teórico, pois, como diz o texto na interpretação que faço, o fundamento da palavra abre as coisas abrindo-se. Afinal, é indo para as comunidades e vivendo junto com os Guarani que tantos antropólogos puderam conhecê-los melhor, isto é, encontraram a abertura para a entrada no seu mundo. O historiador pode encontrar também uma abertura através do sentido das palavras e das narrativas, pois o fundamento da palavra abre o sentido das coisas, no caso, as coisas do mundo Guarani.

A análise da continuidade Guarani parte das discussões sobre permanência e ruptura na história. A pergunta que se faz é: é rompida ou continua a cultura indígena a partir da aliança Guarani/jesuíta na organização do sistema de missão por redução? Isto é relativo ao período 1610-1631, na redução de Nuestra Señora de Loreto del Pirapó, localizada no atual município de Itaguajé, norte do Estado do Paraná, Brasil, na região conhecida historicamente como Guairá, que então era da Coroa Espanhola. Portanto para responder essa questão, o desafio será localizar e apontar pistas sobre a continuidade da cultura Guarani, identificadas nos aspectos dos sonhos, das retaliações, da vingança e dos objetos zoomorfos que continuaram acontecendo, apesar da presença jesuíta, no *Tebí*<sup>2</sup> reducional.

O objetivo é de descolonizar a história, com a finalidade de manter a visão êmica no processo de contato. Essa tentativa consiste em perceber esse encontro de “culturas diferentes, historicidades diferentes” (Sahlins, 1999, p. 14), para desconstruir uma relação historiográfica que, no ato de sua produção e geração, enfatiza apenas uma ação colonizadora. Melià (1991) alerta que a história Guarani não pode ser elaborada sem uma referência à história colonial, mesmo que não seja mais que por

contraste, e pelos conflitos que com ela teve, porém não se limita a ela, e, aponta uma pista a ser seguida. Sugere uma inversão, visando a construir a história na perspectiva dos Guarani, percebendo como eles solucionavam as situações de crise, diante dos problemas apresentados pelas mudanças planejadas pelos jesuítas. Pretende-se, ampliar a discussão e compreensão dessas relações, em vez de continuar perfilando uma historiografia cristã, que apenas enfatiza e analisa o europeu, em detrimento das conquistas realizadas pelos religiosos, que acabam suprimindo as decisões tomadas pelos indígenas, estabelecendo uma cortina para o historiador, que obscurece a verificação da continuidade cultural.

É necessário, pois, uma análise das fontes, sem perder de vista que a história Guarani será sempre a história de um povo sem escrita. É possível retratá-la à medida que se captura das fontes a presença de uma memória indígena que tem uma historicidade própria. A partir dessas considerações o primeiro aspecto a ser observado serão os sonhos que continuavam acontecendo em Loreto.

A investigação desse elemento leva a identificar como os Guarani compreendem e interpretam os sonhos. Montoya<sup>3</sup> levantou várias frases em que o vocábulo sonho aparece:

B: 401 "Falar em sonhos. *Cheque nee. Che quêramo anee*" B: 27 "Farei com que sonhes comigo. *Orombo que pohaihú cherehe ne. Ndeq poçai çúne ché hegui equihivabo.*", "B: 128 Ocorrer, acontecer, realizar-se o sonho. *Cheropehii çai.*", "B: 125 Ter desmaio, sonhar, ter visões, ver. *Aquepoaihú.*", "B: 139 Pesadelo. *Queraçe.*", "Causa-me pesadelos, delírio, alucinações, sonhos *Chemoque raçe mbae.*", "B: 199 Coisa sonhada. *Mbae que peguãra. Mbae que poaihú haguëra.*", "Levantar-se sonhando. *Chequeraí gui puábo.*", "Recordar, sonhar. *Chegue poaihú. Aque poçaiçú. Que.*", "B: 201 Sonho. *Topehiî.*", "Sonho com pesadelo. *Chequerãce. Che que raçi.*", "Sonho ligeiro. *Querá piçá. Aquera piçá. Aque apirú.*", "Sonho pesado, profundo. *Queraná. Querapiçá ey. Quepiru ey.*", "Ter sonho. *Cheropehî. Chequebibí. Cheque çé. Nacheropehî cirigi.*", "Vencer em sonho. *Acheropihiî çai. Acheropehî poarí. Poboí. Cheropehî çiri.*", "Fui vencido no sonho. *Topehiî chereyti. Chererecô aí. Chembo aguiye. Che re roá. Nachemo maeî. Nachemoyngo çéri.*", "Ter bons sonhos. *Aque poaihu catúpiri.*", "Acreditar nos sonhos. *Chequepe guãre aróbiã,*" "Sonhos maus. *Quepoaihú pochi. Aí. Angaipá.*

O vocabulário Guarani e os termos vinculados ao sonho, nos oferecem uma chave importantíssima para entrarmos no mundo das permanências da cultura e da história Guarani. Melià levantou vários vocábulos relativos ao sonho "Ke: ato de dormir; *Oromboke poayhu cherehene:* farei com que você sonhe comigo; *Che Ke rapyça:* ouvir em sonho; *Che*

*Kepe ahecha*: ver em sonho”. Portanto, as atividades de dormir são as de viver acordado. É fazer com que o outro sonhe comigo. É ouvir. É ver. Sonhar é viver, para o Guarani. É a atividade privilegiada para receber a reza, e a reza é a forma superior de conhecimento, força para a ação. O poder e o prestígio do Guarani estão na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e esta depende diretamente do sonho. A palavra é para o Guarani a sustentação de um ato, um ato causado pela palavra; quem faz palavra, faz coisas, faz com que coisas aconteçam, faz, enfim, história. Sonhar é dizer. Eis a história Guarani (1988, p. 12).

Os Guarani sonharam a mudança de aldeia, conforme o relato abaixo:

Hás de saber que, ainda que tenhas pedido que eu me mudasse a este povo, não estive com vontade de fazê-lo, porque julguei uma desonra minha ajuntar-me a outro povo, visto termos, meus antepassados e eu, o nosso à parte! Mas nesta noite, quando apenas havia fechado os olhos para dormir, despertou-me uma voz dizendo-me: Muda-te, faz o que te manda o padre! Despertei e não vi a ninguém, apesar de haver luz em meu aposento. Aconteceu-me o mesmo segunda e terceira vez. Tive medo de que, se não o fizesse, Deus me tiraria à vida. E assim de imediato, embora já fosse meia noite, chamei a minha gente e, informando-a a respeito do que me tinha ocorrido, mandei-lhe que logo, pontualmente, saíssemos com ferramentas de machados, para roçarmos aquele lugar que me assinalaste. Ao mesmo tempo fiz destelhar parte da minha casa e trazer pelo rio aquela porção de material, para que nesta mesma noite me arrumassem algum alojamento ou tenda, em que pude descansar. Durante esta noite meus vassallos derrubaram um bom pedaço de mato, para construírem as suas casas e a minha, pois tenho a vontade de não mais voltar ao posto abandonado, nem deixar a este. Venho avisar-te que estejas despreocupado, e gostaria que fôssemos ver o que nesta noite se fez trabalhando (Montoya, 1997, p. 74).

Os sonhos representam um instrumento para responder às situações da realidade, funcionando não só na forma de revelações, mas como conhecimento e ação. A transferência do local só se realizou mediante a confirmação desse conhecimento, que contribuiu para que realizassem o deslocamento espacial de “cerca de dois mil índios e mais de cinco mil pessoas” (MCA I., 1951, p. 155), das aldeias vizinhas, para se fixarem junto aos padres na aldeia do *Pirapó*.

Perceber os sonhos como conhecimento e ação significa entrar na cultura Guarani, na qual o *Topehiû* não é concebido como em nossa cultura. Podemos dizer que, para nós não-índigenas, o sonho se dá como manifestação do desejo, enquanto estamos acordados. Quando dormi-

mos, é a expressão confusa de nossos desejos e frustrações. Portanto, para nós, o sonho é uma manifestação da interioridade do sujeito. Se ele tiver alguma utilidade, exemplo, cura psicológica, é sobre o sujeito que deve retroagir.

Como se sabe, na cultura ocidental moderna pós-cartesiana o sujeito é concebido como algo separado da realidade e da natureza. Por exemplo: consideramos que somente os sujeitos falam, porque somente o ser humano pode conhecer o mundo racionalmente, e, portanto, saber do bem e do mal, do que deve ser feito ou não. Deve-se levar em conta que, conforme as crenças religiosas, há uma exceção no âmbito de comunicação, pois as divindades também se comunicam com o sujeito, mas em termos racionais as divindades falam por meio dos sujeitos, do sacerdote, e assim por diante.

Na cultura Guarani, no entanto, não há uma separação tão distinta entre a natureza e o sobrenatural. Dessa forma, os seres naturais podem falar. Curt Nimuendaju apresenta um exemplo desses, referindo-se aos ritos de nominação das crianças. Canta-se e dança-se durante a noite inteira, enquanto o pajé tenta ouvir a região do vento, a região dos animais, a região dos mortos, para saber de que região veio a criança. Conforme as vozes que ouve, dá o nome para o novo membro do grupo.

O *Topehiû* é equiparado ao transe, no qual se ouvem as vozes do mundo. É por esse motivo que, no depoimento colhido por Montoya, encontra-se “acordei e não vi ninguém, apesar de haver luz em meu aposento.” Logicamente que então não se tratava de uma pessoa, alguém que queria enganar o sujeito que sonhava. Como aconteceu três vezes o mesmo *Topehiû*, não restava dúvida de que era verdade. Algum espírito avisava da necessidade da mudança.

As práticas de conferir se não havia nenhum humano acordado e de esperar que acontecesse três vezes, para então considerá-lo válido, parece comum nos relatos dos *Topehiû*. Isso indica que é uma espécie de prova de que o *Topehiû* é verdadeiro e caracteriza, a inversão da visão de mundo Guarani. Para o ocidental, a verdade está no mundo quando estamos acordados. Para o Guarani, a verdade manifesta-se quando todos estão dormindo.

No encaminhamento para formação do *Tebi* de Loreto e a organização do desenvolvimento do plano urbano, realizado pelos Guarani no desencadeamento das crises estabelecidas e solucionadas, acontecem novos *Topehiû*:

Casa-me logo, porque não quero ter a noite seguinte tão pesada e enfadonha como a que passou! Saiba que ontem à noite deitei-me para dormir e, ao primeiro sono, ferindo-me alguém o costado – não sei quem foi - , disse-me: Casa-te! Por que não fazes o que te manda o padre? Despertei-me e a ninguém vi, a não ser toda minha gente que dormia. Tornei a deitar-me e, apenas fechados os olhos, sucedeu-me o mesmo segunda e terceira vez... Fiquei com tanto medo, que não pude dormir, anelando pelo dia... (Montoya, 1997, p. 75).

O *Topehiî* do Guarani possibilitou o combate da poligamia naquele momento e propiciou o desencadeamento da introdução de um novo modelo de *og* unihabitacional para os indígenas. Mas o que importa é que os *Topehiî* continuavam acontecendo. Eram eles que orientavam o caminho para manter essa prática tradicional dos Guarani, re-organizando-se no convívio social com os jesuítas.

Evidentemente, a monogamia e a organização unihabitacional representam a ruptura, mas a prática de orientar-se pelo *Topehiî* é a continuidade. Tal prática pode ter sido, como evidenciam estes relatos, utilizada pelos padres para seus objetivos. Mas o *Topehiî* é um acontecimento que não se deixa prender a regras.

Assim um índio teve um *Topehiî* com sua morte:

Nunca tinha visto nosso bom índio qualquer imagem de São Pedro, mas ele me pintou da mesma maneira como fazem os pintores e descrevem os escritores. Cobrindo-o São Pedro com o seu manto, em companhia dos dois anjos ultrapassaram os montes e, passando por uns ameníssimos campos, chegaram a vista de uma grandíssima cidade cercada, da qual saía muita claridade e resplendor. ... São Pedro lhe disse: A cidade que vês, é a de Deus... (Montoya, 1985, p. 71).

A interpretação que Montoya faz do sonho indígena sobre a morte realmente pode provocar a ilusão, no pesquisador, de que o indígena que sonhou já se havia aculturado. Isso se dá porque para nós, ocidentais, o sonho é uma válvula de escape das coisas que estão reprimidas em nosso subconsciente. Evidentemente, Montoya não comenta que o indígena já havia se aculturado e por isso sonhava com a cidade de Deus. Para nós, no entanto, que estamos acostumados a perceber a história da colonização como continuidade e do índio, como ruptura, a interpretação que fazemos é lógica e coerente. Os sentidos se completam, porque o indígena faz parte do movimento irresistível da colonização.

Sonhar, no entanto, para o Guarani, não ocorre somente no estado de sono. A visão, que o indígena afirmava ter tido e que foi narrada por Montoya, poderia muito bem ter acontecido enquanto o sonhador estava acordado ou em estado de transe. Ele poderia ainda estar relatando

que viu o paraíso em *Topehiî* apenas para agradar ao padre, pois o *Topehiî*, em determinadas condições, é considerado como algo muito mais verdadeiro e eficiente do que um raciocínio qualquer, por mais lógico e demonstrável que este seja.

Outro *Topehiî* realizado por um índio que tinha matado duas cobras e as tinha talhado em pedaços.

Tendo-o feito, prosseguiu a sua jornada. Era, porém, com tanto medo daquelas víboras venenosas que, ao dormir na noite seguinte, começasse a gritar, dizendo que as cobras o matavam. Com isso despertou sua mulher e já o encontrou de pulso parado. Veio um padre, que o achou em agonia mortal... Resultado: dela ficou tão fraco como se tivesse tido uma doença real muito grave. Como ele mesmo confessou, a apreensão que tivera em sonhos, no sentido de que as cobras o matassem a picadas, tinha sido a causa de sua enfermidade (Montoya, 1985, p. 188-9).

O relato de Montoya evidencia a relação de efetividade que o *Topehiî* mantém com o mundo, extra-onírico. Expressões que utilizamos habitualmente, como “você está sonhando” para significar delírio ou especulação, não fazem sentido no mundo Guarani. Podemos inferir do relato de Montoya que o *Topehiî* interfere efetivamente na vida do indígena; ele tem conseqüências não somente como presságio ao qual não se deve dar muita importância. O *Topehiî* age sobre o estado de espírito, sobre o corpo do sujeito e sobre todo o grupo. Atua sobre a vida e a morte, a doença e a saúde.

Os Guarani sonhavam com a cura:

Confesose otra India enferma... dormida pareiole ver a Xpō nro s.<sup>r</sup> acompañado del glorioso Arcangel S. Miguel, i que le dizia volviere los ojos a su mano derecha; ella obedeciendo, vio muchas personas que vertian de si admirables resplandores de gloria, llenos de gozo inefable. De alli le mandaron volver la vista a la mano siniestra donde se le mostro una profundidad espantosa, en que muchos estaban dando tristes gemidos, i padeciendo miserables congojas i tan ravisos entre si que unos a otros crudamente se despedaçaban las entrañas: dixole entonces Xpō nro S.<sup>r</sup> as considerado la difercia destes dos espetaculos? pues sabe que el primero es de los que guardan mi ley, i el otro de los que desprecian mis preceptos, mira qual apeteçes, i como vives i te confiesas de aqui adelante. Recordo la India sobresaltada, i sin hacer ningun examen de los pecados que avia olvidado, los hallo presentes en la memoria confesolos con mucho sentimiento, i con la mudanza que se vio en sus costumbres comprovo la verdad de la vision (Padre Duran, ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, p. 315).

Conforme o relato, percebe-se que o *Topehiî* provoca modificações radicais na vida dos sujeitos. Sonhar com uma mudança, e nela empe-

nhar-se, significa comprovar que o *Topehiî* é verdadeiro. O *Topehiî*, então, pode ser mesmo um programa de vida ou até um projeto político, econômico e social.

Pode-se dizer que os padres conheciam a dinâmica do *Topehiî* e há evidência de que utilizaram alguns deles como exemplo, como testemunho para a conversão dos indígenas. Mas, importa que o *Topehiî* é uma prática que permanece na cultura Guarani.

As mudanças que produziram os acontecimentos dos *Topehiî* são valorizadas, e a prática deles em Loreto são evidências concretas da continuidade cultural Guarani. Demonstrando que permaneceram, em parte, decidindo seus destinos, porque quem sonha, sabe, e pode mais do que aquele que não sonha. O Guarani não se sente seguro, quando não sonhou previamente o que é para fazer.

Portanto, eles provavelmente não estariam vivos se sua antiga visão de mundo também não estivesse. É essa tradição ancestral, profundamente mística, que lhes possibilita articular as estratégias para conviver com as novas formas de colonização. Dessa maneira, ao considerar que ela se rompe com a relação estabelecida entre indígenas e os religiosos cristãos, a historiografia acaba enfatizando apenas as mudanças, persistindo a perspectiva de vítimas de sua própria história.

A perspectiva da continuidade nos permite perceber outras práticas culturais, tais como a retaliação e a vingança. Ao identificar os aspectos da retaliação e da vingança como uma continuidade dos Guarani, é necessário compreender o caráter mágico e ativo do xamanismo, como equilíbrio de forças, como ato praticado em Loreto em oposição aos jesuítas. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986, p. 57-78), em sua análise da guerra Tupinambá, observaram a necessidade de distinguirmos a “retaliação” da “vingança”. No caso da retaliação, o seu ato produz a reciprocidade no limiar da neutralização do conflito, uma vez que o gerador, no caso o xamã, participa e identifica-se com o lado oposto. O xamã está assim, ao mesmo tempo, entre os homens e entre as entidades sobrenaturais que lhe concedem sua força. Ele “devolve” as agressões aos agressores. Há nisso um compromisso que levaria à anulação do conflito, uma vez que cada agressão será respondida por meio de outra. Ao contrário, a vingança reaviva o “fio da memória” unindo o passado ao futuro, e é por isso permanente e inesgotável, produzindo um ciclo ininterrupto de ações entre as partes envolvidas (Langdon, 1996, p. 71).

Para ilustrar o que é vingança e retaliação, vejamos este relato produzido por Montoya (1997, 52):



Certo índio tinha em sua granja duas plantações de cana-de-açúcar. Por tratar-se de coisa tão nova ou desconhecida seus vizinhos lhe furtaram algumas canas. Colheu ele então as restantes e as levou a esse Taubici, dizendo-lhe que lhe trazia aquele pequeno presente, pelo fato de lhe haverem furtado as demais. Quis saber o cacique quais eram os malfeitores ou ladrões. Respondeu-lhe aquele que não sabia quais fossem. A isso observou: - 'Não se preocupe, pois os ladrões pagá-lo-ão e tornar-se-ão conhecidos, porque farei com que tal atrevimento seja castigado pela enfermidade de 'câmeras'! Foi assim que, pouco depois, nesse povoado e nos demais começou a enfermidade indicada, em virtude da qual morreram alguns'. Taubici cobrando tal fama convocou gente para acompanhá-lo, pois não queria mais ficar em Santo Inácio. 'Chegando perto de seu povoado que ficava a 20 léguas desta redução, perceberam que havia índios no rio com suas canoas. Foi ter com eles Taubici, pensando que eram amigos. Esses, contudo, logo que o reconheceram mataram-no em vingança de um índio que ele havia matado'.

A motivação da vingança é a própria morte. No caso, a doença que acometeu os indígenas pode ser tomada como uma retaliação, porque a idéia era neutralizar o conflito entre o proprietário da plantação e os sujeitos que lhe furtaram as canas. No entanto, em virtude da doença, alguns morreram, e esse acontecimento gerou a vingança.

Montoya registra as seguintes expressões: "Pagar, vingar-se. *Ayepi*." "B: 187 Satisfazer-se, vingar-se. *Aye pi*". "Satisfação de vingança. *Yepi haguéra*". "B: 228 Vingança. *Yeepi*". "Vingar a outro. *Ahepi. Ca*". "Vingar-se. *Ayeepi*". "Vingo-me de fulano. *Ahe cherepi*". "B: 123 Pagar na mesma moeda, vingar-se. *Ahobai chuary*". O *Ayeepi* tem, ao que se pode julgar, um caráter de gozo, de satisfação. Pode-se dizer satisfação de um impulso de agressividade, que é canalizada em resposta a uma agressão. É sempre uma resposta a uma ação primeira pois, do contrário, não pode ser entendida como *Ayeepi*.

A retaliação, ao contrário, é a neutralização do conflito e podemos ilustrá-la, ainda, a partir de dois exemplos, o primeiro da destruição do sino de Loreto (1997, p. 83):

O Pe. José me escreveu de Santo Inácio, distante três léguas de Loreto, perguntando-me se era verdade que o sino estivesse quebrado, porque, amanhecendo, aparecera o demônio a alguns índios e lhes dissera: 'Vede meu poder! Acabo de quebrar agora o sino de Loreto'. Escrevi-lhe o relato de meu conto ou que o pai da mentira dizia a verdade.

A quebra do sino teve função de neutralizar o ponto central da organização missionária, pois o sino tinha a função de determinar o ritmo das horas, a distribuição do tempo nas atividades realizadas em

Loreto. O ato de quebrá-lo tinha o propósito de anular a regulamentação do tempo, que era responsável pelo encaminhamento das atividades diárias, a cada toque de sino, o que acontecia pela manhã até a noite.

Como se sabe, o toque do sino convocava homens, mulheres e crianças indígenas para reuniões, missas e as orações, catecismo, escola, para o trabalho desenvolvido na roça, o manejo do gado, a construção de casas, da igreja, de silos e currais. Para festas, quando se realizavam comemorações das datas religiosas e se faziam procissões por todas as ruas da redução, as quais eram ornamentadas com arcos e flores e onde eram amarrados alimentos para que fossem abençoados, para que continuassem tendo com o que se alimentar. Cantavam e paravam em altares montados nas ruas, até chegarem à igreja. O dobrar dos sinos indicava as horas do trabalho manual, as chamadas para o almoço e o jantar. Servia, igualmente, para alertar sobre a presença dos inimigos, incêndios ou qualquer outra ameaça.

Portanto, pode-se considerar que o sino era um elemento indispensável para a administração dos padres e o encaminhamento do cotidiano dos indígenas na redução e, por isso mesmo, fazia sentido que fosse neutralizado. A neutralização, por meio da retaliação, é assim como um ato purificador, higienizador e que ilumina o problema por meio de um corte preciso, como se fosse uma cirurgia na ordem geral das coisas. Tenta-se, assim, eliminar, extrair um elemento que provoca a desordem no curso natural ou desejado das coisas. Não se trata de uma reação contra uma agressão feita por alguém, mas uma tentativa de dar um novo curso às coisas e aos acontecimentos.

Montoya narra outra história que pode ser considerada como retaliação:

Meia légua do povoado havia concorrido todo o povoado para ouvir o demônio. Cheguei a um grande arroio, que se passa em barcos, e vi que enorme tropel de gente se atirava à água, atravessando cuidadosa o rio e fugindo do demônio, que investia contra aquela casa. Passamos o rio e, tendo visto as pisadas e que de propósito com elas haviam destrozado e deitado a perder toda aquela plantação, cuja cor amarela dava grandes indícios de fogo, e o fruto que estava ainda em leite ou novo, chamuscado e murchinho, perguntei quem morava naquela choça (Montoya, 1997, p. 116).

Facilmente poderíamos interpretar o ato de incendiar uma plantação alheia como um ato de vingança, pois, para a historiografia da colonização, os padres estavam impetrando uma agressão aos indígenas, que às vezes responderam por meio de contra-ataques. Entretanto, o

que se observa no relato desse caso, é que não houve por parte dos padres uma ação que justificasse uma vingança, como a morte de alguém, ou a queimada de outra roça em sinal de provocação e a quebra de outro sino, para que os indígenas respondessem com *Yeepi*. Podemos interpretar melhor esse fato, a partir da retaliação, da parte dos Guarani, que tinham por objetivo neutralizar as ações dos jesuítas.

Podemos considerar que a utilização das tecnologias jesuíticas, tais como a produção de alimentos, o combate às doenças, faziam com que eles concentrassem mais poder e prestígio que os xâmas. Nesse caso não cabiam *Yeepi*, pois elas nem mesmo se justificariam. Caberia, no entanto, uma ação de retaliação, para neutralizar a força do opositor ou concorrente.

No caso, queimar a roça é bem uma retaliação, um corte cirúrgico, pois, ela tem a função de garantir a maior fonte de alimentos. O ato de queimá-la poderia significar que todos os que adotassem os ensinamentos jesuíticos estariam fadados ao fracasso das próximas colheitas. Queimar a roça poderia ser considerado como o destino daqueles que seguissem os padres.

Alguns indígenas, principalmente xamãs, tinham a visão clara no sonho de que a presença jesuítica alterava profundamente a ordem das coisas, como podemos depreender deste depoimento:

Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados. Tiveram estes muitas mulheres, muitas criadas e liberdade em escolhê-las a seu bel prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas. Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seus príncipes para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Qual o descanso (a paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem as mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher". "Isto não vai ser assim, pois eu o remediarei!". "Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida! (Montoya, 1997, p. 61-2).

Os padres impõem uma maneira de vida ruim e é preciso remediar, corrigir, reverter a situação. Deve-se, então, pensar qual a melhor

maneira de fazê-lo. *Yeepi* ou uma retaliação. Cogita-se até mesmo tirá-lhes a vida.

No entanto, percebe-se que o ato de matar foi compreendido como uma ação de vingança e, no entanto, era o ritual antropofágico desenhado nos convites para festas, que davam prestígio perante a comunidade Guarani. Matar, porém, não é sempre vingança, mas pode ser, também, uma retaliação. A eliminação direta dos religiosos podia significar a neutralização do poder cristão que ameaçava o equilíbrio entre divindades e humanos. Era a função do xamã, porque era seu papel atuar dessa maneira diante de tais situações que envolviam a continuidade do *Nãnde Reko*<sup>4</sup>, em Loreto. Assim, a importância dessa ação tem a finalidade de mostrar o poder xamânico, a eficácia de intervir, re-estabelecendo a ordem natural da tradição do *Teko*. Essa postura era fundamental para manter o respeito dos habitantes indígenas na redução.

Os sonhos, a *Yeepi* e a retaliação são manifestações da continuidade da cultura Guarani. Mas além desses, havia os objetos zoomorfos. A arqueologia coletou, nas escavações das ruínas de Loreto e Santo Inácio, vários desses objetos. Se observarmos esses artefatos, podemos abrir caminho para o aprofundamento na interpretação desses sinais que representavam os códigos visíveis de permanência dos ritos e mitos Guarani. A fabricação dessas estatuetas, que para os religiosos são apenas esculturas que representam a paisagem e a fauna local, para os indígenas podia representar uma maneira visível de manter a espiritualidade, revivendo a memória de seus antepassados. Pode-se dizer que o silêncio sobre o significado de tais representações era estratégia para agradar aos jesuítas. Entretanto, os indígenas continuavam reproduzindo sua religiosidade, manifesta por meio desses objetos, representando diversos animais e cada um deles com um significado específico na vida dos Guarani.

Chmyz (1984, p. 2001), nas escavações das ruínas de Loreto e Santo Inácio, identificou objetos cerâmicos classificados como zoomorfos:



Foto – objetos zoomorfos. Adotamos o critério usado pela arqueologia que não faz a classificação de nomes.

O ato de fabricá-los poderá fazer “Recorrer à memória. *Ayeçarecô. Ane angarecô. Chemaenduaha arecôrecô*” e “Repetir para que se fixe na memória. *Oye yurû porará tachemaenduâte. Ayeyyru porará yocué yocué.*” Possuí-los e vê-los é “Refrescar a memória. *Amboibimbae chemaendua hápe*”, que possibilita entrar em contato com a cosmologia Guarani. O jaboti significa a esperteza e a longevidade, como no conto do jaboti e a onça. As aves representam a ligação entre o mundo humano e o sobrenatural. Elas fazem presságios.

Ver esses objetos é lembrar seus antepassados. Trata-se de um mecanismo de manutenção da memória. A relação dos Guarani com a fauna está intimamente ligada com o seu modo de ser. Montoya registra, no seu dicionário, alguns nomes de animais que podem representar as figuras acima “Pássaro. *Guirá*; Pato. *Guãrymbê*; Pato pintado que não sai da água. *Mbiguã*; Papagaio. *Ayurú*; Sapo. *Cururu*; Veado. *Guaçú*; Tartaruga, jabotí. *Carumbé. Chuê*; Tartaruga da terra. *Tarecayeá*; Tartaruga da água. *Chuê. Carumbê*”.

Confeccionam-se esses artefatos, que eram mantidos na redução, dentro e fora da *og*. As imagens são sinais de significados simbólicos diversos que remetem ao olhar indígena e resultam na ação de reviver o passado, relembrando as práticas das tradições, através do efeito das imagens. Reproduzem-se os significados da cultura por meio desses objetos de madeira e cerâmica.

A presença desses artefatos que revivem a lembrança do passado é fundamental para a continuidade do *Teko*<sup>5</sup>. Eles podem ser decodificados por aqueles que os elaboram e aqueles que observam a peça, mas somente podiam fazer sentido para aquele que é Guarani. Dessa forma, pode-se supor que os padres não impediam a produção desses objetos porque não tinham deles, a mesma leitura indígena.

Dependendo da situação vivida na redução, a presença dessas estatuetas podia servir de ponto de apoio para fomentar a reprodução das mais diversas significações, interpretações, do universo cultural Guarani. Ainda hoje é comum a presença dos objetos zoomorfos nas aldeias. Entretanto, ainda não existe um estudo detalhado deles. O que se pretende é mostrar que eles continuaram sendo produzidos na redução de Loreto e isso é um fato que necessita ser analisado. Mas nos permite perceber a continuidade da cultura Guarani.

A ação dos jesuítas de identificar os cristãos na redução, doando e fazendo com que eles colocassem nas suas *og*<sup>6</sup> os símbolos do cristianismo como: crucifixos, rosários e imagens de santos, tinha o objetivo de inculcar e fazer transparecer o significado religioso católico em Loreto. Pode-se compreender da mesma forma a presença das imagens zoomorfas que “continuavam” Guarani. Além disso, uma outra interpretação do uso dessas imagens poderia ser feita na perspectiva do xamã, e entendida como uma retaliação que neutralizaria o poder de um não-Guarani que estaria tentando produzir um mundo enganador, que não era o deles, o da redução.

A lembrança ativava a memória que fazia recorrer ao conhecimento de seus padrões culturais em busca de respostas, porque os animais têm a força de lembrar os mais diversos elementos da vida Guarani.

O estudo dos objetos zoomorfos na cultura Guarani é muito importante para a compreensão das continuidades porque, conforme Nimuendaju, a alma do Guarani não nasce com ele. Ela é definida alguns dias depois do nascimento da criança, com base nas características observadas nela em comparação a um comportamento animal.

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início da cerimônia para determinar ‘que alma veio ter conosco’. A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nanderyquey*, ou da ‘Nossa Mãe’ no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos

apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. ... Pouco depois do nascimento vem juntar-se ao *ayvucué* um novo elemento, que completa a alma humana: o *acyiguá*. A palavra é um particípio de *acy*, que significa como substantivo 'dor', e como adjetivo e advérbio 'vivaz, violento, vigoroso'. O *acyiguá* é uma alma animal. Os Apapocúva atribuem as disposições boas e brandas do homem ao seu *ayvucué*, as más e violentas ao seu *acyiguá*. A calma é uma manifestação do *ayvucué*, o desassossego, do *acyiguá*. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do *ayvucué*, o por carne, do *acyiguá*. As qualidades do animal que contribuíram como *acyiguá* para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa ... . *Ñacotyvyjú*, a irmã de meu finado padrinho *Ponôchí*, que desde os seus dezoito anos está parálitica dos membros inferiores, sempre afirma que seu *acyiguá* é uma borboleta. Como ela suporta sua triste sina com perfeita calma e brandura, todos que a conhecem concordam com ela; também do ponto de vista europeu não é possível imaginar animal menos feroz que uma borboleta. Por outro lado, conheço uma jovem, do bando *Oguauíva*, chamada *Potá*; ela é vivaz e um pouco maldosa, e se tem por certo que *acyiguá* é de um macaco-capuchinho. Quando *Potá* ainda era bem pequena uma velha mulher pajé, muito competente nestes assuntos, ouviu, certo dia, sair da nuca da menina o assóvio característico desta espécie de macaco; a nuca é a sede do *acyiguá* (Nimuendaju, 1987, p. 29-34).

O uso de objetos zoomorfos não é apenas uma questão estética, pois eles vinculam-se à própria identidade de cada membro do grupo, na medida em que essa identidade é definida com base nos animais pertencentes à fauna da região. Há uma relação profunda de identificação da pessoa com os animais, como parte integrante da cultura Guarani. A presença de tais objetos nas "reduções" de ontem e de hoje indica a forma de relacionamento entre o Guarani e os animais, uma relação que ultrapassa o utilitarismo. Os animais fazem parte da vida e da morte, da mata e da alma.

A presença de certos animais era interpretada como um presságio, geralmente de morte. A morte é o fato por excelência, ou seja, mais cedo ou mais tarde ela vai acontecer. Adivinhar a presença da morte é uma arte xamânica, um conhecimento que gera prestígio. Essa arte era uma leitura que se fazia a partir do comportamento e da presença de certos animais. O padre Montoya escreveu sobre o significado do veado e do sapo para os indígenas. Segundo ele:

Acham, a partir de certa observação experimental, que, entrando algum veado no povoado e não o matando, vá morrer alguém daquele bairro ou quarteirão, por onde o animal escapa... Foi como vimos que se deu numa cidade de espanhóis, quando alguém casou e, estando o

noivo na rua festejando seu casamento com outros companheiros a cavalo. É que passou então um veado que, perseguido no campo, acertou de passar por essa rua. Aumentou o regozijo a vontade de caça-lo, mas ele se escapou. Com grande aflição observou então um índio: - 'quem é que vai morrer hoje nessa casa?'... Sucedeu que, naquela mesma noite, adoeceu o noivo e não a amanhecer com vida. O mesmo pensam eles dos sapos ou que, entrando um deles nalguma embarcação, alguém deva morrer. Certa vez, indo eu numa embarcação com mais de vinte pessoas, ouvimos todos por dois dias sem interrupção o ruído dessa bicharia nojenta. E eu, já informado a propósito dessa superstição, observei com cuidado as ações dos índios, que se perturbaram e cautelosamente se meteram a procura desses animaizinhos, mas não puderam descobrir se de fato os havia. Na verdade, foi invenção diabólica, a qual, por dois dias, nos brindou com músicas de sapos, sem que de alguma forma os houvesse. Angustiararam-se os índios, se bem que, como já fossem cristão conquanto recentes, dissimulassem a sua pena em sinal de respeito a mim. Poucos dias passados, na mesma viagem e embarcação, adoeceram alguns passageiros de uma pestilente insolação e, ainda que eu os assistisse com sangrias, vieram a morrer quatro deles (Montoya, 1997, 56 - 7)

Os relatos de Montoya evidenciam a ligação da cultura Guarani com os animais. Eles entram na vida e na morte; assim como são alimentos para o sustento da própria vida. Além disso, ele obteve outras evidências que demonstram como os indígenas identificavam o canto das aves descrito no seu vocabulário:

B: 234 'Canto de aves. *Guirá çapucaî. Guiranee!* 'Canto de mau agouro das aves, cantar mal as aves. *Guirá çapucaí aí. Guirá nee ngái!* 'Cantos honestos, bons, alegres, de vida. *Poraheî catupiri!* 'Cantos de passarinhos juntos. *Guirá nomongoí!* 'B: 168 Reclamo para aves, instrumento que imita a voz das aves, reclamação. *Monarondaba!* B: 140 Pio das aves. *Opipí. Opyã!*

Cada tipo de canto tem um significado. Conforme Montoya (1997, p. 57):

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim com uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante.

Barbosa Rodrigues era botânico, antropólogo e etnógrafo. Narrou a seguinte história, que apresenta um dos sentidos do canto dos pássaros:



Na mesma viagem ao rio Jamundá tive ocasião de ver o efeito doutra superstição. Numa bela noite de luar, conversando eu com sr. Camilo de Lelis Pereira, então subdelegado e velho tapuio da revolução dos cabanos, assentados a porta de sua casa na vila de Faro, ouvi repetidamente o canto de uacauã. Este pássaro é o falco cachinans de Lineu, uma pequena ave de rapina, que dizem só se alimentar de cobras, e que quando mordida por elas procura o antídoto na folha da mikania guaco, que tem o seu nome. Aprazia-me ouvi-lo cantar, pronunciando as sílabas ua-cá-uã, acompanhadas de uma espécie de risada, quando o meu amigo, vendo que eu prestava atenção a isso, convidou-me para vê-lo. Tomei por um gracejo, porque, aquela hora, dentro da mata, era impossível ver o pássaro. Disse-me ele então que aquele canto era o de alguma mulher da vila, pegada pelo uacauã. Não compreendi. Fez me ver que havia a crença de que o pássaro desse nome tinha canto funesto para a mulher que o ouvisse e dessa crença origina-se uma moléstia sem conseqüências fatais, mas que, tirando os sentidos, leva a infeliz que dela sofre a neste estado repetir sem cessar, por alguns minutos, o canto do pássaro, com tal propriedade de ilude a quem não conhece a moléstia e ouviu cantar o uacauã. Aceitando seu oferecimento, atravessamos toda a vila e numa palhoça quase próxima a matriz encontramos a doente. A porta estava fechada por iapa (porta feita de tecidos de folhas de palmeiras), que o meu amigo arredou, e penetramos no interior. Aí, numa rede, estava deita numa tapuia ainda moça, solteira, reclinada molemente como se dormisse, com o sorriso nas faces, parecendo dormir, porém completamente sem sentidos. Arfava-lhe o peito fortemente, parecendo querer estalar, quando cantando pronunciava as palavras: uacauã...uacauã...que repetia seguidamente, terminando numa gargalhada estridula como a do pássaro. Passados alguns momentos de silêncio, recomeçava o canto. A família distraída e impassível admirava-se de ver como eu me interessava pelo estado da tapuia, quando para eles isso era muito natural. Vendo ser um ataque nervoso, procurei os medicamentos de lança mão nessas ocasiões, e, não encontrando nenhum, servi-me d'água fria. Borrifei as faces. Teve como que um movimento de susto e parou de cantar. Com uma colher descerrei-lhe os dentes e dei-lhe alguns goles, que engoliu, produzindo ânsias. Momentos depois estendeu convulsivamente os braços, arqueou o corpo para trás, fez um movimento de espreguiçar-se e entreabriu os olhos. Reanimou-se. Lançando um olhar desvairado em torno de si e dando comigo, que lhe era desconhecido de um grito e tapou o rosto com as mãos. Perguntando-lhe o que sofria ou estava sentindo, respondeu-me que uma ligeira dor de cabeça, opressão no peito e muito cansaço. Durante o acesso os membros estavam no seu estado normal; não havia contração nervosa; o pulso era pequeno e sumido; a pele do corpo seca, coberta de suor frio na fronte, as extremidades também fria, e o peito arfava com força. Começa por tristeza e dores de cabeça é um verdadeiro caso de

histerismo. A causa desta moléstia, toda nervosa e contagiosa, é efeito da superstição. Aquela que ouve cantar uacauã, fica certa de que iminente está uma desgraça. A imaginação começa a trabalhar, e o resultado e terminar sempre a tristeza por um ataque nervoso, em que a doente arremeda o pássaro, dando não só a entonação do canto como modulando as sílabas. ... O canto de aucauã ai faz com que muitas mulheres a um tempo sintam-se logo incomodadas e cantem. Para alguns esta moléstia não passa de um embuste ou de uma farsa; mas não o creio, porque o que vi não se podia fingir, embora a paciente fosse uma grande comediante. O tapuio com imaginação sempre propensa ao maravilhoso, criado no meio das ricas maravilhas, que o Ser Supremo espalhou pelas suas terras, crendo sempre numa mãe universal, que a tradição de seu avós perpetua, ante o canto triste e mesmo horripilante dessa ave não podia deixar de comover-se, tanto mais que todos os prejuízos lhe são metidos na cabeça, quando crianças, para dominados assim poderem servir mais tarde de instrumentos dosséis e passíveis. Assim como procuram com afã o uira-puru (pássaro que dá felicidade. Uirá, pássaro, purú, emprestado.), que lhes dá felecidade, venturas e riquezas, assim fogem do aucauã, o gênio das desgraças e o inimigo das mulheres (Rodrigues, 1881, p. 233-5).

As aves pressagiam a doença, a morte e a cura. Logicamente, animais de tamanha relevância na vida de um povo devem aparecer representados por meio de objetos. Eles são relacionados às histórias de criação e destruição da terra. Como descreve Nimuendaju:

São os gêmeos que, tão logo os pássaros lhes dão a conhecer a verdadeira estória, vingam o assassinato da mãe em toda a estirpe dos jaguares.(51) *Nanderuouçú* desce a terra e exorta *Guyrapotý* (flor de pássaro) a realizar uma dança de pajelança, pois a terra estava na eminência de se torna má. Durante quatro anos, ele a executa com seus seguidores, quando então se ouvir ao longe o trovão do Fim: a partir do Oeste, a terra desmoronava. ... *Guyrapotý* fez construir uma casa de tabuas (*yvyrá*-paus, *pe*-chatos), e convidou sucessivamente o *juperú*, o *suruvá* e o pato selvagem para que dessem uma mão na tarefa. Todos os três, com tudo, declinaram do convite; um, porque queria fazer uma canoa; o outro, porque queria ver se a água realmente viria; e o terceiro, porque confiava em suas asas. Entretanto, os filhos de *Guyrapotý* terminaram a obra e retomaram a dança de pajelança. Passados os quatro anos veio o dilúvio (*y ojaparó*), isto é: a água do mar ergue-se como uma muralha e, inundando a serra do mar, rolou (*ojaparó*) sobre a escora incandescente da terra, para arrefecê-la – pois *Nanderuouçú* edificaria sobre ela um mundo novo. Os que haviam negado sua ajuda na construção da casa estavam agora em apuros. ‘tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa para embaraçar!’, grita o *juperú*, quando um turbilhão de espuma cobriu-lhe a cabeça. Sua alma entrou num pássaro; trazendo até hoje na cabeça um topete de penas retorcidas

pelo redemoinho, ele grita toda manhã no brejo: 'ju (um machado) *perú* (tragam)!' – Daí seu nome. O *suruvá* também gritou: 'a água veio mesmo!', quando já esta já lhe invadia a garganta. Transformado em pássaro, o acontecimento se reconhece ainda hoje em seu canto, cujo final soa como se uma garrafa estivesse sendo enchida. O pato selvagem tentou voar, mas os animais aquáticos o agarram e devoraram; sua alma também entrou num pássaro (Nimuendaju, 1987, p. 51-68).

Mas, também, a voz, o canto do pássaro e seu aspecto estão relacionados com os mitos de criação e destruição.

A forma como os Guarani relacionavam o mundo e os animais é uma evidência da continuidade cultural. Isso pode ser ilustrado com a figura do *Jaguarovy*. Conforme Montoya (1997, p. 55), "Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam sentimento, isto é, aflição, e admiração".

A figura do grande jaguar atravessou os tempos e sobreviveu ao contato com os jesuítas das reduções e outras formas de contato com a cultura européia. Uma das evidências disso é apresentada nas histórias recolhidas por Nimuendaju, entre os *Apapocúva*-Guarani, no século XX, relatadas abaixo:

O morcego Originário, *Mbopí recoypý*, que devora o sol, pende da cumieira da casa; o destruidor dos homens *Jaguarový*, o Jaguar Azul, está debaixo da rede; e uma grande serpente está na entrada da casa. ... os Morcegos Eternos (*Mbopí recoypý*), imediatamente após o aparecimento de *Nanderuvucú*, e aliás, no plural: *ojegueroá* – 'brigavam entre si' (*jô* – recíproco). Como as trevas, é provável que estes morcegos-demônios tenham existido antes de *Nanderuvucú*. Enquanto animais noturnos, são inimigos dos astros luminosos, e os devorariam se *Nanderuvucú* não os detivesse mantendo-os em sua casa. Ainda assim, às vezes, eles se atiram sobre o sol e a lua, causando os eclipses. Até hoje, *Nanderuvucú* os têm chamado de volta graças à apresentação dos pajés; no entanto, quando ele tiver decidido a aniquilação do mundo, ele próprio despachará os morcegos-demônios, dando início à perdição pela destruição do sol e a 'queda da noite' (*pytu oá*) ... *Jaguarový*, o Jaguar Azul, é contudo um demônio legítimo, um ser completamente sobrenatural e imortal. Seu lugar, hoje em dia, é debaixo da rede de *Nanderuvucú*, onde aguarda o comando do deus para se arremessar contra a humanidade. Ele teria a aparência de um belo cão, grande mas não gigantesco, e seu pêlo seria de um maravilhoso azul celeste. Quando ele descer um dia do céu, cantando, nem o guerreiro mais destemido escapará de sua veracidade. Certa vez ouvi contar que ele já havia descido e eliminado quase toda espécie humana, numa oca-

sião. Só restou um menino, sentado a chorar em meio à ossadas de seus pais e irmãos; diante dele estava o monstro, prestes a se lançar sobre a presa. Aí o menino pôs no fogo a ponta de uma lança e, quando *Jaguarový* deu o bote, enfiou-lhe a ponta incandescente da arma goela adentro. Enquanto o corpo caía morto, a alma do demônio subiu cantando ao céu novamente (Nimuendaju, 1987, p. 50-1).

Podemos concluir desta parte que a cultura permanece através dos objetos zoomorfos, dos sonhos, da prática das retaliações e vinganças. É possível, portanto, escrever a história do Guarani a partir de uma inversão do olhar, percebendo os traços de permanência. Mais que isso, trata-se de romper com a ótica do colonizador que tem demarcado a ação dos jesuítas e dos bandeirantes sobre o indígena, visto como um sujeito que sofre as ações e que raramente toma decisões.

Detectar as permanências é entrar na cultura, valorizando-a, e tentar compreendê-la como um fenômeno que pode nos questionar e modificar nossas próprias opiniões e convicções.

### Notas:

<sup>1</sup> Traduzimos o termo *oguera-jera* no sentido mais comum de abrir e abrir-se ou diferentemente de Cadogan que o traduziu no sentido de evolução e também de Clastres que o traduziu como desdobramento. Abrir aqui é no sentido de desabrochar, sentido que foi apontado inclusive por CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada*. Tradução de Nícia Adam Bonatti. Campinas: Papirus, 1990. p. 11.

<sup>2</sup> Por *tebí* entende-se assentamento da aldeia.

<sup>3</sup> As siglas “B” e “T” referem-se ao Vocabulário e ao Tesouro da Língua Guarani, escritos pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya.

<sup>4</sup> *Nãnde Reko* – nosso modo de ser.

<sup>5</sup> *Teko* – ser, estar, condição, vida, costume.

<sup>6</sup> *Og* – casa.

### Referências Bibliográficas

CASCUDO, Luís Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1956.

CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1609 - 1614. Buenos Aires: Talleres/Casa Jacobo Peuser, 1927. Tomo XIX.

CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1615 - 1637. Buenos Aires: Talleres/Casa Jacobo Peuser, 1929. Tomo XX.

CHMYZ, Igor. PART (Projeto Arqueológico Rosana-Taquaruçu). 1984 – *A situação*

*atual das reduções jesuíticas do rio Paranapanema*. Convênio Fundação da UFPR-CESP. São Paulo, p. 75.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada*. Tradução de Nícia Adam Bonatti. Campinas-SP: Papirus, 1990. p. 11.

CUNHA, Carneiro da; CASTRO, E. B. Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico/ 85*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 57-78, 1986.

LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1549 – 1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. Tomo I.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979. Coleção “Missões Aberta”.

\_\_\_\_\_. Del guarani a la historia. *Correio Semanal*, Assunción, p. 14-15, 27 abr. 1991.

\_\_\_\_\_. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani. In: Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 7. *Anais...* Santa Rosa, 1988. p. 9-21.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual – feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. Leipzig: B. G. Teubner, 1876. 2 tomos.

\_\_\_\_\_. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. Leipzig: B. G. Teubner, 1876. 3 tomos.

NOELLI, Francisco Silva. *Sem tekohá não há teko*. 1993, 653 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

