



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS CHAPECÓ  
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**BEATRIZ FERNANDA DAS CHAGAS REGIS**

**ARA GUYDJE PYA'U:**

**O RITUAL DE ANO NOVO GUARANI NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE**

**CHAPECÓ, 2021**

**BEATRIZ FERNANDA DAS CHAGAS REGIS**

**ARA GUYDJE PYA'U:**

**O RITUAL DE ANO NOVO GUARANI NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Chapecó, como requisito de aprovação na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso II.

Orientadora: Profª Dra. Adiles Savoldi.

**CHAPECÓ, 2021**

## **Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS**

Regis, Beatriz Fernanda das Chagas

Ara Guydje Pya'u: O ritual de ano novo Guarani na Terra Indígena Toldo Chimbanguê / Beatriz Fernanda das Chagas Regis. -- 2021.

92 f.:il.

Orientadora: Dr<sup>a</sup> Adiles Savoldi

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, Chapecó, SC, 2021.

1. Ritual. 2. Performance. 3. Nhande rekó Guarani. 4. Saberes Indígenas. I. Savoldi, Adiles, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

**BEATRIZ FERNANDA DAS CHAGAS REGIS**

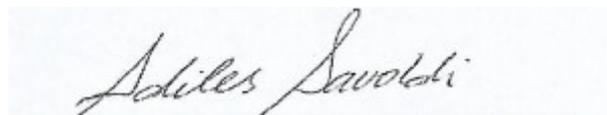
**ARA GUYDJE PYA'U:**

**O RITUAL DE ANO NOVO GUARANI NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciada em Ciências Sociais.

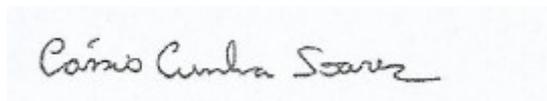
Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 30/01/2021.

**BANCA EXAMINADORA**



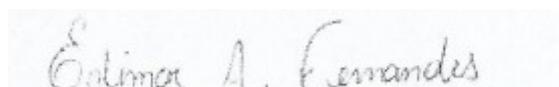
---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adiles Savoldi – UFFS Chapecó  
Orientadora



---

Prof. Dr.º Cássio Cunha Soares – UFFS Erechim  
Avaliador



---

Prof. Dr. Edimar Fernandes – UFPA  
Avaliador

Toda gratidão às grandes mulheres Kátia Moreira e sua mãe, Rosely Moreira, à orientadora e professora Adiles Savoldi, por seus esforços na realização deste trabalho e por me ensinarem com humildade, amor e generosidade grandes lições de resistência e de vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os colaboradores indígenas Guarani que neste projeto se inseriram com coragem para sua realização, cito: Kátia Moreira, Adilson Barbosa, Rosely Moreira, Aílton Moreira, as meninas Katiane Moreira Barbosa, Luana Moreira Barbosa, Talita Moreira Barbosa, ao pequeno Hurian e sua mãe Karine Barbosa, Cristofer Moreira e, todas as crianças e adultos que participaram nos encontros realizados na Terra Indígena Toldo Chimbanguê no ano de 2019. Pessoas inspiradoras em seu modo de ser, pensar e sentir o mundo que sempre conectados às forças da natureza são exemplos vivos de amorosidade e resistência humana.

Agradeço ao povo Kaingang que por sua força e resistência são responsáveis por firmar a Terra Indígena Toldo Chimbanguê, dotados de sensibilidade compadeceram-se com a situação de diáspora do povo Guarani, os acolhendo em seu território por tanto tempo, seguem nutrindo a esperança da retomada de Araçá'í, auxiliando-se mutuamente constroem a força necessária para a mudança.

Agradeço aos meus pais pela vida e por me darem as condições necessárias para minha existência. Agradeço à minha avó dona Pedrina que me ofereceu acolhimento quando precisei e que trago dentro de mim a força de sua ancestralidade. Agradeço ao meu avô Nilton Regis (*in memoriam*) por sua ancestralidade e ligação com o território catarinense, tal ligação refez meus sentidos e significados em Chapecó. Agradeço aos meus avós seu Janyr e dona Vilma, pela criação em contato com a natureza e com animais, pelo amor que nutriram a mim quando criança, pelas lembranças mais suaves e de paz.

Agradeço especialmente ao meu pai Luiz Carlos Regis por sua vida e sua força paterna, todos os conselhos, preocupações e lições de vida comigo compartilhadas nesse período. Agradeço ao meu irmão Luiz Otávio (*Távio*) que sempre foi um exemplo de dedicação aos estudos e um dos principais incentivadores pelo meu sucesso e por minha vida. Agradeço à Silvia Regis, pela parceria, presença e por fazer parte de nossa família.

Agradeço a professora Adiles Savoldi por sua dedicação, paciência, resistência e pela excelência no desenvolvimento deste trabalho. Por sua orientação e por seu exemplo de docência sou grata e eterna apreciadora.

Agradeço especialmente aos membros da banca, ao professor Cássio Brancaleone e,

ao antropólogo Kaingang Edimar Fernandes, é uma honra tê-los como referência de estudos e de conhecimento. Cada um à sua maneira são exemplos de inspiração de pensadores da nossa época, de trajetória intelectual e acadêmica.

Agradeço todos os obstáculos que a vida me proporcionou, sem eles não poderia ter desenvolvido meus valores e sensibilidade suficiente para compreender profundamente dores que habitam neste mundo e nos separam da intensidade do bem viver.

Agradeço às medicinas da floresta brasileira, a ayahuasca e o rapé. Somente por meio do chá pude encontrar o caminho para que esse trabalho fosse criado, com o sopro me aterro e sigo com a força necessária nessa trajetória. Agradeço ao dom da escuta e por poder experimentar em profunda sensibilidade a música Guarani e as frequências sonoras de elevação da consciência. Agradeço a capacidade de escrita e aprendizagem que carrego em minha existência.

Agradeço especialmente minha pequena lobinha caramelo, companheira de coração, por sua presença, Megolina! Uma das maiores parcerias de afeto e amor que me acompanhou na escrita diária desta monografia e durante tantos processos íntimos quais vivi e sempre resiliente esteve ao meu lado quando precisei de um denço.

Agradeço aos muitos amigos que participaram dessa jornada de graduação e de realizações em Chapecó, cito em especial os afetos mais marcantes dessa trajetória, CACS (Centro Acadêmico de Ciências Sociais), Janesca Pereira, Talita França, Júlio Moraes, Gabriel Apolinário, Daniel Matos, Wadson Noronha, Laila Aquino, Giovana Ricciardi, grandes pensadores, amizades valiosas, exemplos de humildade e professores da vida. Agradeço à Caroline Sander por todas as experiências e desenvolvimentos compartilhados, em especial sua família que me ensinou muito sobre Chapecó. Ao Maurício Franke e ao Mauri (*Lorpa*) pelos sonhos, vibrações musicais e pela amizade compartilhada por tantos anos. Agradeço ao amigo de graduação Hilário Ramos, por quem nutro admiração e carinho, por sua amizade, seu exemplo de competência profissional e por sua escuta.

Sou grata por todos os professores, mestres e doutores com os quais tive a oportunidade de aprender e desenvolver esse processo formativo que envolveu me tornar professora de sociologia, pesquisadora e cientista social.

Agradeço a todas as políticas públicas de permanência e as bolsas que a Universidade

Federal da Fronteira Sul oportuniza a seus estudantes, estas que foram essenciais para a realização deste trabalho e contribuíram em toda minha formação.

Agradeço a vida e a saúde do meu corpo, ao dom da respiração, as minhas habilidades, a sensibilidade musical e artística que me torna mais humana, a poesia, a espiritualidade, à *Nhanderu*, a ancestralidade Guarani, a ancestralidade Kaingang, as ancestralidades brasileiras e a todos aqueles que me afetam e por quem nutro carinho, respeito e amor! Gratidão!

### **Da Visão**

*Cada olho que vê,  
assim o faz de acordo com o olho  
de cada crença que existe dentro de si.*

*Como são inúmeras as crenças,  
são inúmeros os olhos de cada olho que vemos.*

*Como temos dois olhos externos,  
se multiplicarmos tudo isso por dois,  
teremos como resultado exatamente a maneira como vemos  
as nossas vidas e as vidas dos outros.*

*Há aqueles que querem ainda abrir uma terceira visão,  
às vezes por meio de plantas sagradas,  
chá, líquidos, exercícios espirituais,  
autoflagelação e tantas outras técnicas disponíveis  
experimentadas ou teorizadas  
pela magnífica capacidade humana de utilizar sua inteligência.*

*Poucos são aqueles que buscam primeiro  
tornarem-se melhores seres humanos,  
aperfeiçoarem seus relacionamentos,  
refinarem o próprio caráter, os valores,  
dissolverem falsas crenças, curarem-se  
de hábitos e padrões destrutivos ou exageradamente egóicos.*

*Poucos são aqueles que experimentam  
o chá da sinceridade consigo mesmo,  
da auto-observação, da humildade,  
dos estudos profundos, da sabedoria, do discernimento,  
do serviço prestado ao próximo,  
dissolvendo, assim, inúmeros falsos olhos  
de crenças errôneas que são construídas em seu interior.*

*O caminho para a visão clara do espírito  
exige mente cristalina e coração limpo.*

(WERÁ, 2016, p. 230-231)

## RESUMO

O trabalho consiste na elaboração da etnografia do ritual “*Ara Guydje Pya’u*” ou “Ritual de Ano Novo” ritualizado pelos Guarani, que provisoriamente, há mais de vinte anos, residem na Terra Indígena Kaingang Toldo Chimbanguê, em Chapecó, Santa Catarina. A terra ancestral dos Guarani está localizada no município de Saudades, Santa Catarina. O território diasporado de Araçá’í ainda é alvo de disputa, tramita judicialmente o processo por sua demarcação. Para o desenvolvimento da etnografia adotou-se a observação participante nas distintas interações com as famílias Guarani que protagonizaram a revitalização da *Opy* e a realização do ritual. Foram elaboradas entrevistas para fundamentar os sentidos e significados da observação realizada durante a pesquisa de campo. O “*Ara Guydje Pya’u*” acontece através de performances que comunicam e atualizam a cosmologia Guarani, expressam o fim de um ciclo da natureza e protagonizam bons presságios e sentimentos para que a vida floresça plena tal qual a brotação que a primavera promove. As etapas que marcaram o ritual foram a purificação pelo fogo sagrado, pelo uso do *petyngua*, a consagração da ayahuasca, a dança e o canto sagrado, experiências marcadas pelo amparo da lua. Após dissipar as velhas energias, a água e o sol energizam as pessoas e a terra para a brotação do novo. A orientação teórica para fundamentar a pesquisa pautou-se em Barth (1995, 2005), Hannerz (1997), Turner (1974, 1975, 1987), Taylor (2008), Seeger (2008, 2015). “*Ara Guydje Pya’u*” é um ritual de passagem, finda o ano junto com o inverno e brota o ano novo com a primavera. Os participantes do ritual atribuem sua eficácia ao êxito do ano vindouro. A relevância da experiência se traduz, sobretudo, na importância política de se cultivar o modo de ser Guarani, atualizado com base nas vivências do presente, como uma expressão de resistência às políticas anti-indígenas que dificultam o retorno à terra ancestral e o acesso diferenciado à cidadania.

**Palavras-chave:** Guarani. Ritual. Performance. Ano Novo.

## ABSTRACT

The work consists in the elaboration of the ethnography of the ritual “Ara Guydje Pya’u” or “New Year’s Ritual” ritualized by the Guarani, who provisionally, for more than 20 years, have lived in the Kaingang’s area “Toldo Chimbanguê Indigenous Land”, in Chapecó, Santa Catarina, Brasil. This Guarani community is originally from the territory known as “Araça’í Indigenous Land” located in the municipality of Saudades, Santa Catarina, a diasporic territory and still in judicial proceedings for demarcation. For the development of ethnography, the participatory observation’s scientific method was adopted in the different interactions with the Guarani families. That led the revitalization of *Opy* and the performance of the ritual. Interviews were designed to substantiate the meanings of the observation made during the field research. The “Ara Guydje Pya’u” takes place through performances that communicate and update Guarani cosmology, express the end of a cycle of nature and carry out good omens and feelings, so that life can blossom to the full extent that spring promotes. The stages marked the ritual are; the purification by the sacred fire (*tatá*), by the use of *petyngua*, the consecration of ayahuasca, the dance and the sacred songs. This experience is marked by the protection of the moon over the night. After dissipating the old energies, the water and the sun energize the people and the earth for the new sprouting, for the sowing of a new cycle of planting, like cassava, watermelons and other foods. The social life is also marked by this cycle as temporal, a collective spiritual experience, a ritual of passage. The theoretical orientation to support the research was based on Barth (1995, 2005), Hannerz (1997), Turner (1974, 1975, 1987), Taylor (2008), Seeger (2008, 2015). “Ara Guydje Pya’u” is a ritual of passage, the year ends with winter and the new year comes with spring. The participants in the ritual attribute their effectiveness to the success of the coming year. The relevance of the experience translates, above all, into the political importance of the Guarani way of being, updated based on the experiences of the present, as an expression of resistance to anti-indigenous policies that hinder the return to ancestral land and differentiated access to political, civil and social rights.

**Keywords:** Guarani. Ritual. Performance. New year.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Diagrama de Parentesco. Árvore Genealógica Família Guarani Mbyá Barbosa e Moreira. .....	34
---	----

## MAPAS

Mapa 1- Terras Indígenas de Chapecó e Seara - Santa Catarina.....	21
---	----

## ÍNDICE DE FIGURAS

Fotografia 1- Petyngua de Argila.....	39
Fotografia 2 - Colheita de mandioca.....	41
Fotografia 3 - Mbodjapé.....	43
Fotografia 4 - Almoço Coletivo.....	44
Fotografia 5 - Opy: vista frontal.....	46
Fotografia 6 - Opy: vista traseira.....	47
Fotografia 7 - Hurian, pequeno Guarani no interior da Opy.....	49
Fotografia 8 - Colheita da Folha de Palmeira.....	50
Fotografia 9 - A Dobra da Folha da Palmeira.....	53
Fotografia 10 - A Reconstrução do Telhado da Opy 1.....	54
Fotografia 11 - A Reconstrução do Telhado da Opy 2.....	55
Fotografia 12 - As meninas e a Opy.....	56
Fotografia 13 - Crianças em frente à Opy.....	57
Fotografia 14 - O Interior da Opy pintado.....	58
Fotografia 15 - Coleta de Flores para o Ritual.....	69
Fotografia 16 - Participação das Crianças na Coleta.....	70
Fotografia 17 - Levando as Flores para Opy.....	71
Fotografia 18 - Preparação da Opymbyte.....	72
Fotografia 19 - Concentração em Torno do Fogo.....	73
Fotografia 20 - A Consagração.....	75
Fotografia 21 - A Dança pela Floração da Vida.....	81
Fotografia 22 - Nasce o Sol no Novo Ano.....	82
Fotografia 23 - O Amanhecer no início de um novo ciclo.....	84
Fotografia 24 - As cinzas do Ritual.....	85
Fotografia 25 - A última performance de música.....	86

## LISTA DE SIGLAS

BPM	Batidas Por Minuto
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
EPAGRI	Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNAI AER	Fundação Nacional do Índio Administração Executiva Regional
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
UDESC	Universidade do Estado de Santa Catarina
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
SESAI	Secretária de Especial de Saúde Indígena

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>2. O CONTEXTO HISTÓRICO.....</b>	<b>7</b>
2.1 NAS MARGENS DA EXPROPRIAÇÃO COLONIZADORA: A TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE ACOLHE OS GUARANI DO ARAÇA'Í.....	19
2.3 OS GUARANI DO ARAÇA'Í.....	22
<b>3. COSMOLOGIAS E O SAGRADO.....</b>	<b>24</b>
<b>4. A EXPERIÊNCIA EM CAMPO.....</b>	<b>29</b>
4.1 TRABALHO DE CAMPO PRELIMINAR.....	31
4.2. PRIMEIRA IDA À CAMPO.....	39
4.3. <i>OPY</i> E <i>PETYNGUA</i> : SÍMBOLOS SAGRADOS GUARANI.....	45
4.4. A MANUTENÇÃO DO TELHADO DA <i>OPY</i> .....	50
4.5. A PINTURA INTERNA DA <i>OPY</i> .....	57
4.6. NOTAS DE CAMPO.....	59
4.7. O ENCONTRO QUE PRECEDE O RITUAL.....	61
4.8 O ENCONTRO NOTURNO.....	62
<b>5. PERFORMANCE E RITUAL.....</b>	<b>65</b>
5.1 PREPARAÇÃO RITUAL.....	69
5.2. O RITUAL.....	75
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>87</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>88</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>92</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é resultado dos anos de estudos no curso Licenciatura em Ciências Sociais na instituição Universidade Federal da Fronteira Sul, situada no município de Chapecó, Santa Catarina. É uma produção acadêmica com o intuito de obter o título de licenciada em Ciências Sociais no qual foi realizada uma etnografia sobre o ritual de ano novo promovido pela família Barbosa e Moreira, núcleo familiar Guarani residente na Terra Indígena Toldo Chimbangue I.

O trabalho foi inspirado em primeiro lugar pela percepção da existência dos conflitos gerados pela exclusão e expropriação dos povos originários da Mesorregião<sup>1</sup> da Fronteira Sul e, conseqüentemente, ampliando meu próprio interesse pela compreensão das práticas culturais, linguísticas, musicais e sagradas dos Guarani. A possibilidade de estudar o sagrado Guarani se expõem a fim de desenvolver a apreensão da cosmologia do grupo e, contribui para a ampliação da percepção sobre o que é considerado sagrado para eles. Observando as relações e práticas espirituais como redes que se conectam como uma matriz, produzindo efeito sob toda a vida social da comunidade, sobretudo, como as relações envoltas à prática ritual produzem efeitos nos participantes destas e, nas perspectivas sociais, políticas, econômicas, organizando a comunidade.

Integram principalmente o centro das práticas a serem documentadas o Ano Novo Guarani, uma experiência ritualística realizada pelo povo Guarani que reside atualmente na Terra Indígena Toldo Chimbangue I, precisamente, em uma parte do território conhecida popularmente como “Aldeia Araçaí” que pertence à Terra Indígena demarcada. Conto fundamentalmente com a participação da família Guarani composta por Rosely Moreira, Kátia Moreira, Adilson Barbosa, Katiane Moreira Barbosa, Luana Moreira Barbosa, Talita Moreira Barbosa, Aílton Moreira, Cristofer da Silva Moreira, Karine Moreira, Hurian Moreira e Natally Gabriela Moreira.

Este grupo Guarani é composto por alguns descendentes da *Tekohá*<sup>2</sup> de Araça’í que, segundo o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani de Araça’í (Volume I – Laudo Antropológico) de Kymiye Tommasino (2013), a área de Terra *Tekohá* de Araça’í faz parte de uma região envolvida em uma história de diáspora dessa etnia. O território diasporado é localizado no município de Saudades, Santa Catarina, e ainda hoje, há duas décadas da primeira iniciativa judicial de demarcação de território indígena, tramita em julgamento na justiça brasileira

---

1 Sobre o conceito de Mesorregião, os autores Lima e Eberhardt, (2010) esclarecem: “[...] o Estado sempre teve um papel importante no desenvolvimento industrial e na diminuição das disparidades regionais. Por isso, a partir de estudos propostos no âmbito do Ministério da Integração Nacional (MIN), surgiu a regionalização das “Mesorregiões Diferenciadas”, que são espaços sub-nacionais, contíguos entre dois ou mais estados federados, cujos perfis sociais, econômicos e históricos apresentam similaridades [...]” (LIMA e EBERHARDT, 2010, p.135).

2 *Tekohá*: “Aldeia” em Tupi Guarani. Conjunto humano, comunidade, estritamente ligada ao sentimento de pertencimento social a um lugar específico.

por reivindicação de demarcação de Território Tradicional Indígena, tendo recebido negativas em processos anteriores.

O laudo antropológico traz informações sobre duas terras indígenas que existiam no território do município de Saudades em Santa Catarina, entre 1900 e 1963, relatos sobre os primeiros contatos com brancos que ali chegaram e sobre a ação da Colonizadora Territorial Sul Brasil, empresa extinta que foi responsável direta pelo loteamento e venda de terras na região de Saudades e Cunha Porã para colonos teuto-brasileiros, que atualmente são a maior parte da população que vive na zona rural destes municípios.

Em relação a situação do território *Tekohá* de Araçá'í<sup>3</sup> é preciso complementar que a demarcação pendente influencia drasticamente a realização de práticas cerimoniais dessa população Guarani, bem como, pode os expor a riscos de variados gêneros, como a violência nas ruas e às doenças, portanto representa um risco à vida, justamente, porque no momento em que são desapropriados do território tradicional ficam desamparados pelo Estado e socialmente vulneráveis.

Este núcleo familiar observado reúne novos personagens de um parentesco ampliado com trajetórias complexas de vida no espaço da T.I Toldo Chimbangue. Aílton (Tchunu), irmão de Kátia, antes de vir a Chapecó refez sua trajetória experienciando a vida em algumas cidades do sul e Sudeste<sup>4</sup>, permanecendo em outras terras indígenas. Atualmente, como eles mesmos contam, recebem o auxílio territorial diante de um acordo com os Kaingang que são residentes da Terra Indígena Toldo Chimbangue II<sup>5</sup> no município de Chapecó. O povo Kaingang cede certa área de seu território para moradia e plantio dessas famílias Guarani descendentes da diáspora de Araçá'í.

O povo Kaingang se posiciona em um ato de solidarização à luta política e jurídica pela terra dos Guarani, ao mesmo tempo que, de certa maneira, suprem a necessidade básica de terra, em médio prazo, para que essas famílias possam desenvolver seu *Nhande reko* (sistema de vida, cultura, modo de ser, espiritualidade tradicional). Entre os muitos costumes singulares tive a oportunidade de acompanhar o processo e realização do “*Ara Guydje Pya'u*”, em português: “Ritual de Ano Novo”.

---

3 *Tekohá* de Araçá'í, em Kimiye “[...] a histórica local de Araçá'í configura uma história Guarani no tempo e espaço que inclui experiências históricas com portugueses, espanhóis e outras etnias indígenas que há 500 anos rompeu com as histórias indígenas que se processavam naquela parte do continente sul-americano e delinearam outras trajetórias. [...]” (2013, p.287).

4 Adilson, experienciou consequências da Diáspora da *Tekohá* De Araçá'í ainda criança, acompanhou os familiares por cidades como Nononai (RS), Ametista do Sul (RS), Benjamin Constant do Sul (RS), Chapecó (SC), Florianópolis (SC), Biguaçu (SC), enquanto, Kátia, seus irmãos e mãe, a princípios domiciliados em Biguaçu (SC), tiveram trajetórias entre a região do litoral sul e, Ailton, até mesmo experienciou temporadas na cidade de São Paulo.

5 Terra Indígena Toldo Chimbangue (SILVA, 2006), Território Indígena demarcado entre 1970 e 1980 no município de Chapecó, direito concedido a etnia Kaingang, porém, o território abriga as etnias Kaingang e Guarani. Contém atualmente 23 famílias Guarani, em torno de 100 pessoas.

*Ara Guydje Pya'u* se refere a um ritual de passagem que busca a finalização de um ciclo temporal e o início de outro. Segundo Turner (1969), os ritos de passagem acompanham toda a mudança de lugar, estado e posição social de idade. O Ritual de Ano Novo Guarani marca o período de fim do inverno e início da primavera, época de plantio de sementes de variados tipos de milho cateto, mandioca, amendoim, batata-doce, melancia, abóbora, frutas e legumes da estação, entre muitas outras ervas. Estes alimentos servirão para que o grupo complemente a alimentação nos meses seguintes.

Conforme a concepção Guarani a cerimônia é um ritual sagrado que promove a limpeza do corpo e do espírito que são indivisíveis. Para eles, quando um corpo físico adoece, o espírito também está doente, a cura precisa tratar ambos aspectos do ser. O Ritual de Ano Novo atua, justamente, como um momento medicinal, auxiliando na purificação, limpeza, cura do espírito e do corpo físico, bem como, uma demonstração de gratidão à *Nhanderu*(pai de todos) pela vida e, por fim, uma prece para que abençoe a plantação e a vida neste ciclo. O período do Ano Novo Guarani acontece entre o fim de agosto e início de setembro, momento no qual acontece a brotação das plantas e renovação da vida dos animais e humanos.

É uma celebração em que a troca de conhecimentos entre os anciãos, adultos e crianças marca a tradição e organiza a vida econômica dessa população. As trocas são um dos pontos fundamentais, sendo este ritual em fase limiar<sup>6</sup> um momento de estado de reflexão, purificação, cura, planejamento de propósitos, preparação da terra para o plantio, muita música, dança e reza coletiva na espera da chegada do novo ciclo que marca a renovação da vida.

No presente trabalho se realiza uma leitura histórica da região oeste catarinense e um relato da trajetória de eventos que marcam o Ritual de Ano Novo Guarani, situa a questão indígena a partir da produção científica de autores precedentes e da pesquisa de campo.

A observação participante é a metodologia guia no que concerne a obtenção de dados da experiência, através do trabalho de campo foi possível observar de perto todo o processo de preparação e de realização ritual. Os Guarani da T.I Toldo Chimbanguê mostraram-se afetuosos e receptivos. A partir do contato com a Kátia Moreira fui convidada a conhecer a *Opy*<sup>7</sup>, lá tive a oportunidade de me relacionar com todo núcleo familiar, sempre muito bem recebida e acolhida por

---

6 Fase Limiar: conceito de Turner (1969) para designar a segunda, de três fases de realização de ritos de passagem, definida por ele como sendo o intermédio ritual, é o espaço-tempo transitante e ambíguo, suas características principais são compostas por domínios culturais que tem poucos ou quase nenhum dos atributos do passado e do futuro. É a fase da realização ritual e cultural, da produção da mudança e da progressão do tempo e história.

7 *Opy*: Lê-se O.pã. Em Guarani – Casa de Reza.

todos. A experiência da convivência foi leve, gratificante e produtiva. Tive a oportunidade de me relacionar muito bem com todos do núcleo familiar.

Desenvolvemos longas conversas em torno da fogueira no chão da *Opy* (Casa de reza, espaço destinado para fogueira, onde se fuma o *petyngua*), nossos assuntos eram diversos sobre questões da vida e da morte, muitos diálogos. Em outros momentos, conversávamos sentados em bancos de madeira rústica aos pés das árvores que rodeiam a casa da família, entre outras atividades que acompanhei durante a realização dos nossos encontros na Terra Indígena Toldo Chimbangué I, como, recolhimento de plantas da roça, a mandioca, melancia e milho, a preparação de comidas e momentos de lazer junto à margem do Rio Irani. Dividi também parte da rotina de vida na T.I., participei de alguns almoços familiares e lanches da tarde, provei alguns alimentos de culinária tradicional e confraternizações, momentos em contato com a natureza.

Essas interações proporcionaram uma leitura ampla da situação contemporânea da comunidade<sup>8</sup> Guarani residente da T.I. Toldo Chimbangué I, como por exemplo: aspectos da disposição material de existência, a organização das casas feitas de madeira, o pequeno campo de futebol, as plantações e hortas ao redor, as estradas rústicas de terra que os ligam até as estradas principais, a EIEF. Fen' Nó, escola pública da *tekohá*, as igrejas neopentecostais, a igreja católica, a presença da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), responsável pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, e também, pude observar as relações familiares de perto, bem como, pude observar as práticas sagradas e artísticas por eles realizadas.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa por diversas vezes me comunicaram que não era comum essa possibilidade de diálogo e de convivência, um aspecto que me sensibilizou dentro da trajetória de pesquisa, na medida em que compreendi a importância para a comunidade em criar essa ponte de comunicação entre academia e os Guarani. Além da observação participante, o trabalho de campo também contou com documentação audiovisual de alguns desses encontros que aconteceram na Terra Indígena Toldo Chimbangué, materiais fotográficos, clipes audiovisuais e entrevistas que serão demonstrados ao longo do trabalho.

Trago um resumo histórico da região oeste catarinense e do Brasil, de forma geral, para enfatizar os processos de expropriação e extermínio a que foram submetidos os povos originários e suas consequências na atualidade.

---

<sup>8</sup> Por comunidade compreende-se um conjunto humano que compartilha sentidos e atribuições em comum, para Weber é “sentimento subjetivo dos participantes de pertencer ‘afetiva ou tradicionalmente’ ao mesmo grupo” (WEBER, 1998, p.25 *apud* SAVOLDI, 2020, p.87). Savoldi (2020, p.87) “Os sentimentos de pertencimento, a prerrogativa do afeto pautado numa identidade em torno de uma origem comum, também são enfatizados pela importância da união do grupo. A união é um argumento reiterado pelas lideranças indígenas que enfatizam como um suporte para a segurança e fortalecimento do grupo[...]”.

A realização da pesquisa aconteceu em 9 etapas principais, 1) Revisão histórica e de literatura sobre o tema, 2) ida ao Território Indígena Toldo Chimbangue e à casa de Kátia, 3) visita ao Território Indígena Toldo Chimbangue dias antes do ritual para observar e atuar nos preparativos para o evento, 4) observação participante do ritual de Ano Novo na Opy e consagração da ayahuasca<sup>9</sup>; 5) elaboração de relatos de experiência e construção de um roteiro de entrevistas<sup>10</sup> baseados na vivência, 6) interlocução com os sujeitos da pesquisa pautada nas questões que orientaram as entrevistas, 7) organização dos dados, 8) desenvolvimento da monografia; 9) contrapartidas, devolução do trabalho ao grupo e propostas coletivas sobre projetos de caráter social com o objetivo de desenvolver melhorias para a comunidade nos aspectos materiais e imateriais de existência.<sup>11</sup>

A segunda motivação a realizar esta pesquisa acontece por alguns pontos de minhas experiências pessoais com o uso da ayahuasca em rituais sincréticos, como a sensibilização com a utilização da substância enteógena tradicional dos povos indígenas e amazônicos. Essas práticas são heranças indígenas que se estabeleceram em usos religiosos de diversas influências e feitios. No entanto, em Chapecó se tratavam de experiências não-indígenas de consagração da ayahuasca, com vertentes próximas ao Daime e ao neo-xamanismo, nesses rituais há uma valorização dos vínculos com a natureza e pelo respeito da ancestralidade humana. A força da prática está muito associada ao poder da meditação com fortes influências religiosas umbandistas, candomblecistas, budistas, cristãs, taoístas e hinduístas.

No *Ara Guydje Pya'u*, a ayahuasca atua como um elemento purificador, ela é consagrada e experimentada com profunda conexão do sagrado Guarani, é associada à memória oral que reporta o caminho do Peabiru<sup>12</sup>.

Chapecó é uma cidade que recebeu muitos descendentes de imigrantes europeus no último século, possui um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)<sup>13</sup> elevado. No entanto, sua história

9 Ayahuasca. Bebida enteógena, resultado da decoção do cipó Jagube, ou cipó Mariri, nome científico *banisteriopsis caapi*, e da Chacrona, *psychotria viridis*, plantas originalmente amazônicas. As duas substâncias juntas proporcionam estados alterados da percepção de consciência.

10 Semiestruturadas que possibilitaram a interlocução sobre vários temas.

11 Essa pesquisa tem como norteador de ação o Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2011/2012), qual garante direitos e deveres para a realização de uma pesquisa antropológica ética, como, por exemplo, o direito de acesso da comunidade observada ao fim do processo de pesquisa. O código de ética está disponível em anexo.

12 Segundo Werá (2016, p.33); “A palavra Peabiru tem sua origem na língua tupi. É uma corruptela de “ape”, que significa “caminho”; e “biru”, que possivelmente designava o Peru. Ou seja: era o caminho para o Peru, o lugar onde repousa o espírito do Beija-Flor. Para alguns estudiosos do assunto, esse caminho se originou na época do chamado Império Inca e tinha o objetivo de promover a relação econômica, política e religiosa entre toda uma pluralidade de culturas”.

13 Índice de Desenvolvimento Humano, leva em conta a Longevidade, Índice de Renda e Índice de Educação. Em 2010 Chapecó, teve o IDH em 0,790. Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil, em conjunto com Instituto de

carrega o peso da expropriação indígena e *cabocla*<sup>14</sup>, o que caracteriza as desigualdades sociais presentes na sociedade regional contemporaneamente. É um município no qual a colonização criou abismos sociais entre faixas da população muito ricas e outras que permaneceram às margens da cidade e desamparadas pelo Estado. Em meio a um ritmo acelerado de produção industrial, consumo e urbanização, as famílias indígenas, principalmente, das etnias Kaingang e Guarani, vivem à margem da cidade, muitas vezes, em situações precárias e desamparados assistencialmente. A fonte de renda dessa população está baseada no trabalho na agroindústria, na agricultura, no serviço público e na comercialização de artesanato<sup>15</sup>. Além dos obstáculos enfrentados para o desenvolvimento econômico da população indígena, essa população também enfrenta o preconceito social e tem pouca aceitação no mercado de trabalho.

A igreja católica na T.I. se mostra solidárias às práticas do sagrado Guarani. Representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) fizeram doações para a auxiliar na reconstrução da *Opy*. Por outro lado, existem igrejas cristãs neopentecostais que atuam de modo a reprimir algumas manifestações do sagrado Guarani.

Através dos próprios relatos dos participantes – mesmo diante dessa situação – sempre expressaram tolerância por todas as outras tradições religiosas. A observação tem intenção de analisar o Ritual de Ano Novo que faz parte das práticas sagradas tradicionais Guarani que acontecem na *Opy*. Neste viés, essa pesquisa busca etnografar a experiência deste ritual de passagem Guarani que aconteceu entre junho de 2019 a setembro de 2019 na *Opy*.

---

Pesquisa Econômica Aplicada, Fundação João Pinheiro, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. (ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2020)

14 “O termo *caboclo* é uma autoatribuição da população não índia que também foi expropriada pelo processo de colonização no oeste catarinense. Há uma identificação entre os chamados caboclos e indígenas, assim como as diferenças são marcadas principalmente pela língua falada e algumas tradições culturais.” (SAVOLDI, 2020, p.35)

15 Sendo o artesanato o trabalho de confecção de esculturas de animais em madeira, cestos, balaios, instrumentos musicais, flechas, filtros dos sonhos, e também produzem com miçangas brincos e colares.

## 2. O CONTEXTO HISTÓRICO

O município de Chapecó está localizado na região oeste do estado de Santa Catarina. A história disponibilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) faz parte de um registro de informações oficiais contidas publicamente pela prefeitura de Chapecó e, posteriormente, adicionada ao site oficial do IBGE (2017)<sup>16</sup>.

Segundo o site oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística:

A criação do Município de Chapecó, em 25 de agosto de 1917, representou para a região oestina: a) a definição da região como parte integrante do contexto catarinense – nova unidade político-administrativa; b) necessidade urgente de uma ação colonizadora para a região por parte das autoridades constituídas em nível local e estadual; c) a transferência da colonização para a iniciativa particular. Assim a colonização da região inicia-se com as primeiras manifestações no sentido de a região receber ações e empreendimentos das Companhias de Colonização, através de vendas e/ou doações de terras por parte do governo. (IBGE, 2017)

As companhias de colonização instalaram-se na região a partir de investimento privado e através de concessões do Estado, eram responsáveis por realizar a venda e distribuição de terras sincronicamente a uma ação de propaganda de colonização, estatização e imigração de europeus para o Brasil. Alguns desses europeus eram refugiados de guerras, outros fugidos da fome, principalmente eram imigrantes vindos da Alemanha, Itália, Polônia e Áustria. Essas companhias receberam amplo investimento estatal que concede “alguns incentivos para a iniciativa empresarial colonizadora – pela necessidade premente da ocupação da região. Inaugura-se assim a colonização sistemática da região.” (IBGE, 2017). Estes imigrantes, eram em sua maioria europeus pobres, necessitavam de terras para plantar e garantir seu modo de vida camponês.

A ação estatal priorizava e dava subsídios para os imigrantes europeus em detrimento da população autóctone, a existência dessa população na área era negada, dessa forma, pode promover a colonização sistemática de toda a região. É necessário observar que essa transformação social e ação política ocorre conjuntamente em influência a tese do branqueamento da nação, o que caracterizou o processo colonizador no Sul do Brasil. Segundo Schwarcz, João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional da época, quando apresenta sua tese no I Congresso Internacional das Raças em julho de 1911, afirma: “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (SCHWARCZ, 1993, p.154 *apud* SAVOLDI, 2020, p.25).

A principal companhia colonizadora e posteriormente, responsável pelo desenvolvimento do

---

16 IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Brasil/ Santa Catarina/ Chapecó: História & Fotos**. 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/chapeco/historico> Acesso em: 24 jan. 2021.

setor privado da região foi fundada por Ernesto Francisco Bertaso e os irmãos Agilberto Atilio e Manoel dos Passos Maia em 1918. A colonização iniciou um processo de expropriação das populações autóctones do Rio Grande do Sul e depois Santa Catarina.

A história oficial<sup>17</sup> conta que a cidade de Chapecó começa a ser construída na antiga região conhecida por Passo dos Índios que, como o próprio nome sugere é uma referência à presença indígena. Mais tarde, a empresa acaba sendo destinada a titularidade exclusiva de Ernesto F. Bertaso e seus descendentes. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2017 (IBGE, 2017); “Esta colonizadora tornou-se proprietária de vasta área, responsável por qualquer iniciativa comercial e colonizadora dentro de seu patrimônio que atingiu a casa de 2.249.259.441m<sup>2</sup>.”

A Companhia Colonizadora Bertaso inicialmente possuía o total de 826.388.822m<sup>2</sup> sendo ao menos um terço uma concessão do Estado de Santa Catarina para o setor de ativos desta empresa:

A área inicial, sob jurisdição da colonizadora Bertaso, abrangia fazendas: a) Campina do Gregório, com 15.000 mil alqueires, ou seja, 509.234.874m<sup>2</sup>, adquirida por compra em 1918 dos herdeiros da Baronesa de Limeira (SP). b) Fazendas Rodeio Bonito e Chapecó, totalizando 100.000 mil hectares, por concessão do Governo do Estado de Santa Catarina, cujo contrato data de 26 de junho de 1920. Respectivamente, a área das fazendas era de: 288.202.080m<sup>2</sup> e 538.186.742m<sup>2</sup>. (IBGE, 2017)

A vastidão da propriedade da família Bertaso à época da colonização ultrapassa a área territorial do atual município de Chapecó. No momento da concessão desses títulos, o Estado tornou legítimo o direito sob 100.000 hectares do território referido para uma única titularidade da Companhia Bertaso.

Tomando esta atitude, o Governo do Estado de Santa Catarina, nega o direito à terra às populações autóctones que nessa área residiam ancestralmente. A história do oeste catarinense é marcada por conflitos, violências de distintas proporções na disputa pela terra. Essa realidade se expressa como uma onda histórica na região, o padrão de expropriação da terra se expande e repete em municípios próximos de forma semelhante com narrativas históricas idênticas, porém, sempre constituídos por suas próprias particularidades, mas em comum são sempre justificadas pela lógica do “progresso e civilização”.

É o caso da área em demarcação da *Tekohá* de Araça’í localizado na região rural do

---

17 A história oficial se refere à narrativa histórica que expressa o ponto de vista dos grupos dominantes. “Essa forma de história apresenta-se como neutra e oficial, ela constrói versões que legitimam o pioneirismo e heroísmo dos colonizadores em detrimento da diversidade de grupos e posições sociais que vivem e interagem no mesmo contexto histórico e social. Nas narrativas da história oficial os povos indígenas são silenciados [...] Os silenciamentos buscavam apagar a presença indígena no oeste catarinense, a construção da ausência indígena legitima a premissa do ato heroico do pioneiro desbravador.” (SAVOLDI, 2020, p. 75)

município de Saudades, da mesma mesorregião, em Santa Catarina. Cidade que também foi submetida ao processo colonizador sob encargo de outros atores sociais com agência similar e que afeta diretamente a trajetória da família Barbosa e Moreira, interlocutoras nesta pesquisa.

Muitos hábitos indígenas foram apropriados pelos descendentes de imigrantes europeus que incorporaram essas práticas à sua maneira, na maioria das vezes, sem o reconhecimento de que estes hábitos e experiências se tratavam de um patrimônio cultural indígena. Um dos principais exemplos dessa incorporação cultural é o cultivo e consumo da erva mate, tomada na cuia, pela bomba de metal, geralmente, com água quente. A experiência cultural marca a identidade dos sulistas brasileiros diante das outras regionalidades do país. A erva-mate é uma planta inicialmente cultivada apenas pelos povos nativos da América do Sul, sendo atualmente, considerada parte do patrimônio cultural do povo Guarani. Eles estabelecem uma relação de uso da planta associado às práticas sagradas, atribuindo à erva-mate poderes visionários, bem como, de usos medicinais para fortalecer o corpo físico.

Em “Ara Pyau: Novo tempo ou ano novo”, livro bilíngue (português e Guarani) desenvolvido pela Secretária de Educação do Estado de São Paulo como resultado do Programa Formação Intercultural do Professor Indígena em 2010, a erva-mate aparece como um elemento central na realização cerimonial. “Quando chega o “Ara Pyau”, nós fazemos uma grande festa da erva-mate, que dura dois dias. No primeiro dia a cerimônia é para os homens. No segundo dia, a cerimônia é para as mulheres.” (OLIVEIRA *et al.*, 2010, p. 5). A erva-mate esteve presente em vários momentos dessa observação. Ao centro da *Opy* a chaleira permanecia quase sempre aquecendo água para encher mais uma cuia, revezávamos entre diálogos, silêncios, músicas, enquanto fumávamos nossos *petyngua*.

Atualmente, a erva-mate é um produto muito apreciado e consumido nessa região o que pode tornar o seu acesso em certas situações mais restritas pelo preço elevado. Na *Opy* apreciamos a erva-mate com atenção, para nos aquecer durante as tardes e noites frias, ela energizava os encontros trazendo mais disposição.

A colonização para além de negar o direito à terra dos povos originários também se apropria dos distintos modos de conhecimento indígena, sobre plantas, alimentos e dinâmicas de interação com o novo território. Este fato não é inédito, um exemplo que apesar de ultrapassar a mesorregião da Fronteira do Sul e o tempo histórico, pois se trata de um evento datado do século XIV, no qual Clovis Brighenti (2010, p. 59-60) escreveu em “Estrangeiros na Própria Terra”, sobre a reação dos espanhóis colonizadores e suas relações de poder com os Guarani residentes da região litorânea, a atual região de Paranaguá/ Paraná até São Francisco do Sul/ Santa Catarina, sobre o cultivo e

produção alimentar:

Além de se apropriarem dos alimentos oferecidos pelos Guarani, os espanhóis os forçavam a plantar em quantidade suficiente para abastecer os navios, quando de volta passariam para o reabastecimento. Nas primeiras décadas do século XIV, um local muito procurado pelos espanhóis foi a Ilha de Santa Catarina, denominada Meimbipe pelos Carijó. [...] Poderíamos citar vários depoimentos desses primeiros europeus que, ao penetrarem na região do Prata, relatavam a abundância da produção Guarani. [...] As técnicas agrônômicas e a variedade de espécies e cultivares utilizadas pelos Guarani eram mais desenvolvidas e em maior abundância que as europeias. Os colonos europeus se apropriaram das técnicas e das variedades de espécies mais adequadas para essas terras, pois não conseguiriam sobreviver apenas com as técnicas rudimentares trazidas da Europa. (BRIGHENTI, 2010, p. 59-60).

Uma outra menção de Brighenti (2010, p.59) aborda uma declaração feita pelo Governador Martinez de Irala, um conquistador espanhol que percorreu as regiões entre o litoral sul do Brasil e o rio da Prata. Martinez declara em 1541 “*Se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside mas para más de outros tres mil hombres encima*”, “Se tem tanta abundância de mantimentos, que não apenas há para as pessoas que ali residem, mas para mais de três mil homens.” (Tradução nossa), ele se referia a aptidão de produção alimentar abundante das populações indígenas Guarani. É uma demonstração histórica da falácia do evolucionismo social que reduziu outras formas de saberes humanos sob aspectos superficiais racistas e etnocentros.

Os seguintes dados sobre a diversidade da produção agrícola Guarani mostram a relevância do conhecimento sobre plantas:

A variedade de plantas cultivadas era consideravelmente grande para os padrões europeus da época. “Os Guarani cultivavam em suas roças 39 gêneros vegetais, subdivididos em pelo menos 159 cultivares [...] Em um estudo de caso, realizado na região do delta do rio Jacuí, Rio Grande do Sul, verifiquei que havia mais 300 itens vegetais que poderiam compor a dieta Guarani, além das plantas roças” (NOELLI, 1999, p. 146). As principais plantas cultivadas, segundo este pesquisador, são: milho/*avaxi etei* (registrados 13 cultivares), feijão/*kumandá* (16 cultivares), amendoim/*manduvi* (7 cultivares), mandioca/*mandió* (24 cultivares), batata-doce/*jety* (21 cultivares) e cará/*kará* (9 cultivares), entre outras. Entre as plantas medicinais, também há uma enorme variedade de espécies. Num levantamento ainda incompleto, foram catalogados 151 espécies de um inventário de mais 800, sendo muito poucas espécies não nativas. (BRIGHENTI, 2010, p. 62 )

Apesar da grande variedade de plantas, a economia Guarani nunca esteve baseada no lucro. “No sistema adotado pelos Guarani, a produção é orientada para atender às necessidades da comunidade e não para o lucro.” (BRIGHENTI, 2010, p.63). Porém, atualmente, é necessário sinalizar a existência de povos indígenas que estão às margens da cidade, tendo em vista que o processo colonial inviabilizou as condições e modos de vida, com a produção da degradação ambiental e a expropriação da terra. Os povos indígenas desta região estão limitados pelas barreiras

de propriedades privada. A agricultura e a caça são fontes insustentáveis para a conjuntura desse território nas condições atuais. Em “*Tape Mbaraete Anhentengua*” essa situação fica evidente:

*Ymã mbya kuery, ikuai porã raka'e. Nhanderu ombodjera koo yvy Nhandevy pe haé. Ikuai porã, adjou oipotá va'e, yvyra'a, xo'o ka'aguy há'e yy. Xeramõi kuery adjou opá mba'e ka'aguyre. Juruá kuery ikuai e'yn re.*

Na época de nossos bisavós, os índios não sabiam o que era salário, não conheciam o dinheiro e não tinham interesse em acumular riquezas. O índio, quando sentia fome, caçava pescava, colhia frutos e trabalhava apenas para suprir suas necessidades básicas de alimento e abrigo. (DARELLA, 2018, p. 150)

Outra herança Guarani são as palavras de origem tupi e de outras matrizes linguísticas ameríndias, nomeando espaços, cidades, rios, montanhas, acidentes geográficos, comumente encontrados em todos os estados do território nacional. A Toponímia<sup>18</sup> “[...] abrange a etimologia do “próprio vocábulo (do gr. *Topos*, “lugar” e *onoma*, “nome”), qual, seja, o estudo dos nomes de lugares ou dos designativos geográficos, em sua bipartimentação física (rios, córregos, morros, etc.) e humana, antrópica, ou cultural (aldeias, povoados, cidades, etc.)”. (HEBERLE, MACHADO, 2018, p. 71).

“Além disso, “a história dos nomes de lugares, em qualquer espaço físico considerado, apresenta-se como um repositório dos mais ricos e sugestivos, face à complexidade dos fatores envolventes”, permitindo a compreensão panorâmica dos aspectos antropoculturais e naturais de uma região” (DICK, 1990a, p.19 *apud* HEBERLE, MACHADO, 2018, p. 75). A semântica do nome está carregada de significados que pertencem àquele espaço e ao conhecimento da humanidade que ali se constitui.

A história sobre Chapecó disponível no site oficial do IBGE nos conta que antes do processo de colonização não existiriam moradores suficientes na região para se constituir a humanidade; “A Região Oeste Catarinense é o espaço constituído pelo território primitivo Município Primitivo de Chapecó. Se, administrativamente, havia ali uma região, isto não ocorria sob o ponto de vista geográfico, pois o recenseamento de 1920 encontrou, naquela área, a população de 11.315 habitantes.” (IBGE, 2017). Para Peluso (1892), autor citado na história oficial da prefeitura, Chapecó era um espaço não vivido ou experienciado pela humanidade pois não abrigaria um

---

18 “[...] área de estudo delimitada pelo “topônimo, em suas várias modalidades semânticas, de modo a poder se traduzir, através delas, verdadeiras áreas nomenclaturais e, por conseguinte, os principais motivos que coordenam essa nomenclatura.” Conforme a formação do pesquisador, o campo de estudos toponímicos engloba ainda diferentes áreas, como Antropologia e Arqueologia, Botânica, Geografia e História, Linguística e Psicologia Social (DICK, 1990b, prefácio, p.2). Assim, pode-se considerar a Toponímia “como um imenso complexo línguo-cultural, em que os dados das demais ciências se interseccionam necessariamente e, não, exclusivamente.” (DICK, 1990b, p.16 *apud* HEBERLE, MACHADO, 2018, p. 72)

contingente humano. O que, de fato não, correspondia a realidade. A problemática é, qual tipo de contingente humano eles esperavam ali encontrar? Como pode ser observado nos dados apresentados por Meliá, havia e ainda há uma vasta população indígena em território brasileiro:

Na época de seus primeiros contatos com os europeus, a população Guarani alcançava cifras consideráveis. A hipótese de uma população de 1.500.000 a 2.000.000, embora pareça uma cifra ‘alta’ e maximalizada, tem fundamento sério na documentação histórica e se torna verossímil com o que se sabe da boa produtividade que alcançavam as sociedades neolíticas com suas economias de reciprocidade. (MELIÁ, 1988, p.295 *apud* BRIGHENTI, 2010, p.31)

Os conflitos históricos de luta pela terra no oeste catarinense e em Chapecó, foram e são marcados por tentativas de apagamento da presença Kaingang e Guarani. Existe atualmente uma negação e marginalização da existência desses povos originários pelo Estado e por políticos que defendem interesses do agronegócio.

No presente, em Chapecó, esse passado negado ainda ecoa e contradiz os discursos dos considerados “pioneiros desbravadores”. A cidade é um cenário de desenvolvimento econômico acima da média nacional, a população é formada principalmente por descendentes dos imigrantes europeus, algumas outras migrações contemporâneas, como brasileiros do sudeste, centro-oeste, norte, nordeste, haitianos e venezuelanos, e pela população autóctone, indígenas e caboclos.

As migrações contemporâneas são motivadas, em síntese, por três aspectos: o primeiro aspecto pode ser observado a partir da perspectiva regional de polo estudantil que a cidade representa. Este setor impulsiona a migração de estudantes, professores e pesquisadores de todas as áreas. A cidade sedia eventos internacionais de pesquisa e extensão acadêmica, conta com a presença de duas universidades públicas que recebem estudantes de vários estratos sociais advindos de todas as regiões brasileiras, a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), a Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e ainda há a instituição comunitária, a Universidade Comunitária da Região de Chapecó, entre numerosas outras instituições de educação técnica e superior de menor porte, gerando um bom desempenho em desenvolvimento científico e social.

A segunda característica é a presença do Hospital Regional que oferece serviço de saúde pública sendo responsável por atender toda a região em diversas especialidades médicas fornecidas pelo Sistema Único de Saúde (SUS). No período de pandemia da COVID-19, dada a importância do sistema de saúde sediado na cidade, Chapecó é referência de atendimento do SUS para o tratamento de pessoas de toda a região.

A terceira característica é desenvolvimento econômico, expressado pelo polo regional de negócios, da especulação imobiliária e, principalmente, pelo setor do agronegócio que são

responsáveis por empregar grande parte da população e, em movimentar a cadeia de desenvolvimento em infraestrutura urbana, visibilidade política a nível estadual, federal e internacional, bem como planejar e executar empreendimentos na região.

Pouco tempo antes de iniciar oficialmente essa pesquisa, uma cena me chamou a atenção para a questão indígena na cidade. Enquanto caminhava na Av. Getúlio Vargas, ia até o supermercado. Ao chegar lá, me deparei com uma família indígena, sentados ao chão da entrada desse grande prédio, vendendo artesanatos e pedindo ajuda financeira ou doação de alimentos. Confesso que os grafismos dos brincos, colares e cestas me chamam a atenção, estavam dispostos ao chão sob um tecido que os protegia. Eram objetos entre tom de palha, vermelho e preto. As produções artesanais eram lindas, pensava em quanto tempo e delicadeza foi necessário para a elaboração daquele trabalho artístico.

Meu olhar vai de encontro a eles. Eram ao menos duas mulheres adultas e quatro crianças com idades entre 6 meses a 10 anos. As três crianças mais velhas em conjunto chegam próxima a mim, vestidas com roupas simples e chinelos já gastos. A mais velha dirige a palavra especificamente a mim, ela falava com sotaque forte e em português pede que eu compre algo para ela e sua família comerem. Me solidarizo e na volta trago uma doação em alimentos e desejo-lhes boa sorte. As três crianças sorriem como agradecimento e saem falando em alguma língua indígena que não pude identificar. Eles riam, eu sorrio de volta – sem entender o que disseram. Sigo meu caminho de volta para casa.

Embora a língua Guarani causasse estranheza, é importante salientar que esta é a língua autóctone. A língua portuguesa que é a língua do colonizador que tornou-se a língua nacional no Brasil.

Experienciar esse contato, como uma cientista social naquele momento em formação, produziu o interesse pela compreensão de toda aquela situação e me levou a buscar um objetivo de pesquisa neste campo. Era de meu interesse compreender como as populações indígenas vivem hoje em Chapecó e quais os processos históricos influenciaram em suas condições contemporâneas.

Outras experiências com a expressão indígena, em Chapecó, ocorreram durante algumas manifestações populares no centro da cidade, onde reivindicavam direitos e exibiam performances de danças e cânticos tradicionais. No entanto, neste momento ainda não tinha um universo de pesquisa definido.

Ainda que esse trabalho não abarque a completude da situação indígena da região, é um passo para a compreensão da conjuntura do povo Guarani originário de Araçá'í, que hoje vivem na T.I. Toldo Chimbanguê I.

Depois dos primeiros contatos e interações com os Guarani a curiosidade sobre o Ritual de Ano Novo foi motivando o interesse sobre o sagrado. A cosmologia Guarani é realizada através do modo de ser Guarani. Para eles o conceito de território é mais abrangente que apenas uma propriedade. É a partir da relação com a terra que a experiência de residência, cultivo, vivência cultural se atualizam durante as cerimônias pautadas nas histórias ancestrais que foram legadas pelos *xeramoy* (anciãos em Guarani).

De acordo com Brighenti (2010, p.69), a terra se identifica como *tekoa*, ou, o lugar onde se dão as condições de possibilidades materiais de produzir o modo de ser Guarani. Para ele, o *tekoa* pode ser também compreendido como a combinação de ao menos três espaços com características físicas e sociopolíticas necessárias:

Espaço I: local de mata preservada, onde realizam a perambulação e praticam a caça, a pesca, a coleta de frutos, mel e material para a confecção de utensílios domésticos e de artesanato. Espaço II: local cultivável, que pode ser na mata com roças descontínuas. Espaço III: espaço social e político, ou seja, a aldeia, onde são construídas as casas, a Opy/casa de reza, o pátio, enfim, um lugar de convívio diário e um espaço habitável [...] A aldeia, as casas – a casa de moradia e a casa de reza/Opy -, o pátio, que é o lugar das festas, das reuniões e do lazer, são tão importantes quanto o trabalho [...] na medida em que as relações políticas e sociais acontecem no espaço [...]. (BRIGHENTI, 2010, p.69)

Experienciar a vida em um território demarcado garante a possibilidade de produção e gestão da economia da comunidade organizando essa subtradição Guarani a seu modo. Com a garantia da terra demarcada eles podem experienciar um território como um “*tekoa*”, ou como Kimmye Tomasinno (2013) escreve; “*tekohá*”. Assim é também, na terra indígena, um ambiente propício a continuidade de experiência de *performances* cosmológicas, trazendo aspectos da subjetividade e objetividade Guarani. Barth explicaria o dinamismo constante dos materiais culturais que oscilam e compõem cada prática de tradição e a subtradição (1995):

[...] Os materiais culturais que compõem cada subtradição são ainda sujeitos a uma oscilação constante entre o desempenho público e a guarda solitária, aos cuidados de um pequeno número de especialistas em rituais. Isso indicaria que a integridade e a continuidade de cada subtradição depende do sucesso recorrente de uma transformação bem-sucedida de seus símbolos constituintes entre uma fase e modalidade pública, e uma fase ou modalidade pessoal. Mas há todas as razões para presumir que cada uma dessas transformações requer um esforço intelectual ativo e assim, estimula – senão exige – criatividade por parte do especialista ritual: recriar numa modalidade os materiais articulados na outra. Não se pode esperar que os resultados dessa criatividade produzam uma identidade completa do conteúdo, mas que carreguem um potencial de modificações cumulativas dentro de cada subtradição (canalizadas, mas não controladas pelas sanções de cada público respectivo). (BARTH, 1995, p.54)<sup>19</sup>

---

19 Tradução realizada por Tânia Fernandes, 2018.

A noção de subtradição que compõe a cosmologia de qualquer grupo, necessita existir em dialética com o desenrolar público e com as *performances* privadas, sob “guarda solitária”, Barth os chama de “especialistas em rituais”, que no caso desta pesquisa, é reproduzida pela figura do *Karai*<sup>20</sup>, considerado o guardião dos saberes ancestrais e espirituais do grupo.

É na figura do *karai* e da *Opy* que podemos reconhecer uma coincidência histórica que torna esse momento de reprodução ancestral e cultural tão importante. Para tudo isso acontecer, é necessário elementos fundamentais no desenvolvimento de um ambiente em que seja possível reproduzir práticas sociais tradicionais.

As comunidades tradicionais dessa região estão atualmente atreladas a necessidades específicas que foram construídas pelo capitalismo, principalmente, sob o aspecto da alimentação, saúde e da construção civil.

A revolução tecnológica permeia entre todas as relações sociais globais. Mesmo que por contraste, entre os que a possuem e aqueles que não, os que desejam possuir e aqueles que não desejam. Um produto que se tornou facilmente observável na comunidade, por uma tendência globalizante, é o uso de aparelhos *smartphones*, sendo uma apropriação positiva do ponto de vista social.

Meu contato com Kátia Moreira e com todo o grupo Guarani ocorreu com o uso do celular. Ele foi uma ferramenta essencial para o desenvolvimento de nossa comunicação e para a realização dessa pesquisa. É usado também como uma forma de manter contato com parentes que residem em outras regiões, como ferramenta de trabalho e para entretenimento. Existem outros produtos eletrônicos resultado do desenvolvimento do mercado que passam a fazer parte da realidade do cotidiano dos Guarani.

Para além dos Guarani das terras demarcadas é preciso pontuar a existência dos que sobrevivem às diásporas tornando-se caminhanes nas periferias das cidades ou vivendo como nômades pela região, levando em seus próprios braços itens de improvisado para acampamentos urbanos.

Estas populações indígenas urbanizadas sem estrutura domiciliar acabam por se aglomerar em acampamentos em locais públicos, sendo expostos a diversas possibilidades de violência e sob uma negação político-social do Estado em restituir um ambiente saudável de existência e habitação mediante o contexto da negação do direito à terra.

---

20 Sobre o significado de “*karai*”, em entrevista, realizada em 2020 com Kátia Moreira conta que “*karai* para o povo Guarani é a sabedoria, é através de seus ensinamentos, que a comunidade realiza seu dia-a-dia.”. O *karai* é a figura da comunidade que inspira as tradições espiritualistas que ocorrem na *Opy* e em outros espaços sociais da comunidade.

Em Chapecó, encontramos pequenos grupos indígenas que pernoitam nas ruas em espaços como a terminal urbano rodoviário e nas avenidas do centro da cidade. Geralmente, comercializam artesanatos, como; cestas, balaios, colares, pulseiras, instrumentos esculpidos, filtros dos sonhos<sup>21</sup>, entre outros, expondo seu trabalho artesanal nas ruas das cidades.

Nesse ponto é observável que a venda de artesanato é um meio gerador de renda, uma forma de garantir a sobrevivência diante de necessidades de consumo básico dessa população. Há uma relação direta com a fonte de renda produzida pelo artesanato em seu sustento familiar. Existem também, muitas crianças, jovens, adultos e idosos com dificuldades de adaptação à cidade, colhi relatos através da pesquisa sobre a dificuldade em conseguir trabalho estável na cidade sendo uma pessoa indígena, alguns por não terem um endereço formalizado, outros por serem moradores de terras demarcadas.

Em realidade, na maioria dos casos de indígenas não adaptados à cidade e sem moradia fixa, quando não sobrevivem do artesanato, acabam por se tornar trabalhadores mal remunerados nas grandes indústrias ou trabalhando como “peões”<sup>22</sup>, boias-frias, ou ainda, tornam-se trabalhadores de chão de fábrica e nos frigoríficos, principalmente, em regiões como a observada que se destaca no setor do agronegócio.

Neste sentido, para além da condição material vulnerável, a saúde psíquica dessa população é condicionada a um grande sofrimento. Justamente, em função da relação entre estereótipo, preconceito racial, preconceito religioso e divergências culturais amplas e com relação às condições de existências às quais foram submetidos em processos colonizadores.

Como foi caso de alguns indígenas da região do Araçá’í, relatado por Adilson Barbosa, que resistindo a mudar para as cidades, acabaram se tornando caseiros e “peões” de alguns fazendeiros da região para não abandonar a terra. Existe uma resistência observável pela continuação do modo de vida Guarani em dissonância com o sistema capitalista. Os indígenas vivenciam novas experiências face as condições de exclusão e expropriação a que foram submetidos.

O mundo é um constante fluxo de trocas e experiências. Neste sentido é preciso compreender que não apenas os índios Guarani prosseguiram seu ritmo de transformação e mudança, mas como todos os grupos humanos que estão em processo histórico de variação contínua da existência, de absorção, reedição e de retração.

Os portugueses contemporâneos não são como aqueles que chegaram em nosso litoral no

---

21 Filtros dos sonhos: Ornamento tradicional dos índios norte-americanos, instrumento globalizado, apropriado pela prática da venda de artesanato comum nos países Latino-Americanos. Consiste em uma mandala tecida em formato circular geométrico formando um círculo ornamentado com pedras e penas.

22 Trabalhador de serviços gerais/ serviços braçais de fazendeiros.

ano de 1500. Então por que indígenas Guarani ou de qualquer outra matriz étnica deveriam permanecer os mesmos de 1500? É preciso compreender que a mudança faz parte da experiência de todas as humanidades.

Mais precisamente isso significa que a cultura é induzida nas pessoas por meio da experiência – logo para identificá-las, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações: que a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter algum foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida. (BARTH, 1995, p.16.)

Desta forma, Fredrik Barth, evidencia que a cultura está constantemente sendo gerada no fluxo das experiências vivenciadas. Barth, (1995, p.16) “[...]estivemos inclinados a pensar essa variação em termos da existência de uma multiplicidade de culturas diferentes e distinguíveis no mundo, sendo cada uma delas uma totalidade em si mesma [...]”. Não é concebível do plano lógico pensar na cultura como um conceito fixo, assim, uma cultura é distribuída de pessoa para pessoa no resultado de suas experiências, estas que por sua vez, são produtoras de modificações de paradigmas e significados.

Barth (1995, p. 17) “[...]Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar [...] modelos culturais [...]” e os mesmos “modelos culturais” socializados são reeditados a partir de novas variações produzidas no sistema de trocas sociais pelos agentes envolvidos na sociedade contemporânea.

Ulf Hannerz (1997, p.14), complementa a noção quando diz que não devemos compreender o fluxo cultural como “uma simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo [...] alterando também o espaço, entre as formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente [...]”, o fluxo cultural é uma sequência que fundamentalmente faz parte da existência da humanidade. O conceito compreende um movimento de realização humana que pode ser comparada ao processo educativo. É, portanto, uma movimentação cultural carregada de incertezas, passível de erros e interferências, bem como, da capacidade de interpretação, inovação, criação e recriação. Hannerz, propõe uma metáfora interessante que vêm para simplificar a visualização do movimento de fluxo na cultura da sociedade.

[...] insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos”

[...] até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados. (HANNERZ, 1997, p.14)

Em Hannerz (1997), a cultura é subjetividade dotada de textura líquida que se movimenta em fluxo. É como um rio que deságua em outro manancial. Como é no Amazonas, o encontro entre os rios Negro e Solimões, ou o desaguar dos rios no mar, cada fluxo de água contendo em si suas particularidades, suas cores, sua comunidade de vida interna. O contato entre duas forças culturais opostas tende ao desenvolvimento de uma consequência, podendo ter como produto a acentuação de particularismos, exaltação das diferenças, ou, convergir somando-se a força da coesão social existente.

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência. São seus descaminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis – conjunturalmente possíveis –, na medida em que o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas “fontes” originárias dessas mesmas identidades. (CARDOSO, 2000, p.8)

Os Guarani que descendem da *Tekohá Araça’í* construíram sua identidade de modo contrastivo em decorrência das experiências e itinerários que o grupo vivenciou e vivencia em sua diáspora. A identidade contrastiva na perspectiva de Cardoso de Oliveira (2000) é gerada na oposição nós versus eles, portanto, conforme o contexto e a relação específica ela assume contornos próprios.

A dispersão dos Guarani gerou distintas experiências vividas e, portanto, essas experiências marcaram a construção das identidades. Os processos de dispersão no território fez com que o grupo precisasse se dividir e a se afastar sistematicamente. Hoje residindo em diversas regiões, principalmente, no Sul do Brasil, como em algumas cidades do Rio Grande do Sul, como Nonoai ou Benjamin Constant do Sul, e outros se deslocaram para o litoral do estado de Santa Catarina, e outros ainda, foram para o Sudeste e Centro-Oeste do território nacional, outros não se tem notícia.

Essa trajetória de diáspora vem ocorrendo desde o século passado, quando sofreram as expropriações do território de Araça’í. Além da expropriação do território os Guarani têm resistido aos processos coloniais e de etnocídio que lhes foram impostos.

Em muitos encontros, eles repetiam o que já haviam escutado de pessoas não-índias, afirmações como: “o índio de hoje não é mais índio”, “a cultura está se perdendo” ou “a cultura se perdeu”. Nesse sentido, há os que incorporam essas visões e passam a se ver pelos olhos dos outros (do grupo hegemônico que impõe sua visão de mundo), conforme a perspectiva de Cardoso de Oliveira (2000), o que gera profundo sofrimento interno. Outros Guarani, porém, permanecem

resistentes, buscam reencontrar histórias e recriar práticas e experiências que os conectem à sagrada sabedoria ancestral.

Nessa região do país especificamente, os indígenas são pejorativamente categorizados como bugres<sup>23</sup>, nesse movimento de fricção-interétnica eles são os outros do padrão europeu. A etnicidade é marcada pelo encontro dessas diferenças. A etnicidade é um aspecto da interação social, na medida, em que, a partir das relações são visualizadas e destacadas as diferenças nós *versus* outros<sup>24</sup>.

## 2.1 NAS MARGENS DA EXPROPRIAÇÃO COLONIZADORA: A TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE ACOLHE OS GUARANI DO ARAÇA'Í

O histórico de expropriação das populações autóctones do Oeste Catarinense deixou marcas que persistem até o presente. Tendo em vista a afirmativa de Tommasino, que diz “[...] A questão das terras indígenas, desde o início do contato, se colocou como o ponto crucial para a sobrevivência física e cultural das populações autóctones.” (2013, p.302). Nesse sentido, de acordo com Savoldi:

O projeto das companhias colonizadoras desenvolvido no oeste de Santa Catarina em meados da década de 1920 deu continuidade às primeiras levas migratórias europeias que se estabeleceram no Rio Grande do Sul no final do século XIX. No século XX, saíram em busca de novas terras para comportar as gerações nascidas no Brasil. O Oeste Catarinense foi o contexto dos novos embates e conflitos pela terra. Nesse momento histórico, tanto os Kaingang, quanto os Guarani foram expulsos das áreas no Oeste Catarinense. (SAVOLDI,

---

23 Bugres: “É uma palavra portuguesa da mesma raiz como o “*bougre*” francês. Zwetsch (1994, p.17) reitera o aspecto pejorativo do termo *bugre* ao afirmar que o termo “denota um indivíduo bravio, guerreiro, desconfiado e inculto, grosseiro, rude e que passou, no Sul do país, a partir do século XIX, a ser sinônimo de índio.” (SAVOLDI, 2020, p.51). “Para Cardoso de Oliveira (2005, p. 26), *bugre* e *cabloco* “são categorias produzidas no interior de sistemas de fricção interétnica, que teimam em permanecer ativos nas regiões ocupadas por povos indígenas”. Essas categorias revelam “sintomas dos sistemas de exploração econômica e de dominação política que segmentos regionais da população brasileira exerciam (e em muitas regiões ainda exercem) sobre os povos indígenas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.25). A persistência desses sintomas se expressa na incorporação de valores depreciativos “[...] vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.24). Uma das lutas do movimento indígena é desconstruir essas versões pejorativas que foram imputadas no passado e que de certo modo são atualizadas e reelaboradas conforme o contexto vivenciado no presente.” (SAVOLDI, 2020, p.52)

24 “[...] A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou homem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e auto-suficiente. Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é: “ela é italiana”, “ela é branca”, “ela é homossexual”, “ela é velha”, “ela é mulher”. Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como auto-referenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, - simplesmente existe.” (SILVA, 2000, p.74)

2020, p.72)

O processo colonizador em Chapecó e mais especificamente na área do Toldo Chimbanguê acontece por volta da década de 40 e 50, com descendentes de imigrantes europeus vindos do Rio Grande do Sul.

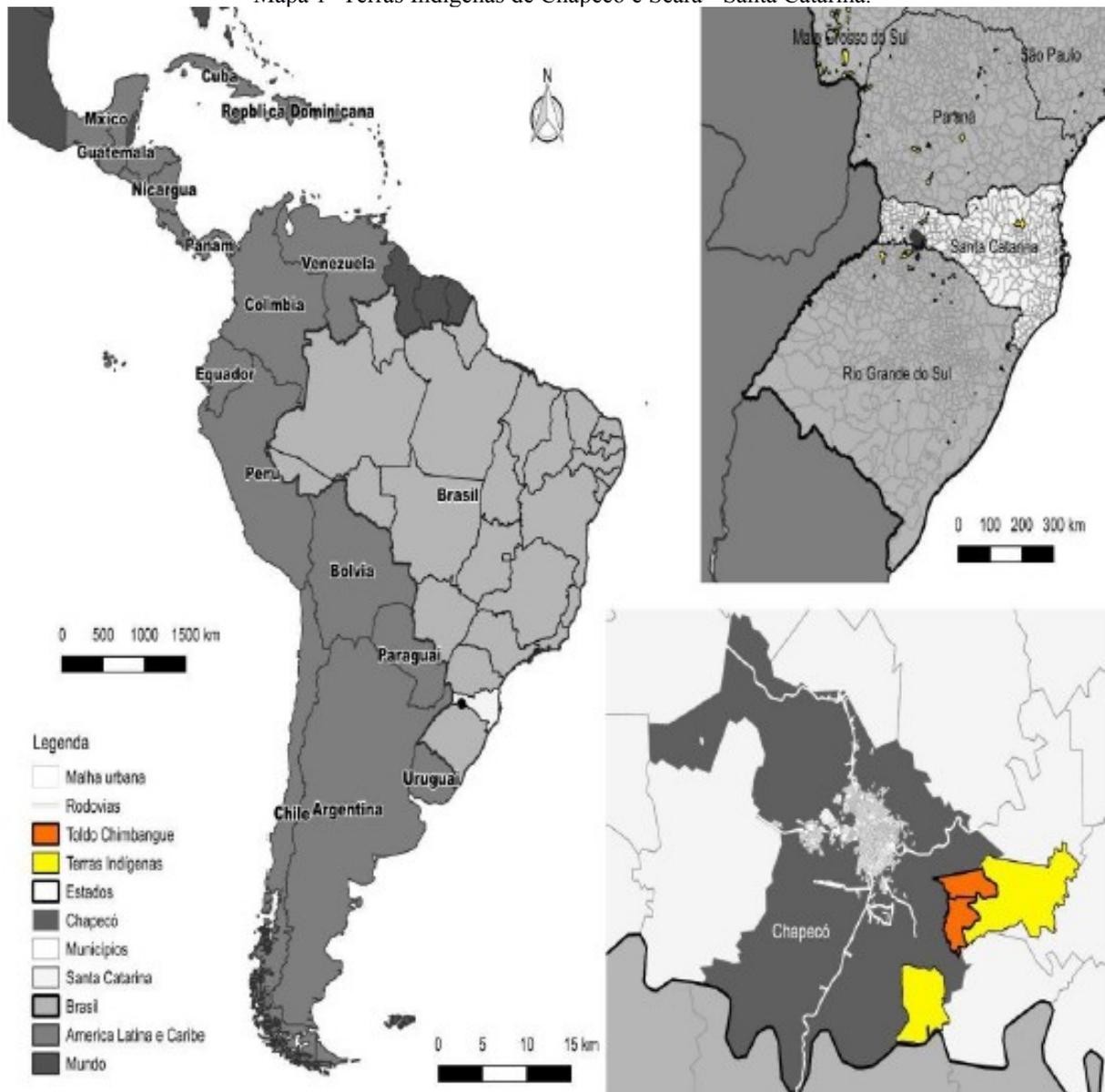
[...] Esse acontecimento implicou a transformação das matas, em pequenas propriedades, com trabalho familiar na lavoura. Essas mudanças aconteceram através da consolidação das companhias colonizadoras, em concorrência pela venda de terras. A invasão do território Kaingang do Toldo Chimbanguê na década de 1949, teve como protagonista a Empresa Luce Rosa & Cia, que comprou as terras dos herdeiros da Baronesa de Limeira e a revendeu aos colonos. (SAVOLDI, 2020, p. 67)

Alguns autores, como Brighenti (2012) e Savoldi (2020), destacam a dispersão de parte dos Kaingang por quase meio século devido ao processo colonial. É na década de 80 com a luta pela terra é que os Kaingang que foram dispersos, se unem na organização e reivindicação por direitos.

Em 1984 a FUNAI nomeia um grupo de trabalhadores para realizar os estudos da área em litígio e o processo se estende até dezembro de 1985.

Em 1986, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbanguê. Em 2002, foi assinada a portaria declaratória PD 1535, em 19 de novembro, da segunda parte da área reivindicada, no total de 975 hectares. A segunda parte foi denominada de Toldo Chimbanguê II. (SAVOLDI, 2020, p.68)

Mapa 1- Terras Indígenas de Chapecó e Seara - Santa Catarina.



Fonte: Andreza Bazzi, dados da Prefeitura Municipal de Chapecó (2016); IBGE (2010) e FUNAI (2019). Retirado de Savoldi (2020).

### 2.3 OS GUARANI DO ARAÇA'Í

A história de expropriação do Araça'í é narrada por Macimino Mariano Moraes, um dos sobreviventes da diáspora Guarani.

A nossa história é assim, eu nasci em 1922 no Araça'í, [localizada nos municípios de Cunha Porã e Saudades SC], com oito anos [1930] nós tivemos que sair de lá. Eu e meus finados pais saímos de lá a noite, nós atravessamos a nado (Rio Uruguai), fugindo dos tiroteio, porque os brancos chegaram e foram atropelando nós de lá. Nós saímos fugidos, morreram muitos Guarani. Os colonizador chegaram queimando pinheiral, agora não tem mais pinhão lá, tempos atrás era só mato. Na verdade, a área ia até a divisa com o Uruguai (rio), agora estamos brigando só por um pedacinho. (SAVOLDI, 2020, p.74)

Ele é testemunha viva das retiradas forçadas de Araça'í. “Segundo ele, foi uma vida inteira de mudanças não planejadas. Mencionou que foram muitas vezes expulsos, “passei a vida procurando um lugar para poder viver”, com 98 anos de idade, ainda tem esperança de retornar com os familiares para o Araça'í” (SAVOLDI, 2020, p.74).

Em 1998, as famílias Guarani expulsas do território de Araça'í, Saudades, Santa Catarina, são refugiados na Terra Indígena Nonoai, que fica no município de Nonoai, Rio Grande do Sul. Residindo temporariamente nos locais denominados “Passo Feio e Mbaraca Mirim”. Eles redigiram um pedido formal à FUNAI-AER (Fundação Nacional do Índio Administração Executiva) Chapecó, demonstrando intenção de retornar à sua terra tradicional localizada, parte no município de Saudades e parte em Cunha Porã.

Ainda em março de 1998, essa solicitação resultou no pedido formal à União para a criação de um grupo técnico competente que realizasse a identificação e delimitação da área. Após passados dois anos em espera, o grupo organizou a retomada por via direta, sem respaldo do Estado, acamparam no local requisitado.

Em 23 de agosto de 2000, o Ministro de Estado da Justiça, em caráter de urgência, determinou a criação do grupo técnico constituído pela Portaria 928/2000, que propôs a delimitação da Terra Indígena do Tekohá Araça'í. Apesar do reconhecimento técnico da terra tradicional, ainda tramita judicialmente diversos processos movidos pelos moradores e proprietários da área em litígio. (TOMMASINO, 1990, p. 125 *apud* SAVOLDI, 2020, p.72)

A partir dos anos 2000, de acordo com Savoldi (2020), aproximadamente 30 famílias Guarani descendentes da área de Araça'í, que em estado de espera pela homologação de seu território no município de Saudades, Santa Catarina, passam a residir de forma provisória na Terra Indígena Toldo Chimbanguê I.

O povo Guarani residente da Terra Indígena Toldo Chimbanguê está principalmente localizado no território demarcado no trecho conhecido como Terra Indígena Toldo Chimbanguê I. A região é um pouco mais distante da cidade de Chapecó em relação ao trecho II, a área é a mais acidentada geograficamente, não possui escola, nem centro de saúde próprio.

A falta de uma escola específica para o povo Guarani é relatado por eles como um problema fundamental. Justificam que uma escola própria contribuiria fundamentalmente para a transmissão dos conhecimentos ancestrais e a cosmologia do grupo.

O povo Guarani expressa gratidão através de suas narrativas em relação à solidariedade do povo Kaingang diante de sua condição desterritorializada. Ainda assim é perceptível o desejo de reorganização do movimento social pelo retorno à Terra de Araçá'í. Nutrem esperança de poder retomar projetos que viabilizem o *nhande rekó* (modo de ser Guarani).

Por fim, a situação da *Tekohá* de Araçá'í se agrava em 2009 com a entrada de novas medidas jurídicas que impedem a retomada por via legal (SAVOLDI, 2020). A tese desenvolvida pelo Superior Tribunal Federal (STF) é conhecida por “Marco Temporal” e busca restringir o acesso constitucional do direito aos povos indígenas nos processos de demarcação de terras. A restrição consiste, principalmente, em demarcar apenas áreas que estivessem ocupadas por populações autóctones na data da promulgação da Constituição de 5 de outubro de 1988.

### 3. COSMOLOGIAS E O SAGRADO

Em “*Cosmologies*” de Barth (1995, p. 128) a cosmologia é definida “como uma tradição viva de conhecimento – não como um conjunto de ideias abstratas, sacralizadas em representações coletivas. Isso nos permite ver os eventos que ocorrem em uma tradição como incidentes dos próprios processos que moldam essa tradição.” A perspectiva conceitual de Barth, trata que a cosmologia é o resultado da história que, por sua vez, é complexa, multi-causal e produtora de experiências.

[...]Observar as várias expressões rituais e cosmologias realizadas em sociedades como um produto da história, desloca nossa atenção da construção de novos modelos de ordem e padrão de manifestações culturais, e nos direciona para a busca de eventos que causam e moldam essas manifestações [...]. (BARTH, 1995, p. 46)

Dessa forma, a compreensão sobre cosmologia concentra-se na experiência mesmo sendo dotada de sentidos históricos precedentes. O autor continua; “Isto divide a totalidade do mundo de forma diferente para nós: podemos perguntar quais ideias, experiências ou conversas precederam uma determinada afirmação e habilitaram-na como especial, em relação às ideias e afirmações que exibem um padrão comum. [...]” (BARTH, 1995, p.46). A observação é metodologicamente restrita na experiência, cada *performance* pode variar e produzir particularismos específicos conforme o contexto vivenciado.

Analisemos a seguir o que Barth propõe pensando sobre como as sequências de variações culturais, produzem a reprodução e a transformação das crenças e tradições. Sendo a cultura uma realização humana universal, está em fluxo dinâmico. Ela se atualiza continuamente no tempo e espaço, gerando processos de mudanças sociais e ambientais:

[...] vejo três formas de mudança como resultados plausíveis de tal processo: mudanças cumulativas no leque de conotações de símbolos sagrados; mudanças cumulativas na relevância de vários meta-níveis de significação de símbolos sagrados; e elaboração ou redução gradativa e cumulativa do escopo de determinados esquemas lógicos na cosmologia. Cada uma dessas mudanças pode ter lugar, e pode-se esperar que aconteça, como uma tendência não intencional e despercebida, alterando o conteúdo real da tradição transmitida em qualquer tempo particular, dada a forma como essas tradições de conhecimento são organizadas, expressas e transmitidas. (BARTH, 1995, p.57)

A cosmologia é o conjunto de tradições e crenças que se realizam e atualizam nas experiências rituais. A cosmologia garante o sentido das significações do mundo material e imaterial experienciadas pelos grupos nos campos objetivos e subjetivos da existência. É o conjunto de expressões que percorrem o campo do imaginário e se reproduzem no campo material, não sendo

como um objeto fixo, tátil ou fechado, mas, sobretudo, está em constante transformação. Sendo criado e recriado a todo momento de existência humana, perpassando tradições sociais de geração em geração através de padrões de experiências produzidas e reproduzidas pelas condições do tempo e do espaço em coletividades humanas diversas espalhadas por qualquer área da Terra.

Kimiye Tommasino, em Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani de Araça'í (TOMMASINO, 2013) escreve que na perspectiva do povo Guarani os elementos do mundo sobrenatural não se apresentam tão separados como transparecem nas catalogações etnográficas mais antigas. Podemos compreender a cosmologia Guarani como uma concepção horizontal interligada às expressões da natureza, como as principais forças que são caracterizadas e marcadas primordialmente pelo poder do vento, fogo, água e terra. A cosmologia experienciada em equilíbrio com práticas e experiências garante a conexão com a natureza e com os significados atribuídos a elas, como o fumo do *petynguá* – diálogo com a entidade divina superior através da fumaça –, o sentar-se em torno a fogueira dentro da *Opy*, o cantar, dançar, o diálogo, o aconselhamento entre os jovens e os velhos, o processo de meditação e reflexão, o silêncio.

O cosmo guarani não insiste demais em um céu e uma terra, segundo um eixo vertical de um embaixo e um em cima. O cosmo guarani se apresenta mais como uma plataforma circular, cujas referências principais são os pontos cardeais este e oeste. Os deuses se situam em função desses pontos cardeais, neles se revelam preferentemente, e a partir deles atuam. A orientação leste-oeste não é apenas uma referência solar; outros fenômenos meteorológicos como trovões, relâmpagos, chuva, vento, têm sua origem num lugar desse espaço. O trovão, personificado geralmente em Tupã, procede do ocidente, e vai em direção ao oriente, manifestando no fulgor do relâmpago. (MELIÁ, 1989, p. 327 *apud* TOMMASINO, 2013, p. 294)

Ao acompanhar a vida da família Barbosa e Moreira na Terra Indígena Toldo Chimbangue, pude observar o cotidiano e a sua relação com o território e a natureza. A cosmologia dos Guarani observada na *Opy* reveste-se por experiências vivenciadas na tentativa de reproduzir e transmitir o legado da ancestralidade, seus mitos, saberes e interpretações de mundo. A disposição das imagens pintadas internamente na *Opy* dá força à compreensão da horizontalidade do cosmo Guarani, observa-se seres humanos, animais, expressões da natureza e da cultura dispostas sobre o mesmo espectro circular horizontal.

O espaço vivenciado em família e em grupo precisa ser seguro e estável para que a experiência existencial seja saudável e a cosmologia possa ser expressada. O *Nhande reko* é a forma de viver Guarani e se constitui também pela lugaridade (como um lugar sagrado).

Para Carvalho e Godoy (2011):

Nhande rekóra ijypy, o antigo modo de ser guarani mbya, retrata um conjunto de

conhecimentos que vêm sendo transmitidos oralmente pelas populações indígenas desta etnia, em seus locais de alojamento, designados *tekoa* (literalmente, o local dos costumes). Compreende um conjunto de mitos que dão sentido à existência e às experiências humanas. Seus valores educativos são ordenados como representações que conduzem às aprendizagens culturais. (CARVALHO e GODOY, 2011, p. 121).

O espaço da *tekohá* não é passível de simples substituição, carrega em si significados e representações ancestrais e emocionais. Para Santos (2018) podemos definir espaço enquanto racionalizado e o lugar enquanto significado:

Podemos entender que o espaço é o espaço racionalizado, geométrico, as latitudes e longitudes, hidrografias e relevos. Enquanto o lugar é o que dá sentido ao espaço, é o lugar do sentimento, das emoções e está carregado de simbolismo e significado. É no lugar onde se vive e onde as vivências acontecem. [...] A lugaridade é uma categoria de análise, privilegiada para o estudo dos lugares sagrados e do sentido de lugar na sociedade moderna. (SANTOS, p. 60, 2018)

A condição de ter a sua própria terra, estimulando o vínculo com a natureza, desenvolve o sentimento de pertencer a uma comunidade, as histórias contadas pelos mais velhos atualizam narrativas míticas e produzem um elo entre os ancestrais e as novas gerações. A presença de cenários naturais, como cachoeiras, árvores, mata, roças, animais, etc., favorecem uma sensação de identificação e força social ao grupo, sentimento de pertencimento ao lugar. As experiências se estendem também às datas relevantes para o grupo, como os rituais de ano novo, batismos, funerais, etc.,..

A família Barbosa e Moreira celebra na *Opy* os eventos que marcam o ano e a passagem da vida, através de rituais como o Ano Novo, *Ara Guydje Pya 'u*<sup>25</sup> ou, ritual da Colheita, batismo Guarani, a passagem da menina para mulher, entre outros eventos que não foram citados a princípio, mas que segundo eles, constituem a cosmologia Guarani.

Adilson e Kátia contam em entrevista realizada na *Opy*, como esse espaço é importante para a realização dos eventos e atividades cotidianas: “Aqui a gente também utiliza para planejar, fazer reuniões, encontros da comunidade pra tratar assuntos coletivos. [...] Para socializar com as crianças, dias de conselho, então é pra esses fins também. A casa de reza não é usada só em dia de cerimônia, também abrange as necessidades da comunidade. A comunidade precisa de um lugar para tratar sobre questões das lideranças e sobre a coletividade [...]” (Adilson Barbosa, 2019), completa Kátia (2019) “Para contar histórias, fazer roda de conversa...”.

Continua Adilson, ampliando a utilização da *Opy* para fins científicos quando diz “também

---

25 Em 2020, o *karai* Tchunu, traduz para mim “*Ara Guydje Pyaú*” é “ano novo que chega”.

está aberto pra universidade [...] há um tempo atrás vieram pessoas da agronomia, da EPAGRI<sup>26</sup>, tinha professor com 30 anos de carreira que nunca tinha vindo em uma casa de reza, que pela primeira vez ouviu um cântico, ele até contou que foi muito bom pra ele. Ele tinha esse tanto de tempo de carreira e nunca tinha vindo!”, conta com satisfação sobre os processos de socialização do conhecimento que obtém dentro de seus costumes, da mesma forma, demonstra que estão abertos para associar novos conhecimentos trazidos de fora.

Adilson - “A gente vive e aprendendo. Eles também nos ajudaram, nos ensinaram como mexer na terra e nos deram indicações de como manejar a terra [...]”. Relembra também, sobre a curiosidade dos agentes urbanos e dos agentes indígenas sobre as especificidades das comunidades diversas: “As perguntas surgiam de todos os lados, tanto dos estudantes com a visão deles, quanto de nós com a nossa visão. Então foi uma troca de conhecimentos muito positivas. A gente pode aprender o que serve da outra cultura pra mim e ensinar o que serve da nossa cultura pra eles, pra vida deles, pro conhecimento deles [...]”.

Neste viés, é possível observar objetivamente a experiência do grupo em questão. Em primeiro lugar, a terra é necessária para a reprodução da vida e da cosmologia Guarani. É necessário um conjunto de condições sociais, como a presença de um *karai*, alguém que conheça a tradição do sagrado de seu povo e que cultive criativamente as representações simbólicas na qual foi iniciado em sua aprendizagem com os mais velhos. É um trabalho social de grande responsabilidade para a comunidade. E por fim, o lugar ritual a *Opy*, um espaço físico que é destinado a realização dessa tradição.

A prática ritual do Ano Novo expressa-se em uma confluência de conexão com os saberes do passado, com criatividade e performance na comunicação e atualização dessa tradição no presente. A espiritualidade se conecta com práticas aprendidas na experiência objetiva e subjetiva dos principais sujeitos que atuam na *Opy*, existe um passado iniciado pelo xamanismo, por práticas tradicionais em rituais de outras Terras Indígenas onde moravam antes de se estabelecer em Chapecó. A dádiva do conhecimento que é passado dos mais velhos às crianças funda através da experiência ritual os contornos da tradição e do sagrado Guarani do presente. As linguagens do rito se estendem pelas preces na língua Guarani, nos cânticos, nas movimentações do corpo, pela dança, pelo fumo, pelo fogo e na conexão entre o grupo.

Os *Nhe'e kuery* vêm de longe, de todas as direções, para cuidar da gente. Porém, eles não são

---

26 Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina, fundada em 1991.

como nós, não são simples seres humanos, *tekoaxy*. A nossa carne é *tekoaxy*, o nosso sangue é *tekoaxy*, mas o som que sai na nossa fala, a nossa voz, não é, ela é *marã e'y*, e por isso já foi falado que todos nós, crianças e mais velhos, vamos alcançar a morada de *Nhanderu*. Vocês todos, jovens, crianças, cada um de vocês, lembrem-se do que estamos falando, das palavras que estamos passando. Nós não podemos nos acostumar a ser como os brancos, porque esse não é o nosso costume. Foi *Nhandeu* que nos trouxe para a Terra. Quando ele manda a criança para cá, ele diz: ‘Vai para Terra, brinca direito lá para vocês crescerem bem e alcançar a velhice.’ Isso foi falado. Podemos fazer coisas erradas, pois somos simples seres humanos, mas temos sempre que lembrar de *Nhanderu* e do lugar de onde viemos. Todos somos iguais para *Nhanderu*. Mesmo sendo poucos em cada aldeia, lá permanecemos para nos fortalecermos todos! Para ter coragem e força, cada um de vocês tem que cantar na *Opy*.” (DARELLA ... [et al.]. 2018, p.45)

*Nhanderu* é deus, a força cósmica protetora primordial, faz parte de um pensamento marcante na cosmologia Guarani, é a história mítica que funda o pensamento simbólico desse povo. Molda as relações em comunidade, na música, na dança, na relação com o universo e nas relações e experiências internas e externas.

#### 4. A EXPERIÊNCIA EM CAMPO

Um dos pioneiros da pesquisa de campo da etnologia brasileira foi Curt Nimuendaju. Ele nasceu na Alemanha e veio ao Brasil em 1903 e posteriormente naturalizou-se brasileiro. Aqui desenvolveu sua célebre monografia “As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos dos Apapocúva-Guarani”, publicada em alemão em 1916 e, apenas em 1987 traduzida para o português e publicada pela editora da Universidade de São Paulo.

Nimuendaju é um clássico da etnologia brasileira, sendo reconhecido como pioneiro da antropologia no Brasil, tanto que realizou sua pesquisa e registros etnográficos antes de Malinowski e Radcliffe-Brown, que o sucederam com publicações sobre o método moderno de pesquisa antropológica e na organização sistemática do conhecimento sobre a diversidade humana.

Segundo Barbosa (*et al*, 2013), Malinowski (1884-1942) com “Argonautas do Pacífico Ocidental” e, Radcliff-Brown (1881-1942) com “*The Andaman Islanders*” fundam a “genealogia oficial” do trabalho antropológico, especificam o método científico da pesquisa e garantem uma referência objetiva para o desenvolvimento científico, bem como, do trabalho de campo, e portanto, a epistemologia da pesquisa. Ambos os estudos foram publicados apenas em 1922, ou seja, oito anos após a publicação de Curt Nimuendaju com “As lendas...”.

Malinowski foi pioneiro na documentação objetiva acerca do método de trabalho de campo e da prática da observação participante. Para este autor é uma obrigação ética do pesquisador, compreender a realidade conforme os valores do grupo no qual o pesquisador se insere, buscando romper barreiras etnocêntricas<sup>27</sup>. Para Malinowski o rigor científico consistia também em aprender o “idioma nativo”. Atualmente são raros os grupos em completo isolamento, em decorrência dos processos coloniais e do desenvolvimento tecnológico advindo da globalização que tem se intensificado nas últimas décadas. Embora a orientação de Malinowski sobre o aprendizado da língua seja importante, na atual conjuntura, para desenvolver o trabalho de conclusão de curso, não houve tempo hábil para aprender a língua Guarani, e também sem condições financeiras para desenvolver uma pesquisa tão longa quanto a idealizada por Malinowski. Dadas as condições de

---

27 Etnocentrismo é um conceito clássico da antropologia social e serve para designar a atitude de negar ou subjugar expressões culturais com as quais, certo ser humano não se identifica. Uma ótica de mundo etno centrada, carregada de julgamentos pejorativos. Lévi-Strauss no clássico *Raça e História* (1976) escreve: “[...] A antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo selvagem com o mesmo sentido. [...] sabe-se que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou civilização, todas as formas da espécie humana, é muito recente e de expansão limitada”. Mesmo dadas as condições atuais de desenvolvimento tecnológico e desenvolvimento social, o etnocentrismo permanece como uma marca cultural proeminente que merece atenção quanto a sua potência geradora de desigualdades e violência

produção de pesquisa, não permaneci com eles por longas temporadas, ia e voltava para cidade no mesmo dia, esporadicamente, pernoitava lá. De modo mais intenso no período que compreendeu o mês de agosto a setembro de 2019. Outro ponto a ser considerado é que os Guarani do Chimbangue são bilíngues e alfabetizados, em especial, o grupo Barbosa e Moreira. Portanto, aprendi apenas algumas expressões na língua Guarani.

Entre si os Moreira e Barbosa conversavam muito em Mbyá Guarani. Eles contavam causos e piadas entre si, presenciei várias conversas nas quais apenas compreendia a linguagem corporal e suas expressões. Em alguns momentos senti falta de poder compreendê-los melhor em sua própria língua, mas sempre pacientes, me explicavam aos poucos o básico do Guarani, o nome de seus símbolos e até mesmo soletravam, quando era preciso tomar notas. Ainda sobre Malinowski, é possível observar outro ponto de contribuição, ele produziu uma crítica ao movimento do paradigma evolucionista baseando-se nos resultados obtidos pelo método empregado em campo. Apesar da publicação de Nimuendaju ser anterior aos clássicos acadêmicos, ou, como são citados no artigo referenciado no início desta seção, (BARBOSA, *et al*, 2013); “autores oficiais” e mesmo, ele não tendo se dedicado a escrita da explicação objetiva do conceito metodológico da observação de campo como um método científico, de forma direta, ele não deixou de praticá-la. Deve-se a este autor as primeiras transcrições míticas acerca da cosmologia Guarani. Nimuendaju coligiu a primeira documentação histórica religiosa e mítica Guarani, foi um pesquisador pioneiro, principalmente, dadas as circunstâncias de escassez de pesquisas à época de sua produção.

[...] Desde os primeiros anos, nota-se também certo grau daquilo que hoje chamamos, na linguagem moderna, de “reflexividade” e “empatia”, pois por um lado, Nimuendajú interroga os dados etnográficos e questiona sua validade em relação às condições de sua produção. Se para Nimuendajú existia uma abundância de mitos sobre animais na literatura etnológica, dando a falsa “impressão de que a religião dos índios consiste apenas nessas fábulas”, “primitivas e rústicas”, isso se devia, segundo ele, mais à “forma de observação empregada” e a incapacidade dos antropólogos de terem o “domínio da língua”, do que pela centralidade dessas “fábulas” na vida dos indígenas. (BARBOSA, *et al*, 2013, p.21.)

O método de observação participante registra a perspectiva antropológica da experiência desenvolvida em um momento específico. Somente assim, pude experienciar a vida em conjunto com outros atores sociais e construir uma relação de documentações sobre a experiência, conjuntura social e demais aspectos observáveis.

#### 4.1 TRABALHO DE CAMPO PRELIMINAR

A primeira experiência em campo aconteceu durante a Semana Cultural de 2019 na Terra Indígena Toldo Chibanguê I. Meu primeiro contato com a família Barbosa e Moreira foi através de Katia. Esse evento aconteceu em 19 de abril de 2019, quando participei da Semana Cultural na escola Fen'Nó, escola de ensino fundamental da T.I Toldo Chibanguê, em Chapecó. Estava acompanhada de minha orientadora professora Dra. Adiles Savoldi que me apresentou à professora Guarani Mbyá Kátia Moreira do Toldo Chibanguê I. Ela atua como professora do CEIM<sup>28</sup> da T.I.. Kátia me conta que com seu marido Adilson Barbosa desenvolvem atividades de revitalização da *Opy*.

Conforme Savoldi (2020) em “*Rituais de Rebelião: distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chibanguê em Chapecó -SC*”, menciona que:

As Semanas Culturais, em Chapecó, acontecem em abril, a referência é o Dia do Índio, as manifestações acontecem desde o ano 2000. De acordo com os Kaingang e Guarani não se trata de festejar a data, mas sim de propiciar uma reflexão e crítica sobre a precariedade a que foram submetidos os povos originários no Brasil. O “abril indígena” tornou-se uma tradição de manifestações, movimentos que reverberam a existência de uma diversidade indígena no Brasil que clama por direitos e condições dignas de existência. (SAVOLDI, 2020, p.11)

Savoldi (2020, p.186) observa que os encontros que acontecem em virtude das Semanas Culturais: “têm suscitado novas experiências. Os conhecimentos produzidos e transmitidos na realização delas repercutem em diferentes prismas, sejam eles fruto das interações internas entre Kaingang e Guarani, quanto nas interações com visitantes”. Ainda conforme a autora, as Semanas Culturais se constituem em oportunidades de afirmação e positivação de identidades Kaingang e Guarani.

Kátia e eu nos aproximamos e trocamos contato naquele mesmo dia, conversamos sobre questões da rotina daqueles dias socialmente ativos na escola Fen'nó, contei a ela sobre minha história enquanto estudante do curso de Licenciatura em Ciências Sociais, natural do interior paulista e moradora recente da região, somando meus recentes 24 anos na época, estava estagiando/lecionando na EEB. Marechal Bormann, o que do ponto de vista de atuação profissional me fez compreender a nós como próximas pelo ofício. Eu, professora em formação e, ela, professora em atuação. Realmente, acredito que esse ponto serviu como uma ponte para os diálogos pela ciência e

---

28 Centro de Educação Infantil Municipal de Chapecó.

educação a qual estávamos nos propondo a realizar.

Propus o desenvolvimento de um projeto de pesquisa que dialogasse com os interesses do grupo, de maneira que os objetivos e as datas cerimoniais a serem abordadas fossem uma opção direcionada por eles.

O processo de inserção no campo aconteceu de forma lenta e gradual, basicamente me deslocava da cidade para a T.I. em horários previamente combinados e os encontros aconteciam principalmente na *Opy*. A casa de reza realmente foi o ambiente de encontro mais frequente durante a experiência. Entre junho de 2019 a dezembro de 2019, estimo que nos encontramos ao menos 20 vezes. Contudo, nesta seção, o relato etnográfico aborda apenas os encontros nos meses de agosto a setembro de 2019, visto que, este foi o período de organização da comunidade para realização do ritual de Ano Novo conforme o calendário Guarani.

De minha casa até a T.I. era preciso percorrer ao menos 44 km por encontro (ida e volta), passando pelas ruas da cidade, em vias de trânsito e muita movimentação, até quando a cidade ia aos poucos se perdendo de vista. Meu subsídio para a realização desses encontros foi graças à participação no projeto Residência Pedagógica no qual trabalhava como bolsista residente.

Em certo momento do caminho, era possível perceber o verde ganhando a cena, passando a Toldo Chimbanguê II, onde residem principalmente o povo Kaingang. Ali também se localizam a escola e algumas igrejas, a católica, as evangélicas e neopentecostais. Mais alguns quilômetros para frente, há uma entrada para uma estrada de terra, sem nenhuma placa de identificação, e é a partir dali que inicia o território onde parte da comunidade Guarani vive. Este trecho da T.I. é conhecido como “Aldeia Araça’i”, existem outras subdivisões Guarani nesta mesma área. Segundo informações fornecidas pela Kátia são aproximadamente 26 famílias Guarani.

A aproximação com o grupo durante esse período foi gratificante. Trocamos laços de amizade e intimidade reais, assim como trocamos com amigos ou familiares na vida cotidiana. São pessoas muito afetivas e a presença de crianças é sempre uma manifestação de muita energia de trocas, de curiosidade da infância e de vontade de aprender.

A observação participante foi a principal metodologia de campo. As interações eram marcadas por conversas e trocas. Fui convidada para participar de muitas atividades desenvolvidas pelos Guarani. Contudo, um laço criado da forma que foi, me levou a visitá-los muitas vezes mais depois do período da etnografia

Os primeiros 3 meses de trabalho em campo acumulei familiaridade e troca de confiança. Combinamos muitos encontros, alguns pela manhã ou tarde e outros pela noite. Comecei a ter uma visão ampla do grupo, dados sobre o parentesco, sobre a trajetória pessoal e familiar, também sobre

as expectativas políticas e sociais e política interna. No cotidiano fui percebendo a afeição familiar, participei também de momentos de contação de histórias diante da fogueira, presenciei as práticas de cultivo da terra e inúmeras expressões de arte, como pinturas, artesanato e a produção de música.

Minha primeira ida a casa de Kátia aconteceu no dia 11 de junho de 2019, depois de um período de diálogos via *WhatsApp*<sup>29</sup> onde combinamos como esse encontro aconteceria. Fui para a T.I. no período da tarde e conversamos até entrarmos na noite. É nesse reencontro com Kátia e sua família que surge um direcionamento da pesquisa em torno da realização do Ritual de Ano Novo, sendo socializada com todos os presentes a possibilidade da minha participação. Neste dia estavam presentes, Rosely Moreira, Kátia Moreira, Adilson Barbosa, Katiane Moreira Barbosa, Luana Moreira Barbosa, Talita Moreira Barbosa, Aílton Moreira e Cristofer da Silva Moreira. As crianças, ao anoitecer, dormiam ao lado de sua mãe, pai ou avó, enquanto os mais velhos permaneceram conversando, enfrentando o frio com o fogo e planejando o ritual.

Conforme as informações obtidas através de diálogo com eles, constatei que o *Ara Guydje Pya'u* ou Ritual de Ano Novo<sup>30</sup> se tratava de um ritual de passagem com ênfase na semeadura, no plantio, marcado pelo início da primavera, finalizando o inverno. A ação ritual acompanha o movimento da natureza, do período de plantação e brotação conforme a sazonalidade, acontece entre os meses de agosto a setembro em guarás<sup>31</sup> espalhados pelo território sul-americano.

Desta maneira, a partir deste marco na construção da relação com a família Barbosa e Moreira, passo efetivamente a acompanhá-los semanalmente com idas à *tekohá*<sup>32</sup> e à *Opy*. No primeiro encontro na *Opy*, fui apresentada a anciã da família, Rosely, uma senhora com muita vitalidade, respeitada socialmente, ativa nas organizações familiares, cultivadora da terra, considerada uma sábia, a *txramõi* (anciã em Guarani) exerce importante papel nos ensinamentos sobre os saberes sagrados na *Opy*.

Conheci Adilson Barbosa, esposo de Kátia. Ele possui habilitação em licenciatura indígena

29 Aplicativo de mensagens utilizadas em telefones celulares/ *smartphones*.

30 Ritual de Ano Novo Guarani também é citado em “Ara Pyau: Novo tempo ou ano novo” (OLIVEIRA, 2010) e em “Tape Mbaraete Anhetengua: Fortalecendo o caminho verdadeiro” (DARELLA, et al., 2018) referente à realizações ritualísticas semelhantes, porém, dotadas de especificidades regionais.

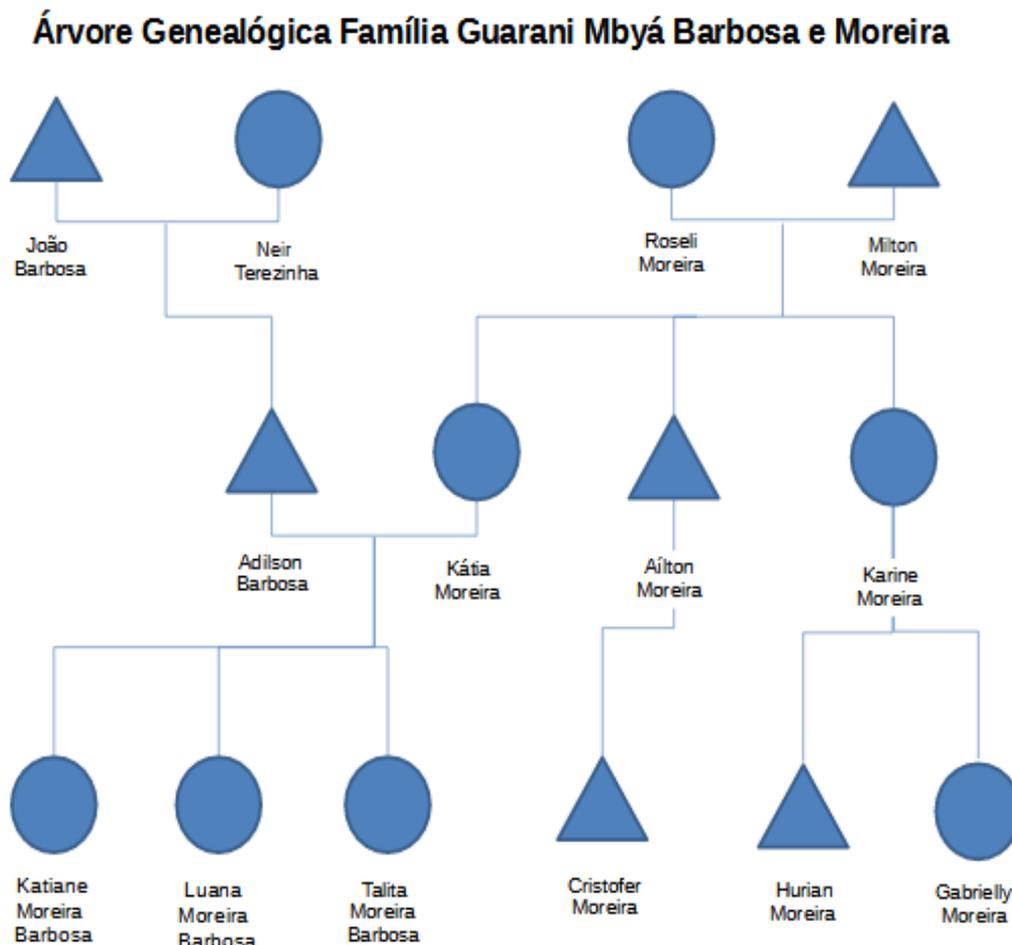
31 Guará: aldeia. (Chamorro 1998, p.44. Susmik 1980, p.22. Fogel 1998c, p.183. *apud* Brighenti 2010, p.24) “[...] traduzem assim a palavra guára: gua - gente do lugar e - ra - representa pessoa, o ofício. Era o espaço vital definido a partir de limites naturais, com rios, montanhas, riachos, mato, etc. O referencial para a nomeação desses conjuntos territoriais pelos europeus se deu basicamente [...] à unidade socioeconômica e política em cada *guára*.” (BRIGHENTI 2010, p.24)

32 *Tekohá*: Terra tradicional. “[...] *Teko*: “modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, costume, condição [...] *tekohá*, é o lugar onde se dão as condições que possibilitam o modo de ser Guarani. [...] O *tekohá* com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físico-sociais.”(MELIÀ, 1986, p.105 *apud* BRIGHENTI, 2010, p.24)

em artes. Na época, era trabalhador da Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), atuando especialmente nas delimitações da Terra Indígena. As três filhas do casal, Katiane (apelidada carinhosamente por “Titi”), a mais velha de aproximadamente 12 anos. Luana, a filha do meio com 8 anos e Talita, a caçula com 3 anos. Também fui apresentada a Aílton, ou *karai Tchunu*, irmão de Kátia, filho de Rosely e cunhado de Adilson, trabalhador da agroindústria, mas sobretudo, é considerado um pensador e estudioso da tradição sagrada Guarani. E Cristofer, filho de Aílton, com aproximadamente 5 anos. Karine, irmã de Kátia e seus filhos Gabriely e Hurian.

Procurei reproduzir a árvore genealógica da família Barbosa<sup>33</sup> e Moreira, de forma simples e objetiva. Os círculos representam as mulheres, os triângulos os homens, e estão organizados verticalmente, onde na parte superior, estão os mais velhos e abaixo, seus filhos, e ao lado, irmãos.

Figura 1- Diagrama de Parentesco. Árvore Genealógica Família Guarani Mbyá Barbosa e Moreira.



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2020).

<sup>33</sup> João Barbosa, pai de Adilson, ao lado de treze irmãos, é citado em árvore genealógica de Tommasino (2013, p. 452), no Item “Barbosa – B1”.

O universo da pesquisa de campo é a Terra Indígena Toldo Chimbanguê I, contudo, a área de observação principal acontece na Opy, considerada a casa de reza Guarani. É uma edificação em formato circular, feita de madeira em ripas e troncos rústicos, chão batido, com um lugar ao centro destinado a fogueira (*Opymbyte*), adornado por uma escultura de argila circular que ao topo desenha a união dos astros sol e lua, irmãos na mitologia Guarani.

A *Opy* é um lugar sagrado, um ambiente mítico que confere a T.I a identidade Guarani acerca do *Mbyá reko* (modo de ser Guarani), serve como ambiente de convivência, de ensino-aprendizagem e de experiências espirituais. Aílton costuma dizer que a *Opy* é a verdadeira escola da comunidade. É onde o povo Guarani se reúne com sua família para confraternizar e agradecer a *Nhanderu* pela saúde e pelas bênçãos experienciadas pela comunidade. É um espaço amplo de acolhimento que serve para diversas atividades coletivas, como servir alimentos para coletividade, para práticas de danças, cânticos, diálogos e aconselhamentos.

O livro “*Tape Mbaraete Anhenguaeta: Fortalecendo o Caminho Verdadeiro*” organizado por Maria Dorothea Darella, é uma obra coletiva que passou por muitos anciãos Guarani, professores-indígenas e especialistas para sua finalização. Esta obra define a *Opy*, desta forma:

***Opy***: Normalmente traduzido como “casa de reza” é o espaço onde os Guarani se reúnem no final do dia para se concentrar, pedir fortalecimento e saúde aos *Nhanderu* e aos *nhe’e*, para cantar e dançar, desse modo livrando os corpos de diversas moléstias, para fumar os cachimbos e conversar com os seres divinos ou tratar pessoas doentes. É um espaço ritual, um lugar de acolhimento e resguardo para toda a comunidade. É também na *Opy* que os mais velhos passam conselhos sobre a vida e os cuidados necessários com ela aos mais jovens. (DARELLA *et al.*, 2018, p.78-79)

A *Opy* da Toldo Chimbanguê I foi construída por iniciativa de Adilson e de Kátia, motivados pelos aconselhamentos dos mais velhos, neste caso, representados pela figura de Rosely. Adilson, em entrevista, conta um pouco sobre a trajetória de sua vida até a chegada na Toldo Chimbanguê:

Então, nossa história, um pouquinho, foi ida e volta. Então, nós fomos pro *Araçá*, pela primeira vez e aí fomos expulsos e daí voltamos pro Rio Grande do Sul. Do Rio Grande do Sul viemos pra Toldo Chimbanguê, voltamos para *Araçá* de novo e, mais uma vez, fomos expulsos, então nossa vida, muitas vezes, fazia um turno meio provisório. Nós estávamos em luta né? Então nós tinha um lugarzinho assim simples. (BARBOSA, Adilson. 2019)

Adilson relembra nesse momento a incerteza da territorialidade pela qual experienciou parte de sua vida depois da diáspora da *tekohá* de *Araçá’í*, após a desocupação forçada da terra no ano de

2000, é organizado uma primeira tentativa de retomada ao antigo território, frentada por seu pai João Barbosa. Sem sucesso, passa a viver entre Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Adilson buscou com sua família reencontrar um lugar para viver. Pergunto em certo momento, se foram expulsos pelos outros moradores da região da Terra Indígena de Araça'í, e ele me responde:

Nós não queríamos conflitos com eles, mas eles queriam com a gente. Nós falamos pra eles: “sabemos que vocês têm direito, que vocês compraram essa terra, mas foram enganados. A terra não era de quem vendeu pra vocês. Vocês têm o direito, mas vocês têm que reconhecer que nós também temos os nossos direitos, né?” Mas é difícil de entrar em um diálogo de concordância, daí acabamos voltando, mas voltamos aqui pra Toldo Chimbanguê que estava em processo de demarcação [...]. Naquele momento só tinha essa parte de baixo aqui demarcada. Aí na sede onde é que tava o colégio, ali não era demarcado ainda. Então foi um processo ali que também ajudamos eles e fomos nos aproximando mais e eles falaram: “vocês podem ficar aqui até o momento em que sair a Terra de vocês”. (BARBOSA, Adilson. 2019)

A experiência de Adilson nos mostra o quanto a demarcação é fundamental para a reprodução social do modo de vida Guarani. Os povos indígenas de matrizes diversas têm trabalhado conjuntamente em favor de seus direitos, há uma relação de empatia entre as etnias Guarani e Kaingang marcadas pelas experiências de exclusão compartilhadas.

A gente é da paz mesmo, não tem esse pensamento de tirar a vida de ninguém por coisas materiais. A gente só quer um direito, que seja tudo legalizado. Então, viemos pra cá onde que nós tá agora. No momento que a gente veio pra cá, nós viemos pra outro lugar, acho que descendo da gruta, tem algumas torres lá, faz parte da mesma aldeia que essa daqui, perto do Rio Irani. Lá tem meus pais morando. Eles também moram por aqui. Daqui dá uns 5 km, eu acho. E aí, tivemos conversando aqui e construindo a *Opy*. Aí estava meio difícil de terminar, exigia muito financeiramente, porque tem que ter um prego, tem que isso, tem que ter uma tábua, então ficou mais complicado. Porque material da mata não tem mais pra tirar, então muitas vezes, você tem que comprar e, aí eu tomei essa iniciativa aqui. Quando vim pra cá, quis construir a *Opy* aqui. Daí gastei do meu dinheiro e do meu trabalho. Aí essas madeiras, fui eu que construí, tirei bruto e fiz elas com uma serra, eu e mais dois colegas que me ajudaram, e essas aqui eu pedi uma ajuda, daí me fizeram uma doação, custaneira, a casca da madeira e daí eu consegui construir. (BARBOSA, Adilson. 2019)

Em certo momento, enquanto estivemos sentados ao chão em volta do fogo, contaram que a *Opy* foi construída logo após a chegada ao Toldo Chimbanguê em 2003. Depois foi reconstruída, com auxílio de doações de ferramentas e materiais em 2018. A *Opy* precisa receber sempre atenção quanto a sua manutenção pelo fato de alguns elementos da edificação, como as folhagens do telhado, serem materiais perecíveis.

Interrogo a todos “Como vocês se preparam para o evento do Ritual de Ano Novo?” - em um diálogo aberto, eles me respondem que inicialmente pretendem realizar reparações do telhado e finalizar da pintura interna na *Opy*. No dia do Ritual, porém, é preciso cortar lenha para manter o

fogo aceso, este que deve permanecer queimando a noite inteira, organizar-se com a comunidade e convidar os “parentes”<sup>34</sup>. Contam que a *Opy* será preparada para receber alguns visitantes que são chamados de “parentes”. É preciso alimentar a todos e ter medicina<sup>35</sup> suficiente para o ritual. Eles se deslocam da cidade de Benjamin Constant do Sul, no estado do Rio Grande do Sul, onde vivem em uma terra indígena Guarani, alguns descendentes da terra de Araça’í.

O povo Guarani é marcado também pelo silêncio. Em muitos momentos de nossos encontros permanecíamos apenas em silêncio, contemplando o ambiente da *Opy*. Como de costume, permanecia com eles até tardar o dia. Geralmente, ao fim de cada encontro fazíamos acordos para novos encontros que eram firmados posteriormente em diálogos pelas redes, como o horário da minha chegada entre outros acordos.

Ao fim de nosso primeiro encontro recebi um *ajaká* (cesta) feita por Rosely. Kátia me entregou enquanto ajustava meu material para ir embora. Ela disse que me esperava para o novo encontro na semana seguinte e, assim, nossas relações de trocas começaram a ficar mais recorrentes.

Nos encontramos durante os meses de julho e agosto. Nesse período, apesar de ter um projeto pesquisa institucionalmente fechado, me dediquei a adaptar minhas condições de produção para que a pesquisa fizesse algum sentido prático naquela comunidade e dialogasse com os interesses daquela população. Afinal, com a convivência senti a responsabilidade em retribuir.

No período que compreende os encontros de agosto, estivemos todos inclinados a ter conversas mais pessoais para que nos conhecêssemos, desenvolvendo um vínculo de amizade e cooperação. Respondia a tudo o que perguntavam sobre mim e, muitas vezes, conversávamos sobre questões pessoais das minhas relações familiares e afetivas. Gostava de ouvi-los e sentia um acolhimento muito confortável. No entanto, era também uma forma para que eles pudessem me conhecer, produzindo uma troca emocional, abrindo as portas para dialogarmos sobre temas mais íntimos.

Em um de nossos primeiros encontros, era inverno e já estava noite. Lembro que todos estavam confortáveis sentados ao redor do fogo. Adilson sentado em um banquinho de madeira ao meu lado esquerdo. Kátia e as duas meninas menores no chão, sentadas sobre uma coberta. Aílton estava encostado na viga da *Opy* de frente ao fogo, com o *mbaraká* (violão típico Guarani – sem as

---

34 O termo “parente” é uma categoria nativa adotada para se referir aos distintos grupos indígenas brasileiros. Parentes não são necessariamente próximos em relação de parentesco, porém, podem ser. Indígenas de matrizes étnicas diversas são, também, compreendidos como parentes.

35 Eles referem-se a *ayahuasca* como “medicina”.

duas cordas mais graves) ao lado. Rosely estava à minha direita atenta ao diálogo. Katiane e Cristofer, estavam entre Aílton e Kátia. Cristofer dormia perto de seu pai. Adilson, conta um pouco sobre a história de Araça'í e sua trajetória até o acordo atual com o povo Kaingang pela luta da terra na Toldo Chimbangue I e II.

Ele relata muita violência e uma experiência traumática ainda na infância. Conta que antes da retirada forçada do povo Guarani do território de Araça'í, relatado em Kimmye Tomasino (2018), foi ameaçado de morte com sua família por fazendeiros em posse de armas da região. Relatou uma história que me chamou atenção pelo nível de crueldade. Fazendeiros cavaram valas no território em disputa, e ameaçaram “Que o índio que ficasse ali ia parar lá dentro!”. Um abuso psicológico e físico muito forte. Tementes pela vida de todos precisaram se dispersar e encontrar um novo lugar para morar. Uns foram para Rio Grande do Sul, outros permanecem em Santa Catarina.

A trajetória até a Toldo Chimbangue é marcada por encontros e desencontros. Kátia, Rosely e Aílton, são naturais de outra terra indígena, antes de viver aqui, viviam na cidade de Biguaçu. Em um período de estudos no litoral do estado, Adilson conhece Kátia e de lá, eles vêm juntos para a Toldo Chimbangue onde constituem família. Quando há um casamento Guarani, é uma tradição familiar que a mulher e sua família se mudem com ela.

Ainda naquele dia me contam que a ancestralidade é muito importante, sentem-se muito tristes pela perda dos ancestrais. Demonstrem muita preocupação com os pequenos e sua relação com ao prosseguimento da cultura. “As novas gerações estão perdendo a cultura. Preferem trabalhar na indústria” (Adilson Barbosa, 2019).

Eles acreditam que é necessário motivarem os jovens para as experiências na *Opy* pois, assim darão continuidade à cosmologia tradicional. Ali ensinam o artesanato, os cânticos, as danças, os valores, confeccionam instrumentos sagrados, como, o *petyngua* (cachimbo sagrado) e o *takuapú* (instrumento de percussão das mulheres Guarani). A *Opy* é um espaço educacional, mas além disso, um lugar sagrado. Portanto, a *Opy* possibilita a realização de um rito cotidiano orientado pela cosmovisão Guarani no qual se aquecer ao fogo, se purificar com o *tatá* (fogo/fumaça), fumar o *petyngua*, dançar, e cantar fazem parte de seu modo de ser.

Com o vínculo de confiança estabelecido, comecei a sentir que era o momento correto para começar a desenvolver a produção da pesquisa mais detalhada possível com a utilização de equipamentos fotográficos e gravação de entrevistas. Como material de pesquisa sempre portei comigo um caderno que utilizei como diário de campo, nele tomei notas nos meses de agosto a setembro, exemplifico o método, através das transcrições a seguir.

#### 4.2. PRIMEIRA IDA À CAMPO

Saio pela manhã de casa com destino à casa de Kátia. A casa é feita em madeira, pintada de azul. A *Opy* fica alguns metros para o lado, a casa de Rosely e Aílton, também pequenas construções em madeira, mas estas sem pintura exterior, são localizadas do lado de trás da casa do casal. Chegando lá, Kátia acena da varanda. Adilson e Aílton não estão à vista. Nos cumprimentamos e conversamos. Era domingo, dia em que há o costume de reunir a família e amigos para o almoço. Geralmente, ao fim da tarde, os homens e mulheres se divertem jogando futebol e vôlei no campinho em frente.

Fotografia 1- Petyngua de Argila.



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Kátia me convida para entrar em sua casa, pede que aguarde sentada no sofá da sala enquanto organiza utensílios de cozinha. Permaneço por alguns minutos concentrada em minhas anotações e sou surpreendida quando Kátia retorna ao meu campo de visão. Ela chega com um sorriso. Em um gesto de ternura me entrega um presente. Um *petyngua*! E a partir de então, tornou-se meu *petyngua*, passei a ter responsabilidade sobre ele, sobre seu uso e significado.

Ele foi feito por Rosely, especialmente para mim. A base, onde se colocam as ervas e o tabaco, é feita em argila, assada no fogo, esculpida e desenhada. A argila é especialmente escolhida para construção de *petynguas* de mulheres. A argila é compreendida como um arquétipo binário feminino da capacidade gerativa da terra. Representa o próprio elemento terra, o poder de criação e de desenvolvimento da sementeira. Cada lado possui uma escultura qual representa a lua de um lado e o sol de outro, representação mítica cosmológica Guarani.

Segundo Kátia, o *petyngua* dos homens é esculpido em madeira por causa da energia que ela carrega. Ambos possuem um cano natural de bambu que serve para puxar a fumaça para a boca. Kátia me explica detalhadamente como utilizá-lo e demonstra felicidade ao perceber que aceitei o presente e que me interessei por seu significado.

Ela explica que o *petyngua* e o tabaco não devem ser tragados para o pulmão, mas sim, levados até a boca e depois liberados como em uma prece. Deve-se fazer silêncio ao utilizá-lo e apreciá-lo como em um momento de meditação profunda e de contato com *Nhanderu*. Geralmente, fumam o *petyngua* dentro da *Opy* em momento de reunião familiar ou quando sentem a necessidade de introspecção. Ela tenta mensurar a importância do *petyngua* como um instrumento sagrado, comparando sua centralidade na prática espiritual Guarani com a bíblia católica. Ela diz “o *petyngua* é importante para nós assim como a bíblia é para os cristãos. É um instrumento que coloca a gente em contato com o conhecimento sagrado de *Nhanderu*”. Receber o cachimbo de presente é uma forma que ela e sua mãe, representantes de toda a família, demonstram que sou bem-vinda, bem como, é uma iniciação aos modos de conhecimento do sagrado Guarani. Eles aprendem a construir seu próprio *petyngua* desde muito pequenos. A partir de três anos passam a ser iniciados na tradição, mas não podem praticá-la sozinhos como também, não se torna um hábito frequente. Não são obrigados, apenas aqueles que querem ou sentem curiosidade têm a oportunidade de iniciar.

O uso do *petyngua* é sagrado, demanda maturidade e compreensão cosmológica, deriva de uma relação de amadurecimento espiritual a partir das experiências rituais dos Guarani. Nessa cosmologia, o *petyngua* é o canal para comunicação com *Nhanderu*. A fumaça entra na boca, absorve o pensamento, a intenção, a sensação, a emoção ou necessidade, a própria energia que vibra

no corpo, compreende as necessidades da alma e se esvai para o ar no sopro dissipando a intenção do pensamento do sujeito levando a intenção para *Nhanderu*.

Pergunto por Aílton e Adilson e ela me conta que estão participando de uma reunião coletiva com o cacique e outros moradores da T.I. e que logo voltam. Próximo ao horário de almoço, vamos para a roça em frente à casa. Kátia carrega consigo um facão, uma enxada e uma pequena bacia. Eu e ela caminhamos pelo campo desnivelado, entre flores do campo e plantações de melancia, abóbora, milho e mandioca.

Kátia, habilidosamente, escolhe um pé de mandioca, solta a terra com a enxada para coleta. Corta o excesso de folhas. Segura pelo caule com as duas mãos e puxa para fora da terra vermelha. Corta os ramos remanescentes e coloca a mandioca na bacia a mandioca. Retornamos para uma sombra, debaixo de uma árvore, ao lado de fora da casa e ali a observo descascar e picar a mandioca que vai ser cozida e servida no almoço.

Fotografia 2 - Colheita de mandioca



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

As crianças pequenas brincam incansavelmente, perambulando pelos arredores. As meninas mais velhas ajudam na preparação do almoço. Colocam a mandioca para ferver e preparam a salada. Enquanto isso Rosely permanece em sua casa preparando o *Mbodjapé*, ou “bolo de cinza”, é um acompanhamento tradicional nas refeições. É feito a partir de uma massa produzida pela mistura de farinha de milho, ou de trigo, com água, sendo assada diretamente no fogo, por isso leva o nome “bolo de cinza”. Comer as comidas tradicionais faz parte de ser Guarani.

Adilson e Aílton não demoram a retornar para casa. Em frente a *Opy*, logo, Adilson, acende a fogueira dentro da churrasqueira improvisada para preparar as carnes do almoço. De forma criativa ela foi feita a partir de uma carcaça de geladeira reaproveitada. A churrasqueira foi usada em vários encontros e funcionava muito bem para o que se propunha. Adilson, se divertia contando como a fez, pois utilizou o eletrodoméstico por muito tempo e então ele quebrou realmente. Por fim, não vendo mais utilidade para aquele material resolveu transformá-la em uma churrasqueira, arrancou as partes plásticas e deitou a carcaça no chão e passou a assar alimentos ali.

As meninas organizam a *Opy* para servir o almoço, trazem a mesa da cozinha, os pratos, copos e talheres. Trazem a mandioca cozida e sem sal e um pedaço de pão. Rosely serve o *Mbodjapé* de farinha de milho e de trigo. Adilson, traz as carnes à mesa. Todos se servem e comem.

Para mim, experimentar o *mbodjiapé* foi especial. Rosely separa para mim um pedaço generoso e nos alimentamos dentro da própria *Opy*. Sentados uns ao lado dos outros, diante da circularidade da *Opy*, entre a trocas de olhares, a satisfação coletiva é evidente. Poder vivenciar um momento prazeroso na partilha de alimentos é um privilégio significativo.

O *mbodjapé* tem uma textura macia por dentro e é crocante por fora, é um bom acompanhamento para carnes. Sente-se pouco sal na comida Guarani, com exceção, das carnes. Observa-se também outro modo de preparo da mandioca, lançada ao fogo para assar na brasa. Foi uma refeição muito saborosa. Depois do almoço tomamos chimarrão e passamos por um período marcado pelo sossego, um ócio que servia para contação de causos e risadas, para momentos de silêncios acompanhados pela fumaça dos *petyngua*.

Nessa tarde conversamos bastante e pude anotar certas referências cosmológicas que me chamavam a atenção. Como a compreensão sobre a natureza que é ilustrada a partir de uma fala de Kátia: “A natureza é tudo para nós, tiramos apenas o necessário, pedimos a mãe terra para tirar. Não desmatamos porque reconhecemos que precisamos da natureza, mas somos afetados com a falta de caça, de matéria-prima para fazer artesanatos”, e sobre o uso de ervas medicinais, como a “macela” e “cipó mil-homem”. A natureza e seus elementos, dentro da cosmologia Guarani, são dispostos de forma planejada à existência humana. Não há uma relação de dominação pura ou de extirpação

acumulativa. Compreendem-se como pertencentes à Terra e, não o contrário.

As relações políticas internas da comunidade ficam evidenciadas, quando Adilson e Aílton estavam em reunião com a coletividade da Terra Indígena antes do almoço. Assim, trazem diálogos que demonstram a forte relação mutualista de organização interna. A consciência política e de responsabilidade social é uma característica comum dos adultos, já que muitas das decisões da Terra Indígena são tomadas por meio de assembleias comunitárias. O método leva em conta a horizontalidade dos sujeitos na comunidade, porém, existindo a figura mediadora e decisória na figura do cacique. Desde pequenos são apresentados ao formato de organização política interna. Sobre o processo político interno da comunidade Adilson afirma: “Você vive em uma comunidade então o pensamento tem que ser coletivo”.

Com o entardecer deixo a T.I. e retorno à região urbana de Chapecó. Ainda em agosto nos encontramos em mais dois finais de semana. Nos dedicando a organização do ritual e a preparação da *Opy*. No princípio, eles tinham a ideia de realizar o ritual no final do mês de agosto mas foi reprogramado para o fim de setembro, somente assim, algumas manutenções na casa de reza, bem como, organizações políticas e sociais internas poderiam acontecer. Organizei junto a eles alguns materiais para realizar a pintura interna da *Opy*, principalmente, cedi tintas guache nas cores primárias, branca e preta, e alguns pincéis. Infelizmente, meus recursos financeiros nunca foram realmente avantajados, mas sempre atuei, frente às minhas possibilidades.

Fotografia 3 - Mbodjapé.



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 4 - Almoço Coletivo.



Fonte: Adilson Barbosa (2019)

#### 4.3. OPYE PETYNGUA: SÍMBOLOS SAGRADOS GUARANI

A importância da *Opy* é central na experiência cosmológica, ela compõe o cenário e dispõe o espaço necessário para as realizações de rituais. O telhado da *Opy* é confeccionado com folhas de palmeira. Os troncos rústicos seguram a estrutura principal da edificação, são pintados com grafismos geométricos. As paredes de ripas de madeira trazem algumas impressões visuais de figuras humanas e da natureza.

A *Opy* possui uma instalação elétrica feita pelo Adilson, possui uma lâmpada branca comum e uma tomada, as fiações elétricas nem sempre estão encapadas com fita isolante específica. A luz da lâmpada auxiliava a visibilidade, mas a fogueira ao centro era o âmago do ambiente, sempre esteve muito presente, produzindo energia, luz e calor. A fogueira com muita frequência esteve acesa em nossos encontros, mesmo de dia, mas principalmente, naqueles encontros em que ficávamos até a noite conversando. O fogo é um dos elementos da natureza que mais se destaca na relação cosmológica Guarani, estando relacionado com o *petyngua*, com a queima de ervas, com a alimentação e com as cerimônias.

Adilson explica que o telhado feito a partir das folhas de palmeira era muito útil pois poderia ser acendido fogo no interior da construção e ainda assim todos poderiam respirar normalmente dentro da *Opy*, sendo uma técnica muito antiga utilizada por pessoas que vieram antes dele. Era muito útil uma fogueira acesa em meio ao inverno na região, ele compara, dizendo que isto não seria possível se fosse o caso de uma construção urbana tradicional de concreto. Nesse caso, o gás carbônico produzido pela queima da madeira sufocaria a todos que estivessem em um ambiente nestes moldes.

A *Opy* precisava de reparos no telhado e também na pintura. Os desenhos principais já estavam traçados em seu interior, porém, ainda necessitavam de acabamentos. A *Opymyté* (escultura em argila) que envolvia a fogueira também passou por um processo de finalização. O acabamento da escultura foi realizada pelo *Karai* Ailton.

*Opymyte* é a região central da *Opy*, é onde a elevação em argila que envolve a área do fogo fica, é utilizada também para deixar instrumentos e ferramentas como os *petyngua*, o, *mbOpytuá* (abanador para o fogo), os instrumentos musicais, em especial o *amguapú* (tambor Guarani), produzido em madeira, sempre ficava virado frente ao fogo, pelo fato que o calor aquece o couro natural e o deixa rígido, afinando-o. Ficam ali também, os *ajaká*, pequenos e grandes cestos com ervas e tabaco.

Em diálogos com Kátia, ela conta que as imagens pintadas nas paredes da *Opy* são

representações de elementos da natureza. Entre as representações visuais estão: 1) *petyngua*, cachimbo, elemento de realização dos rituais Guarani, onde queimam ervas medicinais. Nesta observação, a queima sempre aconteceu com o uso do tabaco preto, amarelo e de alecrim.

Na parte inicial da obra “*Tape Mbaraete Anhentengua*” de Maria Dorothea Post Darella (et al., 2018), ao escrever sobre os *Saberes indígenas* e a educação dos mais novos, a *Opy* possui importância central, garantindo um lugar na *tekohá*, um ambiente para realização dos rituais. O *petyngua* também tem relevância no texto.

*Saberes indígenas* é uma expressão que inclui tudo o que se sente, uma expressão que transparece à fumaça do *petyngua* e está inscrita no ar que se respira em cada aldeia. A sabedoria indígena está no corpo, na caminhada, na experiência, na memória, na palavra, no silêncio, nos laços da família e da comunidade, na relação com as divindades e com a natureza. (DARELLA, 2018, p. 15)

Fotografia 5 - Opy: vista frontal



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 6 - Opy: vista traseira



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Neste sentido, gostaria de fazer um aprofundamento sobre o *petyngua* e seu significado, citando um trecho de entrevista realizada em 2019 que trata justamente sobre o *petyngua* como instrumento sagrado Guarani, dessa maneira:

— O “*petyngua*” teria algum elo com *Nhanderu*?

Adilson: É como um instrumento que através dele tu faz ligação com *Nhanderu*, você consegue se conectar. Então pra nós, o *petyngua*, é uma forma de se conectar. Não que a gente acredita nele, que ele vai fazer o milagre, ele não vai fazer milagre, quem faz é *Nhanderu* através dele. Essa ligação entre humano – *petyngua* – *Nhanderu*. Então, é como se fosse uma bíblia. Na bíblia quando você vai ler um evangelho, você dá um seguimento, através da bíblia, ela é escrita. Pra nós, na verdade, não é escrito, é oral, são histórias, é espiritual, pra conectar com *Nhanderú*. (BARBOSA,2019).

A prática consiste em preencher o *petyngua* com tabaco e alecrim, arranjar um pedaço de brasa, trazido da fogueira com o auxílio de uma vareta feita de bambu, retirada da fogueira central da *Opy*. Suga-se a fumaça para a boca. Intenciona, reflete, silencia e libera a fumaça. Geralmente, sentados em frente ao fogo na *Opy*, enquanto realizam meditações profundas sobre a vida e os valores sociais perpetuados em comunidade, fazem uso consciente do cachimbo em família. Criticar o uso do *petyngua* ou mesmo duvidar de seu sentido sagrado é uma ofensa profunda ao povo Guarani. A fumaça é puxada para a boca, onde encontra a intenção daquele que faz a prece, quando

é liberada vai ao encontro de *Nhanderu* que se entrelaça com a intenção da reza. A fumaça flui para o céu.

O *petyngua* e o fumo do tabaco são práticas ancestrais que compõe os *saberes* Guarani, eles têm profunda relação com estados meditativos e de rituais de purificação. Visto que a fumaça tem poder de limpeza na cosmologia do sagrado Guarani. Ele é utilizado em práticas coletivas mas também pode ser experienciado individualmente.

Quando recebo meu *petyngua* passo a utilizá-lo na *Opy* como todos os outros. Sobre o uso do *petyngua* Kátia me explica que sempre há um propósito sagrado em sua prática e me diz como posso intencionar através do pensamento de acordo com a cosmologia: “*Nhanderume* ensina a ter equilíbrio, proteção, me mostra o caminho do certo”, de forma a mentalizar o mantra. É preciso concentrar, manter o silêncio em coletividade, “para que *Nhanderu* possa nos escutar”.

2) *Mbaraká mirim*. Instrumento musical feito artesanalmente, utilizam a cabaça envolta a uma tecelagem de sementes que causam o efeito sonoro de um chocalho, é um instrumento tradicional para a realização dos rituais, marca o tempo forte junto com o *amguap* e, tem valor profundo para a realização cerimonial dessa comunidade.

Segundo a mitologia Guarani, Mariano (2015), *Nhanderu hete* (deus, pai de todos, força cósmica criadora) encarrega um pequeno deus chamado *Nhanderu mirim* de proteger o povo Guarani que vivia na *Yvy rupá* (morada da comunidade). *Nhanderu mirim* munido de seu *Mbaraká Mirim*, tocava e protegia a todos, em certo dia, ele cumpriu sua missão por completo e foi levado de volta para *Nhanderu retã* (morada de *Nhanderu hete*) como compensação por ter tido sucesso como guardião do povo Guarani na *Yvy rupá* (morada da comunidade). Antes de deixar este mundo, *Nhanderu mirim* diz; “vou deixar as sementes para construir um instrumento para meus irmãos lembrarem-se de mim eternamente, usando e tocando meu instrumento” e, assim, ele deixa as sementes de cabaça para o povo. A partir daí, esses saberes sobre o *Mbaraká mirim* prosseguem na atualização da cosmologia e na construção deste instrumento, ele é associado a um sagrado poder de proteção da comunidade, bem como, marca o ritmo nos cânticos sagrados.

Avançando sobre a descrição visual das paredes da *Opy*, ainda encontramos a figura; 3) *Taguato*, a águia, 4) *Mainõi*, beija-flor, 5) *Yvirá*, árvore, 6) *Piky*, peixe, 7) *Kunhã karai tchondaria*, guerreira e líder espiritual, 8) *Tchondaro*, guerreiro, 9) *Piratchã*, gavião, 10) *Aguará*, cachorro do mato, 11) *Tchivi para*, onça, 12) *Parakau*, papagaio, 13) grafismos geométricos nas colunas de sustentação do telhado.

Fotografia 7 - Hurian, pequeno Guarani no interior da Opy



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

#### 4.4. A MANUTENÇÃO DO TELHADO DA *OPY*

Um de nossos encontros foi destinado apenas para a reconstrução do telhado, como a seguir poderemos observar algumas imagens que auxiliam a ilustrar a experiência. O telhado com falhas causava transtorno nos encontros familiares, a utilização rotineira do espaço estava em parte comprometida. Durante os dias de chuva os buracos do telhado deixavam que a água escorresse para dentro, também, faziam perder calor interno durante as noites frias, portanto, precisava de reparos. Quando é preciso os visitantes e “parentes” dormem sobre esteiras e cobertores no chão dentro dela.

Fotografia 8 - Colheita da Folha de Palmeira



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Geralmente, cada familiar tem seu próprio lugar dentro de sua casa. Frequentei principalmente a casa de Kátia, Adilson e de suas filhas. Nunca entrei nas casas de Rosely ou na de Aílton porém isso não interferiu nas nossas relações. Nosso lugar de encontro estava concentrado na *Opy*. A *Opy* pode servir para pernoitar, principalmente, quando se trata de ocasiões cerimoniais.

O ritual de Ano Novo é um momento sagrado e festivo. Busca-se criar um espaço que sensibilize os sentidos entre o preenchimento acústico produzido pelos cânticos, mas também, é um espaço meditativo diante da experiência do silêncio.

A reconstrução do telhado era necessária e para isso acontecer foi organizado um dia em que todos, daqueles que estavam ali presentes, ajudaram de alguma forma durante o processo, no corte da folha da palmeira, na colocação do telhado e, ou, na pintura interior. Me dispus a acompanhá-los e trabalhar junto a eles na manutenção do telhado e na própria pintura. Rosely me mostra uma palmeira do tipo que retiram as folhas para a *Opy*. A palmeira é escalada mas, se preferível, também, podem utilizar escadas para alcançá-las. A folha da palmeira é cortada no início de seu caule. A folha cai ao chão e depois de cortadas folhas o suficiente, específicas para realizar os reparos do telhado, o corte é cessado.

Passam então, para a segunda parte do processo de manejo da matéria-prima. Levam todas as folhas em frente a *Opy* e lá as aparamos. É preciso colocar os ramos das folhas entre os dedos e puxá-los em direção oposta ao seu sentido de crescimento, em relação ao caule principal, porém, com cuidado, aplicando a força e a leveza o suficiente para que não estrague as folhas, com cuidado para que não as arranque, apenas, moldando-as o suficiente para que fiquem todas dispostas em apenas um sentido. Auxiliei a preparar algumas folhas, mas minhas mãos se machucavam com facilidade e, conseqüentemente, Rosely e Adilson, eram muito mais hábeis no processo. Esse fato, rendeu algumas piadas e risadas!

Naquela tarde ventava muito e Aílton se posicionou em cima das vigas da estrutura do telhado da *Opy* para encaixar as folhas nos lugares apropriados. Rosely, Adilson, Kátia e Katiane entregavam as folhas para que ele as ajustasse e finalizasse essa parte do trabalho. Ele encaixava uma a uma, caminhando e se equilibrando na estrutura do telhado, cobrindo todas as áreas que necessitavam de reparo. Houve momentos de apreensão por nós que estávamos em baixo e temíamos pela sua segurança. Por fim, ele se mostrou um sujeito muito habilidoso e desceu da *Opy* rindo e exibindo leveza e bom humor. Aílton encaixou todas as folhas durante aquela tarde e cobriu os buracos do telhado. Todos pareciam felizes e satisfeitos com o resultado daquele trabalho coletivo. Foi um trabalho árduo, todos participaram, uns cortaram, outros aparamam, outros ainda, dirigiam as atividades. As crianças naquela tarde, seguiram a brincar pelas redondezas e em certo

momento a pintar as paredes da *Opy* com algumas tintas guache que estavam disponíveis no local. Os frascos estavam quase secos e os pincéis também não eram os mais apropriados, me ofereci a trazer alguns materiais de pintura para o próximo encontro, tomei notas para adquirir aqueles que ofereceriam maior utilidade para a atividade.

Como de costume, após a atuação ao lado de fora, sentamos circularmente dentro da *Opy* para descansar, conversar e tomar chimarrão. Por lá conversamos sobre o que estava por vir. O próximo desafio era a pintura interna, enquanto alguns fumavam tabaco com seu *petyngua*, se aqueciam perto do fogo central, eu interagia com meu *petyngua* e prestava atenção aos diálogos ao redor. Após a etapa de reforma eles agradeciam a *Nhanderupela* pela graça de terem tido sucesso em um dos processos para a realização ritual de Ano Novo, pela saúde e por todas as coisas construtivas e positivas que haviam ocorrido naquele dia. Falamos entre si o Guaraní, apesar, de comunicarem-se comigo em português. Combinamos meu retorno e acordamos que eu traria alguns materiais de pintura, tintas e pincéis para auxiliá-los.

As práticas de reconstrução do telhado da *Opy* e organização interna do trabalho familiar para desenvolver esse ritual produz a experiência da mobilização para um evento cosmológico. O planejamento coletivo e o engajamento familiar no desenvolvimento de práticas particulares das quais, podemos, também reconhecer como o *nhande rekó* (modo de ser Guaraní), mas sobretudo, é preciso destacar que esse movimento acontece em relação a capacidade de compreensão da experiência do sagrado.

Fotografia 9 - A Dobra da Folha da Palmeira



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 10 - A Reconstrução do Telhado da Opy 1



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 11 - A Reconstrução do Telhado da Opy 2



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 12 - As meninas e a Opy



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

#### 4.5. A PINTURA INTERNA DA *OPY*

Na semana seguinte retornei até a T.I., habituamo-nos, como uma rotina, a nos encontrar semanalmente naquele período que durou entre agosto até o início de outubro, passamos a almoçar juntos quase todos os domingos, visto que Kátia, Adilson, Aílton e mesmo eu, não podíamos durante os dias da semana, trabalhávamos em empregos mais ou menos formais, e no meu caso, possuía uma agenda acadêmica a cumprir. Por isso, nossa relação também se constituiu baseada no diálogo. Nosso encontro foi significativo para a compreensão do conhecimento do modo de vida Guarani.

Fotografia 13 - Crianças em frente à *Opy*



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Preparados para iniciar a pintura, Adilson, primeiro conclui o fundo das paredes com uma tinta branca, que dissolveu em um balde e aplicou usando um pincel grande. Pintou o interior todo da *Opy*. Ele usou um óculos transparente de proteção. O mesmo óculos, na foto a seguir aparece

usado como brinquedo por Talita, abraçada por sua irmã Luana, em um momento de confraternização entre as duas.

Kátia dispôs os materiais de pintura, pincéis sintéticos e as tintas guaches coloridas, sobre os bancos rústicos de madeira que ficam dentro da *Opy*. Rosely direciona os desenhos, sinaliza cores, sugere técnicas. As crianças se divertem. Katiane tem notável habilidade para as artes visuais. Cristofer, Talita, Hurian, Katiane, Luana, Adilson, Kátia e Aílton, passam a realizar a pintura conjuntamente, cada um trabalhando nos detalhes das figuras que naquele momento tinha toda a atenção do grupo, os desenhos que a princípio eram esboços se transformam aos poucos, afinal, em uma obra finalizada do trabalho coletivo.

Fotografia 14 - O Interior da *Opy* pintado



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

#### 4.6. NOTAS DE CAMPO

22 DE SETEMBRO DE 2019

Este é o penúltimo encontro antes do ritual. Chego na T.I. no período matutino, como de costume, almoçamos juntos. Adilson, prepara frango assado na brasa, mas dessa vez também, me apresenta uma iguaria, a refeição feita a partir de “galinha do mato”. Uma espécie de galinha caipira com a carne mais escura e mais magra em relação ao tipo de carne produzido pela agroindústria. Têm sabor mais forte e carne mais consistente. De acompanhamento, mandioca e *mbodjapé* (bolo de cinza).

Posteriormente em coletivo, enquanto bebemos chimarrão, Kátia pede a Adilson que conte a história do mito da erva-mate. Neste momento, todos prestam atenção, as meninas e os meninos pequenos sentados ao chão permanecem atentos à fala de Adilson, se encantam com a história e se divertem com seu bom humor.

Na *Opy*, permanecemos juntos sendo defumados pelo *tatá*<sup>36</sup>. Ali é sempre um espaço de expressão cosmológica, os mais velhos dialogam sobre relações amorosas em desequilíbrio, sobre a capacidade de sentir amor por pessoas que trazem negatividade e travam o desenvolvimento pessoal individual, no sentido em que, paralisam a expressão da transcendência pessoal. Adilson diz: “nós podemos amar, mas não gostar de estar por perto”. Para eles, é preciso orar para *Nhanderue* pedir por proteção e iluminação, agradecer por todas as experiências, mesmo diante de inimizades ou desafetos, postulam também pelo bem destas pessoas. Sobretudo, a intenção, diante do uso do *petyngua* e nas meditações produzidas e expressadas, intencionam pelo equilíbrio humano entre o mundo e os aspectos corporais, emocionais e espirituais.

Expressam seus sentimentos naturalmente. Eles contam de forma impessoal que sentem muita mágoa, dor e sofrimento pelas disputas e violências do passado. Ao pensar sobre a finitude da vida e na irreprimível perda dos anciãos. A espiritualidade vem como um vetor desses sentimentos, traz sentidos existencialistas, de transcendência e liberação do sofrimento emocional.

Fora do grupo o preconceito é muito grande com diversos aspectos em relação aos povos originários como crenças, valores e costumes que são superficialmente compreendidos, muitas vezes foram estigmatizados como “primitivos” ou deslegitimados por não atender às expectativas que lhes foram atribuídas conforme às construções romantizadas do passado. Trazem para a *Opy* o assunto do suicídio muito recorrente nos territórios indígenas brasileiros, associam esse fato ao que

---

36 Tatá: força sagrada que acompanha a fumaça do fogo, a própria fumaça sagrada.

compreendem como uma falta de sentido profunda produzida pelo sentimento de não-pertencimento ao mundo tal como é constituído nesta época histórica. A conversa segue rumos de um discurso de esperança, Kátia pontua acertadamente que “é preciso não desanimar”.

Por fim, nesta observação, o laço familiar afetivo é expressado de maneira muito presente, as crianças permanecem próximas aos adultos e frequentemente recebem algum tipo de carinho ou atenção. Mesmo os adultos expressam sua afetividade através de gestos de cuidado e atenção. É perceptível a forte relação de amorosidade e respeito recíproca entre Kátia com sua mãe Rosely. Como em um exemplo, Kátia, demonstra-se atenciosa e amável com suas filhas e sobrinhos. Ao fim do dia, deixo a T.I. e retorno para cidade.

#### 4.7. O ENCONTRO QUE PRECEDE O RITUAL

A sensação com as etapas das organizações materiais finalizadas na *Opy*, foi uma mistura de sentimentos de satisfação, mas também, um momento de planejamento prático para organizar o evento diante das novas necessidades.

Durante a última semana de preparação o processo de arranjo das tarefas complementares foi dividida diante das aptidões de cada um. Ainda era necessário realizar o corte da madeira para fogueira interna, Aílton e Adilson participaram ativamente nessa atividade.

Adilson se comprometeu em buscar os “parentes” visitantes, vindos da Terra Indígena Guarani de Benjamin Constant do Sul, localizada em Rio Grande do Sul, ele engajou-se na manhã do ritual para realizar a busca com seu carro, um Fiat Palio antigo. Tchunu durante a semana, desenvolveu os retoques finais da escultura dualista da *Opybyte*. A escultura dualista, representa dois elementos distintos e complementares, de um lado a lua e o do outro o sol. Elas representam os irmãos na mitologia Guarani, o Sol e a Lua.

Eles mencionam que é preciso separar as sementes que serão cultivadas no novo ciclo para que fiquem dispostas ao lado da fogueira durante o ritual, bem como, arranjar tabaco e as ervas medicinais o suficiente como elementos necessários para realização. Sendo a organização do ritual uma atividade comunitária, todos realizaram tarefas a fim de garantir o evento, inclusive as crianças e adolescentes. Rosely é a guardiã das sementes. As sementes materialmente são a expressão de maior importância diante da produção de significados do ritual, visto que, o ritual é justamente o momento limiar de sacralização para o novo ciclo de cultivo da terra.

Adilson e Kátia também estiveram a frente para adquirir a ayahuasca. Segundo Adilson, a garrafa PET<sup>37</sup> de 2 litros contendo a bebida é produzida em Biguaçu e é enviada por um conhecido responsável por sua produção dessa região, o produto é entregue via encomenda que chega pela rodoviária municipal de Chapecó. Nota-se que o consumo da ayahuasca, neste caso, está associado com a reprodução de conhecimentos e experiências que tiveram iniciação na vida individual desses agentes enquanto conviviam no contexto sócio-histórico indígena na cidade de Biguaçu. Por fim, a última etapa de preparação para a realização ritual acontece com um momento de meditação e reconexão coletiva sob o formato de um encontro noturno na *Opy* no dia anterior a realização.

---

37 Polietileno tereftalato. Garrafa plástica comum no envasamento de refrigerantes e bebidas em geral.

## 4.8 O ENCONTRO NOTURNO

27 DE SETEMBRO DE 2019

Neste dia me desloco para a T.I. no fim da tarde e permaneço na *Opy* até anoitecer. Como de costume, todos dispostos em círculo enquanto dialogamos sobre os temas mais variados possíveis, diálogos sobre o cotidiano vivenciado individualmente diante das obrigações e responsabilidades semanais que desempenhamos.

Contudo, é um dos encontros em que menos conversamos. A produção do silêncio e introspecção aparece como uma circunstância de sensibilização coletiva. Todos compenetrados, oscilando entre momentos de concentração e exposição de pensamentos, refletem sobre os limites da vida. Isso ocorre motivados pela perda da vida um ancião Kaingang<sup>38</sup>. A tristeza e a empatia contagiam os presentes. Adilson: “A morte faz parte da vida, mas você nunca tá preparado”.

O evento que acontecerá no dia seguinte enfatiza a celebração da vida, uma experiência de realização coletiva espiritual, também atua como agência promotora de educação para as crianças e jovens. Os adultos consideram que estes carregam em si a potência e a responsabilidade social da continuidade na reprodução dos costumes tradicionais.

Em diálogos em volta ao fogo, pergunto para o *Karai* Tchunu (Aílton): “Qual a medida da dose do chá sacramental que será servido na cerimônia?”. E ele responde: “A medicina é quem diz o tamanho da dose”. Em contato com nosso *petyngua*, consagramos uma pequena quantidade de ayahuasca para induzir um estado de reflexão profundo. A utilização do chá no dia anterior pelo *karai* e por todos ali, é uma forma de preparação espiritual para a realização do ritual.

A ayahuasca é novidade para os Guarani da T.I. Toldo Chimbangué, não existem muitos rituais sendo realizados atualmente que utilizem a “medicina” na comunidade. A inserção dessa prática através deste grupo é um movimento cultural de aplicação de novos hábitos reconhecidos como uma herança ancestral longínqua, porém, não praticada na linearidade do tempo.

O grupo diasporado da *Tekohá* de Araçá’í do município de Saudades vivenciou diferentes experiências, trocas ou configurações e integrou pessoas oriundas de distintos lugares. Diante do processo dialético histórico, existe uma certa disputa de valores internos, entre práticas que foram associadas ao que chamam de tradição Guarani e que são reconhecidas como pertencentes a identidade histórica daqueles que viviam em Araçá’í. Existem também outras formas de expressão

---

38 Noel Kaingang, morreu idoso e foi velado em uma pequena igreja na parte central da Terra Indígena Toldo Chimbangué II.

que foram sendo associadas ao passar do tempo diante de vivências e contatos com outros grupos.

Aílton, reafirma que a prática da ayahuasca dentro da *Opy* é ancestral e que fora trazida para esta região diante das trocas sociais e pelas migrações do povo Guarani e de outras etnias que ocorriam pelo caminho do Peabiru, caminho que passa a região amazônica e se liga ao Peru, onde originalmente a medicina da ayahuasca era produzida.

Em volta do fogo, Rosely, Aílton, Kátia, as meninas, Cristofer e Adilson, se concentram em preparar a cerimônia de Ano Novo, isto é, organizar, além da disposição material da realização ritual, os conflitos internos individuais e emocionais, a fim de intencionar energias renovadoras e positivas para que o desenvolvimento do evento flua em harmonia.

Em um momento de silêncio, Adilson sopra sobre a fogueira e naturalmente as cinzas sobem pelo ar da *Opy*, sem acúmulo de fumaça. As cinzas criam uma sensação de realização do sagrado da natureza que paira sobre nós. Uma imagem poética de difícil descrição acadêmica. Demonstra a transformação do material, originalmente pesado, a madeira, em algo leve que são as cinzas, capaz de flutuar no ar. A madeira pesada se transforma em partículas leves que são facilmente levadas pelo vento para cima e depois se dissipam pelo chão para serem absorvidas pela terra, e novamente, transformadas. A transmutação em formato de beleza produzindo uma espécie de chuva de cinzas sobre nossas cabeças. Um exemplo visual que auxilia na imagética deste momento é comparar esta experiência com uma precipitação de neve, a brancura dos flocos e a leveza do movimento. De fato, uma das percepções mais bonitas vivenciadas por mim como observadora até aquele momento.

Era em silêncio que nos comunicávamos com a medicina e com o modo de ser Guarani. A prática meditativa induzida pelo silêncio produz um estado de identificação ao grupo que partilha um movimento interno de observação diante da coletividade. A maternidade é expressa através da amorosidade partindo das mulheres para com seus filhos, sendo eles adultos ou crianças. A expressão é marcada pelo carinho e cuidado com sua criação. Essa troca de carinho e atenção, fica evidente quando Rosely expressa sua afabilidade com sua filha Kátia que mesmo adulta é aconchegada pela mãe. Kátia que estava com dor nas costas depois de um dia intenso de trabalho no período diurno, recebe de sua mãe uma massagem com uma pomada medicinal, é uma expressão de cuidado entre as duas.

Em uníssono dizem “*Yporante Agudjevete*” que em português pode ser traduzido como “Que assim seja”, uma afirmativa comum nas preces em práticas religiosas brasileiras. Aílton puxa o ritmo e a harmonia no *mbaraká* para um cântico tradicional. Rosely e Kátia cantam notas agudas na língua guarani, evocam *Nhanderu*. Adilson toca o *amguapú* estritamente nos tempos fortes. As crianças pequenas logo dormem e quando uma delas acorda e é aninhada pela mãe, de forma a

acalmar seu desamparo noturno.

Nos aquecíamos ao redor do fogo, Aílton tocava *mbaraká*, Kátia e Rosely cantavam, Adilson marcava o ritmo com o *amguapú*. Rosely, Kátia e Katiane coreografam com as mãos durante a música. A fumaça da fogueira forma um redemoinho após a cantoria. Todos observam maravilhados. A humildade paira na *performance*, bater palmas ao fim da música não é uma prática comum mesmo que esta seja belíssima.

Rosely explica que a cerimônia vem para celebrar as sementes que serão plantadas e que a cosmologia segue após ritual com a experiência do ritual de batismo, conhecido como *Nhemongaraí* e o ritual de colheita. Assim, também, celebram os frutos colhidos e dão nomes tradicionais aos pequenos Guarani.

Adilson complementa que os ancestrais são a referência de força da comunidade. Através das histórias dos mais velhos os valores são repassados, a sabedoria dos anciãos é supervalorizada no coletivo. Eles são a história viva do passado, a prova de que existe uma terra que foi historicamente ocupada por eles, por mais que a relação de posse enquanto propriedade não seja tão adequada no contexto social Guarani. Ele conclui que nesse processo de desenvolvimento da sabedoria, o amor é a principal pulsão motivadora pela resistência e na sobrevivência em um mundo que em muitos momentos produz tanta crueldade para com os povos autóctones: “Quando tu tem amor, vem a paciência, respeito. Quando não tem amor você não se importa, deixa tudo se destruir. A família é a base.” Permanecemos por mais uma hora sob a frequência sonora que *Karai Tchunu* (Aílton) produzia no *mbaraká*. Fumo meu *petyngua*, enquanto Rosely e Kátia também fumam os seus, partilhamos do silêncio. Quando o cansaço físico começa a nos encontrar, próximo às 23horas deixo a Terra Indígena levando comigo uma lista de alimentos e orientações para a celebração do dia seguinte.

## 5. PERFORMANCE E RITUAL

O conceito de performance é híbrido entre as ciências sociais e artes cênicas. Em vários momentos pesquisadores da história recente da academia se debruçam sobre o conceito, lançando olhares que variam entre as linhas teóricas da pesquisa na sociologia, antropologia, artes cênicas, psicologia, entre outras. É preciso contextualizar Turner antes de entrar em sua teoria. Ele foi um antropólogo que realizou estudos sobre rituais, influenciado pelo pioneiro Van Gennep (este autor garantiu o conceito de *liminaridade* que é central na obra de Turner). Turner teve crucial importância no desenvolvimento teórico de estudos sobre ritual. Em Van Gennep, uma máxima que demonstra bem sua contribuição é em “ritos de passagem – os quais acompanham toda mudança de estado ou posição social, ou certos pontos ao longo da idade.”<sup>39</sup>. Existindo três etapas de estados rituais: separação, liminaridade e reagregação.

A primeira fase, está relacionada a preparação da *Opy* para o ritual de ano novo. O ano ainda não findou, mas as atenções estão voltadas para o novo ciclo que virá. Com o início dos preparativos da *Opy* é fundado um tempo liminar que orientará as ações até o nascimento do novo ano. A conclusão do ritual restabelece a vida ordinária com a proteção de *Nhanderú*.

Turner propõe “[...]por estrutura social aqui – e que é implicitamente considerado o arcabouço da ordem social na maior parte das sociedades – não é um sistema de categorias inconscientes [...] *conscientemente* reconhecidos e que operam de forma regular numa dada sociedade” (TURNER, 1974 *apud* CASTRO, 2016, p. 209). Conscientemente a estrutura se expressa nas ações cotidianas em sociedade, apesar de abstratas carregam poder organizativo de realizações entre sujeitos em sociedade, dão significado às ações sociais, agências, performances, ideologias.

Na fase da liminaridade o grupo pode experimentar afetos de movimentação conjunta em causa própria. A liminaridade é o campo com a maior complexidade do esquema, aqui reside o espaço-tempo, o palco, a performance e o rito. O lugar fora do tempo onde o rito se expõe e a experiência é vivida. Turner, esquematiza os cinco momentos da experiência vivida:

[...] momentos que constituem a estrutura processual de cada [...] experiência vivida: 1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de

---

39 VAN GENNEP, Arnold. The rites of Passage. Londres, Routledge & Keagan, 1960 [1908] (trad. Bras., Os ritos de passagem, Petrópolis, Vozes, 1978). *apud* CASTRO, Celso. 2016, p.205)

significado; e 5) a experiência se completa através de uma forma de “expressão”. Performance – termo que deriva do francês antigo *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente” – refere-se, justamente, ao momento da expressão. A performance completa uma experiência. (TURNER 1982b: 13-14 *apud* DAWSEY, 2005, p. 164)

Durante o rito, experienciamos um “momento dentro e fora do tempo”, o espírito da comunidade é expresso pelo conceito de *Communitas*, que se deve ao sentimento de pertencimento espiritual nesse contexto. Para Turner (1974), a liminaridade e *communitas*, são experiências dadas em coletividades que estão em um único estado social, horizontais dentro da experiência, conectados em comunidade, juntos vivenciam o processo de mudança social que é gerado ao fim do ritual.

A *communitas* é um estado característico que é produzido na relação performática da liminaridade ritual que conduz para a reagregação social. Turner, em *Anthropology of Performance* (1987), compreende que o ritual<sup>40</sup> é uma performance transformadora que revela grandes classificações, categorias e contradições de processos rituais.

[...] As performances nunca são amorfas ou abertas, têm uma estrutura diacrônica, um início, uma sequência de fases sobrepostas mas isoláveis e um fim. Mas a sua estrutura não é a de um sistema abstrato, é gerada a partir das oposições dialéticas de processos e de níveis de processo. Na consciência moderna, a cognição, a ideia, a racionalidade, eram primordiais. Na viragem pós-moderna, a cognição não é destronada, mas toma o seu lugar em pé de igualdade com a volição e o efeito.<sup>41</sup> (TURNER, 1987, p. 11. Tradução nossa).

As ações rituais carregam símbolos, comportamentos, expressões performativas, regras, ideologias e formalidades compartilhadas que fundam a comunicação e a ação mútua. Em Diana Taylor (2008), performance faz parte de uma ação corpórea de transferência de repertório: “‘Atos de transferência’ transmitem informação, memória cultural e identidade coletiva de uma geração ou grupo para outra por meio de comportamentos reiterados.” (CONNERTON, 1989, p.38 *apud* TAYLOR, 2008, p.93). A autora reitera que embora as ações em performances não possam ser reproduzidas identicamente duas vezes, não significa que a comunicação através dos gestos não carregue a mesma intenção.

Descrever a performance é em si, uma tentativa de fixação de um objeto não fixável mas

---

40 Turner fundamenta esse conceito na análise de Ronald Grimes: “*Ritual for me, [as Ronald Grimes puts it] is a ‘transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes’*” (TURNER, 1987, p.5)

41 “*Performances are never amorphous or openended, they have diachronic structure, a beginning, a sequence of overlapping but isolable phases and an end. But their structure is not that of an abstract system; it is generated out of the dialectical oppositions of processes and of levels of process. In the modern consciousness, cognition, idea, rationality, were paramount. In the postmodern turn, cognition is .not dethroned but rather takes its place on an equal footing with volition and affect.*” (TURNER, 1987, p. 11)

sobretudo observável, a vida social está interligada ao modo de funcionamento da mutabilidade e da variação. São intermináveis as condições sociais a serem criadas entre si e nas interações com o mundo.

Existem regras estabelecidas, costumes, e quadros simbólicos, mas funcionam na presença de áreas de indeterminação, de ambiguidade, de incerteza, e de manipulabilidade. A ordem nunca assume plenamente, nem poderia fazê-lo. Os imperativos culturais, contratuais e técnicos deixam sempre lacunas, exigem ajustamentos e interpretações aplicáveis a situações particulares, e estão eles próprios cheios de ambiguidades, inconsistências e, frequentemente, contradições. (MOORE e MYERHOOF, 1977, p.39 *apud* TURNER, 1987, p.8.)

Contudo, a performance é um campo de incorporação de práticas que se transferem de pessoa para pessoa e variam no tempo, sua observação é importante para que possamos identificar elementos que constituem as práticas atualmente. Permeiam no campo das subjetividades forças transmitidas pelas relações que constituem a performance “[...] os atos que são repertório podem ser transmitidos somente por meio dos corpos.” (TAYLOR, 2008, p.93). O ritual é uma expressão de performance do sagrado e da tradição Guarani.

Por fim, como método de observação da qual me aproprio para a descrição dos eventos seguintes que marcam a liminaridade, utilizo os conhecimentos do campo de estudo da etnomusicologia, uma vertente da pesquisa metodológica e epistemológica da antropologia em relação aos conhecimentos musicológicos e suas produções de experiência na vida social, à exemplo de nomes como John Blacking (2007), Anthony Seeger (2008), Wisnik (1948).

Para isso, registro em formato de álbum musical, o áudio da performance, dada às condições de gravação e de produção, porém, capaz de compartilhar os cantos sagrados Guarani e a sonoridade instrumentais experienciadas durante o ritual. A monografia acompanha em anexo o código de barras (QR Code) para acesso ao conteúdo musical registrado no ritual, que auxilia na compreensão imagética desse evento. Utilizo o conceito de etnomusicologia de Seeger (2015) em “*Por que cantam os Kisedje*”, diz:

Música é muito mais que os sons capturados pelo gravador. Música é uma intenção de fazer algo que se chama música (ou que se estrutura à semelhança do que *nós* chamamos de música), em oposição a outros tipos de sons. É a capacidade de formular sequências de sons [...]. Música é a construção e o uso de instrumentos que produzem sons. É o uso do corpo para produzir e acompanhar sons. Música é a emoção que acompanha a produção, a apreciação e a participação em uma performance. Música é também, claro, os próprios sons, após a sua produção. E, ainda, é tanto intenção como realização; é a emoção e valor, assim como estrutura e forma. (SEEGER, 2015, p.16)

A música é uma forma de comunicação. Ela não é apenas um elemento de análise específica da área da musicologia mas, é uma expressão cultural que envolve ampla compreensão do todo social e de suas formas de produção e significados. Demonstrando nas performances musicais, o conjunto de atos que se conecta aos significados míticos e nas coreografias de dança, nos ritmos ancestrais tocados nos instrumentos musicais, como o *amguapú* e o *mbaraká mirim*, bem como, evocando a ancestralidade por gestos corporais e pelas palavras cantadas.

## 5.1 PREPARAÇÃO RITUAL

Chegado o dia do ritual. No sábado estive na Terra Indígena em dois momentos principais. O primeiro, no período da tarde, quando junto de Kátia, Rosely e Gersilei, irmã de Adilson, que até o momento não conhecia, nos engajamos em colher flores do campo para dispor na *Opy* (centro da *Opy*, espaço do fogo e da escultura dualista). Rosely e Kátia, também colhem as ervas para jogar ao fogo durante a cerimônia, entre elas estão a alfazema, sálvia e alecrim.

Elas são mulheres *Tchondaria* (guerreira), uma das figuras desenhadas na parede interna da casa de reza. É pelo *tatá* (fogo) que transmutam a energia das ervas e purificam o ambiente, intencionam paz, calma, saúde, concentração, transcendência, superações. O aroma das ervas tem poder medicinal, essa prática pode ser conhecida ocidentalmente como aromaterapia. A queima das ervas pelos Guarani é uma prática ancestral, eles acreditam no poder energético das plantas.

Fotografia 15 - Coleta de Flores para o Ritual



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 16 - Participação das Crianças na Coleta



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Rosely chama Kátia e Gersilei para o campo, eu as acompanho, Hurian e Cristofer nos rodeiam entretidos em suas brincadeiras. Colhem quantidade suficiente de flores do campo, principalmente na cor amarela, mas também levam as brancas, elas servem para adornar a *Opymbyte*.

Retornamos ao interior da *Opy*, as crianças perambulam ao nosso redor como passarinhos, inquietos e rápidos, a energia máxima do movimento corporal que é vista apenas em crianças nessa fase. Fiz registros visuais memoráveis dessa experiência. Kátia, Rosely e Gersilei, caminham lado a lado até a *Opy*. Lá dentro, dispõem as flores ordenadamente ao redor da *Opymbyte*.

Em meio às flores amarelas Rosely colheu uma flor vermelha, especialmente disposta ao lado esquerdo, o lado do sol. Do lado da lua, uma flor degradê entre o amarelo e o vermelho, é também a única em seu lado, marcando sua especialidade diante do lado escuro da existência, o lado lunar. Sentam-se ao lado externo da *Opy*, Kátia reafirma o convite à Gersilei, esta diz que não poderá participar da cerimônia noturna. Conversamos por mais um período, mas também partilhamos do silêncio e contemplação de um dos últimos processos para a realização propriamente dita do ritual. Próximo às 18 horas daquele dia retorno à cidade.

As mulheres usam saias e assim acredita-se que a energia feminina flua melhor. Nunca tive muitas saias e comumente me vestia de forma casual, calças jeans ou de malha, camiseta larga e botas rústicas. Foi preciso encontrar uma vestimenta que estivesse de acordo com a cerimônia.

Fotografia 17 - Levando as Flores para Opy



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Aos homens destinam-se outras atividades, como o corte da madeira para a fogueira, esta ficou sob responsabilidade de Adilson, ele é o *tatá rekové* (cuidador do fogo). O *Tatá rekové* permanece durante todo o ritual controlando o fogo de maneira que nunca se apague e nem seja forte demais, equilibra a força da natureza à qual o fogo pertence. Ele também auxiliou no transporte dos “parentes”, convidados Guarani que vem da Terra Indígena de Benjamin Constant do Sul. O *karai Tchunu* se dedica a movimentos de introspecção, retomando conhecimentos e práticas antigas à qual foi iniciado em seu passado e que carrega em seu nome de batismo tradicional.

Depois de buscar a roupa adequada, buscar alimentos para contribuir com o evento, em específico a melancia que é servida ao fim da cerimônia, estava finalmente preparada para retornar. No início da noite, vestida com uma saia longa em tons azul e verde escuro, com uma camiseta básica que era escondida por jaqueta jeans que usava para enfrentar o frio noturno, estava preparada para o ritual. Retornei à Terra Indígena.

Fotografia 18 - Preparação da Opymbyte



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

O segundo momento principal da observação, foi quando após retornar da cidade para a Terra Indígena, com as vestimentas corretas e munida dos alimentos encomendados, permaneci no interior da *Opy* até o início do ritual. Todos os parentes estavam sentados ao redor do fogo, um certo grupo de meninas e alguns homens adultos iniciam o aquecimento através da música enquanto aguardamos outros convidados.

Kátia me mostra um lugar específico para que eu possa permanecer confortável na *Opy*. Pedi permissão de Adilson para que eu pudesse registrar o áudio do ritual e ele autorizou. Portei uma câmera digital fotográfica e alguns papéis para notas. A organização do ritual é um momento de confraternização e de celebração. O grupo de parentes de Benjamin Constant do Sul carregava colares diferentes aos da família Barbosa e Moreira, isso porque as famílias levam consigo diversas tradições de produção de artesanato. Eram adultos, homens e mulheres, adolescentes e crianças, aproximadamente quinze pessoas.

Permanecemos a noite toda na *Opy*, as crianças, os mais velhos, jovens e adultos. Enquanto nos concentrávamos fomos afetados com a intervenção sonora de uma igreja neopentecostal, o som produzido pela igreja em meio a Terra Indígena durou mais de uma hora<sup>42</sup>. Era produzido de tal

---

42 Sinalizo este momento no material de áudio na “Faixa 1 – Intervenção Sonora”.

forma que atingia as casas de todo aquele raio de moradores do trecho da T.I. Araça'í. Perpassava as paredes da Opy e interferia nas atividades que realizávamos ali dentro.

Esse período coincidiu com a espera de um representante do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). O ritual adia seu início em algumas horas. Neste período uma das meninas visitantes, a mais velha, treina cânticos e danças com Titi (Katiane) e Luana, enquanto os parentes fazem a parte instrumental da música. Um com o *ravé* (violino), outro com *mbaraká* e por fim, um com o *amguapú*. É um período de socialização.<sup>43</sup> Uma das visitantes, ainda criança, também de nome Luana, interage bastante comigo, demonstra muita curiosidade com a câmera fotográfica, ensino-a mexer na câmera digital e ela me acompanha até que é coagida pelos mais velhos a sentar na roda novamente.

Os músicos tocam por quase todo o período, estão se aquecendo, treinando, comunicando a música que aos poucos começa a conduzir à dança e a diálogos entre os presentes. Estão presentes as mulheres cantando, o parente visitante que toca *ravé* e aquele que toca *mbaraká*. O *Mbaraká mirim* é tocado por quase todos durante os cânticos, o instrumento circula pelos participantes. Temos também o *takuapú* que ainda não é tocado. Quando o ritmo diminui e a frequência da música se esvai, fazemos silêncio novamente.

Fotografia 19 - Concentração em Torno do Fogo



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

<sup>43</sup> São aproximados trinta e três minutos de áudio, contém duas músicas cantadas *karai* Mirim Kuery e um Mborái, “Faixa 2”

Em certo momento o convidado do CIMI se apresenta, ofegante pelo atraso, mas sorridente, foi bem recebido. O representante do CIMI ao chegar lá não concorda em consagrar a ayahuasca, mas afirma a gratidão pelo convite, diz que pretende deixar a *Opy* antes da finalização ritual. O que causa certo estranhamento e a porta da *Opy* é novamente aberta para sua saída. Isso demonstra que apenas aqueles que consagrarão podem permanecer no local sagrado. Permanecemos em mais um longo período de meditação, ouvindo apenas o estalar da madeira queimando. Os sons da igreja ao lado cessam definitivamente.

## 5.2. O RITUAL

As luzes artificiais da *Opy* são apagadas e permanecemos apenas com luz de velas. Adilson é o cuidador do fogo, *tatá rekové*. O apagar das luzes representa uma forma simbólica de apagamento e distanciamento do ciclo que se fecha, que está se apagando. Para iniciar um novo ano é necessário passar por um processo de purificação, deixar ir as energias negativas. Para concluir essa etapa são desenvolvidas várias performances, iniciando pela purificação do fogo, do *petyngua*, da ayahuasca, e por fim, dissipando as energias através dança e do canto. O *karai Tchunu* se posiciona ao centro da *Opy* ao lado de sua mãe, irmã e filho, e dá início ao ritual dizendo:

Boa noite a todos. Hoje apesar de estarmos nos esquecendo de nossas tradições, isso pra nós é algo novo, mas é dos nossos antepassados que hoje estamos representando e fortalecendo nossos conhecimentos nesta noite. Apesar de que sou novo, porém estou me esforçando para aprender. Simplesmente, quero dizer que ainda sou um aprendiz, não digo que sei tudo mas através dessa medicina podemos fortalecer nossa sabedoria. Que essa cerimônia possa abrir a nossa mente e que nos fortaleça mais a sabedoria! Que através dessa cerimônia e através dessa medicina que nossos ancestrais e *Nhanderu* guiem nossos passos! (TCHUNU, 2019, “Faixa 3” Tradução de Kátia Moreira.)

Fotografia 20 - A Consagração



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Tchunu menciona que ao apagar das luzes simboliza o ciclo que está findando, a lua representada ao chão na *Opy*, marca o tempo que ainda resta do velho ano. Sob influência da lua foram realizados as etapas de purificação e intenção de transformação, marcadas pela ayahuasca

e pelo fogo.

A ayahuasca começa a ser servida, Karai Tchunu é moderado e serve pequenas quantias em um único pequeno copo para todos. Todos fazem silêncio e acompanham os atos de Tchunu.<sup>44</sup> Todos bebem. O gosto amargo da ayahuasca provoca os sentidos gustativos. Fumar o *petyngua* é uma forma de substituir o gosto forte da ayahuasca pelo gosto forte do tabaco e das ervas. A fumaça tragada para a boca no *petyngua* é densa e carrega consigo a fumaça das ervas, o gosto permanece na boca e aos poucos se sobressai ao do chá. É natural que quem fume o *petyngua* sinta a necessidade de cuspir a saliva. Após todos tomarmos a medicina, os cânticos iniciam com vigor.

Sobre os aspectos músicas eles iniciam suavemente ao som conhecido por *Mborái* que é um estilo de reza cantado, uma prece semelhante a um mantra. Como em um mantra, dialoga com os sentidos musicais e espirituais. O *Mborái* é o nome dado a um estilo de cântico duradouro que realiza frequência sonora durante o ritual, todos concentram-se em sua energia interiorizando, um momento reflexivo. O ritmo é calmo e agradável, o *karai Tchunu* canta suavemente com um tom de voz grave enquanto as mulheres o respondem em tons agudos. O *amguapú* marca levemente o passar do tempo, em marcações únicas e consistentes.

É possível observar a música como um modelo paralelo de comunicação do discurso. Em Blacking (2007), a “música” é tanto um produto observável da ação humana intencional como um modo básico de pensamento pelo qual toda ação pode ser construída. A partir da experiência musical é possível captar determinadas subjetividades e valores associados às experiências humanas relativas à música.

A cultura musical contemporânea do povo Guarani Mbyá, especificamente, a partir da observação da família Barbosa, Moreira e dos parentes de Benjamin Constant do Sul é expressada nas performances por eles realizadas. A música tem capacidade de produzir experiências de comunicação, conexão e de sensibilização do grupo com *Nhanderú*.

O *Mborái* é um mantra que tem sua frequência de canto em função do estado corporal e emocional do músico e da plateia, dando vazão às emoções e contextos do grupo e dos *performers*. É uma música sequencial com tempos ritmados no *mbaraká mirim*, no *mbaraká* e *amguapú*. As vozes performam a melodia do cântico de reza. A música é tocada em constância por muitos

---

44 Fala de Aílton, o Karai Tchunu, disponível em entrevista anexa, sobre a ampliação do poder de percepção da consciência através da ayahuasca e sua relação com a espiritualidade: “A espiritualidade é bem forte na nossa cultura, aí tem seus ensinamentos em vários processos, o que fazer, o que não deve fazer, e cada cerimônia tem seu propósito. Basicamente é isso. Ela ajuda na saúde de si mesmo, ela é assim, plantada na energia da pessoa. Cientificamente, as vezes, a gente não percebe o que é a energia, porque tudo é energia e a ayahuasca mostra essa energia, em qual frequência a pessoa vibra, você basicamente vê, mas não é ver, é por aí. Tu sente sua energia mas no dia-a-dia você não percebe.”.

minutos seguintes, dotadas de pequenas variações, eles elevam ou diminuem a velocidade, variam a intensidade. Não há maestro. Apesar de praticarem músicas em outros momentos, a performance acontece conforme a interação interna incide.

São aproximadamente seis horas oscilando entre silêncio e a música. A linha musical produzida na gravação anexa acompanha esses movimentos, em específico, podem ser encontrados entre a faixa 1 até a faixa 5 demonstrando os momentos aqui descritos até esse ponto textual.

Além dos cânticos e de momentos de silêncio, é possível, ouvir em alguns momentos reações das crianças que acompanharam ao lado dos mais velhos o ritual. A maioria dormia, mas alguns ficavam agitados em momentos da noite.

Por um período os adultos tocavam seus instrumentos sentados ao chão mas com o passar do ritual, foram levantando-se. As crianças cobertas aconchegadas às esteiras, seguem dormindo. Algumas mulheres tocam o *takuapú*, instrumento que produz um som orgânico sendo batido ao chão, o som é forte. Kátia me ajudou a transcrever as letras e a traduzi-las. Neste momento cantam (Faixa 6 aos 11 minutos):

*Tatá rekové*

*Tatá rekové oremboé'i*

*Roguatá tapé porai*

*Pavei rovyia ãva*

*Pavei Pavei*

Fogo sagrado

Fogo sagrado mostra o caminho

Para nós todos seguirmos<sup>45</sup>

O cântico seguinte vem acompanhado de mais um período de *Mborai* e depois a performance de uma música chamada *Nha Ne'e* (Nosso Espírito). Esta música é dançada ritmada à batidas do *takuapú* que Kátia e Rosely emitem.

*Dja dje oi*

---

45 Tradução de Kátia Moreira, 2020.

*Dja dje oi*  
*Tape Porã oi*  
*Dja dje oi*  
*Tape Porã oi*  
*Dja dja vy*  
*Tape Porã oi*

Vamos todos  
 Pelo caminho certo  
 Vamos todos  
 No meio do caminho  
 Tomamos o rumo errado  
 Vamos todos  
 Pelo caminho do bem<sup>46</sup>

Como um mantra se repete sequencialmente. A música se intensifica. São vários cânticos que permeiam nas faixas e na performance. Se trata de uma experiência sonora e visual, enquanto cantam, tocam e dançam. O ato de tocar um instrumento musical é colocar o corpo em função da produção da música, é também, uma forma de dançar. Cantar é repetir os mitos, os ensinamentos carregados pelos cânticos. São muitas as músicas cantadas no ritual. Em comum comunicam sobre buscar um caminho que seja correto e orientam que se faça o bem.

Os cânticos e danças dos povos Guarani foram a princípios documentados por Leon Cadogan(1997), que conseguiu com sensibilidade compreender a poética do saber sagrado Guarani. Clastres (1977) contribui com sua análise em “*A Fala Sagrada*” dando contexto à importância da linguagem Guarani, sendo um povo muito quieto, quando falam tentam trazer ao mundo sabedoria “fala sagrada, agradável ao ouvido dos divinos” (CLASTRES, 1977, p.9). De fato, o som e a palavra para os Guarani ocupam um importante papel. Nota-se um estilo próprio em sua produção de música que é propagada a partir de instrumentos orgânicos<sup>47</sup> e acústicos, um estilo de som que pela batida rítmica reconhece em si sua tradição.

Werá, em “*O Trovão e O vento*” (2016), escreve que os cânticos mais antigos que são

---

46 Tradução de Kátia Moreira, 2020.

47 Instrumentos orgânicos aqui são compreendidos por instrumentos musicais que são capazes de propagar som e música sem a intervenção de máquinas. É o som natural produzido por objetos que são considerados instrumentos orgânicos.

entoados na *Opy* fazem parte do “*Ayvu-rapyta*” (Fundamentos do Ser, a cosmologia do sagrado Guarani), e se organiza em pequenas estrofes. Os cânticos de hoje são resultados do conhecimento milenar que se origina no tronco linguístico que é conhecido como “Mbyá-guarani”.<sup>48</sup>A comunicação Guarani com o sagrado é feita por intermédio de gestos, movimentos corporais, entoação de cânticos, pelos elementos da natureza, essas experiências os conectam ao passado, ao conhecimento ancestral e à *Nhanderú*.

A expressão musical, gestual e de dança dessa cosmologia conduz a experiência espiritual ao acesso a um nível de percepção elevado para receberem, através da intuição e do sentimento, coordenadas para dar o melhor prosseguimento possível em suas vidas.

Quando escuto a gravação de áudio do ritual com Kátia, Rosely e Aílton, peço a eles que me ajudem a definir os nomes dos cânticos e que me auxiliem na compreensão do que é cantado por eles na performance. Em grandes trechos de música tocada e cantada no ritual nomearam o cântico “*Mborai*”, assim como descrevi anteriormente no texto. Werá (2016) escreve que “*Mboray*” está associado ao nível de consciência, relacionada com as entidades da natureza, se mostrando como extensões da consciência divina e que dialogam na com aqueles que vibram na mesma frequência ou na mesma nota. Werá, chama de “forças da natureza” a potência cósmica divina que os Guarani consideram sagrado;

Como existe uma relação entre as forças da natureza [...] é necessário aprender a acessá-las e conduzir-se através delas. Por isso, na tradição tupi, a terra, a água, o fogo e o ar são entidades de consciência superior. São os construtores e sustentadores de todas as formas de existência no mundo.” (WERA, 2016, p. 46. )

Sobre os cânticos, finaliza Werá (2016, p.48) “ao serem entoados na *Opy* [...] eles elevam o padrão vibratório local estimulam os reinos vegetal, animal e mineral a dançarem e expressarem as mesmas qualidades entoadas”. Os cânticos entoam sobre louvor à *Nhanderu*, respeito, gratidão e amor.

A música cantada e dançada tem o poder de modificar os padrões de vibração do ambiente. Savoldi (2020) apresenta a fala da professora Guarani Rosilei Barbosa “se a pessoa está tensa, com algum problema, depois da dança ela fica bem, ela vê as energias ruins irem embora”, esse argumento reitera a eficácia do canto e da dança na harmonização do corpo e do espírito.

Portanto, a dança, o canto e o conjunto de ações relacionadas à sua produção e todos que

---

<sup>48</sup>Kátia me explica em um de nossos encontros que “*Mbyá*” designa o conceito de “parentes” é como chamam aqueles que tem alguma linhagem Guarani em comum. Em Werá, “Segundo Leon Cadongan [...] *Mbiá* é a forma como eles são chamados pelos outros” (WERA, 2016, p.35).

participam do ritual, desenvolvem uma ação que dialoga com os saberes ancestrais e busca por positividade e equilíbrio. “O ritual é uma forma de cultivar o passado, mas sobretudo, comunicar aos presentes através de seus modos de conhecimento, que se é Kaingang e Guarani [...]” (SAVOLDI, 2020, p.169)

A relação com o fogo, com o fumo do *petyngua* trazem a purificação e a transmutação de velhos pensamentos e sentimentos. Já a música, o canto e a dança, são fundamentais para estabelecer a conexão e a comunicação com o sagrado e também canalizar as energias físicas, levando o corpo à exaustão, extirpando tudo o que está estagnado para restabelecer o fluxo de novas energias.

Três mulheres se levantam, Rosely, Katia e Katiane, dançam em conjunto. Uma ao lado da outra, de costas para a porta de entrada, movimentam as pernas, como em um ato de caminhar, ritmando os movimentos corporais com a música, sem sair efetivamente do lugar. As mais velhas, Rosely e Kátia, seguram em sua mão esquerda cada uma um *takuapú*, com o qual tocam batendo-o ao chão no tempo forte da música. A cumplicidade entre as mulheres mostra-se na performance. Katiane, ainda adolescente, observando e ao mesmo tempo participando, aprende com a experiência.

A dança e o uso do *takuapú* é segundo as mulheres Guarani, uma forma de conexão e comunicação com a terra. Nesse momento há a intenção de lembrar a terra de que as sementes serão lançadas aos seus cuidados, ao bater o *takuapú* no chão é solicitada à terra para que germine as sementes que lhe serão ofertadas, e que se transformação nos alimentos que nutrirão os Guarani no próximo ano.

Conforme passam as horas é preciso revezar os músicos, os violonistas, tocadores de *amguapú* ou de *mbaraká mirim*, já que os músicos ficam exaustos e o som dá o tom para o andamento do ritual. A ayahuasca age na performance tornando tudo mais sensível, ela sincroniza energeticamente o coletivo. O tabaco age como um elemento purificador, acredita-se que a fumaça ancora o ambiente, protegendo-o de energias negativas.

Um dos parentes assume o *mbaraká* por um período. O período de maior agitação no interior da Opy. Eles tocam, dançam e rezam, virados para o lado leste em prece à energia solar preparando o nascimento do novo ano que surge com o sol. Fazem rodas, cirandas de braços dados, vestidos com seus cocares em luz baixa. Se divertem em uma dança, são *tchondarias* e *tchondaros* experienciando a dança para *Nhanderú*, colocam toda sua energia na produção sonora, cantam e dançam todos juntos. As batidas por minuto (BPM) chegam a 181 batidas por minuto (na faixa 7 aos 75 minutos) neste momento. A dança acompanha o processo todo, então, quanto mais rápido

tocavam mais dançavam.

Fotografia 21 - A Dança pela Floração da Vida



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

No ápice da *performance* era claro o cansaço físico, afinal, estavam há quase 4 horas em êxtase cantando e dançando. O *mbyá* (parente), experimenta uma súbita queda com o *mbaraká* na principal elevação sonora e a música diminui até que cessa em silêncio coletivo. Todos o envolvem em uma roda, sopram-lhe fumaça de seus *petynguas* e auxiliam uns aos outros para levá-lo até seu lugar onde pode descansar. Apesar de a queda me assustar, não parece assustar aos outros.

Chama a minha atenção o trecho na produção de Darella (2018) que em registro direto sobre a definição da palavra “*Xondaro, xondaria*” um de seus entrevistados diz:

Os *xondaro* e as *xondaria*, quando dançam, não é somente porque sabem dançar e ficam leves. Há muito mais do que isso. Quando está anoitecendo, os *xondaro* pegam seus *petyngué*, os seus cachimbos, e espalham a fumaça no pátio da casa de reza, ao redor dela, enquanto os *Karai* e as *kunhã karai* fumam dentro. Quando está anoitecendo, os *xondaro* levantam e fumam em volta da casa de reza para afastarem tudo aquilo que é ruim que fica em volta da gente. Quando se fala do *xondaro*, está se falando daqueles que fumam ao redor da casa de reza. [...]. (DARELLA, 2018, p.42.)

A dança dos *xondaro* e *xondaria* faz parte da ação ritual, atribui sentidos simbólicos na realização espiritual nessa relação com *Nhanderu* e todas as forças da natureza retratadas pela

cosmologia Guarani. A música é fundamental.

No passado, quando os *xondaro* dançavam e treinavam muito, *Nhanderu* mandava um fogo celestial que limpava interiormente o corpo deles e eles caíam desmaiados no chão. Nós víamos isso antigamente. Mesmo dançando fora da casa de reza, o fogo de *Nhanderu* caía sobre eles. Também podia acontecer com as meninas. Depois que isso acontecia, eles levantavam de novo. Desse modo os jovens ficavam saudáveis e conseguiam alcançar a velhice. Enquanto a pessoa está dançando, precisa confiar e acreditar mesmo, se concentrando para alcançar a leveza do corpo. As *kunha Karai* são assim: quando se levantam para dançar, com o *takuapu*, e cantar, o fogo celestial de *Nhanderu* vai alcançando tudo o que está em volta da casa de reza e também dentro, chegando às mulheres que estão cantando em torno das *kunha Karai*. Esse era o nosso costume antigamente. Isso é o que nos deixa alegres. Nós agradecemos por tudo isso. Que possamos seguir levando para frente esse nosso costume. (DARELLA, 2018, p. 43.)

Fotografia 22 - Nasce o Sol no Novo Ano



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Neste sentido, o *mbyá* que caiu enquanto tocava e dançava, demonstra a eficácia do ritual pois revela que foi alvo do fogo celestial conforme a cosmologia Guarani, garantindo a limpeza espiritual pela qual pediam. Canaliza em seu corpo grande tensão energética, em uma experiência sensorial. O grupo que observava extasiado o acontecimento, o amparou, certos de que foram atendidos por *Nhanderú*.

Acalmando o corpo e silenciando novamente, começam todos a sentar onde originalmente estavam no início do ritual. O parente que incorporou a energia segue deitado em seu lugar,

aparentemente em sono profundo. O cansaço vai encontrando os corpos dos mais velhos também. Seguimos em silêncio por mais um período, aos poucos, vamos descansando. A alvorada começa então a aparecer no horizonte e um *mborai* (Faixa 8) é tocado por *karai* Tchunu. Fazem então, a rodada da água, um elemento de renovação cíclica. Adilson caminha levando uma caneca de água para cada participante, assim, acordando aqueles que estavam a dormir.

Os elementos da natureza como o fogo que transformou e purificou, a terra que foi preparada para a germinação, o ar que ligou o fogo e a terra, expressado pela respiração (espírito), pelo canto e fala sagrada e por fim, a água, que permaneceu durante o ritual recebendo as energias de *Nhanderu*. Ela energizará os participantes do ritual com seu poder de renovação e de movimentação do fluxo no Novo Ano.

Um dos parentes (aquele que caiu durante a cerimônia), diz em tom de agradecimento: “Foi muito importante a cerimônia. A noite foi muito boa, é a primeira vez que participo, mas foi extremamente mágico o que eu senti nessa noite... Renova minha energia”. E Rosely, a anciã responde: “Sim, é dos tempos atrás dos nossos avós. Eles já bebiam a medicina, nós netos de hoje perdemos, nos esquecemos dessa medicina, mas aos poucos a gente tá trazendo de volta. E foi bom a presença de vocês, é um privilégio que vocês estejam aqui conosco.”

Todos parecem satisfeitos com o ritual. Vivem um momento de reenergização. Dissipadas as energias do *ara ymã* (ano velho), o corpo é energizado com a água que é servida aos participantes e com o sol que nasce para iluminar o novo dia e inaugurar um novo ciclo.

Kátia e Adilson, cortam uma melancia que é servida para todos que estavam ali. Permanecemos mais um período dentro da *Opy* tomando chimarrão e conversando. Um tempo depois, escuto música do lado de fora da casa de reza e me desloco para lá. Essa última performance, resulta na gravação de um vídeo que compõe o anexo deste trabalho. A música finda a observação participante dessa experiência.

As famílias Barbosa e Moreira, seguiram sendo acolhedores comigo em todo o processo de escrita que sucedeu a pesquisa de campo, em muitos momentos, disponibilizaram seu tempo para me auxiliar em sua língua e para responder eventuais dúvidas que surgiam no escrever da narrativa.

Fotografia 23 - O Amanhecer no início de um novo ciclo



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 24 - As cinzas do Ritual



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019)

Fotografia 25 - A última performance de música



Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis (2019).

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Guarani que moram provisoriamente, há vinte anos, na Terra Indígena Toldo Chimbangué, apesar da diáspora, das incertezas quanto ao retorno à terra tradicional, resistem de distintas maneiras para manter seu modo de vida. A realização dos rituais se traduz em força e potência para a união e fortalecimento do grupo.

O Ara Guydje Pya'u, ou Ritual de Ano Novo acontece através de uma performance que expressa o fim de um ciclo da natureza, semeia bons presságios e sentimentos para que a vida floresça plena tal qual a brotação que a primavera promove.

A primeira etapa do ritual consiste na preparação da Opy, durante essa etapa os *Txramõi* (anciãos), o *Karai* e os adultos performatizam os modos de conhecimento Guarani para os participantes do ritual. É dedicado uma atenção especial às crianças e jovens que são iniciados nas coletas das flores, pintura dos símbolos sagrados, preparação do fogo, dos alimentos, na elaboração dos objetos rituais e na seleção das roupas e adornos. A realização das atividades é acompanhada pela explicação dos significados simbólicos do sagrado Guarani, e sobretudo, de informações sobre a importância política de se cultivar o modo de ser Guarani, como uma expressão de resistência às influências não índias e à imposição do seu modo de vida.

A segunda etapa do ritual consiste na experiência de comunicação com *Nhanderu* que acontece através do *petyngua*, dos cantos e danças sagrados, e da consagração da ayahuasca. As forças da natureza são evocadas para realizar a purificação do corpo e do espírito. O momento posterior é marcado pela gratidão em relação a vida e as experiências partilhadas durante o ano que está a acabar. Do mesmo modo, são enunciados os pedidos de proteção e força para o novo ciclo que se inicia.

*Ara Guydje Pya'u* representa um ritual de encerramento de ciclo. Trata-se de um ritual de passagem, finda o ano junto com o inverno e brota o ano novo com a primavera. Os participantes do ritual, a família Moreira, Barbosa e os parentes vindos de Benjamin Constant do Sul, atribuem eficácia do ritual ao êxito do ano vindouro.

## REFERÊNCIAS

- <sup>1</sup>  
 ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO. **Chapecó, SC**. 2020. Disponível em <[http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_m/chapeco\\_sc#:~:text=O%20%C3%8Dndice%20de%20Desenvolvimento%20Humano,IDHM%20entre%200%2C700%20e%200%2C799\).](http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/chapeco_sc#:~:text=O%20%C3%8Dndice%20de%20Desenvolvimento%20Humano,IDHM%20entre%200%2C700%20e%200%2C799).)> Acesso em 5 de agosto de 2020.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de ética do antropólogo e da antropóloga**. Criado na gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012. Acesso em 08/07/2019. Disponível em <>.
- BARBOSA, Pablo; CHAMORRO, Graciela; WELPER, Elena; HEUSI, Nádia. **As Lendas... de Nimuendajú**. Revista Tellus. Ano 13, n. 24, p.11-35. Jan/jun. 2013. Campo Grande, MS
- BARTH, Fredrik. **Antropolítica**. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. n. 19, p. 15-30. Niterói, 2005.
- BARTH, Fredrik. **Cosmologies**. Editora da Universidade de Cambridge, 1995. Primeira edição:1987. Publicado pela editora do Sindicato da Universidade de Cambridge. Tradução: Tânia Fernandes. 1995.
- BLACKING, John. **Música, cultura e experiência**. Tradução: André-Kess de Moraes Schouten. Cadernos de campo. São Paulo, 2007.
- BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na Própria Terra**. Presença Guarani e Estados Nacionais. EdUFSC - Florianópolis. Ed. Argos. Chapecó, 2010.
- CADOGAN, Léon. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá. Edición preparada por Bartolomeu Meliá. 3ª Ed. Assunción
- CARVALHO, Marivaldo Aparecido de; GODOY, Marília G. Ghizzi. **Representações Míticas Guarani Mbyá**. A palavra como fundamento da Educação. Educação e Linguagem. V. 14. N. 23/24. 120-145. 2011.
- COHEN, Renato. **Performance como linguagem**. Criação de um tempo-espço de experimentação. Editora Perspectiva S.A. São Paulo, 2002.
- DARELLA, Maria Dorothea Post... [et al.] **Tape Mbaraete Anhentengua**: Fortalecendo o caminho verdadeiro. Florianópolis, 2018.
- DAWSEY, John C. **Victor Turner e antropologia da experiência**. Departamento de Antropologia da USP. Cadernos de campo. n.13: 163 0 176, 2005.
- DECRETO DE LEI FEDERAL Nº 5.540. **Dia do Índio**. 2 de junho de 1943.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Universidade São Paulo. 1995.
- IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Brasil/ Santa Catarina/ Chapecó: História & Fotos**. 2017. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/chapeco/historico>> Acesso

em 28 de janeiro de 2020.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Segurança Alimentar**. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Rio de Janeiro, 2014.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico população indígena e não-indígena, urbana e rural**. 2010. Disponível em <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>> Acesso em 05 de fevereiro de 2020.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. MANA, 3(1):7-39, 1997.

MARIANO, Cláudio Ortega. **A nossa história sobre o Mbaraka Mirim ou Mba'epu Mirim (o chocalho Guarani)**. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, 23 de fevereiro de 2015.

MOORE, Sally F.; MYERHOOF, Barbara. **Secular Ritual**. Van Gorcum. Amsterdam, 1977. *apud* TURNER, Victor. **Anthropology of Performance**. PAJ Publications, New York. 1987.

OLIVEIRA, Claudio *Karai* S. dos S. Oliveira – [et al.]. **Ara Pyau: Novo tempo ou ano novo**. Secretaria da Educação, organização: Idméa Semeghini Siqueira, Livia de Araújo Donnini Rodrigues. FEUSP. São Paulo, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação do Sentido do Brasil. Companhia das Letras. Segunda edição. São Paulo. 1995.

LAGE, Janaina. **“População Indígena cresceu 150% na década de 90”**. Publicado em Folha de São Paulo, na versão Folha Online, 2005. Disponível em <> Acesso em 21/03/2020.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**. Um conceito antropológico. 14 ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed. , 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Editora: Tempo Brasileiro LDTA. . Rio de Janeiro, RJ. 1976.

SAVOLDI, Adiles. **Rituais de Rebelião à Brasileira: distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do Toldo Chimbangue em Chapecó- SC**. Eliane Cantarino O’Dwyer, orientador, Niterói, 2020.

SANTOS, Renan Rosa dos. **As Políticas de Branqueamento (1888-1920): Uma reflexão sobre o racismo estrutural brasileiro**. Por dentro da África. 2019. Publicado em <<http://www.pordentrodadafrica.com/educacao/as-politicas-de-branqueamento-1888-1920-uma-reflexao-sobre-o-racismo-estrutural-brasileiro>> Acesso em 26/11/2020.

SANTOS, Eloi Correa dos. **Lugaridade sagrada indígena Guarani Nandewa do Tekwa Xi'inguy da região do Morro do Anhangava em Quatro Barras-PR.** Tese – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra. Programa de Pós Graduação em Geografia. Curitiba, 2018.

SEEGER, Anthony. **Etnografia da música.** Tradução: Giovanni Cirino. Cadernos de campo. São Paulo, 2008.

SEEGER, Anthony. **Por que Cantam os Kisedje:** Uma antropologia musical de um povo amazônico. Tradução: Guilherme Werlang. Cosac Naify. 2015.

SHANON, Benny. **Os conteúdos das visões da ayahuasca.** Mana. 109:152, 2003.

SILVA, Thomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença.** A perspectiva dos Estudos Culturais. Stuart Hall, Katheryn Woodward. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2000.

SILVA, Marcos Antônio da. . **Memórias que lutam por identidade: A demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbangue (SC) – 1970 – 1986.** Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis, Santa Catarina. 2006.

TAYLOR, Diana. **Performance e Patrimônio Cultural Intangível.** Tradução de Marcos Antônio Alexandre. Faculdade de Letras da UFMG. Colaboração de Fernando Mencarelli – Escola de Belas Artes da UFMG. Pós: Belo Horizonte, v.1, n.1, p.91 -103, maio de 2008.

TOMMASINO, Kimiye. **Relatório de identificação e delimitação da terra indígena guarani de Araça'í (Volume I – Laudo Antropológico).** Porto Alegre: Espaço Ameríndio, v.7, n.2, 2013.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura.** Primeira publicação 1969. Editora Aldine Publishing Company. Título original: The Ritual Process. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Passagens, margens e pobreza:** símbolos religiosos da communitas: *in Victor Turner, Dramas, Fields and Methaphors Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, Cornell University Press, 1975. *apud* CASTRO, Celso. **Textos Básicos de Antropologia:** cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros/Celso Castro. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance.** PAJ Publications, New York. 1987.

WERÁ, Kaká. **O Trovão e o Vento.** Um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani. Polar. Editorial: Instituto Arapoty. São Paulo, 2016.

WISNIK, José Miguel. **O Som e o Sentido.** Uma outra história das músicas. 2ª edição. Companhia das Letras. São Paulo, 1998.

WINSTOCK, Adam R., KAAR, Stephen, BORSCHMANN, Rohan. **Dimethyltryptamine (DMT):**

**prevalence, user characteristics and abuse liability in a large global sample.** *Psychopharmacol.*  
Jan; 28(1): 19-54. 2014

**APÊNDICES**

QR Code para acesso álbum musical que compõe a etnografia.



Código de Ética Associação Brasileira de Antropologia  
CÓDIGO DE ÉTICA DO ANTROPÓLOGO E DA ANTROPÓLOGA  
Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012

Constituem direitos dos antropólogos e das antropólogas, enquanto pesquisadores e pesquisadoras:

- 1 Direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura no que diga respeito ao tema, à metodologia e ao objeto da investigação.
- 2 Direito de acesso às populações e às fontes com as quais o/a pesquisador/a precisa trabalhar.
- 3 Direito de preservar informações confidenciais.
- 4 Direito de autoria do trabalho antropológico, mesmo quando o trabalho constitua encomenda de organismos públicos ou privados.
- 5 O direito de autoria implica o direito de publicação e divulgação do resultado de seu trabalho.
- 6 Direito de autoria e proteção contra o plágio.
- 7 Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica.

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas:

- 1 Direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa.
- 2 Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa.
- 3 Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais.
- 4 Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado.
- 5 Direito de acesso aos resultados da investigação.
- 6 Direito de autoria e co-autoria das populações sobre sua própria produção cultural.
- 7 Direito de ter seus códigos culturais respeitados e serem informadas, através de várias formas sobre o significado do consentimento informado em pesquisas realizadas no campo da saúde.

Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas

- 1 Oferecer informações objetivas sobre suas qualificações profissionais e a de seus colegas sempre que for necessário para o trabalho a ser executado.
- 2 Na elaboração do trabalho, não omitir informações relevantes, a não ser nos casos previstos anteriormente.
- 3 Realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica.

Chapecó, 2019.  
Entrevista  
28/08/2019

As transcrições da entrevista estão diretamente ligadas à sintetização do áudio gravado no dia vinte e oito de agosto de dois mil e dezenove. Não se trata de uma entrevista formal mas sim, de uma entrevista semi-estrutura uma interlocução com a família Barbosa e Moreira. Estavam presentes, Aílton Moreira, Adilson Barbosa, Kátia Moreira, Katiane Moreira Barbosa, Luana Moreira Barbosa, Talita Moreira Barbosa, Cristofer Moreira e Rosely Moreira.

**Por que o primeiro ritual que seria realizado no último final de semana de Agosto não aconteceu? Quais as condições necessárias para a realização do ritual? Como é a relação com o resto da comunidade Guarani que está distante? Como vocês se organizam?**

Adilson: Então, nós entramos em contato com eles, muitas vezes, também por motivo financeiro, ou talvez, eles já tenham outra atividade marcada na comunidade deles né, então nós respeitamos muito isso, tem que ser todo acordo. Não adianta eu decidir uma coisa se a maioria não está junto, então precisamos achar outra forma em que todos estão envolvidos. Então é mais ou menos isso que a gente se organiza.

**Esse pessoal que vem da onde? Alguns do Rio Grande do Sul? E lá em Araçá'í não tem mais ninguém morando?**

Adilson: Lá em Araçá'í tem mais alguns morando ainda, mas estão trabalhando de empregado dos colonos e eles não vem pra cá. E os do Rio Grande já tem uma aldeia, né? Que fica ali no município de Benjamin Constant e são mais próximos a nós. E tem a outra que fica em Limeira, que fica lá pras bandas de Xanxerê, e pra eles fica mais difícil vir, mais longe.

**E daí, pra organizar o dia do evento vocês tem que organizar um ônibus?**

Adilson: Isso, tem que organizar um ônibus e tem a questão da alimentação, às vezes, eles tem que vir um dia antes...

**Vocês fazem algum trabalho de preparação pra arrecadar as coisas?**

Adilson: A gente faz um pedido pra quem quiser doar alimentos, mas fica a vontade de cada um querer ajudar. Então, é dessa forma que a gente se organiza. E tem mais a questão da ayahuasca também, porque temos que ver quantas pessoas vão querer tomar e temos que ver se temos todo o chá pra servir todos. Não podemos servir pra um, dois ou três e pra outros não, então, temos todo esse controle também, né? E como a gente não tem ainda a fábrica do chá precisamos encomendar.

**E dessa vez vocês vão encomendar de onde?**

Adilson: Essa vez, tenho um colega de Floripa, de Biguaçu, que ele vai conseguir trazer pra cá.

**E ele (o colega) é ligado ao Daime, ao xamanismo?**

Adilson: É, ele faz o chá.

**Esse chá vai o que tanto?**

Adilson: Depende de qual você vai querer, tem de várias qualidades, varia de qual você vai querer servir nessa cerimonia. Então depende do que você vai querer.

**E qual é a diferença desses chás?**

Adilson: Tem uns que é mais leve, outros mais fortes..

**Aquele que a gente tomou aquele dia aqui na Opy era mais leve ou mais forte? Percebi que tinha uma coloração mais clara.**

Adilson: Aquele era mais forte. Tem uns que é natural e tem outros que ele coloca um aroma pra ficar mais adocicado para amenizar aquele gosto forte. Nós preferimos o mais natural. Igual aquela que a gente tomou outro dia...

**Como que vocês acreditam que o resto da comunidade encara essa prática espiritual com o chá? Eles aceitam bem? Eles participam?**

Adilson: Você está falando geral, porque aqui nós temos duas etnias, a Guarani e a Kaingang. Aqui onde você tá é tudo Guarani, do asfalto ali já começa a etnia Kaingang.

**Se vocês quiserem falar sobre as duas, como eles enxergam e se participam...**

Adilson: (Sobre os Kaingang) Tem uns que participam, aqueles que tem boa vontade, porque também, eles tem o ritual da maneira deles, se eles quiserem participar, as portas estão abertas aí né. A gente se dá muito bem com eles, a gente troca as experiências com eles aí, quando eles fazem lá a gente vai pra lá também, né?

**Na semana em que conheci a Katia era a semana cultural que era das duas etnias, mas o batismo era Kaingang. [...]**

**E sobre a comunidade Guarani, eles participam, eles gostam da atividade da Opy?**

Adilson: É eles apoiam muito o Opy aqui, também, é aquela coisa, tem uns que participam, tem uns que tem dias que não vai dar, então a gente respeita, não vamos forçar eles se eles tem compromisso nesse dia. Então é espontânea vontade, nada é forçado, nada é na marra.

**Com quantos anos você teve o primeiro contato com a Ayahuasca?**

Adilson: Acho que tinha uns 25. Ou menos.. Agora eu to com 18 anos... (em tom de piada) Tô com 35 anos. Eu não queria contar minha idade (em tom de piada).

**Fazem 10 anos então que você (Adilson) teve seu primeiro contato. E você Katia?**

Kátia: Com 20 anos.

**E desde a primeira vez que você teve esse contato, me conta mais ou menos, como foi sua trajetória a partir daí, com o uso da Ayahuasca. Foi lá em Araça'í? Foi aqui em Chapecó? Me conta um pouco sobre o que você viveu e qual sua relação com a ayahuasca pra gente conseguir compreender qual é o papel da medicina dentro do teu desenvolvimento pessoal e dentro de como isso influencia na comunidade que você participa.**

Adilson: Então desde o meu primeiro contato... Foi quando eu morava numa aldeia que era muito distante das outras, então era muito difícil ter acesso, então eu fui pra Florianópolis e comecei a estudar, também, mais profundamente a cultura, eu fui pra lá pra estudar na verdade. E daí lá eu tive outros contatos que acabou que eu querendo ir mais profundo e aí foi o primeiro contato que eu tive lá, e fui gostando e isso me ajudou muito na forma de pensar, na forma de agir, então pra mim foi fantástico, o espiritual né, eu acho que me sentia que tu tava vivendo mas não sabia o "porquê" de estar vivendo, eu tinha que acreditar em alguma coisa né, que eu era mais novo e todo adolescente tem essa curiosidade, eu me criei em uma aldeia muito distante, que foi lá em Rio Grande do Sul divisa com Alpestre, não sei se você ouviu falar em Ametista do Sul, e essa aldeia era muito distante das outras. Então, eu tive essa curiosidade e foi lá em Florianópolis que eu encontrei, meus parentes e uns colegas lá, e aí eu comecei e até hoje estou.

**E daí, depois que você morou ali em Florianópolis, você teve seus primeiros contatos com o chá, e aí, você teve o interesse de trazer pra vivência daqui?**

Adilson: Isso aí como eu tinha meus parentes aqui, eles também moravam em uma aldeia distante, então, esse contato pra eles era difícil também, então, eu tentei trazer pra cá pra eles terem essa experiência e tem uns que ainda não tomara, então, eu to tentando. To tentando não! Trouxe pra cá!

**E desde que você saiu de lá, foi pro Rio Grande do Sul e você e a Katia já estavam casados?**

Adilson: Quando eu fui pro Rio Grande ainda não era casado.

**Depois casaram?**

Adilson: Depois que eu fui a Florianópolis tive conhecendo ela lá, mas voltei aqui pra Chapecó. Saí de Floripa e vir pra Chapecó, daí eu vim pra Toldo Chimbanguê.

**Qual a sua relação com Araçá'í?**

Adilson: Na verdade é uma terra que está sendo demarcada que nossos antepassados foram expulsos de lá né, então nós, dessa outra geração, eu era pequeno ainda quando aconteceu, quando meus avôs saíram de lá eu nem existia ainda. Aí a gente foi pegando toda a história, todo o relato, e aí, disse “vamos voltar pra nossa terra” e “vamos a luta” e como nós pensamos nessa geração de agora, fomos à luta, e estamos em luta ainda, porque a luta não acabou. Porque nós não estamos na nossa terra. Nós estamos aqui em um lugar que vamos dizer que “emprestado”, dos nossos parentes aí, eles cederam um espaço, é pequeno mas graças a eles que nós temos esse espaço aqui pra nós tá cultivando ainda a cultura.

**E lá em Araçá'í tinha Opy também?**

Adilson: Lá em Araçá'í tinha Opy também.

**Nesse momento, ainda não utilizavam o chá?**

Adilson: Lá em Araçá'í, nesse momento que fomos até lá, fomos bem jovens, mas eu acredito que nossos antepassados usavam já.

**E como ficou a questão do despejo, mesmo em processo de demarcação, e nesse processo muitas pessoas vão pra lugares diferentes, e acaba perdendo um pouco certos costumes que existiam em comunidade.**

Adilson: Exatamente, porque tem uns aqui nós ficamos em um grupo só, mas tinham vários outros que se dispersaram pra outro lugar, hoje alguns estão pro Rio Grande de volta né. E outros tão pra Mato Preto, e tem outros aí que ficam em Benjamin Constant, então eles eram do nosso grupo mas acabaram se afastando. E então ficou só esse grupo aqui, ainda na luta e fora nossos mais velhos que já foram... Eles iniciaram a luta junto mas eles deixaram a gente aí..

**Interessante você falar sobre ancestralidade, esses seus parentes que já se foram eles eram importantes aqui? O que eles ensinaram pra você dentro da espiritualidade e da cultura do povo Guarani?**

Adilson: Pra mim eles foram muito importantes e acho que pra toda comunidade, eles foram pessoas importantíssimas pra nós, porque eles eram nosso ponto de referência e de partida, então, qualquer decisão que a gente ia tomar, ia consultar eles, os mais velhos, porque nós temos um grande respeito por nossos mais velhos, esse costume, nós valorizamos muito os mais velhos...

Katia: Os mais velhos né? Por causa das experiências que eles têm..

Adilson: Nós somos o contrário de alguns, que quando você fica mais velho, você não vale nada, é o prazo de validade que acabou, e nós invertemos isso, nós sempre ao contrário. Quanto mais velho mais experiência, mais sabedoria.

Katia: É uma história na verdade que os anciãos pra nós são a história viva.

Adilson: Isso, uma história viva. Porque tu não vai recorrer um livro, na biblioteca tu recorre a algo que alguém escreveu, mas quando você vai consultar um mais velho ancião é, é a vivência que ele viveu né. Meus avôs morreram com quase 100 anos. Então há uma história de vida deles né, um século de vida. E eu nem cheguei na metade ainda, então é uma história que você traz pra você, uma história que tá ali viva. Pra nós é muito importante. Porque quando a gente vai tomar uma decisão a gente vai consultar eles. Aí eles vem dizer pra nós a direção certa e o tempo certo, então eles fazem esse papel muito importante na comunidade.

### **Depois que eles morreram, a referência têm se tornado vocês mesmos?**

Adilson: Isso, daí se tornou mais difícil. Porque você tem que ir dando passos devagar porque você, como se diz, você tá sozinho. Tem os nossos mais velhos mas eles tão seguindo.

### **Eles eram uma referência de luta pra vocês?**

Adilson: É de luta. Então, eles eram pessoas muito importantes pra comunidade. Então pra nós foi uma perda muito grande e que a gente não consegue evitar isso né? Querendo ou não querendo a gente nunca tá preparado pra isso, apesar que você se prepara, você sabe que cresce, envelhece e morre mas, quando um da tua comunidade se vai, você nunca tá preparado, apesar que é isso que vai acontecer pra todos. Mas você nunca tá preparado pra isso.

### **Pois é, a ideia de morte parece muito distante quando estamos vivos, bem, com saúde e jovens...**

Adilson: O pensamento nosso é todos nós vivermos tranquilos para sempre juntos.. Então quando a gente perde alguém da comunidade...

Katia: é uma perda muito grande...

Adilson: ... você fica meio desorientado, se perde e leva um pouco de tempo para se colocar no caminho de volta. Então leva um pouco de tempo. É um processo e tem que seguir.

### **É um processo né? Vamos pensar então mais um pouco sobre a trajetória aqui da Terra Indígena Toldo Chimbangue e da Opy daqui. Quando você chegaram aqui vocês construíram a Opy? Quanto tempo vocês levaram para construir? Quem auxiliou vocês? Como foi pra construir a primera Opy da Toldo Chimbangue?**

Adilson: Então nossa história um pouquinho foi ida e volta, então, nós fomos pro Araça, pela primeira vez e aí fomos expulsos e daí voltamos pro Rio Grande do Sul, do Rio Grande do Sul viemos pra Toldo Chimbangue, voltamos para Araça de novo e, mais uma vez, fomos expulsos, então nossa vida, muitas vezes, fazia um turno meio provisório. Nós estávamos em luta né? Então nós tinha um lugarzinho assim simples.

### **Vocês estavam tentando ficar nas terras em Araça'í que faziam parte do processo de demarcação?**

Adilson: Isso, o nosso pensamento era de estar lá e ficar lá, mas no momento, não deu pra fazer

isso.

### **Vocês foram expulsos pelos colonos?**

Adilson: Isso pelos colonos, nós não queríamos conflitos com eles, mas eles queriam com a gente. Nós falamos pra eles “sabemos que vocês tem direito que vocês compraram essa terra, mas foram enganados, a terra não era de quem vendeu pra vocês, vocês tem o direito mas vocês tem que reconhecer que nós também temos os nossos direitos, né?” Mas é difícil, de entrar em um diálogo de concordância, daí acabemo voltando, mas voltamos aqui pra Toldo Chimbangue que estava em processo de demarcação aqui também. Naquele momento só tinha essa parte de baixo aqui demarcada. Aí na sede onde é que tava o colégio, ali não era demarcado ainda. Então foi um processo ali que também ajudamos eles e fomos nos aproximando mais e eles falaram que “vocês podem ficar aqui até o momento em que sair a Terra de vocês”.

### **Foi uma retribuição pela ajuda na luta?**

Adilson: Isso, daí nos ajudamos eles e eles nos ajudaram. E agora estamos esperando pela justiça, porque se nós ir pra lá com certeza vai ser conflito. Então a gente não quer em conflito.

### **É acho que não é seguro mesmo.**

Adilson: A gente é da paz mesmo, não tem esse pensamento de tirar a vida de ninguém por coisas materiais, a gente só quer um direito, que seja tudo legalizado então viemos pra cá onde que nós tá agora. No momento que a gente veio pra cá nós viemos pra outro, acho que descendo da gruta, tem algumas torres lá, faz a mesma aldeia que essa daqui, perto do Rio Irani, lá tem meus pais morando. Eles também moram por aqui. Daqui dá uns 5km eu acho. E aí, tivemos conversando aqui e construindo a Opy. Aí estava meio difícil de terminar, exigia muito financeiramente, porque tem que ter um prego, tem que isso, tem que ter uma tábua, então ficou mais complicado. Porque material da mata não tem mais pra tirar, então muitas vezes, você tem que comprar e, aí eu tomei essa iniciativa aqui também. Quando vim pra cá, quis construir a Opy aqui. Daí gastei do meu dinheiro e do meu trabalho. Aí essas madeiras, fui eu que construí, tirei bruto e fiz elas com uma serra, eu e mais dois colegas que me ajudaram, e essas aqui eu pedi uma ajuda, daí me fizeram uma doação, custaneira, a casca da madeira, e daí eu consegui construir.

### **A doação veio da onde?**

Adilson: A doação foi do Edvandro, ele trabalhava aqui mas agora não trabalha mais, da paróquia.

### **Da igreja católica?**

Adilson: Isso, daí como ele foi pra outro município, daí ficou outro, que esqueci o nome dele mas esses dias ele tava aí.

### **E na tua visão a igreja católica da Toldo influencia de maneira negativa na vida de vocês? Ou eles influenciam de alguma maneira?**

Adilson: Tu tá falando da igreja católica ou da igreja evangélica?

### **Tô falando apenas da católica agora, depois podemos falar das evangélicas.**

Adilson: Em nenhum momento eles tentaram interferir na nossa crença, eles só querem compartilhar né? Então a gente compartilha, nossos conhecimentos e na hora que der a gente também participa lá. Mas tudo de espontânea vontade. Tu não tem que “ir pra essa” ou “ir pra essa”.

### **E aqui é perceptível que tem mais algumas igrejas protestantes e evangélicas, e como é a relação com eles?**

Adilson: Pra mim na verdade, ela traz muita interferência na cultura, no meu ponto de vista, ela acaba se distanciando da cultura, e daí o pessoal, alguns fica meio termo né, “será que vou pra essa ou vou pra aquela?” ou “será que eu deixo minha cultura?”, porque se eu for em uma igreja evangélica hoje, vamos supor, eles vão me proibir de eu tá aqui, porque pra eles se eu tiver aqui eu não sou de deus, na visão deles né. Porque eu fui várias vezes pra compartilhar com eles, fui pra conhecer, até porque eu não gosto de julgar sem ter o conhecimento. E na verdade, eu nem estou julgando, é só um relato. E eu percebi que ela distancia muito da cultura, ela começa a doutrinar as pessoas, e de medo eu acabo deixando minha cultura, tenho que “ir nessa, porque essa tá certa”, porque “nessa deus me aceita” e muitas vezes, eu deixo de ir na minha própria cultura e me envolvo em outra cultura, que não é a minha. Não é a minha identidade. E acaba interferindo. Fica dividido.

### **Esses pastores dessas igrejas evangélicas não são indígenas?**

Adilson: Não são indígenas.

### **Mas os padres da religião católica também não são?**

Adilson: Também não.

### **Você acredita, então, que eles influenciam através da doutrinação, de forma a afastar a cultura indígena através da tradição religiosa deles?**

Adilson: É, porque tem cada entidade, cada religião, posso dizer assim, têm suas próprias regras e suas próprias condutas, então se você quer ir lá, você tem que obedecer o que tá lá, só lá né, porque se você tá lá e tiver aqui (aqui na Opy), aí você já não tá mais fazendo parte, você já tá se desviando do que eles estão te dizendo. E acontece muitas vezes conosco aqui na nossa comunidade, alguns da nossa comunidade já está acontecendo isso, e isso é complicado. Então, eles estão deixando de participar das atividades daqui em função de uma religião evangélica.

### **Esses pastores das igrejas evangélicas não são indígenas, certo? E os da igreja católica?**

Adilson: Não são. Também não.

### **O cachimbo seria algum elo com Nhanderu?**

Adilson: Isso, é tipo um instrumento que através dele tu faz ligação com Nhanderú, você consegue se conectar. Então pra nós, o *petyngua*, é uma forma de se conectar. Não que a gente acredita nele, que ele vai fazer o milagre, ele não vai fazer milagre, quem faz é Nhanderu através dele. Essa ligação entre humano – *petyngua* – Nhanderu. Então é como se fosse uma bíblia. Na bíblia quando você vai ler um evangelho, você dá um seguimento, através da bíblia, ela é escrita. Pra nós na vdd, não é escrito, é oral, são histórias, é espiritual, pra conectar com Nhanderu. Pra nós é dessa forma. Não que a gente não participe também, tenho uns colegas que são evangélicos, disse pra eles, eu não julgo ninguém, eu sou humano e eu sou falho, eu não tenho direito de julgar ninguém. Eu sigo o que é da minha cultura, posso compartilhar com vocês e se vocês quiserem compartilhar comigo sejam bem vindos mas, nada de tu me forçar a nada e nem me fazer deixar a minha cultura. Vamos nos respeitar e é o melhor jeito de nós seres humanos vivermos tranquilos. E respeitar a maneira de crer. Eu creio de uma forma, você crê de uma forma, eles creem de outra forma. O que eu vejo muitas vezes é o julgamento, “a minha está mais certa e a tua não tá”.

### **Esse julgamento ele acontece mais entre as pessoas da comunidade que participam lá ou partem do pastor? Já escutou algo do pastor?**

Adilson: Isso, é de alguns da comunidade. É, muitas vezes a gente escuta.

### **O que eu percebi nas vezes em que vim pra cá, é que quando acontecem atividades dos**

**evangélicos aqui por perto é que eles produzem um barulho muito intenso, eles não tem controle sonoro nenhum na edificação deles e quem não quer participar é obrigado a ouvir.**

Adilson: É verdade, isso influi em vários aspectos. Daí tu não quer escutar mas você é obrigado a escutar. É mesma coisa que eu querer escutar uma música com som alto que você não gosta desse tipo de música mas você obrigado a escutar porque tá alto.

**Sempre que eu chego aqui eu tento encontrar essa igreja mas eu nunca vejo. Ela tem fachada?**

Adilson: Não tem fachada mas fica ali na frente. Não tem nenhuma placa, não tem nada ainda.

**Há uma impressão que essas religiões mais rígidas acabam influenciando e interferindo, criando atritos na comunidade.**

Adilson: É bem isso mesmo. E cada ano que passa se torna mais complicado, porque vai chegando uma, vai chegando duas, vai chegando três, e daqui aqui a pouco tem várias.

**E você acha que tem necessidade de ter tantas igrejas?**

Adilson: Eu acho que não teria necessidade. Porque se é um Nhanderusó pra que existem tantas, né? Mas existem..

**Agora vamos voltar um pouco para questão do ritual do ano novo.**

**No primeiro ano desde a construção da Opy vocês conseguiram realizar o ritual de Ano Novo ou foi preciso mais um ano ou dois pra começar a realizar?**

Adilson: No momento em que foi construído aqui, foi programado um ritual. Mas aí o pessoal que iam vir também, acabou acontecendo que o *karai* que ia estar presente não estava bem de saúde no momento e então veio um substituto mas daí a gente acabou cancelando pra várias pessoas. Saiu mas acabou acontecendo pra um número menor de pessoas. Nós iríamos abranger mais ou menos 100 pessoas aí acabamos travando um pouco por esse motivo, fizemos igual, mas com um número de pessoas menor.

**E então nesses anos que se seguiram desde a construção da Opy, vocês conseguiram realizar periodicamente os rituais? Ou algum ano precisou ser cancelado?**

Adilson: É, tem uns anos que a gente ia pra retomada, ia pro movimento, e isso muitas vezes interferia porque não estamos em um lugar fixo, nós estamos aqui provisoriamente.

**Vocês acham que se a terra em Araça'í estivesse demarcada e vocês estivessem lá a possibilidade do ritual ser realizado anualmente é maior?**

Adilson: Se fosse lá seria todo ano. Na verdade, nós temos um calendário diferenciado de eventos, o dia de comidas típicas, o dia de atividade na comunidade, aniversário da comunidade, do batismo, do ano novo, então, é um calendário a ser seguido, mas como estamos aqui provisoriamente, a gente tem que sair dessa pra ir pra luta porque a luta não pode parar.

**Vocês tem uma instabilidade do território?**

Adilson: Isso, o que interfere é que nós não temos lugar fixo para nos programar. As vezes, estamos programando aqui mas tem uma luta que nós precisamos participar, então, não temos uma parada fixa como se estivesse na nossa terra demarcada.

**E a comunidade Guarani estando esparsa também possivelmente influencia na organização de vocês.**

Adilson: Isso, influência sim, isso mesmo.

**Teve um dia que a gente conversou aqui, sobre o que era a ayahuasca e como ela era. E você usou o termo que “a ayahuasca mostra quem é você” e eu queria que você falasse um pouco sobre essa afirmação.**

Adilson: Então é isso mesmo, eu vou falar um pouquinho da minha experiência, então a ayahuasca, quando você vai tomar ela, cada cerimônia é diferente, nunca é igual, e eu vou depender do momento em que eu estou, se eu to triste, magoado, se tô alegre, se tô feliz, é individual. Tem pessoas que dizem assim “Bah, vou lá ayahuasca porque quero ver isso” e não vê nada, ou, “Quero ir lá porque quero ver meu futuro”, se vou casar melhor, se vou ajeitar um parceiro melhor, mais ou menos, nessa perspectiva. Mas, é totalmente diferente, não é isso. Você entra e toma e você quem vai sentir e depende do momento em que você está, qual sua situação. Quando eu tomei eu queria pedir para Nhanderume mostrasse uma saída, “em que ponto que eu tô?”, se eu tinha que fazer mais algo, se tinha que ir pra outro caminho. Aí fui correspondido, eu morava em Florianópolis, aí eu fui pra Opy, na casa de reza, e tomei ayahuasca junto com os outros colegas e pedi para *Nhanderu* que me mostrasse e ele me mostrou que o lugar que eu estava não era para eu estar ali, tinha algo para eu fazer, mas eu não sabia onde, eu ficava muitas vezes perguntando “Mas aonde será?”, ficava um alerta em você. Mas não é só a primeira e talvez, você tenha que tomar a segunda, uma sequência e vai depender do momento em que você está. Se você está focado no espiritual ou se está com dúvida, ou, se você está com medo, está indeciso. Então, é você se entregar e se conectar. Eu não tenho um cronograma pra dizer que quando você tomar “você vai sentir isso, vai sentir aquilo”, de repente, eu sinto algo e você não sente nada. Ou você sente e eu não sinto.

Katia: Ou você vê coisas..

Adilson: ... e eu não vejo nada! Então é cada um tem um trabalho individual com a ayahuasca. Pra mim foi muito bom, porque eu carecia no momento em que comecei, eu sentia um peso em mim mas não era cansaço de trabalho, parece que eu vivia sempre sufocado e eu não encontrava algo que eu pudesse me tirar esse peso e eu pudesse sentir leve. Um cansaço espiritual não era físico. Um aperto que eu não sabia o que era e parece que eu sentava e não estava bom daquele jeito e alguma coisa estava faltando. A ayahuasca ajudou muito nisso até meus vícios. Quando eu era adolescente eu peguei um vício do álcool e foi um ponto que eu não achava mais saída, fiz um tratamento no CAPS, voltei a beber e a ayahuasca foi um processo fantástico pra minha vida.

**A ayahuasca te auxiliou nesse processo de desintoxicação?**

Adilson: Isso. Só que não foi de um dia pra outro, foi uma sequência de botar fé, de acreditar, de se envolver, e foi graças a Nhanderue através do chá ayahuasca me tirei essa vontade que eu tinha de tomar uma bebida de álcool e hoje vai fazer acho que 5 ou 6 anos que eu não tomo nenhuma bebida alcóolica. Eu só fumo o petngá quando venho na casa de reza, eu não fumo por aí um cigarro, não tenho esse hábito. Então, a ayahuasca me ajudou dessa forma e outras coisas que vieram a mim que me fizeram pensar além e acreditar e poder ter esperança. Porque muitas vezes eu via o mundo e parecia que eu não ia conseguir, e que as coisas eram tão difíceis que chega num ponto que parece que acho que não vai dar em nada mesmo, e a ayahuasca trouxe essa energia, e a vontade de fazer as coisas e fazer acontecer. Apesar que as coisas dão errado mas “não desista”, e “não é como eu pensei mas vai dar certo” e “vou tentar dessa forma”. Então essa é a energia que ela me traz e na maneira de pensar.

**E você Katia, gostaria de falar alguma coisa sobre algum ponto que te chamou atenção, ou, sobre a frase “A ayahuasca mostra quem é você”?**

Katia: Bom no meu entender, a ayahuasca é uma coisa importante que me fez mudar também, mudar minha vida e influência muito na vida da gente e foi muito importante, pra todos também da

comunidade indígena.

**Você tinha 20 anos quando tomou a primeira vez né? E foi onde?**

Katia: Sim tinha 20, foi na minha comunidade em Florianópolis, perto de Biguaçu, então, foi lá que comecei a tomar a medicina.

**E lá eles faziam com uma certa frequência?**

Katia: Faziam com uma certa frequência, então foi um caminho que eu segui que me mostrou que hoje eu tento levar pras minhas filhas e pros meus familiares e pra minha comunidade, porque isso é importante. E pra mim também é importante, pra todos. A ayahuasca mostra quem você é.

**Como foi sua trajetória com a ayahuasca? O que você pensa sobre a ayahuasca? Você tinha quantos anos quando tomou pela primeira vez?**

Aílton: Pra mim a ayahuasca traz um aprendizado muito especial, tinha 10 anos, e agora tenho 29. Então, tem vários processos que ela auxilia porque a medicina é como a gente considera o *petynguá* também, é um ensinamento muito grande pessoal e como coletivo, ela mostra muito quem você é pessoal e espiritual, e a gente acredita muito na espiritualidade. A espiritualidade é bem forte na nossa cultura, aí tem seus ensinamentos em vários processos, o que fazer, o que não deve fazer, e cada cerimônia tem seu propósito. Basicamente é isso. Ela ajuda na saúde de si mesmo, ela é assim, plantada na energia da pessoa. Cientificamente, as vezes, a gente não percebe o que é a energia, porque tudo é energia e a ayahuasca mostra essa energia, em qual frequência a pessoa vibra, você basicamente vê, mas não é ver, é por aí. Tu sente sua energia mas no dia-a-dia você não percebe.

**Podemos pensar então, que quando tomamos a ayahuasca tomamos consciência da energia que está em nosso corpo?**

Aílton: Isso, exatamente.

**A partir dessa consciência a gente começa a enxergar de forma que a ayahuasca aumenta nossa consciência?**

Aílton: Isso, a percepção das coisas. E cientificamente também, vários estudos diz que a gente acelera muito a nossa mente e não conseguimos perceber mínimas coisas que acontecem na nossa vida e a medicina mostra isso, e tem coisas que não percebemos mas com a medicina você percebe as coisas certinho, você vê as coisas em um tempo parado, vamos dizer assim, e cada minuto, cada segundo. Mas no dia a dia você não percebe isso e é isso que mostra a ayahuasca pra poder entender você mesmo, como diz assim o *txai*.

**“Txai” é o que mesmo?**

Aílton: É o irmão. Assim como o *txai* falou. (refere-se a Adilson).

**Vamos falar agora de outras formas de expressão da espiritualidade para além da ayahuasca, como *petyngua*. Vocês utilizam o tabaco para fumar nele? E rapé vocês também utilizam?**

Adilson: Além do *petynguá* o que a gente mais usa é a ayahuasca.

Aílton: Ayahuasca pura mesmo mas cada etnia tem seu modo de interagir com a medicina mas já usamos o rapé em outros momentos.

**Como que vocês fazem o uso do tabaco aqui? Qual é a frequência?**

Adilson: A gente se reúne aqui na Opy fazemos um cântico e uma reza pedindo para *Nhanderu* guardar a gente que talvez amanhã a gente tenha que sair, tenha que fazer um trabalho em outro lugar, a gente vem aqui, ou talvez, nos conectamos com parentes em outros lugares e de repente, lá

não estão passando muito bem e então fazemos essas rezas para nos conectar com Nhanderue a ligação com eles lá, pra largar energia pra lá e eles pra cá, e a gente vem aqui. Tocamos uns cânticos no *mbaraká* e um *amguapú*, não sou muito fera, mas a gente toca, aí cantamos os cânticos sagrados e os cânticos é de apresentação de ensaio ou coral. Esses dias estive um pessoal aqui que participaram com nós de uma conversa, esqueci o nome dele, mas mora aqui em Chapecó, e o cara que veio, a Adiles (*orientadora*) foi professora dele. Ele é também de estudos sociais.

### **O último ritual que vocês conseguiram realizar foi no ano passado?**

Adilson: Foi ano passado, aconteceu em novembro. A gente sempre planeja em Agosto mas às vezes acaba não dando certo e fazemos em outro mês no mesmo ano.

### **Lá em Araçá'í quando você foi embora era muito novinho né? Você não tem muitas lembranças dessa época?**

Adilson: Sim, eu não existia ainda quando a aldeia foi expulsa. Mas participei da retomada em 2000 e já tinha entre 12 e 13 anos. Até cheguei a estudar lá um pouco, fiquei um pouco em Araçá'í, no sexto ano, em uma escola do município de Juvêncio que é o município mais próximo da aldeia. Daí tem Araçá, tem as comunidades com nomes indígenas, mas que atualmente moram não indígenas, mas eu me dava muito bem com meus colegas de aula, mas os pais deles não gostavam. Hoje tem dia as pessoas têm outra visão mas os mais de idade são mais preconceituosos, tem muito preconceito, mas os filhos deles têm outra visão, talvez, estejam compreendendo mais a realidade. Tem até um cemitério indígena lá. Os colonos colocaram um poteiro em cima. Mas estamos aí na luta.

Kátia: Peço desculpas porque a gente não é muito de falar, na verdade a gente nunca fala muito. Sempre somos assim, desculpa alguma coisa. Sempre estamos mais em observação.

Adilson: Somos muito tímidos. (em tom de brincadeira).

### **A fala muitas vezes não expressa exatamente aquilo que queremos dizer. Não, é?**

Kátia: Isso, as vezes, me dá um pouco de dúvida de como se expressar pra pessoa entender o que a gente quer dizer, a dificuldade muito grande da gente é dessa forma, explicar para você entender as vezes a gente não consegue se expressar bem.

### **Quais os elementos que não podem faltar para o ritual acontecer? O que é essencial?**

Aílton: Bom, como já tinha explicado, cada cerimônia tem seu processo mas, assim, essencial mesmo é o rezo que possa ser bem interagido, a ajuda dos irmãos, para que a gente sempre possa estar conectado com a vida e com os seres, tentando sempre encontrar a clareza, tentando ficar bem, para que a gente sempre possa estar refletindo sobre o presente e o passado. A vida é bela e é isso que importa pra que a gente mantenha viva a nossa cultura.

Katia: Os elementos.

Adilson: A medicina é importantíssima ter, os instrumentos, o *mbaraká*, o *takuapú*, um instrumento que só as mulheres tocam,

### **Sempre são as mulheres que tocam o *takuapú*?**

Katia: Isso..

Adilson continua: Os cânticos, o *amguapú*, depois tem a água, o fogo, e ele não pode nunca estar

apagado, e os *karai*, os condutores. E eu na verdade sou apenas um dos que ajuda na organização, não sou eu quem conduzo. Eu tô me preparando para ajudar a conduzir mas ainda não tô apto para conduzir uma equipe, porque tem todo um processo, ou como se diz, uma formação, a gente leva essas coisas a sério. Então eu sou apenas um dos que organiza, eu faço os projetos e tento botar em prática, eu organizo, mas quem conduz é uma pessoa específica, e ele vem pra conduzir, aqueles que já têm experiência.

Katia: No caso, nós somos aprendiz.

Adilson: Nós aqui podemos conduzir pra nós quatro aqui mas não podemos mas quando envolve muitas pessoas têm pessoas mais preparadas para fazer a orientação espiritual, tem todo um processo de explicação, as regrinhas, a programação da cerimonia, tem cerimônia que dura até as 4 da manhã, outras vão até as 5, até as 6. O *karai* vai conduzir. Se você não se sentir bem e precisar de ajuda tem todo o pessoal pra apoio, eu vou ser uma dessas pessoas. A Katia também. Vai ter esse modo de expressar

Katia: Aqui quem vai conduzir é o Ailton, ele está mais preparado.

Adilson: ele tá mais preparado, ele veio de São Paulo para Florianópolis e depois veio pra cá. Eu conhecia ele faz tempo mas morávamos longe e aí eu roubei a irmã dele (risos), mas tudo isso aconteceu assim, fui me aproximar mais deles em Florianópolis.

Ailton: A gente praticamente não se conheceu muito antes. Na verdade, faz sete anos que eu morava em São Paulo e então eles vieram morar em Florianópolis, e depois vieram pra cá e então, eu vim junto. Lá em São Paulo eu morava entre Bertiooga e São Sebastião, mais no litoral, não era em centro.

**Vocês consagravam ayahuasca lá também?**

Ailton: Sim, a gente consagrava.

**Esse processo de desenvolvimento pra ser *karai* começou lá?**

Ailton: Sim, foi lá que começou.

**Como foi pra você ter contato com a ayahuasca desde tão novinhos? Você consegue recordar das sensações?**

Ailton: Primeiro foi medo, de uma coisa nova, diferente, mesmo que eu já tivesse ouvido muitas histórias, mas presenciar isso era uma coisa nova. Ao mesmo tempo eu sentia felicidade. Era uma criança, né?

**E durante esses anos você seguiu utilizando nesses rituais?**

Ailton: Sim, claro. Sempre teve isso, a consagração da medicina.

**Sobre a Opy, além das cerimônias do Ano Novo, vocês fazem os batismos aqui também? Além das cerimônias, como vocês utilizam o espaço da Opy?**

Adilson: Aqui a gente também utiliza para planejar, fazer reuniões, encontros da comunidade pra tratar assuntos coletivos.

Katia: Pra contar histórias, fazer roda de conversa.

Adilson: Para socializar com as crianças, dias de conselho, então é pra esses fins também. A casa de reza não é usada só em dia de cerimônia, também abrange as necessidades da comunidade, a comunidade precisa de um lugar para tratar sobre questões das lideranças e sobre a coletividade. Para visitantes também está aberto, pra universidade, há um tempo atrás vieram pessoas da agronomia, da EPAGRI, tinha professor com 30 anos de carreira que nunca tinha vindo em uma casa de reza, que pela primeira vez ouviu um cântico, ele até contou que foi muito bom pra ele. Ele tinha esse tanto de tempo de carreira e nunca tinha vindo. Então a gente percebe que estamos aprendendo a todo momento, que a aprendizagem nunca acaba. A gente vive e aprendendo. Eles também nos ajudaram, nos ensinaram como mexer na terra e nos deram indicações de como manejar a terra, então, os professores deram aulas tanto pra nós quanto pros alunos. As perguntas surgiam de todos os lados, tanto dos estudantes com a visão deles, quanto de nós com a nossa visão. Então foi uma troca de conhecimentos muito positivas. A gente pode aprender o que serve da outra cultura pra mim e ensinar o que serve da nossa cultura pra eles, pra vida deles, pro conhecimento deles. Mas mesmo aquilo que não serve pra mim, está bom igual. Eles também tinham dúvidas sobre a nossa cultura também, queriam saber como era a fase do adolescente virar pro adulto, da menina virar pra adolescente, quais os ritos que acontecem na comunidade, qual o ensinamento apropriado pra essa idade.

### **Tem algum ritual para menina quando ela entra na adolescência?**

Adilson: Isso tem todo um procedimento pra quando ela entra na adolescência, um ritual na Opy e dentro de casa com a própria família.

### **E como é esse ritual?**

Katia: Na fase das meninas, as gurias quando vai pra ser moça ela têm o cabelo cortado e é reservada, é retirada da visão da comunidade, não pode ficar saindo, é um ritual para que a moça possa aprender as coisas para o futuro porque a partir dali ela já não é mais criança e torna-se mulher. Porque na nossa comunidade não existe adolescência quando torna-se moça ela já preparada para viver como uma mulher, preparada para vida adulta. Então quem trabalha mais pra aconselhar a moça é a Kunhã *karai* que aconselha, diz o que ela deve fazer e como deve ser. Para que ela se prepare para casar.

### **Essas são as instruções que vocês vão dando às meninas?**

Adilson: Tem a Kunhã *karai* que é instrutora pra dar uma palestra do que daqui em diante ela vai ter que fazer e tem um período que você tem que cumprir isso como uma regra da cultura. A Kunhã *karai* trata especialmente da menina e da mulher e do homem tem o *karai* que vai dar instrução pro homem de como ele deve prosseguir. Se o pai ou a mãe tem todo o conhecimento para ser o *karai* ou a Kunhã *karai* então eles serão os *karai* de seus filhos, senão, as pessoas mais velhas fazem esse papel, como a dona Rosely ou a dona Joana, que são anciãs. Tem o chá que as meninas têm que tomar um banho, o chá de cinzas, e depois tem outros chás para moça que sente cólica. E também tem que cortar os cabelos porque dessa forma o cabelo vai crescer saudável porque na nossa cultura ritual é sagrado então a gente sempre leva etapa por etapa. Por isso quando a menina vira moça é sagrado e levamos essa fase muito a sério, assim, a guria vai crescer saudável, é um momento que ela não pode pegar friagem, ela é resguardada por um período de 90 dias, ela tem que ter um devido espaço para frequentar, pessoas com quem ela tem que falar então tem todo esse processo.

### **É um momento que elas são bem amparadas pela família?**

Rosely: A gente fala para não comer muito doce ou salgado, tem a parte da alimentação também.

Kátia: Tem a parte da alimentação, dos contatos, das experiências, porque daqui em diante as coisas mudam e tudo envolve aquele momento. Tudo, tudo. Tudo se complementa. É a partir dali que ela

aprende.

Adilson: Foi mais essas perguntas que os universitários queriam entender. Cada etnia tem seu ritual de passagem tanto com os homens quanto com as mulheres.

Rosely: O homem o ritual tem mais pegada no serviço na fase de adolescente.

Kátia: A passagem do homem já é mais diferente que a da menina. É mais pro serviço.

Adilson: E é pelo momento que você troca de voz. É nesse momento que os homens passam a ser instruídos, sobre o que eu devo fazer ou não, o que devo comer. E dos meninos não é raspado o cabelo.

Aílton: E pros homens deixam o cabelo crescer.

### **Quem será o *karai* do ritual?**

Aílton: Eu vou ser o condutor do ritual, ainda não sou *karai*, que é um título muito elevado, assim, pra eu poder ser chamado de *karai* tenho que ter um conhecimento muito elevado.

Rosely: Tem um processo que tem que passar, Nhanduruque fala pra ele que ele será o *karai*, ele tem que ouvir nhanderú.

Adilson: O *karai* sabe quanto pode te dar de medicina, então todo esse controle ele tem que ter, e daí vai pra parte do condutor que vai auxiliar. O *karai* vem da outra aldeia, ele é específico e tem uma equipe que vai ajudar, eles são um grupo que cantam também e vem lá de Benjamin Constant. Tem o *karai* que é o condutor, faz parte da equipe, ele vai fazer uma parte das rezas, puxar um cântico, vai abrir um espaço para os participantes comentar, perguntar ou talvez fazer um cântico também.

### **Qual o nome do instrumento das mulheres?**

Katia e Adilson: Takuapú.

### **Qual é o momento que as mulheres cantam e tocam esse instrumento?**

Adilson: Na verdade é um acompanhamento dos instrumentos e faz parte durante todo o ritual, ele faz parte dos instrumentos mas é tocado por mulheres. Ele é batido no chão e faz o som do chão.

Rosely: Ele faz acompanhamento da música e é tocado assim. (Ela demonstra o uso do instrumento batendo-o ao chão) Ele toca assim e a gente acompanha.

Adilson: É o som no chão.

Rosely: Aí eles tocam e a gente acompanha.

### **São várias mulheres que tocam ao mesmo tempo?**

Kátia: Sim, são várias.

Adilson: Se tiver instrumento para todas, todas tocam.

**Finalizamos a gravação.**