

# Entre naturezas e culturas: elementos míticos e aspectos da espiritualidade guarani mbyá

## Between nature and culture: mythological elements and aspects of Guarani Mbyá spirituality

Luciana Galante<sup>1</sup>

### Resumo

O presente trabalho tem como objetivo abordar a relação que o povo guarani mbyá da Aldeia Tekoá Pyau estabelece com os elementos da natureza, a associação com sua cosmologia e sua espiritualidade. Através dos mitos, os guarani atribuem sentido ao mundo e o ordenam, conceituando e estabelecendo o *nhandereko*, o seu modo de ser. As fronteiras entre natureza e cultura explicitamente dicotômicas na sociedade ocidental, assume para as populações indígenas uma outra característica em que humanos e não humanos possuem o mesmo status social.

### Palavras-chave

Guarani mbyá. Natureza. Cultura. Mitos. Cosmologia.

### Abstract

This article explores how the Guarani Mbyá, indigenous people who live in the Tekoá Pyau Reserve establish relationships with the natural elements in their environment, as well as how they associate these elements with cosmology and spirituality. Through myths, the Guarani make meaning of the world and order it, conceptualizing and establishing the *nhandereko*, their way of life. The boundaries between nature and culture, which are explicitly dichotomous in Western societies, have different meanings to Indigenous populations: the human and the non-human share the same social status.

### Keywords

Guarani Mbyá. Nature. Culture. Myths. Cosmology.

## INTRODUÇÃO: UM POVO EM MOVIMENTO

Conhecidos por seu padrão de mobilidade, os guarani pertencem à tradição denominada tupiguarani pela arqueologia e tupi-guarani pela linguística, que remonta há cerca de 5.000 anos. Diferenciaram-se internamente entre 2.500 e 3.000 anos em três subgrupos: nhandeva, mbyá e kaiowá, cuja distinção ocorre de acordo com sua localização e histórico de contato (CHAMORRO, 2008, p. 33; SCHADEN, 1974).

Os guarani circulam e se instalam em um amplo território que compreende quatro países: Bolívia, Brasil, Paraguai e Argentina. No Brasil, ocupam os estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Uma característica importante dessa mobilidade é o sentido cultural e mítico que ela apresenta,

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (MACKENZIE). Professora da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. Contato: [lugalante@hotmail.com](mailto:lugalante@hotmail.com).

pois além da busca de territórios com melhores recursos naturais, é através da mobilidade que eles caminham em direção à chamada “Terra sem males” (*yvy marã eỹ*) (NIMUENDAJU, 1914; METRAUX, 1927 apud MELIÀ, 1989, p. 297).

Para Melià, a terra ou *tekoá* guarani transcende a dimensão geográfica e ecológica. É uma inter-relação de espaços físicos e sociais, lugar onde se pode ser plenamente guarani, adquirindo uma dimensão religiosa. No entanto, o pensamento religioso não se refere apenas ao assentamento sobre a terra, mas também a expandir-se sobre a mesma e isso pressupõe caminhar sobre ela, buscar novos horizontes e tomar posse, plenamente, de um grande território. O guarani conhece sua terra, possui conhecimentos concretos e práticos e, expressam através da riqueza da língua, os tipos de solo, espécies vegetais e características ecológicas de seu território (MELIÀ, 1989, p. 336-338).

Livres por excelência, os guarani continuam sua caminhada visando a possibilidade de viver o *nhandereko* (seu modo de ser). Fiéis à sua ecologia tradicional, procuram buscá-la e recriá-la dentro das possibilidades, porém constantemente se deparam com ameaças e ações de expulsão de suas terras, além da destruição sistemática da Mata Atlântica, ambiente que pode ser considerado ideal para sua reprodução física e cultural. Mas essa terra, efêmera e fadada à imperfeição, segundo sua cosmologia, leva-os a uma preocupação extrema e um estado de angústia que perpassa todo o seu modo de ser (MELIÀ, 1989, p. 298).

Os depoimentos que constam nesse artigo foram coletados na Aldeia Tekoá Pyau, localizada na região oeste da cidade de São Paulo, próxima ao Parque Estadual do Jaraguá, durante a realização de minha dissertação de mestrado (GALANTE, 2011). Com uma área de cerca de 2,5 hectares, bastante populosa, seus moradores buscam formas diversas de subsistência, uma vez que a proximidade com o centro da cidade impõe condições adversas, o que exige respostas culturais para ressignificar esse território, bem como garantir a manutenção de seu modo de vida. Nesse sentido, os referenciais míticos são de grande valia, uma vez que orientam, acalentam e fornecem respostas para tantas mudanças.

## **1 CLASSIFICANDO E ORGANIZANDO O MUNDO ATRAVÉS DOS MITOS**

Grande parte das sociedades indígenas possui sistemas de organização e classificação do universo atrelados aos mitos e expressos em ritos, cujo objetivo é atribuir sentido ao mundo e à sua própria organização social. O pensamento mítico, além de conter sistemas conceituais, simbólicos e imaginários dessas sociedades, explicam os fatos e trabalham para estabelecer a ordem. Os ritos, por sua vez, fazem, através da dramatização, com que os indivíduos se tornem atores sociais e encontrem sentido para certos acontecimentos.

Assim, o rito requer de seus executantes que o conduzam como deve ser, porque qualquer infração maior à ordem que o constitui, o arruína e produz efeitos devastadores de desordem contagiosa, uma vez que o rito trabalha para a ordem (BALANDIER, 1997, p. 29-36).

Como os sistemas tradicionais presentes nas sociedades indígenas estão sujeitos a influências externas e internas que podem causar desequilíbrios, essas se veem na condição de atribuir novos sentidos ao mundo e se adaptar ao novo, o que pode desencadear uma crise. Uma vez instalada a crise, se faz necessário identificar os agentes causadores de desordem (o tão conhecido bode expiatório), pois este é um critério fundamental para o processo de conversão desta para uma ordem.

Em muitos casos, os agentes causadores de desordem são internos, como por exemplo, a figura do xamã que, pelo fato de estar em contato com o mundo dos espíritos e ser um intermediário entre os dois mundos, faz com que a comunidade lhe atribua uma enorme carga de poder e, a comunicação que estabelece com o “outro lado” é de suma importância para que a ordem se estabeleça. No entanto, é por deter um conhecimento oculto aos demais membros da sociedade e pela capacidade de manipular a desordem através do domínio do sobrenatural por via de feitiços, ele assume uma ambivalência, podendo ser considerado culpado, e conseqüentemente punido ou responsável por decidir os novos rumos da comunidade, pois só assim é possível reestabelecer a ordem (BALANDIER, 1997). O feitiço, tão temido pelas pessoas, desestrutura e perturba as relações, como podemos observar na afirmação de uma moradora recém-chegada à Aldeia Tekoá Pyau, no Pico do Jaraguá (SP): “eu vim para cá doente, para me tratar dessa tosse. Mas não é doença nada, isso é feitiço que as pessoas que não gostam da gente faz. Me levaram ao médico, eu tirei raio X, mas não tinha nada. [...] *Aí, xeramõi* [o pajé] fez pajelança e eu fui melhorando” (GUARANI, Doralice, 2010).

Outra figura cuja ambivalência é importante destacar é a mulher, pois mais do que o homem, ela está ligada ao mundo natural e o imaginário a coloca nos confins da natureza e da cultura. Como detém o poder da fecundidade, o que lhes permite criar, reproduzir e originar uma descendência, as mulheres em geral são temidas e são muitos os mitos que evocam o tempo em que elas detinham o poder, mas foram destituídas do mesmo por exercerem um domínio abusivo sobre os homens. Não é raro as mulheres assumirem o papel do bode expiatório, inclusive na sociedade moderna, sendo acusadas, vistas como culpadas e punidas pelas desordens sociais (BALANDIER, 1997, p. 93-119).

Vale ressaltar que os agentes que provocam desordens também podem ser externos, e o perigo, nesse caso, vem de fora. Assim, a floresta, a cidade ou os elementos que nela se encontram podem representar ameaças e, por possuírem uma ordem própria, que os homens nem sempre dominam, esses espaços podem levar a comunidade a estabelecer uma série de regras quanto à sua ocupação, classificação e utilização. Como a natureza não possui uma linearidade, essa se revela caótica, onde nada é simples, uma vez que a ordem se esconde na desordem, tamanha a sua complexidade. Dessa forma, os mitos podem fornecer respostas, dar sentido, propor justificativas morais e apresentar uma visão de mundo, capazes de transformar o incompreensível em algo que se possa compreender (BALANDIER, 1997).

Junqueira (2010), faz uma análise sobre a questão e alerta para o fato de existirem diferentes gêneros narrativos. Uns parecem construídos basicamente para divertir o ouvinte e geralmente são histórias jocosas, relatadas em tom de brincadeira. Também há relatos históricos que se referem a eventos ocorridos em diferentes épocas do passado. Podem ser pequenos fragmentos ou testemunhos de um mundo muito antigo. Entre os guarani, por exemplo, Ladeira aponta que os indígenas se referem às antigas ruínas de pedra das missões jesuítas como *tava*, reconhecidas por eles como locais de antigas aldeias onde viveram seus antepassados. Na memória coletiva a figura do jesuíta foi incorporada como *kesuíta*, um antepassado mítico, que algumas teorias associam à figura de *nhanderu mirim*, dirigentes espirituais que teriam alcançado a eternidade (LADEIRA, 2008, p. 121-123).

Vale ressaltar que o tempo mítico difere consideravelmente do tempo cronológico. Em uma conversa sobre a questão fundiária, o pajé Jijokó afirmou que todo o problema que enfrentam com relação à terra é “culpa do Cabral”. Sua esposa, que também participava da conversa, afirmou que “Cabral era amigo do Peralta” (referindo-se a uma rede de supermercados existente nas cidades do litoral de São Paulo). Em seguida, dirigindo-se a mim, perguntou: “faz tanto tempo que eu ouço falar desse Cabral, mas muito tempo mesmo, será que ele ainda está vivo?” (GUARANI, Doralice, 2010). Esses exemplos nos mostram que o tempo nem sempre é cronológico e as sociedades que vivem o tempo mítico, não linear, costumam incorporar os personagens históricos aos arquétipos, no sentido de modelos ideais (ELIADE, 1991). Nesse caso, como ambos (Cabral e Peralta) provocaram desordens no campo fundiário, ambos foram colocados em equivalência.

Junqueira (2010) também afirma que algumas narrativas míticas até mereceriam alguma classificação, já que possuem densidades diferentes como a criação da humanidade, a conquista do fogo, o significado de cerimônias, a origem de certos alimentos, entre outros. Mas o que unifica os mitos segundo a autora é o fato de a maioria deles ocorrer num tempo em que pessoas e animais falavam a mesma língua.

É comum nos mitos o relato de que os seres não humanos interagiam e se comunicavam com os humanos através de uma linguagem comum até um momento em que se distinguiram dos humanos. Para Lévi-Strauss e Didier Eribon, “se perguntarmos a um índio americano o significado de mito, é possível que ele responda que se trata de histórias do tempo em que os homens e os animais ainda não se diferenciavam.” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 1988, p. 178).

A narrativa entre os guarani mbyá sempre se desenrolava com uma tranquilidade característica dos contadores de histórias. Doralice, esposa do pajé Jijokó, com sua fala recheada de onomatopeias, mostra-nos que os mitos estão tão presentes hoje no imaginário guarani como antigamente:

Os animais antigamente eram como nós, falavam, casavam, faziam festa. [...] Antigamente a água também era que nem nós, também era gente. Foi *Nhanderu* quem criou a água. Ele estava visitando algumas pessoas aqui na

terra para ver se elas davam algum trabalho para ele. Mas *Nhanderu* era bem velhinho, segurava um bastão para se apoiar e ninguém ligava muito para ele. Aí ele ficou num canto esperando, esperando e foi ficando com vontade de fazer xixi, até que não aguentou mais: foi fazendo xixi e foi inundando tudo, formando rio, córrego, cachoeira. Quando é cachoeira que cai para baixo é homem e quando é rio que corre manso, é mulher. Agora, quando o espírito da água, *Yakanjá*, está ficando fraco e que vai acabando, *Nhanderu* faz chover para fortalecer o espírito dela. *Yakanja* é o espírito da água que aparece na forma do arco-íris, *Karugua*. Na ponta do arco-íris é possível ver *Yakanja* que nem gente, bem vestido, com a mão assim (em concha) bebendo água. Ao mesmo tempo *Yakanja* pode ser bom ou ruim. Por isso tem lugar que não pode nadar, pois *Yakanja* é bravo, ele leva e afoga as pessoas. [...] Por isso tem que conhecer bem o lugar que vai nadar. [...] Por isso que a gente fala para as crianças que tem lugar que não pode nadar. (GUARANI, Doralice, 2010).

Os mitos podem ser valiosos instrumentos para identificar como humanos e não humanos interagem, não devendo ser desprezados. Uma entidade ambivalente como *Yakanja*, relatada acima, parece ser um importante regulador social, estabelecendo limites e regras no que tange à ocupação e utilização dos recursos e espaços.

Se há um mito que rege a dinâmica guarani, sendo o carro chefe desta sociedade, é o mito difundido como “mito dos gêmeos”. No entanto, algumas considerações são importantes. Em primeiro lugar, apesar de ser amplamente divulgado dessa forma, não há indícios de que os irmãos são gêmeos. Em segundo, é comum um mesmo fragmento mítico ser relatado por diferentes narradores com algumas variações, o que torna a tarefa ainda mais fascinante, pois é possível constatar que os relatos podem ser influenciados diretamente pela história de vida de seus narradores e também pelo ouvinte, ou seja, a quem a narrativa se dirige. Não há intenção de fazer aqui uma análise minuciosa sobre esse fato, mas atentar para essa possibilidade.<sup>2</sup>

Uma das sagas conta a história de como a esposa de *Nhanderu* (nosso pai) foi abandonada grávida nesta Terra – considerada imperfeita – após uma discórdia por ele negar sua paternidade. Perdida, ela conversa com seu filho *Kuaray* (sol) que estava em seu ventre e acaba tomando o caminho errado. Assim, vai parar na casa dos jaguares, onde é posteriormente devorada. Seu filho, *Kuaray* é poupado e criado pela avó dos jaguares. Depois, *Kuaray* cria seu irmão *Jaxy* (lua) e, juntos, empreendem uma longa jornada em busca do pai. Também tentam, sem sucesso recriar a mãe em diversos momentos. O fragmento a seguir traz alguns detalhes:

Nós chamamos ele *Kuaray* ou *Nhamandu miri*. O pai dele é *Nhamandu* e a mãe é *Nhamandu xii*. Ela ficou sozinha, porque o *Nhamandu* foi embora. Ela ficou com *Nhamandu miri* na barriga aí ele falou (ele falava dentro da barriga ainda): - Vamos por aqui atrás do meu pai. Diz que ele ia chegar lá. Ele sabe, ele fala bem. A mãe dele também brigou com ele (*Kuaray*) e ficou quieta, não falou mais nada. Aí, a mãe pegou a estrada ruim, *arandu vai* (caminho ruim). Pois ela encontrou alguém que punha ela na panela. [...] *Nhamandu miri* foi a avó que criou. Mataram a mãe dele. *Xivi* [onça] diz que antigamente era gente, que fala, [que tem] casa. [...] Então ela chegou na casa do *xivi* e ele matou ela. Foi pra panela. *Nhamandu miri*, que estava na

<sup>2</sup> Um dos narradores, que teve uma longa vivência com evangélicos, deixava claro a influência do cristianismo nas suas narrativas, comparando o nascimento de *Kuaray* com o de Jesus.

barriga, eles tiraram e queriam criar ele assim, como bichinho e gostaram dele porque era pequenininho. Mas diz que ele já caminhava quando saiu da barriga. Foi assim. A mãe do *xivi* que criou ele. A avó dele. A mãe do *Nhamandu miri* é a terceira mulher. *Jaxy* apareceu depois. O *Nhamandu miri* andava sozinho, aí ele pensou de ter um irmãozinho pra ir junto com ele. Minha avó contava essa história, mas eu esqueci muita coisa. [...] *Nhamandu miri* tava sozinho aí fez *Jaxy* com um pouquinho de mingauzinho de milho e sementinha de *aguaí*. *Nhamandu miri* estava sozinho com a mãe do *xivi* e pensou: “acho que vou chamar o meu irmãzinho”. Diz que ele mesmo falou pra mãe dele. Aí, diz que andava com *Jaxy* pequenininho. Aí, diz que *Nhamandu miri* falou pra mãe do *xivi* pra não jogar o ossinho da mãe dele, pra por tudo no pratinho que ele quer tudo o ossinho da mãe. Parece que comeram carne da mãe dele, mas guardaram osso tudo direitinho. Ele falou para o *Jaxy*: “senta aí e fica quietinho, não fala nada”. *Jaxy* também fala demais. *Nhamandu miri* pegou ossinho dela, juntou tudo e fez bem direitinho [e] ela [apareceu] de novo. Aí diz que bateu palma três vezes e falou: - Agora levanta mamãe! Diz que ela levantou, com o cabelinho todo comprido, tudo direitinho. *Jaxy* olhou pra ela e falou: - A minha mãe! Diz que foi abraçar ela e caiu tudo de novo pelo chão [risos]. *Nhamandu miri* disse: - Eu falei pra você ficar quietinho, agora nossa mãe foi embora. *Jaxy* só apronta. Diz que *Nhamandu miri* tentou três vezes, mas *Jaxy* vai tentar pegar<sup>3</sup> e caiu tudo. Se *Jaxy* ficasse quieto a mãe dele ficava viva. *Nhamandu miri* podia ter feito a mãe antes de fazer o *Jaxy* [...], concluiu a narradora [risos]. (GUARANI, Doralice, 2010).

A história continua, com os irmãos vivendo diversas aventuras onde o mais velho, *Kuaray* também chamado de *Nhamandu miri*, está sempre cuidando para que o mais novo, ingênuo e ao mesmo tempo muito ousado, não se envolva em confusões.

Num outro fragmento, surgem explicações sobre o fato de *Jaxy* ser responsável pelo ciclo menstrual das mulheres, pois “é *jaxy* quem faz as mulheres menstruarem”, além de exercer um certo “domínio” sobre elas:

*Jaxy* é homem, as mulheres são dele. Ele não respeita muito as mulheres, ele mexe com todo mundo. Até com a tia dele ele mexeu. Só que um dia, ela tinha pintado o corpo com tinta preta de jenipapo e quando ele pôs a mão nela a mão dele ficou suja. Aí ele ficou com vergonha e quando percebeu, colocou a mão no rosto. É por isso que a lua é toda manchada. (GUARANI, Neusa, 2010).

Constatamos aqui um importante elemento que é o tabu do incesto. Ao transgredir a proibição do incesto e “mexer” com a própria tia, lua acaba sendo punido com a marca permanente em seu rosto, deixando o preceito aos guarani de que a proibição do incesto é uma conduta a ser obedecida,<sup>4</sup> cuja violação remete a punições severas.

Na sociedade guarani, assim como nas demais sociedades, além de explicar o comportamento dos animais, os mitos também se estendem ao comportamento social:

---

<sup>3</sup> Ouvi uma outra versão em que *Jaxy* aparece como um bebê muito chorão e fica toda hora querendo mamar, dificultando o objetivo de *Kuaray* em trazer a mãe de volta.

<sup>4</sup> Em uma reunião que teve a participação de um indígena paiter-suruí, o mesmo contou uma versão semelhante à que coletei entre os guarani, que narra a punição da lua devido à transgressão do incesto. Importante ressaltar que os paiter falam uma língua do tronco tupi, família linguística tupi mondé.

A onça ia casar com a veadinha e ia fazer uma festa grande, porque naquele tempo eles eram igual gente. Aí, a onça foi na casa do mico e pediu para ele animar a festa, pois era o único que sabia tocar música: - Vamos lá na minha festa. Você é o único que sabe tocar, que sabe tocar sanfona, vamos lá animar a festa do meu casamento. Mas o mico não queria ir de jeito nenhum e respondeu: - Ah, mas eu não quero ir não, eu estou cansado e não quero sair daqui. - Ah, vamos lá, senão não vai ter música na minha festa, insistiu a onça. O mico respondeu: - Olha, mas eu não vou a pé de jeito nenhum. Eu nem estou querendo sair daqui! Só vou se você me levar nas suas costas. A onça disse: - Tá bom, vai, eu levo você. Aí o mico colocou um arreio na onça como se fosse um cavalo e foi montado em cima dela. Quando chegou próximo ao local da festa, a onça falou para o mico: - Agora você desce e vai andando até lá (a onça não queria chegar na festa com o mico nas costas de jeito nenhum). O mico não quis descer e deu uma esporada nas costas da onça. Ela pulou no meio da festa urrando e assustou todos os convidados, inclusive a veadinha que era a noiva. Além disso, o mico amarrou a onça numa árvore e só desamarrou no dia seguinte. Aí ele teve que sair correndo para o meio do mato, pois a onça queria pegá-lo de qualquer jeito. É por isso que até hoje a onça não gosta do mico e tenta pegá-lo. Também, quem mandou a onça mexer com quem estava quieto [risos]! (GUARANI, Doralice, 2010).

A ideia de humanidade nos animais e outros seres e da diferenciação destes ao longo do tempo está sempre permeando os mitos. Dessa forma, não foram os humanos que ao longo do processo evolutivo adquiriram características que lhes são próprias. Ao contrário, os demais seres é que foram perdendo a sua humanidade e diferenciando-se dos humanos. Assim como nas fábulas de La Fontaine, os mitos, e mesmo a ciência, também buscam a compreensão da natureza do mundo, a forma como ele está organizado, o lugar que os homens nele ocupam e suas regras sociais. “Talvez venhamos a descobrir um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 265). Assim, apesar de acessarem elementos míticos para conceber o mundo em que estão inseridos, os guarani mbyá possuem conhecimentos extremamente sofisticados sobre o ambiente, possuindo inclusive, regras taxonômicas semelhantes às elaboradas pela ciência ocidental.

## 2 QUANDO AS FRONTEIRAS SE ROMPEM

Entre os guarani, muitos animais e vegetais também estão associados aos mitos de origem (em que as palmeiras ocupam lugar de destaque). A relação com o ambiente natural é pautada por uma série de regras e entidades que permeiam o universo, onde o estabelecimento de uma comunicação com um intermediário, que eles atribuem o nome de *ja* (dono), é fundamental para o sucesso na obtenção dos recursos naturais:

Porque a primeira coisa que a gente faz é pedir para *Nhanderu* para fazer qualquer coisa. Para você fazer uma roça ou pra você cortar uma madeira, primeiro você tem que pensar por *Nhanderu*. Cada árvore, mato, capim, quanto (ainda) mais caça, que são seres vivos, eles tem um jeito de conhecer seu deus, ele tem um deus que protege. Então você tem que pedir permissão para *Nhanderu*, para *Nhanderu* conversar com os espíritos de todos esses animais, os *ja*, [para] que eles permitam, que eles dessem as coisas que eles

estão precisando, principalmente. Não é assim [que você consegue a caça. Não é] por sorte, ou porque você é caçador, que você sabe caçar, que você sabe como as caças fogem, onde você encontra, não é essa técnica que dá valor [êxito]. (GUARANI, Alísio, 2010).

Segundo Ladeira (2008, p. 48), a maioria das sociedades indígenas encara os seres da natureza como “pessoas morais e sociais”, implicando numa relação de troca que embasa o sentimento, o significado e a finalidade de matar um animal ou derrubar uma árvore. Descola (2001) afirma que essa reciprocidade se baseia num princípio de estreita equivalência entre humanos e não humanos que compartilham a biosfera, num sistema de retroalimentação. Assim, uma vez que a biosfera é vista como um sistema fechado e homeostático, os intercâmbios internos devem organizar-se para que se atinja certo equilíbrio.

A enorme difusão no continente americano da noção de espíritos “donos” dos animais, plantas e outros não humanos é bem conhecida. Esses espíritos, segundo Viveiros de Castro (2002), são dotados de uma intencionalidade semelhante à humana, funcionando como hipóstases das espécies a que estão associados, criando um campo intersubjetivo entre humanos e não humanos, como relatou Pedro, morador de Tekoá Pyau: “todos os seres tem espírito, e tem o dono, o *ja*: o *jejya* é o dono do palmito, *itajá*<sup>5</sup> é o dono da pedra, *yyjá* é o dono da água e o batismo da planta é muito importante para o dono deixar a gente usar” (GUARANI, Pedro, 2010).

Os guarani atribuem a *Nhanderu*, o pai verdadeiro, a criação de todas as coisas da mata e também a designação dos seus donos (os *ja*): *koxija* (dono da queixada), *mboreja* (dono da anta), *guiraja* (dono das aves), *yvyraja* (dono das árvores). É recorrente o discurso de que as criações foram feitas para os guarani utilizarem, sendo “presentes” de *Nhanderu*. Entretanto, o acesso é permitido desde que se peça autorização ao dono, respeitando inclusive os ciclos reprodutivos (LADEIRA, 2008).

Os *ja*, quando contrariados, também colocam “feitiço” nas pessoas podendo ser materializado através de ossos, larvas, folhas ou pedras que provocam doenças e só podem ser curadas através da intervenção do *xeramõi* (pajé). Presenciei um ritual de cura cujo paciente era um homem que apresentava fortes dores de cabeça e foi tratado pelo *xeramõi* (pajé) Jijokó. Após muitos cantos (*poraei*), uso do *petyngúá* (tabaco) e fricções, *xeramõi* extraiu-lhe uma pedra do antebraço e a encaminhou a sua auxiliar. Ela aproximou-se com a pedra na mão e disse: “É, foi *Yakanjá*. Foi *Yakanjá* quem jogou pedra nele. É difícil saber quando foi. *Yakanjá* anda por aí. [...] É igual gente, anda, faz visita e a gente nem sabe. Pedra também tem dono, é *Itajá*, que joga pedra na gente quando está andando por aí.”

---

<sup>5</sup> Os guarani relatam que o *itajá* atira pedras naqueles que tentam se aproximar de matas muito fechadas e que a entidade pode causar mal a quem insistir (LADEIRA, 2008). Curioso que, durante um trabalho que realizei numa comunidade quilombola do Vale do Ribeira, numa roda de conversa com os moradores, próximo a uma trilha muito fechada, uma pedra caiu entre nós, o que me provocou risos, pois acreditava ser brincadeira de alguém. No entanto, os moradores me advertiram com muita seriedade, afirmando ser um espírito da mata que não gostava que as pessoas passassem ou ficassem por ali à noite e que seria melhor nos recolhermos.

Contrariar um “dono”, transgredindo o uso de um determinado recurso pode ser algo muito perigoso e ter um custo alto. Um de meus interlocutores contou-me como foi vítima de uma doença espiritual (*mbaeaxy*) em decorrência de uma afronta que diz ter cometido contra um *ja*. Ao participar de uma reunião com a Secretaria de Habitação de São Paulo, chegou eufórico na aldeia contando a todos que não precisariam mais fazer fogo, pois todos os moradores teriam direito ao uso do fogão a gás. Na noite em que chegou com a notícia, teve um sonho. Neste, recebeu a visita de uma entidade descrita como “o dono do fogo”, *tataendy ryapu ja*<sup>6</sup> – o dono do crepitar das chamas, que o repreendeu dizendo que ele estava agindo de maneira muito imprudente: “Por que você quer acabar com o fogo? O fogo sempre fez parte da vida guarani! Não está certo você querer acabar com o fogo desse jeito.” (GUARANI, Pedro, 2010).

O resultado dessa comunicação onírica foi relatado com muito entusiasmo: no dia seguinte,<sup>7</sup> o “transgressor” começou a ficar muito doente e seu estado foi piorando gradativamente até que “entrou em coma”, período no qual relata que teve uma série de visões cataclismológicas e exercia um esforço descomunal entre o “lado claro e escuro” em que via mergulhada a aldeia. Como um divisor de águas, lutou para permanecer na “luz” e trazê-la aos demais, revelando que atualmente vive muito mais tranquilo e procura ajudar as pessoas que o procuram.

Circular por ambientes afastados da aldeia onde a mata revela-se densa é uma atitude que também passa pelo crivo de seres sobrenaturais. Como estes seres ocupam essas áreas, podendo causar males a quem desrespeitar certas normas, todo cuidado é pouco. Durante uma das incursões pelas trilhas do Parque Estadual do Jaraguá, ao avistar a antiga casa de Afonso Sardinha (casa histórica, localizada no interior do parque), um colaborador comentou: “Eu não dormiria aí de jeito nenhum, pois aqui tem muito espírito. Um lugar que já teve escravo, com muito sofrimento, não é bom.” Questionado sobre os referidos espíritos, relatou que “temos duas sombras, a sombra clara, *nhaneá* e a sombra escura, *angue*. Quando sonhamos com pessoas que já morreram é o nosso *angue* que fica andando por aí conversando com os espíritos.” Relatou que a *nhaneá* está associada com níveis mais elevados de consciência e que os *angue* são espíritos maus: “os *angue* são os espíritos maus, mas ruim mesmo. Eles moram colados nas árvores durante o dia e a gente não vê. De noite eles saem e ficam andando por aí. Por isso não é bom andar pelo mato à noite. Para eles é o contrário, o dia é noite e a noite é dia.” (GUARANI, Doralice, 2010).

Esse *angue* parece corresponder ao *anhangá* dos tupi/tupinambá e que, equivocadamente no passado foi associado ao demônio cristão (PREZIA, 2008, p.78-87). Nimuendaju relata uma passagem em que os guarani acompanhados do pajé, buscavam atrair

---

<sup>6</sup> Também chamado *karai ru ete*, entidade responsável por todo trovão que se escuta vindo do oriente, principalmente na primavera (CADOGAN, 1959, p. 36).

<sup>7</sup> Importante destacar que, após o ocorrido, *xeramõi* além de curá-lo, lhe deu outro nome, pois isso se fazia necessário já que ele havia “nascido” novamente.

um *angue* que rondava a aldeia batendo nas árvores com suas ferramentas, reforçando o fato destas serem morada dos *angue* (NIMUENDAJU, 1987, p. 43).

O *angue* de um morto pode ficar vagando pelo ambiente onde circulava quando vivo e seu retorno tende a satisfazer suas próprias necessidades. Assim, quando um ente querido morre, é comum os mais próximos viajarem por um tempo e não demonstrarem muito apego, como relatou uma moradora de Tekoa Pyau: “quando o meu avô morreu, eu senti muita falta, mas muita falta dele mesmo. Mas eu sei que não é bom ficar pensando muito nele, pois o *angue* dele pode voltar e ficar andando por aí.” (GUARANI, Neusa, 2010).

Uma questão que devo retomar, citada anteriormente é o duplo animal a quem os guarani se referem como *jepota* ou *ojepota* e parece estar associado ao conceito de analogismo. Traduzido como “virar animal” por Schaden (1974) ou “enamorar-se” (*prendarse*) por Cadogan (1959), o assunto é delicado e nem todo mundo se dispõe a falar sobre ele. Schaden relata o termo *odjepota* como uma ameaça que ronda os pais na couvade, o período do resguardo: “O bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho a vida toda.” (SCHADEN, 1974, p. 89). Esse autor também descreve a maneira pela qual os guarani nhandeva compreendem o *jepota*, nesse caso, o termo utilizado é *atsygyua* e o registra como uma das maiores penalidades que podem acometer o povo guarani:

“o *atsygyuá* já vem pelo nascimento”, segundo as palavras do ñanderu Bastião, “mas nas crianças é ainda muito pequeno; existe apenas como germe, porque ela “não cometeu pecado, é inocente” (recurso a conceito cristão para explicar ideia tradicional); o *atsygyuávai* se desenvolve com os “pecados”, as “extravagâncias” praticadas pelos adultos. Assim, há *atsygyuá* mais ou menos desenvolvidos; os dos “desordeiros” e “valentões” são os mais perigosos depois da morte, quando transformados em *anguêry*. O *atsygyuá* do indivíduo, insistia Bastião, se revela no fato de ele se parecer com este ou com aquele bicho, macaco, raposa, cobra, bugio, cachorro, gato, “gente feia” e assim por diante; “quando morre, fica isso mesmo, a andar pelo chão”. É então o *anguêry*, que às vezes se ouve gritar de noite, ao longe, com voz chorosa. É o que se desprende do corpo, quando este está decomposto. Mata crianças e mesmo os adultos. Para tanto, basta vê-los. Vagueia pelas estradas e outros lugares em certas horas mais ou menos das onze da noite a uma da madrugada; depois volta ao lugar dele, no cemitério. *Anguêry oguatá pytumbyté oó yvýkuárendápy*: só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo. De dia, o *anguêry* “não anda”. (SCHADEN, 1974, p. 112-113).

Cadogan, ao relatar o mito do dilúvio aponta para o fato de a metempsicose estar associada ao castigo por transgressões e da impossibilidade de atingir o *aguyje*, ou seja, a perfeição. O autor também apresenta um relato sobre a história de capitão Chiku, um herói divinizado cujo filho, tendo encarnado a alma de um jaguar, fugiu para a selva (CADOGAN, 1959, p. 57-147).

Outra observação, feita por Godoy, adverte que o termo *ojepota* parece se expandir para identificar estados de desintegração psíquica e que essa vulnerabilidade espiritual ocorre nos estados de reclusão pubertária, na couvade e após a morte, sendo o último o estado mais

comum, pois é após a morte, quando o *angué* (espírito) fica rondando a aldeia e investindo contra o cadáver (*eteke*), que este “começa a querer virar”. Nesse caso, ao tomar a forma animal, geralmente de *tivi* (onça), o morto pode retornar agressivamente ao mundo e arrastar vítimas à condenação. A autora também expõe que os exemplos relatados a ela foram casos de *ojepota* em *tivi* (onça), *pira* (peixe) e *juí* (sapo) (GODOY, 2003, p. 62-65).

Como observado por Pissolato, *ojepota* é um processo que pode ocorrer com qualquer pessoa envolvendo a comunicação desta com um sujeito animal que a seduz e a leva junto para o seu convívio social. A autora também observa que longe de fazer parte apenas de relatos míticos, *ojepota* é um fenômeno atual que preocupa e leva as pessoas a atentarem para o comportamento umas das outras (PISSOLATO, 2007, p. 244-251).

Foi *txaí* Doralice que me explicou o fenômeno. Durante uma visita na qual ela reclamava sobre a impossibilidade de criar galinhas (*urú*) na Aldeia Rio Silveira, devido ao intenso ataque de morcegos (*mbopi*), o diálogo tomou um rumo inesperado no momento em que ela me perguntou por que gostávamos tanto de histórias de vampiros:

Vampiro pra nós é *mbopi-guaxu*. Eu não sei por que existe isso [risos]. O guarani tem história também de vampiro. Tem história de algumas pessoas que morre e não morre também. Morreu mas vira outras coisas para andar por aí: vira *xivi* (onça), vira *mboiguaxu* (sucuri), *pirá* (peixe), *juí* (sapo). Algumas pessoas, só. Dá para saber, mas tem que ficar vigiando o cemitério, tem que ver se tá tudo bem, se não virou alguma coisa. [...] Aí avisa todo mundo, porque aí tem que matar. Se virar *xivi* e deixar ir embora, daí que sai e vai embora, daí que em quatro, cinco anos ele volta e acaba com as pessoas. É brabo, né? Como será que ele come tanto assim? Será que por uma noite ele come duas, três pessoas? É *jepota*. Não é bom comer muita carne, por isso que eu tenho medo, eu não como muita carne. O Jijokó [seu marido] que gosta de carne, sem carne para ele não tem mais almoço, se não tiver carne ele não come. Mas [...] o *mbopi guaxu* não morre né, pra virar *mbopi guaxu*? - Ah, é assim também? Então não é só guarani que é assim, é todo mundo! Antigamente tinha muito, do tamanho dessa criança (apontando para o neto de 6 anos) virava *xivi*. O branco conta história que quando nasce criança tem que batizar senão vira *xivi*. Antigamente não batizava criança. Antigamente guarani não sabia batizar. Não sei se os brancos já batizavam. Acho que não batizava também, por isso que tá cheio de vampiro [risos]. No cemitério, a sepultura fica aberta, aí ele fica se mexendo na caixa e parte a sepultura, aí a gente sabe que não tá bem, tem que olhar. Aí tem que cavoucar e vai para matar. Tem que ver se tá partida a sepultura, senão já virou alguma coisa, já virou *xivi* e está pronto para sair. Tem que tirar a tampa do caixão e ir lá matar. Quando tá para sair assim o *xivi* é molinho que nem criança pequena. Quando sai é que fica grandinho e fica em cima da sepultura, fica mais fortinho e vai embora. Então tem que matar desde pequeno, senão ele vai embora e não dá mais para matar. Pode virar *juí* (sapo) também, *juí* fica gordo. Vira *xivi*, *juí*, *mboi guaxu* [sucuri], na sepultura. Vai tudo por baixo, quando vai ver está vazio, se tiver nascente de água ele vai embora. *Mboi* [cobra] vai embora por baixo, nem sai por cima, cavouca por baixo pro lado do rio, depois volta e acaba com a gente. - Por que uns viram *juí*, outros *mboi guaxu* e outros *xivi*? Porque quando tiver cinco filho homem e tem uma menina pequenininha que nasceu hoje, ele [o pai] não pode tomar banho em água corrente, nem lavar o pé. Aí já sente o cheiro dele o *juí*, aí devagarzinho vai indo *jepota*, é assim. O *xivi* também é assim: virou *xivi* porque quando tem criança pequenininha e ele (o pai) come carne, vai para o mato, não se guarda nada e anda dando risada alto. O *xivi* é que nem cachorro: vai cheirando o rastro da pessoa, vai indo e aquela pessoa passa e o *xivi* fica

cheirando, a criança fica maior, aí nasce outro, aí fica pior, aí *xivi* chega mais. Vai indo assim, aí *jepota*. Começa a ficar doente, morre. Não fica muito doente, morre de repente, aí tem que cuidar da sepultura dele aí os outros também já. Eu não sei por que, eu fui ontem vi o rastro, fui hoje e vi rastro. O rastro daquela pessoa que tem criança pequena, ele vem no rastro da pessoa. Ontem foi a tardezinha, para cá hoje vi também o rastro seguindo ele, aí fica desconfiado. Quando morre tem que vigiar. *Xivi* é mais bravo. O *xivi* pequeno não faz nada, o pessoal até cria ele. Agora o *jepota* ninguém consegue pegar, ele é rápido. O *mboi guaxu* é mesma coisa, não pode passar pela água, porque pode ser *jui* ou *mboi guaxu*. O *xivi* sente cheiro também, mas é mais no mato, mas na água ele sente o cheiro também. Quando tem criança pequena tem que ficar em casa, o pai e a mãe. Agora quando tem criança pequena e fica bebendo e gritando por aí, é mais fácil virar *xivi*. (GUARANI, Doralice, 2010).

Durante a permanência em campo para elaborar minha dissertação, foi possível presenciar rumores de um caso que, pelas descrições, parecia ser de *jepota*. Um rapaz guarani, que havia falecido em virtude de uma pneumonia, foi sepultado numa das aldeias em São Paulo. Aproximadamente um mês após o ocorrido, o *xeramõi* José Fernandes, na época pajé da Aldeia Tekoá Pyau, teve uma visão durante um ritual e, no dia seguinte achou prudente enviar uma equipe à aldeia onde o rapaz havia sido sepultado para verificar se havia alguma alteração na sepultura. A orientação era de que se houvesse qualquer anormalidade, seria necessário exumar o cadáver e cremá-lo. Ao chegar ao local, a equipe verificou rachaduras na sepultura e resolveu remover o cadáver com cuidado, sem tocá-lo. Como havia indícios de que o corpo estava passando por uma transmutação (*jepota* em *xivi*), decidiram cremá-lo. Durante o episódio, algumas fotos foram realizadas por um dos membros presentes e as mesmas circularam pelas aldeias, o que gerou grande repercussão interna, provocando um estado de crise em que o temor e a inquietação se fizeram evidentes.

Obviamente evitaram comentários com os *juruá* (não índios), uma vez que o assunto é tabu e discutido em espaços muito bem definidos, porém em algumas conversas informais, algumas pessoas comentaram que o consumo de carne crua é um fator que pode desencadear o fenômeno. Godoy (2003) aponta que o atraente consumo de carne excita negativamente o espírito, pois acreditam que o cheiro da carne crua atrai o mecanismo *ja'e* (atrair). Esse hábito costuma ser reprovado e as pessoas se esforçam por deixá-lo: “Eu tinha muita vontade de comer carne crua, às vezes eu comia, mas eu parei”, disse-me uma moradora. O fato de que o pai do respectivo rapaz havia assassinado um parente próximo o que, segundo relatos, culminou no isolamento da família, e também foi utilizado como justificativa para explicar o *jepota*, compreendido como um mecanismo de punição inigualável e assumindo o caráter de um verdadeiro pesadelo kafkiano.<sup>8</sup> O *jepota* adquire, nesse contexto, a condição de um instrumento de controle social demaiado eficaz, pois como as queixas em relação ao desvio de conduta são intensas – onde os mais velhos expressam uma enorme preocupação com o comportamento relutante dos mais jovens –, o fato atua como dispositivo para reforçar a necessidade de os

---

<sup>8</sup> Termo utilizado em alusão à obra *A metamorfose* de Franz Kafka.

guarani não abandonarem as práticas que condizem com sua ética, entre elas sua religiosidade, fortalecendo sua coesão social.

Fausto (2005) faz uma reflexão sobre a relação do jaguar com a antropofagia praticada pelos tupi<sup>9</sup> e nos apresenta a noção de desjaguarificação por parte da sociedade guarani quando esta se confronta com os jesuítas. Ao comer carne crua e adquirir, portanto, um comportamento semelhante ao do jaguar, é possível que essa prática remeta os guarani à memória de uma antropofagia ancestral praticada pelo grupo e que deve ser, portanto, “controlada” e “esquecida”.

Nesse sentido, uma dieta vegetariana parece ser um bom aliado para distanciar os guarani do universo imperfeito, pois foi possível ouvir diversos comentários sobre o fato de “os guarani antigo serem quase totalmente vegetarianos.” Noelli, adverte que culturalmente a predominância de vegetais na dieta guarani é bem registrada nas crônicas e etnografias ao longo de mais de quatro séculos, refletindo a condição de agricultores (NOELLI, 1993, p. 240-241).

A pessoas que buscam *aguyje*, ou seja, a perfeição, faziam e ainda fazem jejuns, bem como abstêm-se de carne,<sup>10</sup> como relatou o pajé Jijokó, hoje já falecido: “quando eu nasci, já veio a sabedoria, já veio o entendimento pra mim. Então não pode comer arroz, feijão, carne e nada de óleo. Só uma coisinha, uma alimentação bem leve pra ficar do lado dele [*Nhanderu*]. Mas a gente tá aqui na terra e come de tudo né? Então não tem jeito [risos].” (GUARANI, Jijokó, 2010).

Nimuendaju relata que entre o apapocuva eram numerosas as histórias sobre pajés que alcançaram *aguyje*, apontando para o fato de que uma dieta alimentar leve, baseada em frutas, *caguyjy* (bebida fermentada de milho) e mel, era pré-condição para que seus corpos se fizessem leves. Somente assim a *acyiguá* (a alma animal), era subjugada em detrimento da *ayvucué* (alma surgida, também interpretada como o sopro brotado da boca) que tomava o caminho de onde viera (NIMUENDAJU, 1987, p. 62).

A adoção de uma alimentação leve tem, portanto, relação direta com a purificação, o desempenho xamânico e o poder de cura. Longe de ser apenas um comportamento reprovado esteticamente, comer com avidez é uma prática associada ao conceito *jejavy* (pecado, erro), em que o indivíduo pode ser levado a estados de vulnerabilidade, ficando sujeito à manifestação de sua alma animal e adoção de comportamentos considerados desviantes pela comunidade.

---

<sup>9</sup> No ritual antropofágico parece haver a necessidade de transformar simbolicamente a vítima em animal ou quem o pratica em predador. Hans Staden relata como Cunhambebe reagiu quando tentou adverti-lo sobre o consumo de carne humana: “Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer. ‘Respondi: um animal irracional não come outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?’ Então ele mordeu e disse: ‘Jauara ichê. Sou uma onça. É gostoso’.” (STADEN, 2009, p. 28).

<sup>10</sup> Apesar de consumirem carne, os guarani de Tekoá Pyau indicam uma série de tabus com relação às partes consumidas. As extremidades como cabeça, rabo e patas de um animal, sobretudo o porco, não são recomendadas, visto que podem causar predisposição a certas enfermidades, principalmente associadas à psique, como estados de depressão e perda de memória.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de sua localização em contexto urbano e em área considerada reduzida, os guarani mbyá de Tekoá Pyau, esforçam-se para ressignificar seu território e estabelecer o *nhandereko*. Diante do atual cenário em que a política indigenista e os direitos dos povos indígenas estão sob constante questionamento e ameaça, é necessária organização e resistência ante as ofensivas constantes.

Nesse sentido, a expressão da religiosidade guarani atua como elemento central de coesão social, uma vez que é através dela que a comunidade reforça seu ethos, estabelece vínculos com parentes de outras aldeias, além de ampliar a rede de aliados importantes.

Se por um lado, os mitos e ritos são elementos estruturais para os guarani e orientam seu modo de vida, por outro, as constantes intervenções e o intenso contato com a sociedade envolvente marcam o *teko axy*, traduzido como o “modo de vida imperfeito”.

Diante dessa correlação de forças, não há dúvidas de que o universo mítico, povoado de seres extraordinários, desenvolvendo e estabelecendo regras e relações estreitas com esses que os guarani, longe de eliminá-los, os transformam em elementos positivos que, além de evitar a ocorrência de transgressões e reforçar as normas de conduta, operam para o estabelecimento da ordem. A equivalência entre humanos e não humanos tão presente nos mitos, aponta que os não humanos atuam como sujeitos sociais, cuja intencionalidade humana opera uma rede complexa de relações e se reproduz no cotidiano das comunidades indígenas.

Assim, é valendo-se dos mitos e de suas expressões em ritos, que os guarani se instrumentalizam para sobreviver às mudanças e ao intenso dinamismo que a modernidade lhes impõe. ✨

## REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. **A desordem**: elogio do movimento. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.

CADOGAN, León. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1959. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GML00018.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2022.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguayje**: fundamentos da palavra guarani. Dourados: EdUFGD, 2008.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Orgs.). **Naturaleza y sociedad**. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 2001. p. 101-123.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercury, 1991.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI e XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, out. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/9C8CKQxpNVZn3kfvDLpGf4q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 fev. 2022.

GALANTE, Luciana. **Investigação etnobotânica entre os guarani mbyá de Tekoá Pyau**. 2011, 171 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

GODOY, Marília Gomes Ghizzi. **O misticismo guarani mbyá na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GUARANI, Alísio. **O entendimento guarani** [maio 2010]. Entrevistadora: Luciana Galante. São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau, 2010.

GUARANI, Doralice. **Diálogos com txai** [jun. 2010]. Entrevistadora: Luciana Galante. São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau, 2010.

GUARANI, Jijokó. **A conquista do território** [jun. 2010]. Entrevistadora: Luciana Galante. São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau, 2010.

GUARANI, Neusa. **Sobre a lua** [jul. 2010]. Entrevistadora: Luciana Galante. São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau, 2010.

GUARANI, Pedro. **O dono do crepitar das chamas** [jun. 2010]. Entrevistadora: Luciana Galante. São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau, 2010.

JUNQUEIRA, Carmen. **À busca de mitos**. São Paulo: Mimeo, 2010.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico guarani: significado, constituição e uso**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAI, Manuel María et al. **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989.

NIMUENDAJU, Curt Unchel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem tekoha não há teko**: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Jacuí. 1993, 388 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

PREZIA, Benedito Onofre. **Os tupi de Piratininga: acolhida, resistência e colaboração**. 2008, 407 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

PISSOLATO, Elisabeth. **A duração da pessoa**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

Recebido em: 28/02/2022.

Aceito em: 31/05/2022.