

5. MITOHERMENÊUTICAS GUARANI DESDE YBYMARÃEY.....

Ao findar estas primeiras mitohermenêuticas sobre os universos euskalduna e quechua para ingressar no universo guarani que aqui focalizo, a saber, *mbýá*, na região sul-missioneira; faço uma ressalva inicial quanto à presença simbólica do santo na nomeação do lugar emblemático das reduções, *San Miguel*, fundada em 1630 e destruída em 1636 pelos bandeirantes²⁰⁵. É, outra vez, o arcanjo heróico que com sua espada vem lutar contra os monstros. Númen característico da mentalidade católico-cristã no período colonial, é novamente, no quadro guarani, re-apropriado, adaptado e re-criado de maneira dinâmica. Sua característica de arcanjo guerreiro, protetor, mensageiro, *psychopompo* e curador se atualiza, como bem demonstra Martin Bosch "Aritz", no caso euskalduna, nas danças de espada e de ferreiros²⁰⁶. Há uma forte relação com o mundo ganadeiro – Mari se transforma muitas vezes em touro - e, em última instância, também com o universo matrial de Mari, na medida em que através do ciclo de *Etsai*, como dragão em forma de mulher a ser combatido pelo arcanjo, há evidências disto.

Veremos com certa facilidade a expressão da atualização de San Miguel no universo guarani em *Sepé Tiarajú*, buscando os caminhos da independência, assim como *Tupac Amaru*, a poderosa serpente, no quadro quechua. No entanto, desde a ocupação territorial guarani do atual estado do Rio Grande do Sul e assimilando as tribos que ali viviam, entre as quais os *Tapes*, que foram sendo "guaranizados", os guarani desempenharam aquilo que Jecupé denomina de "O caminho da Lua"²⁰⁷. Portanto, muito mais introspectos do que os solares *Tupy*, da Tradição do Sol, a conquistar terras e expandir-se pela batalha, os guarani foram conquistados pelos "soldados de Cristo": jesuítas espanhóis e portugueses. Num primeiro momento de ousadia contribuíram, sobremaneira, para *República Guarani* (1610-1750), durante 140 anos, nos *Sete Povos das Missões*; porém com a expulsão pompalina dos jesuítas da colônia, só o extermínio prevaleceu sob o povo de *Coarasy*, a Mãe-Sol, e

²⁰⁵ Centro de Estudos Misioneiros, 1988, p.292.

²⁰⁶ Martin Bosch, 1990, pp. 20-24.

²⁰⁷ Jecupé, 2000, p.12.

a partir daí a “*reguaranização dos índios missioneiros*”, como diz Kurt Nimuendaju²⁰⁸. Como, desgarrados²⁰⁹, re-encontrar o caminho? “*O que vale é o sonho...*”?

Os índios estão no Rio Grande do Sul (RS), na região missioneira do sul do continente ameríndio, “*desde 14 mil anos*” segundo cálculos do trabalho arqueológico, “*tendo sobrevivido de forma ponderável até princípios do séc. XIX*”²¹⁰. De um vasto contingente incalculável no séc. XVI que ocupava toda a extensão territorial brasileira, sobraram 170 línguas indígenas diferentes, faladas por tão somente 200 povos que traduzem 250 mil pessoas. Esta é a marca mais indelével do genocídio praticado historicamente.

Diz, textualmente, Carmen Junqueira: “*não mais se declara abertamente a incapacidade do índio para o trabalho útil, nem sua atuação danosa ao progresso. Mas, em atendimento a interesses nacionais, pretende-se a sua pronta transformação em brasileiro produtivo, submetendo-o a regular processo de aculturação*”²¹¹ Este me parece ser o nó górdio, ponto nevrálgico, para se discutir a necessidade e a eventual pertinência do processo de escolarização formal que se impõe às nações indígenas nas políticas “*públicas*”. Não se trata aqui de diálogo intercultural, caso contrário, não seriam submetidos, sistematicamente, a esta prática etnocêntrica. Uma educação bilíngüe que contemple o diálogo intercultural deve ter como ponto de partida a mútua influência e a mútua troca de informação, conhecimento e formação. Não me parece ser o que ocorre com as práticas de formação de magistério indígena que prescreve o Estado brasileiro, traduzido de múltiplas formas, pelos executivos estaduais. Muito pelo contrário.

Mas, para caracterizar os grupos de que trataremos é preciso lembrar que a família lingüística, ou seja, o grupo de línguas aparentadas – não, necessariamente, que comportem uma mesma origem comum, por vezes, de difícil identificação pela ausência de registros – consensualmente, adotadas sob a rubrica de *tupi-guarani*²¹²,

²⁰⁸ Centro de Estudos Missionários, 1988, p.80.

²⁰⁹ Referência à canção nativista: “*Desgarrados*” (Sergio Napp e Mário Barbará Dorneles), sob a interpretação de Victor Hugo, emblemática do universo gaúcho contemporâneo.

²¹⁰ Machado, 1975, p. 8.

²¹¹ Junqueira, 1979, p.7.

²¹² Unificação das línguas tupi e guarani efetuada pelos jesuitas com o estabelecimento de uma unidade lingüística para fins de catequese.

abrange as línguas: guarani, *nheengatu* (a língua geral consolidada pelo trabalho dos jesuítas no período colonial, a chamada “*língua dos Brasis*”), kamaiurá, guajajara, aweti, maué, xetá, asurini, kayabi, urubu, parintintin, oyampi e tepitapé²¹³. A língua *kaikang*, de importante grupo indígena no Rio Grande do Sul, pertence à família lingüística *Jê*.

Dentre os vários critérios para identificar um grupo sócio-cultural indígena, está a adoção do critério *lingüístico*, ou a adoção das *áreas culturais* em que nações diferentes compartilham o mesmo espaço geográfico e mantêm, portanto, contatos recíprocos que, mutuamente, se influenciam. Outro critério é aquele proposto pelo antropólogo, Darcy Ribeiro, a partir da influência recebida pelo contato com os diferentes modos de produção econômica dos grupos não-índios, nas chamadas “*fronteiras da civilização*”²¹⁴; assim, portanto, o contato com produtores de gado ou agricultores influenciariam, sobremaneira, a própria organização do grupo indígena.

Na concepção de cultura como processo simbólico que aqui adoto, por conseguinte, ficaremos com o critério híbrido que contempla a língua (*tupi-guarani*), a área cultural (sul missionário) e a dinâmica fronteira (contato ganadeiro-agricultor gaúcho), já que me será de extrema valia o contraponto com outras nações do tronco tupi-guarani para ampliar as significações aqui investigadas.

Uma das características simbólicas mais importantes deste tronco e, predominante, na nação guarani, é o poder da palavra, *ayvu rupyta*, energia que acompanha a palavra e que é responsável pela constituição de tudo no mundo. A manifestação desta energia na nomenclatura das coisas é *ñe'ë*, ou seja, a *palavra habitada*; donde a *ñe'ëng*, que resulta na palavra-alma que representa a parcela do Criador, *Ñamandú* ou *Ñanderuvusu*, presente em todas as coisas nomeadas. Por fim, se depreende a importância de *ñe'ë porã*, o canto como fala sagrada que institui as *ñe'ë porã tenonde* que podemos entender como as “*primeiras belas palavras*”, ou

²¹³ Rodrigues, 1976.

²¹⁴ Ribeiro, 1977.

ainda, como “*palavras adornadas*”: “*É uma presença viva que, por sua vez, vivifica ao que canta e ao que ouve. O sentido aqui não se entende: se vive.*”²¹⁵.

Em todas as tradições tupi-guarani o canto é a forma privilegiada de transmissão das narrativas míticas²¹⁶: os mitos de origem e os mitos responsáveis pelos ritos de passagem (nascimento, batismo, vida adulta, pajelança - como ritual de preparação do pajé, prática iniciatória do xamã – e morte). Assim sendo, o canto se constitui como a forma, característica, da educação ancestral com a disciplina espiritual necessária para tal. A ancestralidade é reverenciada e atualizada através do canto que, assim, exibe seu poder de criação das coisas e do mundo. Nas cerimônias de batismo, *nhemongaraí*, o nome que se recebe é o destino que se tem. O guarani vive para cumprir o destino inscrito em seu nome. Não é outro o motivo do número de suicídios entre guarani, especialmente, no caso dos Kaiowá, no Mato Grosso. Como são povos ligados ao mito de origem de sua busca de *Ybymarãey*, *A Terra Sem Males*²¹⁷, quando a população da *tekoá* (aldeia) aumenta, os males começam a povoar a mesma *tekoá*, a saída são as ondas migratórias que, ao longo dos séculos, tem buscado esta *Ybymarãey*, ao leste ou em direção ao Mar. Porém, na lógica tutelar do Estado, os índios são circunscritos a uma reserva que limita seu deslocamento: “*restos de arame demarcador, limitando o passo sonhador de idéias e ideal qualquer.*”²¹⁸. Confinados a conviver com o mal, se suicidam. O mais característico destes suicídios, e que escapa à compreensão dos ocidentais, é sua consumação pelo enforcamento. Isto significa que, a palavra sagrada habitada no *rekó* (modo de ser) guarani e que deve *afloar* (*poty*) na metáfora vegetal do drama humano, não deve vir para a convivência com o mal que lhe corromperá. Não sendo possível cumprir o destino de seu nome na palavra de seu ser, eles impedem a saída da palavra que os habita. Por isso, o auto-enforcamento predominante²¹⁹.

Daí a importância do cuidado com a fala e as palavras, bem como pelas crianças: *guri*, *curumin* ou ainda, *piá*, “*pedaço do coração em preparação*”. A vida das

²¹⁵ Cortazzo, 2001, p.53. Também Jecupé, 2000.

²¹⁶ Conforme pesquisa que desenvolvemos, em especial, a través de meu orientando, Amilton Pellegrino Mattos, a “*poética do ouvir no corpo sonoro guarani*”, é o outro pólo importante da habitação das palavras sagradas para o “*estudante*”, jovem guarani a apropriar-se de seu universo.

²¹⁷ Nimuendaju, 1987; Casaldáliga, Coplas & Tierra, 1980.

²¹⁸ Ferreira Santos, 1986a.

²¹⁹ Vide, entre outros, Brito, 2000.

crianças, de um modo geral, acontece num “cenário de verdade, mas em miniatura. Uma miniatura proporcional ao tamanho delas. De verdade e não de ‘mentirinha’”²²⁰ Como afirma Gilberto Freyre no clássico *Casa Grande e Senzala*, a vida dos meninos longe dos castigos corporais (prática ocidental exemplar) não ocorria sem os exercícios preparatórios para a vida adulta na pequena caça, no roçado mais doméstico, nas brincadeiras e lutas corporais nas disputas cerimoniais, até a sua iniciação à vida adulta marcada pelos rituais de passagem na casa dos homens, entre elas, o *paíto*. Deste universo, continua Gilberto Freyre, a maior influência que recebemos no processo identitário brasileiro, foi a da índia, da mulher indígena, de quem herdamos a cantiga ao ninar, o asseio, a vaidade, o cuidado com a alimentação, a sensualidade. O pente e a roca, os fios do cabelo e os fios do tecido do destino.



O FIAR DO DESTINO NAS MÃOS DE ÑANDESUY GUARANI E PANCHAMAMA QUECHUA

²²⁰ Silva, 1988, p.24.

A *tekoá* (aldeia) kamaiurá no Parque Nacional do Xingu, belamente, estudada por Carmen Junqueira na lagoa de Ipavu, nos relata a estratégia de dependência adotada desde o começo da segunda metade do séc. XX, mesmo na prática menos violentadora do Marechal Rondon, mas sobretudo com a instituição da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. A condição de tutelado, perpetrada pela última constituição nacional, finda por instituir uma dependência unilateral de caráter econômico²²¹, na medida em que seus instrumentos tradicionais de subsistência vão sendo substituídos, gradativamente, pelos produtos artificiais da civilização não-índia: o nylon na pesca e o metal do machado na roça em substituição ao machado de pedra e às fibras vegetais. Os instrumentos tradicionais vão sendo relegados a um valor simbólico apenas de exibição. Mesmo o comércio artesanal, mais individual do que atividade coletiva, contribui para a desestruturação dos tradicionais meios de cimento social. Em áreas urbanas, agrava-se o fato de não possuírem, nem mesmo, o material para a produção artesanal.

Então, podemos destacar as características principais desta cultura guarani que se traduz em sua polifonia mítica: o poder da palavra, a importância do canto, o valor da troca e a sacralidade. Neste sentido, é exemplar a cerimônia do *Kuarup*:

“O kuaryp, cerimônia que reúne, numa aldeia única, vários grupos tribais, celebra-se em homenagem aos mortos da aldeia que o realiza, marcando o término do período de luto. Trata-se de dramatização de uma das versões do mito de criação do homem, conjugada com competição na luta corporal huka-huka e trocas eventuais de artesanato. Mito e ritual foram entendidos como representação da solidariedade intertribal”²²².

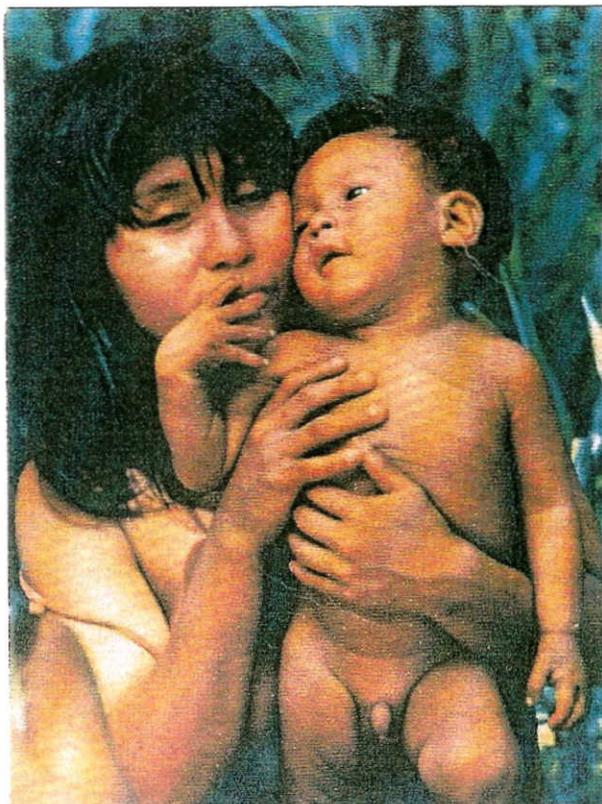
No período de baixa das águas, entre agosto e setembro, quando se tem maior necessidade de distribuição de peixes, ocorre o *kuarup*. Aí também a distribuição de beiju. A mandioca como base alimentar para a farinha e o beiju consumidos diariamente. Pesca e caça de pequenos mamíferos. Para fins cerimoniais se cultiva o *urucu* e o *fumo*, para fins artesanais, a *cabaça* (porongo), de grande importância simbólica, pois que remonta o útero da mãe-terra, *Ñandesy*²²³, e o algodão. Na roça

²²¹ Junqueira, 1988, p. 19.

²²² Junqueira, 1988, p. 26. Vide também Boas & Boas, 1985.

²²³ Nimuendaju, 1987.

a mulher cuida do algodão e o homem cuida do fumo²²⁴. Fumo do guarani que dialoga com os espíritos ancestrais companheiros de *Tupã*: o som primordial²²⁵.



ÑANDESY, A GRANDE MÃE ANCESTRAL

Da cabaça do porongo, nos chegam a atualização do útero de *Ñandesy* na cuia do chimarrão guarani, amplamente, difundido no sul missioneiro e no centro-oeste brasileiro, chaco paraguayo e boliviano de presença guarani (chaqueños e guarani chiriguano, em especial). O *Ilex paraguayensis*, mate colocado em infusão com água quente e sorvido pela bomba, sempre colocado na circularidade do compartilhar, colocado em circulação, na roda do chimarrão. Gosto amargo da mãe-terra no verde-marrom da cuia.

Também, amplamente, difundido o instrumento guarani, predominante, o *mbaraká* (maracá), é construído com uma pequena cabaça sustentada por um pequeno bastão de madeira. No seu interior pequenos seixos de rio, conchas, que lhe dão a característica de chocalho. Desta forma, simbolicamente, o *mbaraká* é útero da terra e contém os frutos da água, gestação espiritual no tempo ritmado. O próprio violão,

²²⁴ Junqueira, 1988, p. 47.

²²⁵ "Vou chamar *Tupã*, para ouvir meu canto guarani" (Feitiço Índio, de Barbosa Lessa, na interpretação de Muiripás, 1977)

assimilado aos rituais guarani (também usado, profanamente, no amor devotado nas guarânias...), é executado como grande mbaraká, com outra afinação distinta, interpretado em posição vertical com a caixa de ressonância próxima ao coração e as batidas nas cordas, assim como no mbaraká de porongo, com finalidade percussiva e rítmica. Isomórfico do pequeno *mbaraká*, o violão, é *mbarakasu*: grande mbaraká do tempo primordial na circularidade do tempo e do espaço, categorias unidas na mesma noção. Assim, “o corpo pode tornar-se leve pela dança”²²⁶, pois tempo e espaço, repetição e elevação, se fundem na disciplina do corpo e do espírito.

Características comuns no exemplo guarani dos kamaiurá são: a casa circular e a disposição circular das ocas²²⁷, a habitação coletiva e a rede de dormir, a utilização da cabaça (porongo). Circularidade matrilial do ventre materno, inclusive, no envolvimento da rede. O entretecer do trabalho artesanal de cestaria, esteiras e tecidos para a rede, da mão feminina da mãe, a representa na centralidade da organização social, ainda que o pajé ou cacique sejam figuras masculinas de visibilidade social como o fabrico dos instrumentos musicais (*mbarakás*), fumo, canoa com casco de jatobá, arco preto, máscaras, flautas jakuí, pente²²⁸. Veja-se aqui a coincidência, na distribuição das tarefas, o princípio fecundador masculino no pente para alinhar o cabelo que vemos no mito euskalduna de *Mari*.

A circularidade e o centro que se coloca na oca como centro vazio que organiza o espaço vivencial se reforça no centro da casa, centro da aldeia... daí o caráter fundamental de intercâmbio na circulação de bens²²⁹, materiais e simbólicos. Daí o início do kuarup com a circulação das flautas uruá para espantar os maus espíritos na circunferência externa da aldeia. Logo depois, há o ritual de pintura corporal obedecendo aos princípios de *Jeguaká* (*animus*, princípio masculino) e *Jakusá* (*anima*, princípio feminino), pois é a harmonia entre os dois princípios que permitem o caminhar e o canto. Em seguida, a roda de cachimbo dos mais velhos

²²⁶ Nimuendaju, 1987, p.97.

²²⁷ Oca ou ocá é o espaço vazio que deve ficar no centro da casa circular e no centro da aldeia, pois ali está a ancestralidade que os liga e protege.

²²⁸ Junqueira, 1988, pp. 58-59

²²⁹ idem, 1988, p.62.

materializando a presença dos ancestrais na fumaça que se eleva. Entre os mbyá, o cachimbo chamado de *petýguá*, tem sempre a mesma função simbólica.

Esta cerimônia do Kuarup remonta o mito ancestral kamaiurá da criação dos homens através dos troncos que foram, gradativamente, se mexendo e conquistando sua autonomia.

“O herói cultural Mavutsinin, diz o mito kamaiurá, trabalhou a madeira kuaryp e modelou cinco postes. Depois de cantar e tocar maracás um dia e uma noite, os postes começaram a mover-se, de início com dificuldade até ganharem maior liberdade de movimentos. A esses homens, Mavutsinin ensinou a tomar banho ao nascer do sol, a assoviar e a ter relações sexuais pela manhã bem cedo, antes do nascer do sol. Em seguida, deu-lhes instrumentos: arcos de madeira preta aos kamaiurá, panelas aos waurá, colares aos kuikuro e kalapalo.”²³⁰



MOMENTO DO ADORNO DOS TRONCOS DO KUARUP, TEKOÁ KAMAIURÁ NO PARQUE XINGU (JUNQUEIRA, 1988)

A “hostilidade” intertribal é ritualizada no *jawari*, competição esportiva entre as tribos, após a homenagem aos mortos no kuarup.

Na seqüência do kuarup, mas que também se desenvolve, independentemente, deste é a troca intertribal ou interfamiliar do **Moitará**. A responsabilidade de presentear é uma das maiores incumbências do cacique, chefe da aldeia, pois “é uma liderança que se mantém à custa de constante redistribuição”²³¹, quando mais

²³⁰ idem, 1988, p. 26.

²³¹ idem, 1988, p.63.

presentes receber, mais presentes deve redistribuir, pois “*não é o consumo ou a acumulação de bens que lhe garante o poder. Generosidade é condição necessária à chefia*”²³².



MOITARÁ, 1979

Assim se instaura o universo do *moitará*. Há dois níveis de *moitará*: entre famílias da mesma aldeia e entre aldeias. No primeiro caso, o grupo que decide trocar visita a família com os artigos em mãos. Homens e mulheres seguem separadamente. Os homens mais ruidosos gritam à entrada da oca: *Moitará! Moitará!* Colocam os artigos no chão. As mulheres, mais comedidas, são recebidas pelas mulheres da família visitada que oferecem e fazem circular cuias com castanha de pequi e cauim (bebida fermentada a base de mandioca) e apreciam os objetos ofertados. De mão em mão, a interessada deposita no chão o que pretende retribuir pelo ofertado. Novos exames e o clima se intensifica com tanta alegria que já se torna difícil, para o observador, perceber quem está examinando, quem oferece, quem retribui.

No *moitará* entre aldeias, se visitam as aldeias que possuem os objetos que se deseja obter, com o mesmo ritual e procurando levar os objetos de que são especialistas no fabrico. Antes do *moitará*, propriamente, dito, há a luta corporal do *huka-huka*. Tal como no mito, os kamaiurá com seus arcos pretos, os waurá com suas panelas e colares, os kalapalo e kuikuro com seus colares e cintos de conchas. No entanto, o *moitará* entre aldeias se reveste de maior formalidade, pois somente os caciques é que podem examinar os bens e propor as trocas, consultando e sendo

²³² idem, 1988, p.86.

consultados pelos interessados de cada uma das aldeias. Neste caso, não há lugar para a troca direta entre os indivíduos. Mas, há a certeza de que “A amizade assegura o equilíbrio da troca.”²³³

Tal troca, no entanto, não chega à dimensão das relações familiares de maneira, socialmente, aceita: “prática rotineira dos membros do grupo é o adultério. O equilíbrio das relações conjugais se restabelece através da agressão física: cabe ao marido ofendido surrar a esposa, enquanto a esposa ofendida se contenta em agredir a parceira eventual do marido. De fato, raras vezes chega-se a este final violento, permanecendo a penalidade mais como recurso coibidor de excessos do que como prática regular.”²³⁴ O casamento significa alianças entre os grupos domésticos e entre aldeias, portanto, o adultério acaba por encobrir contradições outras que são, geralmente, manifestadas quando há omissões da esposa nas tarefas caseiras e no relacionamento sexual. A insustentabilidade da situação força o rompimento.

A importância da palavra se percebe também nos insultos: “Atribuir a alguém defeitos como o de furtar, ter preguiça ou ser avaro é prática comum”²³⁵ para neutralizar o prestígio alheio. Inteiramente homólogo da interdição primordial dos grupos quechuas em seu ancestral “*ama sua, ama lulla, ama quella*”, em quechua: “*não mentir, não roubar, não ser preguiçoso*”. Tanto no caso quechua como no caso guarani, a palavra se reveste de importância no próprio mito de origem. O mesmo podemos perceber na máxima euskalduna de “*Ezai emana ezak eraman*” (“*tudo que é dado à negação, a negação o leva*”)²³⁶, mentira e orgulho, falta de cumprimento de palavra empenhada, falta de respeito aos quais Mari castiga com a retirada do que foi obtido e com ventisqueiros e chuva de pedriscos. Ao dizer que se tem trinta ovelhas enquanto se tem, na realidade, quarenta ovelhas, *Mari* leva as dez dadas em negação.

No ato de criação entre os kamaiurá, *Mavutsinin*, o grande ancestral, criou também o *caraib*, o civilizado e assim como os outros grupos. Segundo versão kamaiurá, uma

²³³ idem, 1988, p.65.

²³⁴ idem, 1988, p.77.

²³⁵ idem, 1988, p. 77.

²³⁶ Barandiaran, 1972 e Ortiz-Osés, 1986.

jovem indo para a roça de seu irmão encontra um ovo pelo caminho e pensando ser de um pássaro o coloca no cesto com a mandioca que havia colhido. Na caminhada, o ovo se quebra e com o suor de seu corpo e a mandioca escorre e chega até a sua vagina e a fecunda, sem que ela perceba. Com o tempo sua barriga aumenta e todos querem saber com quem ela tem se encontrado, ao que ela nega, terminantemente. Em outro dia, agachando-se perto de uma árvore com frutos deliciosos diz em voz alta que queria comê-los. Neste instante, uma serpente sai por sua vagina e ao assustar-se com ela, grita. Com o grito a serpente também se assusta e retorna ao interior do corpo da moça por sua vagina. Desnorteada, conta ao irmão o que havia acontecido e os dois resolvem procurar uma árvore bem alta. Quando a encontram, ela se agacha novamente e diz em voz alta que queria comer os frutos. A serpente, então, sai novamente por sua vagina e para conseguir pegar os frutos se alonga mais. O irmão, imediatamente, a corta em pedacinhos. Dias depois, o irmão retorna ao mesmo lugar, no lugar dos pedacinhos da serpente ele encontra homens que lhe perguntam “ – *Titio, onde está nossa mãe?*”. A jovem os vem visitar e lhes tras vários presentes aos quais eles retribuem com penas de gavião. Ao saberem das acusações que sua mãe sofria na aldeia, resolvem matar a todos com as armas que o casal de irmãos lhes trazem. A jovem, então, lhes dá o fogo, a flauta e outros presentes e manda que sigam seu caminho para longe da aldeia. Estes homens são os *suyá*, os *juruna* e os *txucarramãe*. Por isso, são considerados bravos, filhos de cobra, pelos *kamaiurá*²³⁷.

De forma extremamente análoga, a criação que incorpora a criação do diferente também, ocorre com outros grupos tupi-guarani como podemos verificar em Melatti (vários), Jecupé e outros.

A educação entre os *kamaiurá*, por exemplo, inicia-se cedo e com a atuação de todos da aldeia e não somente dos pais diretos, baseado na liberdade da criança, “*suas vontades são ordens e seu choro um alarme que denuncia a carência de amor e carinho*”²³⁸ Esta formação é o que possibilita à criança o início das atividades, por imitação, das tarefas que o sexo exige: “*as meninas ralam mandioca, ainda que por poucos instantes, fiam algodão com seus pequenos fusos, e ensaiam passos de*

²³⁷ Junqueira, 1998, p. 88.

²³⁸ *idem*, 1988, p.89.

dança com as companheiras. Os meninos atiram flecha em passarinhos, realizam à beira d'água pequenas pescarias e procuram imitar os adultos nos treinos da *huka-huka*.²³⁹ Por volta dos 6 aos 8 anos passam pela cerimônia do *nami* (fura-orelhas) quando demonstram sua coragem e trocam de nome, sendo batizados com o nome que levarão para sempre. Espera-se que recebam com mais facilidade as escarificações (*iaiap*), inscrições com espinhas de piranha na pele do corpo, marca corporal dos kamaiurá – que serve também de elemento coercitivo quando da prática de ações consideradas anti-sociais. Mesmo assim, não possui a conotação de castigo corporal, este condenado, socialmente. A última fase da formação será o ritual de passagem para a vida adulta através da reclusão, quando recebe os mitos de origem através do canto, aprende a costurar a pena na flecha, fazer cocar, trançar cesta²⁴⁰ e fazer o pente. Sistemáticamente²⁴¹, será treinado no *huka-huka* e, depois de considerado bom lutador, é que se iniciará a atividade sexual e o casamento. Este período de reclusão pode variar até cinco anos com intervalos de liberdade que são os períodos mais longos para os filhos de líderes ou de homens de prestígio. As mulheres entram na fase da reclusão como ritual de passagem quando da primeira menstruação. Nesta reclusão aprende as tarefas femininas no preparo da alimentação, as tramas da esteira, aprende a tecer a rede. A reclusão, dificilmente, ultrapassa o período de um ano e ao findar, a jovem será considerada adulta e apta para o casamento.

Já na morte, “quando índio morre sua alma vai para a aldeia das almas. Muitos kamaiurá já morreram, por isso sua aldeia tem muitas casas (...) Quando alguém morre, deve-se enterrá-lo enfeitado para que sua alma assim permaneça: acompanham o morto flechas se for homem e fuso se for mulher.”²⁴¹ Desta forma, se percebem os universos complementares do patriarcal e do matriarcal na organização comunal e na cosmovisão naturalista.

Por volta do séc. XIII, há no Rio Grande do Sul uma outra forma de exploração indígena dos recursos naturais, mas que mantém o elemento naturalista de sua cosmovisão, é “a colheita sistemática de mariscos, que se multiplicam no mar e nas

²³⁹ *idem*, 1988, p.90

²⁴⁰ “Balaio, meu bem balaio, balaio queria ser, para andar dependurado na cintura de você” (Folklore gaúcho).

²⁴¹ depoimento kamaiurá apud Junqueira, 1988, p. 95.

*lagoas litorâneas do norte do Estado*²⁴² nas moradias conhecidas como *sambaquis*, característica dos *Tapuya*, como selvagem, negro²⁴³, fruto da terra. Como herdeiros do “*Caminho do Sonho*”²⁴⁴, dialogam com a água do inconsciente.

No Rio Grande do Sul encontramos a seguinte distribuição de três grandes culturas²⁴⁵:

- *Jê* (Guaianá ou Kaikang e afins) – no planalto do estado onde existiam as casas subterrâneas (sec. II d.C.), sobretudo coletores e caçadores; possuíam também algum cultivo de milho, amendoim e mandioca. Habitavam parte do estado de clima mais frio que impossibilitava o cultivo dos guarani, daí a utilização desde tempos imemoriais das casas subterrâneas e a técnica de desidratação dos pinhões, fruto dos pinheiros abundantes da região. Foram, gradativamente, reduzidos frente à ocupação de imigrantes alemães e italianos, aos quais se insurgiram. A miscigenação com o branco é pequena e tentam garantir o seu direito à sobrevivência étnica.
- *Tupi-guarani* – áreas de mato ao longo dos rios e na encosta do planalto, sobretudo agrícolas cultivadores de mandioca, milho²⁴⁶, batata-doce, amendoim, feijão, abóbora, fumo e erva-mate com técnica de *coivara* (corruptela de “*colhe-vara*”, prática individual de colheita em roça doméstica). Embora tenham se expandido, progressivamente, pelo Estado e guaranizado as outras tribos ali existentes, foi, igualmente, de maneira não tão progressiva, conquistado pelas tropas e bandeiras luso-espanholas. Fora da área espanhola foi alvo das bandeiras que predavam os guarani para o trabalho escravo em São Paulo, e fora da área lusitana, foram reunidos nas reduções dos Sete Povos até que o Tratado de Madrid consumou a sua exterminação. Os sobreviventes foram sendo incorporados como peão de estância. No Paraguai as reduções tiveram vida mais longa.
- *Minuano e Charrua* – áreas pantanosas e cerritos dos campos do Sul, sobretudo caçador e pescador que, se transformará em ganadeiro com o contato luso-espanhol. Converteram-se em excelentes ginetes com a introdução dos cavalos. Tradicionais rivais dos guarani foram aliciados pelas tropas imperiais no

²⁴² Schmitz, 1975, p. 9.

²⁴³ Freitas, 1975, p.17.

²⁴⁴ Jecupé, 2000. Vide também Meliá, 1977 e 1988.

²⁴⁵ Schmitz, 1975, pp.11-13.

²⁴⁶ Além do batismo do milho que tem função ritual entre os guarani, também do milho será feita a bebida principal: o cauim (caguijy). Nimuendajú, 1987, p.85.

combate contra as reduções jesuítico-guarani na experiência da República Guarani. No entanto, também não sobreviveram como grupo autônomo sendo incorporados, pela miscigenação, no universo mestiço pampeano.

Mas, é importante lembrar a permanência das culturas sobrepujadas na “*cultura bárbara*” que as submete, na recursividade dos elementos simbólicos que se dialogam. Neste sentido, “*uma cultura morre, mas fragmentos do seu código podem infiltrar-se, como vírus, no código cultural da sociedade bárbara, nele sobreviver e, finalmente, contribuir para formar outra civilização. O turbilhão destruidor da história, ao varrer em todas as direções as culturas em migalhas, também dispersa os esporos.*”²⁴⁶

Na relação com os hispanos e lusitanos, os charruas e minuanos que se tornaram excelentes ginetes, com a técnica de equitação *criolla*, por sua vez, herdeira da equitação ibérica de matriz árabe e que substitui a pesada e volumosa prática das cruzadas de avanço e combate com pesadas armaduras e lanças (séc. XIII), se harmoniza com o espírito ágil do indígena. Aqui se encontra a gênese do arquétipo gaudério que faz do cavalo seu duplo existencial. Curiosamente, o cavalo é sublimação do elemento feminino, *anima*, ao qual ele responde com a doma, respondendo, inconscientemente, à percepção da preponderância da Mãe-Terra: “*cavalga com fúria de homem e o mais louco cío de fera, minha sesmaria de encantos, em tuas léguas de espera*”²⁴⁷.

O universo gaúcho, herdeiro do canto guarani e do diálogo com os elementos da natureza, na cosmovisão do pampa matriciado pela estética do frio²⁴⁸, nos atualizam vários complexos simbólicos importantes.

O universo de prata, regido por *Tasy*, Mãe-Lua, imprime pelas mãos do ferreiro os instrumentos básicos: o facão, a adaga, as esporas, os estribos... complementos de prata que se harmonizam com o duplo lunar do cavalo, égua no cío, potência feminina que impele o gaúcho à doma. Os elementos lunares de prata demonstram, simultaneamente, sua pertença ao universo sonoro da percussão assim como o

²⁴⁶ Morin, 1991, p.185. Vide também Ferreira Santos, 2003a.

²⁴⁷ “*Primeiro Amor*” (Airtón Pimentel & Luis Coronel), na interpretação de Muuripás (1977).

²⁴⁸ Ramil, 1993.

martelo do ferreiro: as esporas servem à percussão do *zapateado* nas danças telúricas, junto com o bradir das adagas reluzentes, e então, temos a beleza das chulas, das bagualas, das chacareras no galpão festivo da reunião fratriarcal entorno do fogo de chão, coração da terra no braseiro noturno da mãe-terra, *Ñandesy*. Pilchados, ou seja, vestidos de bota e bombacha, vestido de chita, os elementos feminino e masculino, *jakusá* e *jeguaká*, se complementam. Os saltos coreográficos sobre um único pé, no “*ritmo quebrado*”, herdeiros dos ferreiros que volteiam com as boleadeiras, na percussão da terra, tríplice martelo arredondado. Curiosa, por exemplo, a similaridade coreográfica da chula gaúcha com a jota euskalduna.

Neste sentido, a similaridade é também simbólica. Simões Neto, escritor pelotense do início do século XX, que, segundo Ligia Chiappini, “*um escritor que viveu e trabalhou sob o signo do entre: o campo e a cidade; o culto e o popular; o escrito e o oral; o sério e o cômico. A ambigüidade apanha, na forma, por dentro e profundamente, ambigüidades pessoais (de homem da cidade, filho de fazendeiro); geracionais (de outros tantos escritores brasileiros coevos de origem rural); e históricas (do Brail na fronteira do velho e do novo, do Brasil que se moderniza com tanta roça exposta, no alvorecer do século XX)*”²⁴⁹; é, precisamente, quem nos lega uma boa parte das narrativas míticas gaúchas. Dentre elas, sobremaneira, para meus intentos, a *teiniaguá*: “*seu corpinho verde de lagartixa engraçada e buliçosa*”²⁵⁰.

Princesa moura, de cabeça de pedra vermelha rubi luminoso, transforma-se em bela mulher, jovem e formosa no Cerro do Jarau, coxilha geral de Santana, na fronteira com o Uruguay, campos de uma família da cidade de Pelotas. No final da Guerra dos Farrapos (1845), há notícias de que dali emergiam fumaças e vapores igneos²⁵¹ na furna chamada de Salamanca. Forno do ferreiro escondido na terra, se liga, curiosamente, com Salamanca, cidade espanhola de presença moura, onde havia célebre escola de magia e, de onde, teria vindo para os pagos do Sul, um fugitivo da perseguição inquisitorial trazendo a magia moura para o pampa.

²⁴⁹ Simões Neto, 1988, p. 10.

²⁵⁰ Simões Neto, 1976, p. 44.

²⁵¹ Simões Neto, 1976, p. 73.

Já vimos que a *moura*, na concepção galaico-portuguesa, designa o espírito feminino da potência terrestre, numa assimilação da Mari vasca. Esta não teria sido a única “exportação” simbólica de Euskal Herria ao Brasil. Além de Mari, através da moura teiniaguá, também o *cavaquinho*, instrumento de quatro cordas, característico do litoral euskalduna em Guipuzoa e Bizcaya, chamado de “*guitarrico*” no carnaval de Mundaka, assimilado por Portugal e trazido aqui²⁵².

Teiniaguá seduz e transforma, incrustada nas grutas: *“uma noite ela quis misturar o mel de meu sustento com o vinho do santo sacrifício; e eu fui, busquei no altar o copo de ouro consagrado, todo laborado de palmas e resplendores; e trouxe-o, transbordante, transbordando... De boca para boca, por lábios encendidos o passamos... e embebedados caímos, abraçados.”*, confessa o personagem sacristão. *“É certo: não tomou tenência que a teiniaguá era mulher... Ouve, paisano.”*²⁵³ Segundo ainda Simões Neto, *“minha vó charrua contava à minha mãe, e que ela já ouvir, como cousa velha”*:

*“Eu sou a princesa moura encantada, trazida de outras terras por sobre um mar que os meus nunca sulcaram... Vim, e Anhangá-pitã transformou-me em teiniaguá de cabeça luminosa, que outros chamam o carbúnculo – e temem e desejam, porque eu sou a rosa dos tesouros escondidos dentro da casca do mundo.”*²⁵⁴

É a própria expressão da potência feminina da Grande Mãe: cria, seduz e transforma. Assim como o ciclo das *“Tres Ondas”* que analisamos no corpo simbólico euskalduna, aqui novamente o matriciamento da mãe, da companheira e da filha. Por isso, a similaridade entre a chula gaucha e a jota euskalduna.

O bombo legüero (que ressoa a léguas de distância), marca o ritmo telúrico e alternado das batidas no couro e no aro de madeira. Efeito sincopado que acelera o batimento cardíaco, mescla de terra e de adaga. De sangue e alma na pele da existência. O universo heróico das batalhas, seja na defesa da querência da invasão dos castellanos que se divisa no polvaredo que se levanta no horizonte, seja na batalha da defesa da República guarani, ou da batalha na busca da autonomia na

²⁵² Urbeltz, 2001, pp.218-219.

²⁵³ Simões Neto, 1976, pp. 49 e 42.

²⁵⁴ Simões Neto, 1976, p. 47.

Revolução Farroupilha; o empenho heróico só têm finalidade na proteção do útero materno: a casa, a querência, o pago, a terra.

Desta forma, percebemos que mesmo a conotação heróica do centauro gaúcho se revela muito mais como herói lunar e não como o herói solar ibérico. A matriz guarani imprime esta noturnidade da paixão, da sensibilidade, do sonho.

Eis o universo que se espraia pela milonga pampeana. Ritmo menos intenso do que as bagualas, chacareras e chulas que mencionava linhas atrás, a milonga – também conhecida como a “*mãe do tango*” – sintetiza em seus obstinatos nos bordões da guitarra e nos ponteios das cordas primas, a fusão de contrários no canto melancólico que é cúmplice da amplidão do horizonte pampeano. Diz, Vitor Ramil: “*a milonga em tom menor, reflexiva, densa, profunda e melancólica. Rigorosa em sua cadência, seu ponteiro, seu fraseado; sutil em seu movimento melódico sinuoso, oriental. E não por isso cerebral: milonga intuitiva, emocional. Se abarcasse uma grande cena, um grande desenrolar temático, seria sempre contida, nunca excessiva. Milonga concebida.*”²⁵⁵

A milonga tece notas como o minuano que jardeia renunciando a tempestade. Mescla de vento e palavra, bem traduzida na literatura de Érico Veríssimo, em “*O tempo e o vento*”, a milonga se inscreve no tempo primordial da espera. Por isso, suas mulheres, a exemplo de Ana Terra, potência ctônica, maduram o tempo na espera longa e no tempo intenso da entrega. Distante das conotações sociológicas que se colocariam na discussão sexista, é a *cunhã* que atualiza Ñandesy:

*“Se banhou n’água do açude
se afeitou lá na figueira
Eram soluços os cascos
do baio na polvadeira*

*Partiu com a lua a cabresto
E só voltou no arrebol
Parecia um boi cansado
Puxando a carreta do sol*

Me vesti toda de rendas

²⁵⁵ Ramil, 1993, p.267.

*Enchi de flores as jarras
Por quem troca o meu sorriso
pelo pranto das guitarras*

*No fundo poço da lua
Mergulhei a solidão
Quando ele chega estropiado
Quando ele chega estropiado
Eu lhe sirvo um chimarrão²⁵⁶.*

Então, desde *Yby Tenondé*, a terra primeira ancestral²⁵⁷, a auto-organização, a beleza ontológica da palavra habitada no modo de ser guarani, neste caso em especial, herdeiro da *Tradição da Lua* (guarani) e da *Tradição do Sonho* (tapuya), revela seu matrialismo comunal-naturalista que se irmana, ainda que distante, geográfica e historicamente, dos universos euskalduna e quechua.

No entanto, vejamos ainda o *locus* e o tempo da palavra habitada na narrativa que a organiza no canto e na história de vida, na comunicação crepuscular das vidas que buscam uma interlocução: falar entre amigos, na *philia* de *sofia*, paixão pelo saber... ética do amor à alma do mundo. Ferreiros²⁵⁸ e luas que aprendemos...

²⁵⁶ "A triste milonga de leontina das dores a espera de seu homem" (Luiz Martino Coronel e Marco Aurélio Vasconcellos), na interpretação de Rosa Maria, IV Califórnia da Canção Nativa do Rio Grande do Sul, 1979.

²⁵⁷ Jecupé, 2001.

²⁵⁸ "quem me ensinou a courear uma agua (...) foi um tal Juca Picumã, um chiru já madurázio, e que tinha mãos de anjo para trabalhos de guasqueiros, desde fazer um sovêu campeiro até o mais fino preparo para um recau de luxo, mestrção, que era, em armar qualquer roseta, bombas, botões e tranças de mil feitios." Simões Neto, 1988, p.77.