

Narrativa mítica Guarani *Mbya*: a anta e a tartaruga (*Mbore ha'egue Karumbe*)

Guarani Mbya mythical narrative: the tapir and the turtle (*Mbore ha'egue Karumbe*)

Marília Gomes Ghizzi Godoy¹

Resumo: A narrativa “A anta e a tartaruga” está registrada no contexto da formação de material didático para a escola indígena. O enredo desenvolve-se por meio de um diálogo entre a natureza e a cultura em que os animais ganham representatividade expressiva do *nhandereko* (modo de ser) na cultura Guarani *Mbya*. A distância e os limites da vida animal em relação à vida humana descobrem-se por meio de um percurso próprio de ação e conhecimento fundamentados no desempenho cultural. Estruturando-se miticamente, o conto reúne experiências diversas em que se unem a narradora, os personagens, os ouvintes e os educadores, no mesmo empenho de salvaguardar a memória por meio da oralidade como estratégia para educar as novas gerações.

Palavras-chave: Guarani *Mbya*; Oralidade; Memória. Mito.

Abstract: The narrative “The tapir and the turtle” is registered in the context of the formation of didactic material for the indigenous school. The plot develops through a dialogue between nature and culture in which animals gain expressive representation of the *nhandereko* (way of being) in the Guarani *Mbya* culture. The distance and limits of animal life in relation to human life are discovered through a specific course of action and knowledge based on cultural performance. Mythically structured, the short story brings together diverse experiences in which the narrator, characters, listeners and educators, unite in the same effort to safeguard memory through the orality as a strategy to educate the new generations.

Keywords: Guarani *Mbya*; Orality; Memory; Myth.

¹ Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1968), mestrado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1980) e doutorado em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1995). Foi professora titular da Universidade São Marcos no Programa de Pós-Graduação em Educação, Administração e Comunicação - Nível Mestrado (2002-2012). Desenvolveu projetos sociais de inclusão cultural e estudos de identidade, no Bairro Ipiranga (2004-2010). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: indígenas, afrodescendentes, Guarani *Mbya*, cultura, educação, religião e políticas públicas. Coordena projetos sociais em aldeias indígenas guarani, patrocinados pela Secretaria Estadual de Cultura (SP), Edital ProAc (2008-...). Faz parte como docente em tempo integral do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro (UNISA). Integrante do Grupo de Pesquisa Arte, Cultura e Imaginário da Universidade Santo Amaro (UNISA); do Grupo de Pesquisa Migração e Identidade do Centro de Estudos Rurais e Urbanos da Universidade de São Paulo (CERU).

Introdução

Várias etnias falantes de línguas da família linguística tupi-guarani, subgrupo guarani, identificam-se historicamente pelo termo guarani com o propósito de um fortalecimento político (CHAMORRO, 2014). Na América Latina, ocupam parte do Brasil, da Argentina, do Paraguai e da Bolívia. Em território brasileiro, conforme Schaden (1974), os falantes distinguem-se em três subgrupos – *Kaiowa*, *Nhandeva* e *Mbya* –, e dividem-se do seguinte modo: 43.401 *Kaiowa*; 8.026 *Mbya*; 8.596 *Nhandeva*, 7.500 Guarani, totalizando 67.523, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2011).

No contexto da literatura etnológica sobre os povos americanos, os Guarani se destacam como centrais nas publicações.² Por meio desses estudos, foram construídos conhecimentos fundamentados nas experiências extraordinárias em que o caráter metafísico do pensamento indígena se produziu como expressivo das aspirações ocidentais de realização humana. Por causa dessa característica, os Guarani são designados como “teólogos da selva”, poetas e filósofos (CICCARONE, 2004, p. 82).

As experiências culturais desses povos foram abordadas por pesquisadores desde meados do século XX, como expressões da vida cotidiana e dos territórios conflitantes. A ideia essencial do pensamento nativo originou-se diante do termo *reko*, derivado do verbo *eko*, que significa vida, sistema cultural (DOOLEY, 1982). Chamorro (2014) lembra da inexistência do termo religião, sendo *reko* o termo expressivo também desse conceito. A designação *nhandereko katu* envolve a experiência religiosa não como uma submissão aos deuses, mas ao desenvolvimento e aperfeiçoamento do que o grupo considera como seu (*nhande*), próprio e bom (*katu*) (CHAMORRO, 2004). Melià, Saul e Muraro ressaltam essa concepção, assinalando que:

O mais antigo dicionário, o *Tesoro de la lengua guaraní*, de 1639, do padre António Ruiz de Montoya, já registrava estes significados. O “modo de ser” guarani é constituído ainda por duas formas essenciais: o *ñandé rekó katú* (nosso modo de ser autêntico e verdadeiro) e o *ñandé rekó marangatú* (nosso modo de ser bom, honrado e virtuoso enquanto religioso) (MELIÀ; SAUL; MURARO, 1989, p. 293).³

² Conforme Viveiros de Castro, a produção etnológica sobre os Guarani do Sul do Brasil e Paraguai suplanta a dos demais grupos Tupi, estes também predominantes na bibliografia (VIVEIROS DE CASTRO, 1984/1985, p. 15-16). A compilação de Melià, Saul e Muraro (1987), os dois volumes da Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira (vol. I e II) registram os estudos produzidos.

³ Essa concepção foi registrada por Montoya, em 1639.

Compreendem-se, nessa dimensão, práticas, mitos, crenças, histórias e prescrições (CHAMORRO, 2014).

Além disso, as três parcelas Guarani em território brasileiro reclamam os termos *teko porã* e *teko katu*, exigindo uma sensibilidade no trabalho etnográfico, pois colorem com uma agilidade própria os seus comprometeros frente às influências do branco, do invasivo *teko rovai* (fora do nosso sistema) (DOOLEY, 1982).

Os *Kaiowa* e os *Paĩ-Tavyterã* referem-se ao *teko katu* e à variante *teko porã* como os bons costumes às normas étnicas tradicionais e ao sistema original que orienta a vida dos seres divinos e divinizados. Os *Mbya* identificam o modo de ser dos que habitaram a primeira terra e estabeleceram regras que devem orientar sua vida (CHAMORRO, 2004). Assim, os *Mbya* são os que mais tendem a afirmar-se pelo critério *oreva* (inclusivo, nós); os *Nhandeva* ou *Chiripa* mais concessivos ao outro (*nhandeva*), e os *Kaiowa* e os *Paĩ Tavuterã* assumem a posição intermediária (CHAMORRO, 2004).

Essa comunicação diz respeito aos *Mbya*, em suas produções culturais relacionadas com a palavra escrita (*mbopora*), no contexto da escola indígena, apresentando-se expedientes decorrentes da política de educação ligada aos indígenas.

Há registros da criação de leis que enfatizam o sentido de cidadania das políticas de educação. Consideram-se: a Constituição Federal de 1988 (artigos n.º 216 e n.º 231) (BRASIL, 1988); a Regulamentação de 1991 pelo Ministério da Educação que inseriu, sob a coordenação da união, as ações da educação, escolas indígenas com execução das Secretarias de Educação dos Estados e Municípios; a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n.º 9.394 de 1996 (BRASIL, 1996); a Resolução n.º 3 de 1999 (Conselho Nacional de Educação), que fixa diretrizes nacionais para o funcionamento das escolas indígenas (BRASIL, 1999); a Resolução SE n.º 147/03 de 29/12/03, que dispõe sobre a organização e o funcionamento das Escolas Indígenas no Sistema de Ensino do Estado de São Paulo (SÃO PAULO, 2013); o Decreto n.º 44.389/04, de 18/02/04, que dispõe sobre a criação dos Centros de Educação e Cultura Indígena – CECI (SÃO PAULO, 2004a); o Decreto Estadual n.º 48.532/04, de 09/03/04, que estabelece diretrizes relativas à Política Estadual de Atenção aos Povos Indígenas e cria o Conselho Estadual dos Povos Indí-

genas e o Comitê Intersetorial de Assuntos Indígenas (SÃO PAULO, 2004b).

O surgimento das escolas de educação infantil e a projeção dos três Centros de Educação e Cultura Indígena (CECIs) nas aldeias Barragem e *Tenonde Porã*, coordenados pela subprefeitura de Parelheiros e *Tekoa Pyau* pela subprefeitura de Pirituba, tornaram-se centrais diante de propostas pedagógicas da prefeitura de São Paulo (FERREIRA; GODOY, 2014).

Como metodologia de trabalho, considerou-se a obra literária designada *Nhandereko nhemombe'u tenonderã*: Histórias para contar e sonhar, de autoria de Educadores Guarani, editado em 2007, resultado de um investimento pedagógico liderado pelo antropólogo André Amaral de Toral, com assessoria antropológica de Luís Donizete Benze Grupioni e orientado pelos CECIs. Escrito em Guarani *Mbya*, o conteúdo ainda aguarda uma tradução – as histórias foram escritas por educadores indígenas das aldeias, e retratam o esforço e o empenho em respeitar o contexto oral em que foram contadas.⁴

Nos ambientes de escolaridade dos CECIs, os autores recolheram as narrativas em uma publicação que reúne 42 histórias em 89 páginas. Para este trabalho, foi escolhido o texto *Mbore ha'egue karumbe* (A anta e a tartaruga), relatado pela professora Giselda Pires de Lima (Gera) (LIMA, 2007). Observou-se a presença de uma linguagem familiar que se expressa mediante uma situação própria de alteridade, um diálogo em que a palavra atravessa a vida animal e cultural.

A narrativa se enaltece pelo poder das palavras e pela contextualidade do saber (*arandu*). A compreensão e a expressão do texto pelos ouvintes projetam-se no verbo *nhembo'e* estudar, treinar-se, prestar culto, orar, contar (DOOLEY, 1982). *Nhembo'ea*: histórias, contos. Retrata-se um significado marcante como *mba'e ypy*: mito (DOOLEY, 1982) – literalmente, esse termo quer dizer “coisas antigas”.

Narrativa: Mbore ha'egui Karumbe

Peteĩgue ma je oiko raka'e peteĩ mbore kunha ha'e gui peteĩ karumbe ava. Ha'e kuery ma je kyrĩmba'i okuapy jave ixy kuery omanomba. Ha'e ra-

⁴ Neste trabalho, foi feita uma revisão técnica do texto Guarani *Mbya*, conforme as atuais definições da escrita realizadas nas escolas paulistas. Esse trabalho e a sua tradução para o português contou com o apoio do professor Jordi Ferri.

mia py jojou ka'aguy re vy, joguereko joupive'i, tuvixapa peve.

Ha'e vy ma je ha'e kuery jovai gui nhomboery. Mbore ma je karumbe pe aipo e'i:

– Xee ma romboery “Japu'a” – he'i.

Ha'e rã je Japu'a ovy'a vy ha'e ju oirũ pe aipo e'i:

– Ndee ma ndereryrã “Tumbija” – he'i.

Ha'e kuery mokoĩ ma je joupive'i tema ikuai, joupive okaru, ojau, oke, oguata ha'e gui jovai gui nhomongaru. Tumbija ma je ojou yvyra'a, jai rogue ha'e nunga'i, Japu'a ho'u aguã. Japu'a ma je kyrĩ'i va'e vy ndojouive mba'emo rei, amongue py yvyra'a yvy rupi ho'a va'ekue-ekue rive'i ma je ogueraa oirũ Tumbija pe.

Ha'e rami ikuai'i ramo je amboae ae mba'emo ra'y-ra'y kuery onhemongeta okuapy:

– Marã rami tu ha'eve peteĩ mbore ha'e gui peteĩ karumbe joupive ikuai aguã? – he'i je okuapy joupe-upe.

Ha'e rami vy ma je teĩ ka'aru'i jave ma je peteĩ gua'a oo gua'y kue'iry reve Tumbija ha'e gui Japu'a ro py jopou vy. Ha'e ramia py ma je gua'a oporandupa rei ma oiny:

– Xee tu aikuaaxe ri ma, marã rami tu ha'eve ha'vy guĩ rami peiko aguã? – he'i.

Ha'e vy ma je Tumbija ijayvu vy aipo e'i:

– Ore tu orekyrĩ'i reve ri ma orexy kuery omanomba'i karamboae. Ha'e ramia py ma, tape rupi xeporiau rei reve aguata avy ka'aguy rupi, xekupe re jatevu ho'apa, ha'e rami vy ma yakã rembe re avaẽ ajau aguã. Ha'e jave ma aexa Japu'a, yakã yvy'iry ojae'o oiny, iporiau vaipa avi oiny. Ha'e vy ma aporandu ixupe: “Mba'e re tu rejae'o reiny?” Ha'e ramo Japu'a aipo e'i: “Xexy ma omano, ha'e ramo ndaiko kuaavei ma ainy, xee ae'i apy aĩ vy, akaruxe ma guive ainy”, he'i. Ha'e rami vy aipo a'e: “Ha'e rami xee voi aiko, xexy omano ma avi, ha'e ramo avi ae xee voi xee ae'i aguata aikovy.”

Ha'e rã je gua'a ha'e nunga oendu vy onhemboaxy vaipa. Ha'e vy ma je ijayvu Tumbija ha'e gui Japu'a pe:

– Ha'evete katu guĩ rami pendekuai porã'i, amongue py amboae kuery ndoikuaai vy ijayvu opa marã rei teĩ – he'i.

Ka'aguy re ma je heta mba'emo ra'y-ra'y oiko: guyra'i, xivi, ka'i, xi'y,

mboi, tay, ha'e nunga. Guyra'i ma je ikuai guyra'i reve ae, joegua meme'i ikuai. Mba'emo ra'y-ra'y ramo, ha'ekue rami ae, joegua meme'i joguereko. Tumbija ha'e gui Japu'a rive ma je joegua e'ỹ joupive joguereko.

Peteĩ ka'aru re ma je Japu'a aipo e'i:

– Tumbija, xee ma xeretarã kuery reve e'ỹ ae aiko, va'e ri avy'a ta'vy guĩ rami xeirũ'i reiko rã, jovai gui nhanhomongaru, joa py jake. Ha'e ramia gui ma xee ndaipotai ndee xereja.

Ha'e rã je Tumbija aipo e'i:

– Xee voi ha'e rami ae avi, avy'a joupive jaiko rã. Ha'e ramia gui ma xee amano'i vy tema ndegui apoi 'rã, – he'i Tumbija oirũ Japu'a pe.

Peteĩgue ma je ha'e kuery mokoĩ oo yakã py ojau aguã. Ha'e ramia py ma je oexa heta karumbe yy py ho'yta okuapy rã. Ha'e vy Japu'a onhe-momby'a ha'e kuerya py oo aguã. Ha'e rã je Tumbija hexe oma'ẽ vy ijayvu oo aguã guetarã kuery jopopy aguã.

Ha'e ramo je Japu'a oo ma oiny, karumbe ri vy mbegue'i je oo oiny, hare'i ma rire je ovaẽ. Ha'e vy ma je aipo e'i:

– Javya rei ju! – he'i.

Ha'e rã je nombovai, hare ma rire je peteĩ karumbe tujave va'e ojojai rei vy aipo e'i:

– Aipo ma rako, karumbe va'e ri tapi'i re omenda va'e ovaẽ ma – he'i rã je pavẽ opuka vy ho'a-ho'a okuapy.

Ha'e rire je Japu'a ojae'o reve ojevy ju oirũa katy. Ha'e vy ma je Tumbija pe ojae'o reve aipo e'i:

– Xeregua kuery tu ndaxerayvui, ha'e vy tu axarura rã xejojai rei rive ri ma nhande nhamenda'i va'e rami rive ju ijayvu okuapy – he'i.

Ha'e rã je Tumbija ijayvu:

– Tove katu, eju tema jajau, epena eme ha'e kuery re – he'i.

Ha'e rami rire je Tumbija ju guetarã kuery oexa vy oo ogueroayvu aguã. Ha'e rã je ha'ekue rami ae ju hetarã kuery:

– Upe rako, tuvixa ha'eve'i vy e'ỹ ava karape'i re omenda va'e, marã rami vy porei ma omenda rire ndojukai teri? – he'i.

Ha'e ramia py ma je mokoĩve iporiau. Tumbija ma je omendaxea oendu, ta'yxe guive ma. Japu'a voi je ha'e rami ae avi. Ha'e ramigua oĩ teĩ va'e ri ndojoui ta'vy oirũrã, omenda'i aguã, ta'y'i aguã. Ha'e rami vy je ikuai tema,

amongue ara re je iporiau ete mokoïve.

Peteïgue ma je ka'aru ovaë ma ramo, Japu'a aipo e'i:

–Tumbija, jaa avi jake – he'i.

Ha'e kuery ma je yakã rembe re jogueroke. Ha'e va'e pytũ re ma je Japu'a oke vy ojexa ra'u. Ha'e vy ma je oexa ra'u peteï kunumi iporã va'e, ijao xiĩmba va'e. Ha'e va'e ojexa ra'u rã je oporandu merami ixupe, mba'e re pa iporiau oikovy, merami oporandu ixupe. Ha'e rire je ava va'e aipo e'i merami:

– Xee ma xerery Xondaro, aju apy, xeruete rembiguai. Ema'ë ko yy py. – He'i rã je anhetë, Japu'a oma'ë vy oexa peteï kunha porã ha'e gui peteï ava porã, ha'e vy ma je Xondaro ijayvu ju:

– Kova'e ava ma ndee, ha'e gui kunha va'e ma Tumbija, peë ma penhemboaxy rei'i peikovy ramo ma xeruete xembou apy, amombe'u aguã, peo 'rã ko'ë rã yvy'ã tuvixave va'e py, ha'e py pevaëa py ma peë mokoï peï 'rã joa'i py, opa mba'e oï teï ae ke penhemondyi eme, penha eme – he'i.

Ha'e rire je anhetë, Japu'a ko'ë ma ovya re ovy onhemboaxy'i reve. Ha'e vy ma je Tumbija pe omombe'u oexa ra'u ague. Ha'e vy aipo e'i:

– Aỹ jaguata ta mate, jaaxa mboapy yvy'ã nhavaë aguã tuvixave va'e py.

Ha'e rã je Tumbija aipo e'i:

– Kore, mombyry ta'vy, xee ma xetuvixa va'e vy xekane'õ voi-voi 'rã – he'i.

– Ha'e teï ae ma, teï ke jaa, xemoï ndekupe ary ha'e gui jaa jaguata.

Ha'e rami vy ma je anhetë jogueraa ma, ka'aguy re je opytu'u-tu'u py je oo, mokoï pytũ ka'aguy re okea py ma je ovaë yvy'ã tuvixave va'e py, ha'e py ma je ijapy'i py ma nhogueno'ã. Ha'e py ma je oky, yvytu, yapu ratã-ratã ma, amandau guive je ho'a. Ha'e rã je Tumbija onhemondyi ma, ha'e vy ma je Japu'a pe aipo e'i:

– Kore, jaguejy ma ta'vy, yvytu tu nhandereroveve ta ma rima – he'i.

Ha'e ramo je Japu'a ombovai:

– Aỹ ke, enhemondyi eme, ndepy'a guaxu ke, ndoikoi 'rã ko mba'e-ve – he'i.

Ha'e rire ma je yapu, yvytu ha'e gui amandau oaxapa ju. Ha'e vy ma je oky rive'i ma. Ha'e gui mae ma je mboapykue onhemboxi ha'e kuery oĩa py. Ha'e rã je Tumbija onhemondyi avi, mba'e ta Japu'a ma je ava rami opu'ã

oiny.

Ha'e vy ma je mokoïve ojae'o reve nhokuavã. Ha'e vy ma je Japu'a yvate re oma'ẽ vy ojerojy'i reve aipo e'i:

– Porã ete aguyjevete katu Xeru Ete! – he'i.

Ha'e vy je mokoïve'i mborai'i oupi'i rire oguejy ju yvy'ã guy katy. Ha'e vy ma je Japu'a a'ïpo e'i:

– Aỹ ma Tumbija, ha'eve ma nhamenda'i aguã, jajapo aguã nhanderekoarã'i, nhandera'y kuery jareko'i aguã – he'i.

Ha'e vy ma je anhetẽ, Japu'a ha'e gui Tumbija omenda. Ha'e ramia py ma je, hare ma rire tekoa ja'ea ma oĩa py je mbore ha'e gui karumbe anho je heta ikuai joupive.

Tradução: A anta e a tartaruga

Era uma vez uma anta fêmea e uma tartaruga macho. Quando os dois eram muito pequenos ainda, suas mães morreram. Foi então que eles se encontraram no mato e ficaram juntos, cuidando um do outro até serem adultos.

Um dia, eles se deram nome um ao outro. A anta disse à tartaruga:

– Eu te dou o nome “*Japu'a*”, disse.

Então *Japu'a* ficou muito feliz e disse à sua amiga:

– O teu nome será “*Tumbija*”.

Os dois ficavam o tempo todo juntos e faziam tudo juntos: comer, tomar banho, dormir, caminhar, e alimentavam um ao outro. *Tumbija* achava frutas e folhas para *Japu'a* comer. *Japu'a*, como era pequeno, quase não conseguia achar nada de comida, se não fosse algumas frutas caídas no chão, que levava à sua amiga *Tumbija*.

Como viviam juntos desse jeito, os outros animais do mato se perguntavam:

– Como pode ser aceitável que uma anta e uma tartaruga vivam juntas?

Um dia, quando era de tarde, uma arara foi com seus filhos até a casa de *Tumbija* e de *Japu'a* para visitá-los. Durante a visita, a arara questionou:

– Eu quero saber como é possível que vocês vivam desse jeito?

– Quando nós éramos pequenos, nossas mães morreram. Então, eu fui

caminhando muito triste pelo mato. Muitos carrapatos caíram nas minhas costas, assim que fui até a beira do rio para tomar banho. Nesse momento, vi *Japu'a*, que estava chorando perto do rio, muito triste também. Então eu perguntei para ele: “Por que você está chorando?” E ele respondeu: “Minha mãe morreu, e eu não sei como vou viver. Estou sozinho, e estou com fome”. Eu, então, disse a ele: “Minha mãe também morreu, por isso eu também estou caminhando sozinha”.

Quando a arara ouviu isso, teve muita pena deles. Por isso, disse a *Tumbija* e a *Japu'a*:

– Que bom que vocês estejam juntos cuidando um do outro, mesmo que, às vezes, quem não sabe pelo que vocês passaram, fique criticando vocês.

No mato há muitos tipos de animais: pássaros, onça, macaco, quati, cobra, formiga, e muitos outros. Cada pássaro vive com os pássaros da sua espécie. E igualmente acontece com cada tipo de animal – cada um vive junto com os animais da sua espécie. Somente *Tumbija* e *Japu'a* vivem juntos sendo de espécies diferentes.

Uma tarde, *Japu'a* disse:

– *Tumbija*, mesmo que eu não more com os meus parentes, estou muito feliz tendo você como amiga, alimentando-nos um ao outro, dormindo um ao lado do outro. Por isso, eu nunca quero que você me deixe.

Então *Tumbija* respondeu:

– Eu me sinto igual, estou feliz por vivermos juntos. Por isso, eu só vou lhe deixar no dia em que eu morrer.

Um dia, os dois foram tomar banho no rio. Quando estavam tomando banho, eles viram muitas tartarugas nadando no rio. *Japu'a* sentiu vontade de ir em direção a elas. *Tumbija*, vendo como ela se sentia, disse para ela ir cumprimentar seus parentes.

Assim, *Japu'a* foi indo, muito devagar, por ser uma tartaruga, e bastante tempo depois, chegou até elas:

– Bom dia a todos!

Mas nenhuma das tartarugas respondeu. Bem mais tarde, uma tartaruga de mais idade, zombando dela, disse:

– Olha só, chegou quem casou com a anta, mesmo sendo tartaruga – e quando disse isso, todas as tartarugas riram.

Então *Japu'a*, chorando, voltou para sua amiga anta, e disse a ela:

– Meus parentes não gostam de mim, quando eu os cumprimentei, eles riram de mim porque nós estamos casados.

Então *Tumbija* disse:

– Deixa para lá, vamos tomar banho, não ligue para elas.

Depois disso, *Tumbija* também viu os parentes dela e foi falar com eles. E da mesma forma que aconteceu com *Japu'a*, seus parentes também zombaram:

– Olhem ela, que em vez de casar com um macho de bom tamanho, casou com um baixinho. Como será que depois de casar ainda não o matou?

Com isso, os dois ficaram tristes. *Tumbija* sentia vontade de se casar e ter filhos. *Japu'a* também se sentia assim. Mesmo assim, não achavam com quem casar e ter filhos. Por isso, eles continuavam juntos, sentindo-se muito tristes alguns dias.

Um dia, ao anoitecer, *Japu'a* disse:

– *Tumbija*, vamos dormir.

Os dois ficaram dormindo na beira do rio. Nessa noite, *Japu'a* teve um sonho. Ele viu em sonho um rapaz lindo, de roupas brancas. Esse rapaz perguntou-lhe por que ele estava triste. E depois o rapaz disse para ele:

– Eu me chamo *Xondaro*, vim aqui enviado por meu Pai Verdadeiro. Olhe na água.

Quando *Japu'a* olhou na água, viu uma mulher linda e um homem lindo, e *Xondaro* falou de novo:

– Esse homem é você e a mulher é *Tumbija*. É porque vocês estão sofrendo de tristeza que meu Pai Verdadeiro me enviou aqui, a fim de dizer a vocês para irem amanhã para cima da montanha mais alta. Chegando lá, vocês vão ficar juntos, apesar de tudo o que irá acontecer, não se assustem, não corram.

Quando de manhã *Japu'a* acordou, estava desconcertado. Ele contou seu sonho para *Tumbija* e depois disse:

– Agora vamos partir, vamos atravessar três montanhas até chegar à montanha mais alta.

Então *Tumbija* disse:

– Nossa, é muito longe. Eu, com o meu tamanho, vou me cansar logo.

– Mesmo assim, temos que ir, suba nas minhas costas e vamos.

Assim foi que eles começaram a caminhar, parando várias vezes pelo mato para descansar. Dormiram duas noites no mato e, no terceiro dia, chegaram à montanha mais alta e ficaram em pé lá em cima. Naquele momento, começou a chover e a ventar, e também começou a trovejar muito forte, e até caiu granizo. *Tumbija* assustou-se e disse para *Japu'a*:

– Vamos descer logo, o vento vai nos levar voando!

Então *Japu'a* respondeu:

– Não se assuste, tenha coragem, nada vai acontecer.

Pouco depois, deixaram de ouvir os trovões, e o vento e o granizo passou. Só continuava chovendo. Então caíram três raios onde eles estavam. *Tumbija* ficou muito surpresa, porque *Japu'a* estava em pé na frente dela em forma de homem.

Então, os dois se abraçaram, chorando. E depois *Japu'a*, olhando para o céu, fez três reverências e disse:

– *Porã ete aguyjevete katu*, Meu Pai Verdadeiro!

Os dois elevaram um canto em agradecimento, e depois desceram montanha abaixo.

Então *Japu'a* falou:

– Agora, *Tumbija*, podemos nos casar e fazer nossa aldeia para ter nossos filhos.

E assim foi: *Japu'a* e *Tumbija* casaram-se e depois de certo tempo, na sua grande aldeia, só havia antas e tartarugas, muitas, vivendo juntas.

A palavra como centro do universo

Os homens ganham energia para a vida por meio da palavra divina. *Nhe'e*, *ayvu*, espírito-palavra ou alma-palavra, são designações da palavra divina e divinizadora: *ayvu* significa a palavra, a fala e a língua; *nhe'e* é o espírito que os deuses enviam para que se encarne nas criaturas prestes a nascerem (CADOGAN, 1959). Essas expressões denominam uma unidade densa, uma categoria-existência, compreensiva da complexidade da realidade humana e da vida como um todo (CHAMORRO, 2014).

Em direção distinta, de origem terrena ou animal, define-se a alma “ã”, que se dissocia da palavra divinizadora, e é responsável pelas crises, doenças e estados de tristeza: *ndovy'ai*, que significa não alegre. No contexto animal, envolvido pela alma terrena, o ser humano perde a verticalidade que o projeta para o mundo divino. *Ne'engue, ayvukue* é a expressão da perda definitiva da vida, por isso, trata-se de uma “ex-palavra” (CHAMORRO, 2014, p. 29).

O ser humano, constituído pelo dom da palavra, em sua verticalidade, realiza-se na vida cultural e, por meio dos rituais, são cultivados os saberes (*arandu*) divinos.

Durante o ritual *nhemongarai*, adquire-se o nome *ery mo'ã*, termo que significa “*aquelle que mantiene en pie el fluir del decir*” (CHAMORRO, 2004, p. 134). O nome liga o sujeito ao Cosmo, construindo seu equilíbrio no mundo. A palavra recebida é um desígnio inicial que se desenvolve ritualmente no transcorrer da vida com o aperfeiçoamento do ser.

Nos rituais de canto e dança onipresentes nos encontros diários e em ocasiões relevantes na cultura guarani, como o Batismo da Erva Mate, denominado *nhemongarai – ka'a'i*, são vivenciados momentos relativos ao termo *nhembo'e*, que significa ensino e desenvolvimento da palavra. São também expressões de *nhembo'e* os jejuns, a continência sexual, a observação de modos de viver, de comer e de dormir (MELIÀ, 1959).

O misticismo próprio da alma-palavra e a reversão, emanção e propagação das forças divinas, confrontam-se com a forma histórica em que a humanidade se encontra em sua dimensão doentia, incompleta, imperfeita: *teko axy* (GODOY, 2003). Institui-se um tempo marcado por uma incompletude própria que vigora, exigindo esforço e fortaleza dos homens, expresso por *mbaraete, py'a guassu*. O desempenho e a entrega subjetiva do ser diante das experiências de vida compreende o verbo *jerovia*, que significa exercer fé, estar valente, bravo (DOOLEY, 1982). Pode-se observar o poder da linguagem como um empenho de autovalorização étnica que se revela na forma de um encantamento, o atributo da preferência e da escolha dos *Mbya* pelos deuses.

O mundo de sabedorias que impregna o universo envolve o destino humano, tanto em sua dimensão real quanto em sua extensão ideal, conduzindo ao convívio divino na Terra Sagrada (*yvyju*), Terra Sema Males (*Yvy mara e'ỹ*).

***Ka'aguy* (mata, selva): o cenário tempo-espaço**

O enredo da narrativa desenvolve-se em um espaço coerente com a origem dos personagens e representativo de uma totalidade, a mata: *ka'aguy*.

Diante da ausência de marcas cronológicas e de determinações espaciais exatas, evoca-se no imaginário do leitor um ambiente cósmico. A figuração se revela pontuando o cenário como a expressão divina de *nhanderu*. Compreende-se a própria concepção do universo na expressão “*A'e javi nhanderu ojapo va'ekue*”, que, literalmente, significa o todo, a unidade criada por *nhanderu*.

Nhanderu (nosso Pai/Avô), *nhandexy* (nossa Mãe/Avó), *mba'ekuaa'a* (sabedoria ou aquele que sabe) referem-se ao Ser Criador e aos antepassados dos Guarani. No poema *Ayvu Rapyta*, descreve-se a criação a partir do fluído vital, designando o fundamento da linguagem humana a partir da sabedoria contida em sua própria evolução (CADOGAN, 1959). Sustenta-se a terra com a vara insígnia que leva em suas mãos e por meio da qual se deu também a economia de subsistência. A palavra-alma foi dotada aos seres humanos e a todos os demais seres. “*Para ellos, como escribe Friedl Grünberg, ‘el encuentro con la ‘naturaleza’ es siempre un encuentro con la divindade*” (GRUMBERG apud CHAMORRO, 2004, p. 137).

A natureza não se encontra separada da cultura, pelo contrário integra-se ao sistema social e possui características humanas. “*La ‘naturaliza’ ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, como toma parte activa del proceso de su perfección*” (CHAMORRO, 2004, p. 137).

Ouve-se com frequência a explicação de que *Nhanderu* tem os seus animais de estimação designados *mymba'i*. Entre eles, destaca-se o *koxi*. Trata-

⁵ Sobre o caráter e definição das entidades da natureza, ver Godoy (2003).

se de certo porco do mato, animal privilegiado, sendo seu dono homenageado com danças e cantos rituais. Os animais da mata, como *koxi*, *mbore* (anta), *kaguaré* (tamanduá), *catetu*, *guaxu* (veado), são enviados por *Nhanderu Mirim* para alegrar e alimentar os habitantes da terra. Indica-se, assim, o modelo de construção mítica que vigora, contrapondo as coisas da vida terrestre (Segunda Terra) com a vida celeste (Primeira Terra). Assim, são considerados *mba'e ypy* “seres do princípio” (GODOY, 2003, p. 88).

Destacam-se na mata vegetais expressivos da concepção *mba'e ypy* (seres originários). São as palmeiras *pindo etei* (jerivá), *jejy* (palmito), *wembe* (guimbe), *yary* (cedro) designada *yvyra* (cedro do qual flui a palavra). Schaden (1974) assinala: *Ka'a ete* designa a planta erva-mate, e seu valor sagrado acentua-se por ser *nhe'e ry* (fluxo da alma-palavra). A colheita das folhas liga-se à *Ka'a Nhemonxã* ou *Ka'a'i* (Festa de Batismo), e é realizada no *Ara Pyau* (Ano Novo – primavera) (GODOY, 2003).

A planta *pety* (fumo), criada pela divindade *Jakaira*, associa-se às curas realizadas com o uso das folhas na preparação do fumo. Segue como motor do sentido sagrado, através do uso do *petyngua* (cachimbo), sendo a fumaça designada *tatachina*. O veneno *timbó* surge no mito dos gêmeos, e provoca a morte de um personagem. As frutas *pindo guaviju* e *aguai* são encontradas pela Lua, no relato mítico (GODOY, 2003).

Constrói-se de forma inquietante uma dinâmica de oposição e contraste da mata como representação da alteridade com o que é vivenciado no espaço de moradia. Os núcleos familiares destacam-se por lideranças masculinas e femininas, dotadas de sabedoria, que invocam os poderes do profetismo e de comunicação divina. Emerge de forma central a Casa de Reza (*opy*), onde a comunidade concentra as iniciativas espirituais expressivas de um empenho individual e coletivo de invocações divinas (CAMPOS; GODOY; SANTOS, 2017). Os encontros e rituais, representativos das *nhe'e kuery* (reunião de almas), atualizam a natureza divina do ser humano em um diálogo com a mata, na contextualização própria do mito como a criação primeira, originária. Afirma Cadogan (1959, p. 32) que muitos guaranis consideravam a selva como sua pátria de origem. Muitos grupos indígenas Guarani que sofreram a influência missionária voltaram a viver nas matas, reaprendendo as regras da antiga vi-

da e convivendo ao lado das comunidades montanhesas (GODOY, 2003).

O espaço da mata singulariza-se pelo relevo, pelos rios e os diferentes lugares de alojamentos dos *ka'aguy rupigua* (aqueles que moram nas matas, os animais). Na narrativa descrita, observa-se a presença dos animais: pássaros, macaco, onça, cobra, formigas, quati, indicando uma familiaridade própria e íntima na contextualização.

Há uma temporalidade que cerca sentidos de plenitude e uma ligação com o equilíbrio e a sustentabilidade do modo e espaço de vida, como expressão de um convívio ambíguo, ameaçador e perigoso. O caminho inverso ao transcendentalismo da alma-palavra, expressivo do xamanismo, impõe-se pela ação mágica de serem os entes da mata capazes de agir, jogar (*mombo*), atirar (*mboapi*) substâncias maléficas que são produtos de feitiço (*mba'e vyky*) e causadoras de doenças (GODOY, 2003).

O domínio protetor dos entes da natureza é registrado entre os povos Tupi pela forma como apresentam os seus nominativos acrescidos do termo *já* (“senhor”, dono), um morfema de derivação (GALLOIS, 1988). Cadogan registra o modo ilícito, desregrado dos – *já* pelo termo *A'eve'i e'y*, que significa “ilícito, mal” (CADOGAN, 1959, p. 191).⁵

O percurso de humanização que serve de vetor à imaginação simbólica revela-se pela construção dialética entre o imaginário do narrador, o social e o cultural. Na verdade, forma um conjunto coeso.

A criação artística seduz pelo caráter imaginante em que as práticas ascendem a um nível estético e simbolizam um momento áureo da vida cultural indígena. Pode-se crer em uma linguagem que se enaltece pelo protagonismo indígena: o narrador em uma situação própria de intimidade.

Temos a impressão de que os personagens estão inseridos de forma intrínseca à contextualização da mata, realimentando a autenticidade da existência. O mito é ressaltado na narrativa como uma força da natureza que ordena as condições humanas. Conforme Gilbert Durand, compreende um “conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*” (DURAND, 1997, p. 14, *apud* Baseio; Cunha, 2016, p. 131).

⁵ A ausência das matas na Aldeia *Tekoa Pyau* (Jaraguá/SP) tem sido um item de extrema importância para os 500 habitantes desse local. Entre os programas pedagógicos do CECI, constam as excursões dos alunos para as aldeias *ka'aguy mbete* (no meio da Mata), com o propósito de educar as novas gerações.

O cosmo retratado no mito introduz a origem como uma identidade primeira e mais profunda de uma coletividade étnica. Surge um tempo labiríntico que se condensa em um espaço de criação.

Diante dessa emergência, entende-se que não podemos supervalorizar a religião como “núcleo de resistência da cultura Guarani” (SCHADEN, 1974, p. 145). A mata, *ka’aguyete*, como cenário predominante do universo mítico, projeta-se por uma condição da vida que os *Mbya* compreendem na dimensão “*teko porã*”, um belo modo de ser.⁶

A plenificação, como dimensão espiritual, é vivenciada na dimensão social, ecológica, e pressupõe o acaso e estada nas terras férteis, onde a floresta representa uma continuidade das moradias celestes. As virtudes implicam no compromisso com que as coletividades valorizam os seus espaços territoriais tradicionais, capazes de serem *a’anga’ete* (imagens verdadeiras).

***Nhemoirũ*: convívio e companheirismo**

Os caminhos imaginados na narrativa seguem discursos em que os personagens dão origem a significados expressivos da comunicação.

Uma rede imaginária se introduz com o convívio e o encontro da anta e da tartaruga, órfãos de mãe, abandonadas no interior da mata. Viveram juntas até crescerem. Adquiriram o dom humano próprio por terem sido nominalizadas, adquirindo um nome pessoal que se projeta na linguagem *nhemoirũ*, termo onipresente, significando convívio, companheirismo. Retrata-se em circunstâncias críticas em que se exige entender os vínculos sociais e as desavenças. Dessa forma, o nome e o convívio provocam ressonâncias, como nomações reveladas pelos deuses, como vínculos sagrados com seres protetores, que ocorrem no espaço da Casa de Reza.

Os termos *Mbya poriau* (pobre, triste) e *nhemboaxy* (ficar com pena de) surgem algumas vezes como representações do estado de abandono que une os parceiros. Esses termos são centrais nos discursos realizados na Casa de Reza, além de dar sentido à situação dos indígenas em suas várias dimensões de privação (afetiva, social, econômica, habitacional e saúde). É certo

que *Nhanderu* também sentiu pena dos *Mbya* quando os escolheu como portadores dos belos saberes.

Torna-se importante registrar que *Tumbija* encontrava *ojou* (frutos), e os trazia para comerem juntos (*jovaigue*). E *Japu'a*, por ser pequeno, não podia carregar muita coisa. Certamente o espaço masculino representado por *japu'a* produz surpresa. Lembremos as expectativas da família ordenada pelas lideranças patriarcais, como foi observado por Schaden, tratando-se de um foco condutor da organização e da coesão social tradicional (SCHADEN, 1974).

A comunicação expressiva na forma coesa e mútua com que se alimentavam (*jovaigui nhandomongaru*) remete ao universo de reciprocidade com que se define a economia, explicada pelo termo *jopoi*. Sua etimologia indica o prefixo *jo*, referencial de reciprocidade, *po* mão e *i* abrir – mãos abertas um para o outro, mutuamente (MELIÀ; SAUL; MURARO, 2016). Entre os *Mbya*, a categoria *mborayvupa* é expressiva do contexto igualitário e de solidariedade instituída na dinâmica econômica (LITAIFF, 2004).

Nhemongueta, o termo guarani para expressar reuniões coletivas com a finalidade de aconselhamento e avaliação, nesse contexto representando uma dimensão de moral, passou a realizar-se no interior da mata. Comentavam e ouviam os parentes: como era possível viverem juntos, uma anta e uma tartaruga?

O sonho (*oexara'u*): caminho do conhecimento xamânico

A vida real, o desafio das contradições e ambiguidades progridem. Um espaço fantástico origina-se instaurando a solução: a narrativa se une a uma experiência comum entre o narrador e o leitor.

O conhecimento e o saber seguem percurso próprio, a fim de suplantar a desordem, a dissociação e a ruptura entre natureza e cultura. A direção xamânica emerge como produto central na condução da sociedade *Mbya*, originando-se como um saber, saber monopólio dos rezadores designados pela expressão *Xeramoĩ* (nosso Avô). O movimento projetado no íntimo das experiências se alimenta pelo sonho em que o saber ganha uma expressão de ver e

de compreender, designado *exareko*, *ejapuxaka*. Esses termos significam formas de entender por meio do exercício espiritual ligado ao olhar e ao perceber.

A intimidade dos homens com a natureza, numa dimensão de voo, é característica da alegoria xamânica e simbolizada pelos animais (CICCARONE, 1998). Ela acontece mediada pela presença do *Xondaro*, que surge com roupa branca, anunciando o desfecho da transformação: serão homem e mulher. Cria-se a legitimação da vida, em uma atitude positiva. Desbrava-se um caminho onde o pensamento sensível convida para a experiência da transformação. O sistema de pensamento e ação emerge por uma “riqueza lírica na profundidade da reflexão sobre o mundo, sobre os homens e sobre a concepção da pessoa” (CICCARONE, 1998, p. 93). Receber a revelação, o aviso através de sonhos e a manifestação de espíritos auxiliares expressivos da atuação do *Xondaro*, permitem entender o passe que mobiliza o imaginário cultural.

O uso do verbo levantar nesse desfecho, *ava rami opu’ã* (levantou-se como homem), pode ser explicado como o dizer, ou seja, a palavra no sentido de redenção. Indica-se que a palavra flui no ser, fazendo-o ficar em pé, dando-lhe a verticalidade como expressão irreduzível da vida humana. Tornam-se seres com inspiração e capacidade para o exercício espiritual da palavra, podendo perder o corpo diante de sabedorias sagradas.

Com efeito, o exercício do xamanismo nas sociedades Guarani preenche situações de crise, em que os sonhos se originam como experiências afetivas e de reflexão. Os rituais xamânicos são cenas dramáticas em que, nas múltiplas linguagens, os atores dão vida coletiva às experiências interiores e renovam a memória do grupo (CICCARONE, 1998, p. 94).

O imaginário da autora, presente na narrativa, reinventa o olhar da realidade cujo espelho é a própria oralidade e memória coletiva Guarani *Mbya*. A presença do *Xondaro*, como ajudante do *xeramoë*, revela o plano anunciando o milagre como expressão de transformação. Os *Xondaros* são personagens centrais do contexto cultural, pois encaminham toda a dinâmica do ensino-aprendizagem para os jovens. Indica-se um ideário de valores expressivos de fortaleza (*mbaraete*) e coragem (*py’aguassu*). De forma restrita, enfatiza-se uma correlação com o ideário da luta, da guerra. Compreendemos que o ter-

mo *Xondaro* resultou do empréstimo da língua portuguesa, “soldado”.

O acidentado caminho para a dupla chegar até o *xamã* e o clima, carregado de raios, trovões e granizos durante a viagem, tornaram o trajeto pleno de influências sagradas. Trata-se da influência de Tupã, como uma divindade ligada à chuva e aos trovões, que manifesta sua sabedoria nesses momentos tempestuosos, provocando transformações, causando medo e surpresas.

Os personagens depois de atravessarem as matas durante dois dias e se amedrontarem, finalmente, descobrem-se no lugar pretendido, e se veem transformados em homem e em mulher. A experiência espiritual registrada impõe-se como oportunidade de contemplação e transformação como um dom da palavra. Essa representação segue compreensiva no contexto de significados linguísticos por meio das expressões *aguyje*, *nhanderu mbojera hekorã*, *omoexakã*. *Aguyje*, e refere-se ao estado de elevação espiritual. *Omoexakã* retrata-se como revelar. *Ambojera*, o criar, aludindo-se à criação de tudo que existe no mundo (*nhanderu ombojera*).

Seguindo a contextualização tradicional, choraram, abraçaram-se e se viram como um casal. Então, em meio à dança e ao canto, agradeceram ao chefe religioso. Encerraram com toda a dramatização que se espera do empenho oral, da memória e da tradição cultural. Lembram-se que o canto e a dança são as expressões fundamentais da religiosidade, traduzindo-se em uma representação de contextualização e mediação entre o mundo mítico e o real. Entende-se como “um meio de atingir e alcançar a vida paradisíaca na Terra sem Males”, como expressam os cantos (*mborai*) (CAMPOS; GODOY; SANTOS, 2017, p.182-183).

As palavras de agradecimento são as que se ouve dos jovens para os mais velhos, em momentos rituais: “*Porã ete aguyjevete katu*”.

Puderam se casar, construir família e aldeia, como um dos intentos mais sublimes que se espera dos viventes. A condição humana foi inserida como representação de um tempo sem marcas cronológicas, num tempo labiríntico condensado no espaço e na ação. Pode-se crer em uma realização utópica libertária. As palavras literárias tornaram-se também expressões dos sentidos vivenciados coletivamente, diante da memória antiga e da oralidade atuante. A perenização do mito, de acordo com Wuninburger (2007, p. 49), resulta da

narração oral e do exercício de renovação permanentemente inserido na escrita.

Vem à tona a dimensão etnocêntrica que está em jogo: como afirma Tempass:

Segundo Viveiros de Castro, “o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381). Em outras palavras, a “modernidade” supõe uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica, sendo o espírito o distinguidor entre homens e animais, enquanto para os ameríndios existe uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física, sendo o corpo o elemento diferenciador entre homens e animais (TEMPASS, 2014, p. 172).

Educação escolar e a palavra mítica

A fala dos personagens e suas expressões *onhembo'e* – educar no universo da oralidade e da memória – atravessam as dimensões interativas da narrativa.

Os limites escolares que se impõem no universo de aprendizagem exigindo escrita (*mbopara*) e ordenando regras de convívio e participação são extrapolados no enredo e em sua dimensão simbólica.

O ser Guarani expressa na oralidade os momentos de sua representação, tal qual foi modelada nas vivências coletivas e tradicionais, ao lado dos grandes rezadores. Transformaram-se em texto os relatos ouvidos de personagens do mundo animal, transitando pelas experiências que estão subjetivamente incorporadas no *nhandereko*.

O sonho, a mobilidade, o contexto representativo da natureza, o convívio e a avaliação da alteridade surgem como um diálogo com a memória. Os momentos de convívio retratam-se mais do que o tempo linear. A construção de códigos capazes de instaurar uma elaboração dinâmica da experiência, como ela é vivida e comunicada na criação da memória coletiva, é revelada (TESTA, 2007, p. 30).

Nota-se que a experiência de alteridade se impõe como uma reflexão que faz sentido para a política Guarani em sua dimensão de convívio com o diferente. Isso ocorre com os Guarani, ao conviverem seguindo o *nhandereko*,

na definição do universo cosmológico. São capazes de conviver com a escrita e com as representações estranhas, sem representarem uma ameaça do seu sistema cosmológico (TEMPASS, 2014).

A *nhe'e* (alma espiritual) que se revela no ser tem uma universalidade configurada como o mundo da comunicação, e une seres humanos e animais. Mas, na linguagem Mbya, é onipresente a forma como se distinguem por seguirem e representarem as divindades. Configurando-se em uma dimensão de escolha e de convívio com o divino, o que foi retratado como a busca profética da *Terra sem Males* na bibliografia clássica poderá também ser referida no presente, na forma como introduzem suas narrativas no universo do letramento e da comunicação cultural.

O tempo e o ritmo do narrador e da construção do material didático abarcam as experiências em um trabalho que une os sentidos, envolvendo segredos e a realização do livro didático. O campo teórico que se nutre pelo conhecimento da escola e de suas regras, os investimentos de uma educação intercultural, as narrativas literárias do livro, seguem unidas ao universo representativo dos saberes étnicos. A dinâmica educativa orientada via *nhembo'e* segue como se ouve: “Vamos de noite na *opy*, e de dia na escola”, onde a escola é valorizada no contexto étnico: o *nhandereko*.

Considerações finais

O vetor mítico religioso da cultura *Mbya*, fundamentado na busca da *Terra sem Males* como um motor expressivo de vocação coletiva da história transformada em um desejo de ética (BRANDÃO, 1990), abre-se também para as experiências contemporâneas vinculadas à presença da escola. A educação concebida como uma expressão do convívio coletivo introduz a narrativa analisada, combinando os conteúdos do *teko porã* e a construção do material didático. Dessa forma, pode-se entender o protagonismo expresso na introdução do livro pelas lideranças indígenas, ao afirmarem o propósito de passar o conhecimento dos mais velhos para os mais jovens. O imaginário coletivo indígena ordena sua matéria-prima de forma étnica, e projeta-se como uma multiplicidade simbólica comprometida dinamicamente sobre si mesmo.

Os educadores *Mbya* podem fortalecer e cultivar os seus saberes tradicionais que indicam religião, língua, sociabilidades, animais e mata como re-

apresentações ativas da sobrevivência. O livro, como um recurso didático, mediatiza o conhecimento que é cultivado entre os aprendizes (*nhembo'e*), os seus orientadores (*mbo'ea*) e o ambiente escolar (*nhembo'ea*), no caso a Escola de Ensino Infantil – CECI, todos certos de que a cultura Guarani é sempre a mais importante para a formação das crianças (*kiryngues*).

Referências

BASEIO, M. A. F.; CUNHA, M. Z. Imaginário e literatura em perspectiva interdisciplinar. In: BASEIO, M. A. F. (org.). **Arte, cultura e imaginário**. São Paulo: Terceira Margem, 2016, p. 131-148.

BRANDÃO, C. R. Os Guarani: índios do Sul: religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**, São Paulo, USP, v. 4, n. 10, set./dez. 1990, p. 5390. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000300004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/tjcP7Wc4yRr56xdW8FvTswJ/?lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

BRASIL. [Constituição da República Federativa do Brasil]. **Constituição Federal do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05;1988>. Acesso em: 12 set. 2023.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Diário Oficial da República Federativa do Brasil, 1996. Seção 1, p. 33-44. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 10 nov. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999**. Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, Brasília, 1999. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb03_99.pdf. Acesso em: 10 set. 2023.

BRASIL. Secretaria Municipal de Educação. Diretoria de Orientação Técnica. ***Nhandereko nhemonbe'u tenonderã***: histórias para contar e sonhar. São Paulo: SME/DOT, 2007.

CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de *los Mbyá-Guaraní del Guairá*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1, n. 1, jun. 1953. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1953.130577>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/130577>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CAMPOS, A. L. A.; GODOY, M. G. G.; SANTOS, R. M. R. Imaginário e representações míticas: as belas palavras (*avy porã*) dos cantos divinos (*mborai*) *Guarani Mbya*. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 167-185, jul./dez. 2017. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.65570>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/65570/46213>. Acesso em 10 nov. 2023.

CHAMORRO, G. La buena palabra: experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. **Revista de Índias**, v. 64, n. 230, p. 117-140, 2004. Doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i230.414>. Disponível em: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/414/482>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CHAMORRO, G. Aspectos fundamentais da Religião Guarani. *In*: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e religiosidade no Rio Grande do Sul**. São Paulo: NPUH, 2014. v. 3. p. 25-45.

CICCARONE, C. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. **Mosaico - Revista de Ciências Sociais**, v. 1, n. 1, 1998, p. 91-104.

CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres *Mbya*. **Revista de Índias**, v. 64, n. 230, p. 81-96, abr. 2004. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i230.414>

doi.org/10.3989/revindias.2004.i230.412. Disponível em: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/412>. Acesso em: 10 nov. 2023.

DOOLEY, R. A. **Vocabulário do Guarani**: vocabulário básico do guarani contemporâneo (dialeto *Mbüá* do Brasil). Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1982.

FERREIRA, E.; GODOY, M. G. G. O universo cultural da criança guarani Mbya e a presença dos Centros Educacionais e Culturais Indígenas – CECIs – nas aldeias de São Paulo. **Cadernos CERU - Centro de Estudos Rurais e Urbanos USP**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 101-120, jul. 2014. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v25i1p101-120>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/89153>. Acesso em: 10 nov. 2023.

GALLOIS, D. T. **O movimento na cosmologia waiãpi**: criação, expansão e transformação do universo. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988. Obra datilografada.

GODOY, M. G. G. **O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

LIMA, G. P. *Mbore há'egui Karumbe*. In: BRASIL. Secretaria Municipal de Educação. Diretoria de Orientação Técnica. **Nhandereko nhemonbe'u tenonderã**: histórias para contar e sonhar. São Paulo: SME/DOT, 2007. p. 49-52.

LITAIFF, A. Os filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Rellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, abr. 2004, p. 15-30. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i6.76>. Disponível em: <https://>

www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/76. Acesso em: 10 nov. 2023.

MELIÀ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELIÀ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. **A experiência religiosa guarani**. *In*: MELIÀ, B. et al. O rosto índio de Deus. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. p. 293-357. (Coleção Ecologia e Libertação)

MELIÀ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. *In*: SILVEIRA, N. H.; MELO, C., R.; JESUS, S. C. (orgs.). **Diálogos com os Guarani**: articulando compreensões antropológicas e indígenas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016. p. 23-30.

SÃO PAULO (Município). Secretaria Municipal de Educação. Casa civil do gabinete do prefeito. **Decreto nº 44.389, de 18 de fevereiro de 2004**. Dispõe sobre a criação dos Centros de Educação e Cultura Indígena – CECI. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2004a. Disponível em: <https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/decreto-44389-de-18-de-fevereiro-de-2004/consolidado>. Acesso em: 10 set. 2023.

SÃO PAULO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. **Decreto nº 48.532/04, de 09 de maio de 2004**. Estabelece diretrizes relativas à Política Estadual de Atenção aos Povos Indígenas, cria o Conselho Estadual dos Povos Indígenas e o Comitê Intersetorial de Assuntos Indígenas. São Paulo: Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2004b. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/decreto/2004/decreto-48532-09.03.2004.html>. Acesso em: 10 set. 2023.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria da Educação. **Resolução SE nº 147/03, de 29 de dezembro de 2013**. Dispõe sobre a organização e o funcionamento das Escolas Indígenas no Sistema de Ensino do Estado de São Paulo. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 2013. Disponível em: http://siaue.edunet.sp.gov.br/ItemLise/arquivos/147_03.htm. Acesso em: 10 set.

2023.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, EDUSP, 1974.

TEMPASS, M. C. O discurso *Mbya*-Guarani sobre as religiões dos brancos. *In*: FLECK, E. C. D. (org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, 2014. p. 153-176.

TESTA, A. **Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbya**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade São Paulo, São Paulo, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia - USP**, São Paulo, v. 27-28, 1984-1985, p. 7-24. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acastro-1985-bibliografia/Castro_1985_BiblioEtnolBasicaTupiGuarani.pdf. Acesso em: 10 nov. 2023.

WUNEMBURGER, J.- J. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.