

TAVA

LUGAR DE REFERÊNCIA PARA O POVO GUARANI
LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANÍ



IPHAN



Dossiê/Dossier de Candidatura







Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

TAVA

LUGAR DE REFERÊNCIA PARA O POVO GUARANI
LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANÍ

DOSSIÊ/ DOSSIER DE CANDIDATURA
PATRIMÔNIO CULTURAL DO MERCOSUL – PCM
PATRIMONIO CULTURAL DEL MERCOSUR – PCM

PRESIDENTE DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
Jair Bolsonaro

MINISTRO DE ESTADO DA CIDADANIA
Osmar Terra

SECRETÁRIO ESPECIAL DA CULTURA
Ricardo Braga

PRESIDENTE DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E
ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)
Kátia Bogéa

DIRETORES DO IPHAN
Andrey Rosenthal Schlee
Hermano Queiroz
Marcelo Brito
Marcos José Silva Rêgo
Robson Antônio de Almeida

SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN NO RIO GRANDE DO SUL
Renata Galbinski Horowitz

PARQUE HISTÓRICO NACIONAL DAS MISSÕES
Adriana Almeida

DEPARTAMENTO DE COOPERAÇÃO E FOMENTO
Marcelo Brito

COORDENAÇÃO – GERAL DE COOPERAÇÃO
INTERNACIONAL
Rosângela Cavalcanti Nuto

DIVISÃO DE RECONHECIMENTO INTERNACIONAL
Candice Ballester

DIVISÃO DE EDITORAÇÃO E PUBLICAÇÕES
André Vilaron

ELABORAÇÃO DO DOSSIÊ

Coordenação-Geral
Marcelo Brito

Coordenação Técnica
Candice Ballester

Coordenação Técnica Iphan no Estado do Rio Grande do Sul
Adriana Almeida da Silva
Beatriz Muniz Freire
Sandra Petry

Organização
Beatriz Muniz Freire

Redação do Dossiê
Beatriz Muniz Freire
Sílvia Guimarães

Pesquisa Iconográfica
Candice Ballester

Mapas e Desenhos
Helena Amanda Faller Tagarro

Imagem da capa, guarda e folha de rosto
Eneida Serrano

Projeto gráfico e Diagramação
Cristiane Dias

Produção Editorial
André Lippmann
Isabella Atayde Henrique

Edição e Copidesque
Mariana Moura

Versão para o Espanhol
Julieta Sueldo Boedo

Revisão
Gabriel Guimarães

Produção Gráfica
André Lippmann
Ronaldo Nogueira

Apoio
Divisão de Editoração e Publicações
Amarildo Machado Martins
Bruna da Silva Ferreira
Bruna Machado Ferreira
Luciano Barbosa da Silva Amorim
Silvana Lobato Silva Marra

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca Aloísio Magalhães, Iphan

I59t

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil).

Tava : lugar de referência para o povo guarani : dossiê de candidatura : Patrimônio Cultural do Mercosul
- PCM = Tava : dossiê de candidatura : Patrimônio Cultural del Mercosul - PCM / Instituto do Patrimônio Histórico e
Artístico Nacional. – Brasília-DF : IPHAN, 2019.

144 p. : il. color.

ISBN :

1. Tava (Brasil). 2. Patrimônio Cultural - candidatura. 3. Índios Guarani. 4. Lugar sagrado. I. Título.

CDD 306.098165

SUMÁRIO

1. FICHA TÉCNICA	07	1. FICHA TÉCNICA
2. APRESENTAÇÃO	15	2. PRESENTACIÓN
3. DESCRIÇÃO TÉCNICA	95	3. DESCRIPCIÓN TÉCNICA
4. JUSTIFICATIVA E PLANO DE GESTÃO	127	4. JUSTIFICACIÓN Y PLAN DE GESTIÓN
5. REFERÊNCIAS	138	5. REFERENCIAS







1. FICHA TÉCNICA

1.1. Nome

Tava, lugar de referência para o povo *Guarani*

1.2. Localização

A *Tava Guarani*¹ é amplamente conhecida pelos não indígenas como Sítio de São Miguel Arcanjo. Situado no município de São Miguel das Missões, no estado brasileiro do Rio Grande do Sul, abriga os remanescentes ou ruínas do antigo povoado. Em 1938, por seu valor artístico, foi tombado como patrimônio nacional e, em 1983, declarado Patrimônio Mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Seu registro como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro, consagrando os sentidos e significados atribuídos pelos *Guarani-Mbyá*², ocorreu em 2014.

1.3. Propriedade/gestão

Por meio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), autarquia federal vinculada ao Ministério da Cidadania que responde pela preservação do patrimônio

1. Os termos indígenas são grafados conforme as normas da Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais, aprovada na primeira Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953.
2. As palavras em *Guarani-Mbyá* estão grafadas em itálico e seguem a escrita da Escola Indígena Igieneo Romeu Koenju, localizada na *Tekoa Koenju* (RS), de acordo com as orientações da Profa. Patrícia Ferreira *Para Yxa Py*.

A *Tava* é um lugar de referência por fazer emergir narrativas que afirmam sua condição de local sagrado e marco da trajetória do povo *Guarani*. Foto: Eneida Serrano.

1. FICHA TÉCNICA

1.1. Nombre

Tava, lugar de referencia del pueblo *Guarani*

1.2. Ubicación

La *Tava Guarani*¹ es ampliamente conocida por los no indígenas como el *Sítio de São Miguel Arcanjo*. Situado en el municipio de São Miguel das Missões, en el estado brasileño de Rio Grande do Sul, alberga los restos o ruinas del antiguo asentamiento. En 1938, por su valor artístico, fue declarado patrimonio nacional y, en 1983, fue declarado Patrimonio Mundial por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Su registro como Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño, consagrando los sentidos y significados atribuidos por los *Guarani-Mbyá*², tuvo lugar en 2014.

1.3. Propiedad / Gestión

Por medio del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (Iphan), autarquía federal vinculada al Ministerio de Ciudadanía que se

1. Los vocablos indígenas se escriben de acuerdo con las reglas de la Convención para la Ortografía de los Nombres Tribales, aprobada en el primer Encuentro Brasileño de Antropología, en 1953.
2. Las palabras en *Guarani-Mbyá* están en cursiva y se escriben siguiendo las normas de la Escuela indígena Igieneo Romeu Koenju, ubicada en el pueblo *Tekoa Koenju* (RS), de acuerdo con las directrices de la Profesora Patrícia Ferreira *Para Yxa Py*.

La *Tava* es un lugar de referencia para hacer emerger narrativas que afirmam su condición de lugar sagrado y marco de la trayectoria del pueblo *Guarani*. Foto: Eneida Serrano.



LOCALIZAÇÃO DA TAVA DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS

Legenda

- Área de candidatura - Tava: Lugar sagrado para o povo Guarani
- Sítio Histórico de São Miguel Arcanjo
- Área de entorno - Buffer zone
- Território Tradicional Mbyá Guarani


 Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN
 Departamento de Cooperação e Fomento - DECOF
 Coordenação-Geral do Cooperação e Fomento - COGECINT

Mapa de localização do território *Ivy Rupá* e da área do bem candidato e de seu entorno – *Tava* de São Miguel Arcanjo. Arte: Helena Faller Tagarro. Acervo: Iphan.

Mapa de ubicación del territorio *Ivy Rupá* y del área del bien candidato y sus alrededores: *Tava* de São Miguel Arcanjo. Arte: Helena Faller Tagarro. Colección: Iphan.

cultural brasileiro, o Governo Federal detém a propriedade e realiza a gestão direta do bem. Desde 1938, os remanescentes da antiga Redução Jesuítico-*Guarani* de São Miguel Arcanjo são acautelados e administrados pelo órgão. A partir de 2009, passaram a integrar o Parque Histórico Nacional das Missões,

encarga de preservar el patrimonio cultural brasileiro, el Gobierno Federal es el propietario y gestor directo de la propiedad. Desde 1938, los restos de la antigua Reducción Jesuita *Guarani* São Miguel Arcanjo están preservados y administrados por ese organismo. A partir de 2009 se unieron al Parque Histórico Nacional



que abrange, além das estruturas do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, com 31,7 hectares, as dos Sítios Arqueológicos de São Lourenço Mártir, São Nicolau e São João Batista, que também integram o conjunto de bens declarado, em 2015, Patrimônio Cultural do Mercado Comum do Sul (Mercosul) das Missões Jesuíticas dos *Guarani*, *Moxo* e *Chiquito*, integrando territórios de Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia. Em 2014, São Miguel Arcanjo, identificado como *Tava*, foi registrado como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro por ser lugar de referência para o povo *Guarani*.

1.4. Proteção legal

A área da candidatura de ***Tava, lugar de referência para o povo Guarani***, que compreende o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, é acautelada pela Legislação Federal de Tombamento desde 1938, reconhecida como Patrimônio Mundial em 1983 e registrada como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro desde 2014.

Patrimônio Cultural Material brasileiro

Legislação Federal de Tombamento (Decreto-Lei nº 25 de 1937), que organiza a proteção do Patrimônio Cultural brasileiro.

Remanescentes do povo e ruínas da Igreja de São Miguel, inclusive a área da antiga praça fronteira, e a edificação do Museu das Missões. Nome atribuído – Povo de São Miguel: remanescentes e ruínas da Igreja de São Miguel.

das Missões, que abarca, además de las estructuras del Sitio Arqueológico São Miguel Arcanjo de 31,7 hectáreas, los Sitios Arqueológicos de São Lourenço Mártir, São Nicolau y São João Batista, que también integran el conjunto de bienes declarados, en 2015, patrimonio cultural del Mercado Común del Sur (Mercosur) de las Misiones Jesuitas de los *Guarani*, *Moxo* y *Chiquito*, integrando territorios de Brasil, Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia. En 2014 São Miguel Arcanjo, identificado como *Tava*, fue registrado como Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño como un lugar de referencia para el pueblo *Guarani*.

1.4. Protección legal

El área de aplicación de ***Tava, lugar de referencia para el pueblo Guarani***, que comprende el Sitio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, ha sido protegida por la Legislación Federal de declaración del Patrimonio Histórico desde 1938, reconocida como Patrimonio de la Humanidad en 1983 y registrada como Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil desde 2014.

Patrimonio Cultural Material Brasileño

Legislación Federal de declaración del Patrimonio Histórico (Decreto Ley Nº 25 de 1937), que organiza la protección del patrimonio cultural brasileño.

Los restos del pueblo y de las ruinas de la iglesia de São Miguel, incluida la zona de la antigua plaza fronteriza y el edificio del Museo de las Misiones. Nombre asignado – Pueblo de São Miguel: restos y ruinas de la iglesia de São Miguel.





Inscrito no Livro do Tombo das Belas Artes, sob o n. 063; v. 1; f. 012; Data: 16/5/1938 – Processo nº 0141-T-38.

Patrimônio Cultural Mundial

Reconhecimento como bem seriado transfronteiriço, em conjunto com mais quatro antigas Reduções Jesuítico-*Guarani* da Argentina, em 1983.

Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro

Inscrição no Livro de Registro dos Lugares, em 3 de dezembro de 2014, como *Tava*, lugar de referência para o povo *Guarani*.

Patrimônio Cultural do Mercosul

Reconhecimento como Patrimônio Cultural do Mercosul do Antigo Povo de São Miguel Arcanjo, em 2015, em conjunto com São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau, no Brasil, e demais remanescentes das Missões Jesuíticas *Guarani*, *Moxo* e *Chiquito*, localizados na Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia.

1.5. Breve descrição

A *Tava* é um lugar de referência porque faz emergir narrativas que afirmam sua condição de local sagrado e marco da trajetória do povo *Guarani*. Trata-se do território onde viveram seus antepassados, que construíram estruturas em pedra, nas quais deixaram marcas, ou melhor, parte de suas corporalidades; onde são lembradas as belas palavras de *Nhande Ru* e onde é possível aprender o bom modo de ser *Guarani*.

Estruturas de pedra construídas na *Tava* pelos antepassados do povo *Guarani*, que deixaram nelas parte de suas corporalidades. Foto: Eneida Serrano.

Inscrito en el libro *Tombo das Belas Artes* [Patrimonio de las Bellas Artes], con el núm. 063; v. 1; f. 012; Fecha: 16/5/1938 – Proceso nº 0141-T-38.

Patrimonio Cultural Mundial

Reconocimiento como un bien seriado transfronterizo, junto con otras cuatro antiguas Reducciones Jesuítico-*Guaranís* de Argentina en 1983.

Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño

Inscripción en el Registro de Lugares el 3 de diciembre de 2014, como *Tava*, lugar de referencia del pueblo *Guaraní*.

Patrimonio Cultural del Mercosur

Reconocimiento como Patrimonio Cultural del Mercosur del Antigo Pueblo de São Miguel Arcanjo en 2015, en conjunto con São João Batista, São Lourenço Mártir y São Nicolau en Brasil, y otros restos de las Misiones Jesuítico-*Guaraní*, *Moxo* y *Chiquito*, ubicados en Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia.

1.5. Breve descripción

La *Tava* es un lugar de referencia porque da lugar a narrativas que afirman su condición de lugar sagrado y punto de referencia de la trayectoria del pueblo *Guaraní*. Es el territorio donde vivieron sus antepasados, quienes construyeron estructuras de piedra, en las que dejaron marcas, o más bien parte de sus corporalidades; donde las bellas palabras de *Nhande Ru* son recordadas y donde se puede aprender el buen modo de ser *Guaraní*.

Estruturas de pedra construídas en la *Tava* por los ancestros del pueblo *Guaraní* que dejaron en ellas parte de sus corporeidades. Foto: Eneida Serrano.



Trabalho de consolidação da Torre da Igreja de São Miguel Arcanjo, iniciado após a visita técnica de Lucio Costa, em 1938, e o reconhecimento como patrimônio nacional. Acervo: Iphan.

Trabajo de consolidación de la Torre de la Iglesia de São Miguel Arcanjo, iniciado después de la visita técnica de Lucio Costa, en 1938, y del reconocimiento como patrimonio nacional. Colección: Iphan.



Para os *Guarani-Mbyá*, a *Tava*, ou “casa de pedra”, aciona dimensões estruturantes e afetivas de sua vida social, pois ali se concretizam, de maneira paradigmática, valores de vida fundamentais de acordo com os princípios éticos *Guarani*. Conforme os preceitos de sua cosmologia, seguindo os passos dos antigos – que construíram a *Tava* –, esse modo de viver permite aos *Guarani* contemporâneos aproximar-se das divindades, em busca de tornar-se imortais e alcançar *Yvy maráey*, a morada dos imperecíveis, conhecida entre os não indígenas como Terra sem Mal.

Por estar visível a todos, tanto aos grandes *karai* (lideranças espirituais *Guarani*) quanto aos *jurua* (os não indígenas), a *Tava* é testemunho do passado, pois atesta a presença dos antigos, que caminharam por seu território e deixaram construções em pedra para orientar a caminhada dos *Guarani-Mbyá* contemporâneos. Mas é também local de grande importância para o futuro desse povo, pois evoca ensinamentos do bem viver, fundamentais para a identidade *Guarani*.

Este dossiê pretende demonstrar que a *Tava* é uma referência cultural que tem relação direta com a territorialidade *Guarani-Mbyá*, a qual se articula com o aprimoramento e a desejada superação da condição humana. Sua importância extrapola as fronteiras nacionais, projetando-se para o espaço-tempo em que os *Guarani* se fazem presentes. Considera-se aqui, em especial, a presença *Guarani* na Argentina, no Brasil e no Paraguai.

Para los *Guarani-Mbyá*, la *Tava* o “casa de piedra”, activa dimensiones estructurantes y afectivas de su vida social, porque allí existe una materialización paradigmática de los valores fundamentales de la vida de acuerdo con los principios éticos *Guarani*. Según los preceptos de su cosmología, siguiendo los pasos de los antepasados, quienes construyeron la *Tava*, esta forma de vida permite a los *Guaranies* contemporâneos acercarse a las deidades, en busca de la inmortalidad y alcanzar *Yvy maráey*, la morada de lo imperecedero, conocida entre los no indígenas como la Tierra sin Mal.

Al ser visible para todos, tanto para los grandes *karai* (líderes espirituales *Guaranies*) como para los *jurua* (no indígenas), la *Tava* es un testimonio del pasado, ya que da fe de la presencia de los ancestros, que caminaron por su territorio y dejaron construcciones de piedra para guiar a los *Guarani-Mbyá* contemporâneos. Pero también es un lugar de gran importancia para el futuro de este pueblo, ya que evoca las enseñanzas del buen vivir, fundamentales para la identidad *Guarani*.

Este dossier pretende demostrar que la *Tava* es una referencia cultural que está directamente relacionada con la territorialidad *Guarani-Mbyá*, que se articula con la mejora y la anhelada superación de la condición humana. Su importancia va más allá de las fronteras nacionales, proyectándose en el espacio-tiempo en el que los *Guaranies* se hacen presentes. Se considera aquí, especialmente, la presencia *Guarani* en Argentina, Brasil y Paraguay.





2. APRESENTAÇÃO³

2.1. História da iniciativa

Ao propor o reconhecimento da *Tava*⁴ como lugar de referência para o povo *Guarani* no âmbito do Mercosul, o Iphan dá encaminhamento a uma demanda feita pelos *Guarani-Mbyá* durante a realização do inventário cultural que deu suporte ao processo de registro da *Tava* como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro.

O registro da *Tava Guarani* tornou-se possível a partir da implementação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). Instituído no ano 2000, por meio do Decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000), o PNPI criou dois novos instrumentos de preservação. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é uma metodologia de documentação cultural, e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, por sua vez, formaliza o reconhecimento de bens imateriais, mediante sua inscrição em um ou mais Livros de Registro: o Livro das Celebrações, o Livro das Formas de Expressão, o Livro dos Saberes e o Livro dos Lugares.

3. A redação deste dossiê tomou como documentos de base o dossiê de registro da *Tava Guarani* e o Parecer nº 667/2014/Iphan-RS.

4. A palavra *tava* é formada pela junção de *ita* (pedra) e *avá* (gente, humanidade). Os *Guarani-Mbyá* traduzem *tava* para o português como “casa de pedra”.

Detalhes dos ornamentos da Igreja de São Miguel Arcanjo. Em 1938, Lucio Costa foi ao território das Missões como servidor do Iphan para avaliar o patrimônio cultural da região, o que gerou o relatório de viagem com desenhos das estruturas remanescentes do período das Missões Jesuíticas-*Guarani* e orienta às ações de preservação desses bens. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

2. PRESENTACIÓN³

2.1. Historia de la iniciativa

Al proponer el reconocimiento de la *Tava*⁴ como lugar de referencia del pueblo *Guarani* en el Mercosur, el Iphan pone en acción una demanda hecha por los *Guarani-Mbyá* durante la realización del inventario cultural que apoyó el proceso de registro de la *Tava* como Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño.

El registro de la *Tava Guarani* se hizo posible a partir de la implementación del Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial (PNPI). Establecido en el año 2000, mediante el Decreto N° 3.551/2000 (Brasil, 2000), el PNPI creó dos nuevos instrumentos de preservación. El Inventario Nacional de Referencias Culturales (INRC) es una metodología de documentación cultural, y el Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial, a su vez, reconoce formalmente los bienes inmateriales al inscribirlo en uno o más Libros de Registro: el Libro de las Celebraciones, el Libro de las Formas de Expresión, el Libro de los Saberes y el Libro de los Lugares.

3. La redacción de este dossier tomó como documento base el dossier de registro de la *Tava Guarani* y el Dictamen nº. 667/2014/Iphan-RS.

4. La palabra *Tava* está formada por la unión de *ita* (piedra) y *avá* (gente, humanidad). Los *Guarani-Mbyá* traducen *tava* al portugués como “casa de piedra”.

Detalles de los ornamentos de la iglesia de São Miguel Arcanjo. En 1938, Lucio Costa fue al territorio de las Misiones como servidor de Iphan para evaluar el patrimonio cultural de la región, que generó el informe de viaje con dibujos de las estructuras restantes del período de las Misiones Jesuita-*Guarani* y guía la preservación de estos activos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.

A política de salvaguarda do patrimônio imaterial trouxe uma nova perspectiva de preservação, propondo incorporar os sujeitos e grupos sociais que compõem a sociedade brasileira na definição do que deve ser patrimonializado pelo Estado e na determinação de ações voltadas para garantir a continuidade dos bens culturais formalmente reconhecidos. As

quatro categorias que dão nome aos Livros de Registro – Celebrações, Formas de Expressão, Saberes e Lugares – e organizam, por assim dizer, a política de salvaguarda devem ser entendidas como dimensões da vida social que têm valor de referência para a trajetória (memória) e o autorreconhecimento (identidade) de determinados grupos e comunidades.

Expressam sentimentos de pertencimento e identidade, portanto. Conforme essa nova perspectiva, o reconhecimento de um bem cultural imaterial deve ser sempre antecedido de documentação realizada de forma participativa com seus detentores.

Área de abrangência da República Jesuítica do Paraguai, os 30 povos das Missões, em território de domínio *Guarani*, compreendendo os atuais países da Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai. Arte: Candice Ballester. Acervo: Iphan.



La política de salvaguardar el patrimonio imaterial trajo una nueva perspectiva de preservación, proponiendo incorporar a los sujetos y grupos sociales que conforman la sociedad brasileña en la definición de lo que debería ser patrimonializado por el Estado y en la determinación de acciones dirigidas a garantizar la continuidad de los bienes culturales

formalmente reconocidos. Las cuatro categorías que dan nombre a los Libros de Registro – Celebraciones, Formas de Expresión, Saberes y Lugares – y que organizan, por así decirlo, la política de salvaguarda, deben entenderse como dimensiones de la vida social que tienen un valor de referencia para la trayectoria (memoria) y el autorreconocimiento (identidad) de determinados grupos y comunidades. Y, por lo tanto, expresan sentimientos de pertenencia e identidad. Según esta nueva perspectiva, el reconocimiento de un bien cultural imaterial siempre debe estar precedido de la documentación realizada de manera participativa con sus detentores.

Área cubierta por la República Jesuita del Paraguay, los 30 pueblos de las Misiones, en territorio dominado por los *guaraníes*, que comprende los países actuales de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay. Arte: Candice Ballester. Colección: Iphan.



Seguindo tais determinações, o registro da *Tava* foi antecedido da elaboração de um INRC junto com os *Guarani-Mbyá* que frequentam São Miguel Arcanjo diariamente. Esse trabalho de documentação integrou um projeto de atualização do discurso sobre a experiência histórica das Missões, veiculado pela Superintendência do Iphan-RS nos sítios missioneiros tombados. O projeto⁵ incluiu a realização de estudo etno-histórico⁶, um diagnóstico do acervo do Museu das Missões⁷ e um projeto de elaboração de nova museografia, tendo por base o conhecimento produzido sobre as Missões, nas últimas três décadas, nos campos da História, Etno-História e Antropologia.

O modelo interpretativo até então adotado pelo Iphan para abordar a história das Missões Jesuíticas dos *Guarani*, baseado na historiografia oficial anterior aos anos 1980, centrava-se na figura do jesuíta, visto como um herói civilizador, responsável pela introdução do gado, do arado, da escrita, das técnicas construtivas e artesanais, da estética barroca e da religião cristã (Freire, 2007, p. 120). Segundo essa perspectiva, os indígenas que haviam aceitado viver nas Reduções Jesuíticas teriam sido bons e habilidosos aprendizes, desempenhando apenas um papel secundário no processo

Siguiendo estas determinaciones, el registro de la *Tava* fue precedido por la elaboración de un INRC junto con los *Guarani-Mbyá* que frecuentan São Miguel Arcanjo diariamente. Este trabajo de documentación integró un proyecto para actualizar el discurso sobre la experiencia histórica de las Misiones, transmitido por la Superintendencia del Iphan-RS en los sitios misioneros declarados Patrimonio Mundial de la Humanidad. El proyecto⁵ incluyó la realización de un estudio etnohistórico⁶, un diagnóstico de la colección del Museo de las Misiones⁷ y un proyecto para la elaboración de una nueva museografía, basada en el conocimiento producido sobre las Misiones, en las últimas tres décadas, en los campos de la Historia, la Etnohistoria y la Antropología.

El modelo interpretativo adoptado hasta entonces por el Iphan para abordar la historia de las Misiones Jesuitas de los *Guaraníes*, basado en la historiografía oficial anterior a 1980, se centraba en la figura del jesuita, visto como un héroe civilizador, responsable de introducir el ganado, el arado, la escritura, las técnicas constructivas y artesanales, la estética barroca y la religión cristiana (Freire, 2007, p. 120). Desde esa perspectiva, los indígenas que habían aceptado vivir en las Reducciones Jesuitas habrían sido buenos y hábiles aprendices, desempeñando solo un papel menor

5. Projeto iniciado em 2003, a partir de diagnóstico elaborado pelas historiadoras Beatriz Muniz Freire e Letícia Bauer.

6. Refere-se ao estudo realizado pelo historiador Jean Baptista, publicado como *Dossiê Missões*, em três volumes: *O temporal* (2009b), *O eterno* (2009a) e *As ruínas* (2009), este último em coautoria com Maria Cristina dos Santos.

7. Realizado pela museóloga Elza Osório e o restaurador Ariston José Correia Filho.

5. El proyecto comenzó en 2003, basado en un diagnóstico elaborado por las historiadoras Beatriz Muniz Freire y Letícia Bauer.

6. Se refiere al estudio del historiador Jean Baptista, publicado como *Dossiê Missões*, en tres volúmenes: *O temporal* (2009b), *O eterno* (2009a) y *As ruínas* (2009), este último coautor con Maria Cristina dos Santos.

7. Realizado por la museóloga Elza Osório y el restaurador Ariston José Correia Filho.



Venda de artesanato produzido pelos *Guarani-Mbyá* da *Tekoa Koenju* no alpendre do Museu das Missões. Imagem produzida durante o processo de INRC com as comunidades *Guarani-Mbyá*, São Miguel das Missões (RS), 2004. Foto: Daniela Pires. Acervo: Iphan-RS.

de constituição e perpetuação do sistema missionário.

Com a expulsão dos jesuítas e o fim do projeto missionário, esses indígenas, supostamente cristianizados e “civilizados”, teriam se mesclado à sociedade colonial, dando origem a uma população mestiça. De acordo com essa visão, o *Guarani* missioneiro não teria descendentes vivendo como indígenas. Os demais membros desse povo, que se recusaram a viver nos aldeamentos com os religiosos, não teriam tido qualquer relação com o projeto missionário e suas realizações. Esses indígenas seriam os antepassados dos *Guarani-Mbyá* contemporâneos (Custódio, 2007, p. 66) e não teriam mantido contato com os *Guarani* “reduzidos”. Essa tese, conhecida na historiografia como “tese do espaço vazio”,



Venda de artesanías producidas por los *Guarani-Mbyá* de la *Tekoa Koenju* en la entrada del Museo de las Misiones. Imagen producida durante el proceso del INRC con las comunidades *Guarani-Mbyá* en São Miguel das Missões (RS), 2004. Foto: Daniela Pires. Colección: Iphan-RS.

en el proceso de constitución y perpetuación del sistema misionero.

Con la expulsión de los jesuitas y el final del proyecto misionero, esos indígenas supuestamente cristianizados y “civilizados” se habrían fusionado con la sociedad colonial, dando origen a una población mestiza. De acuerdo con esta visión, el *Guarani* misionero no tendría descendientes viviendo como indígenas. Los otros miembros de ese pueblo, que se negaron a vivir en las aldeas con los religiosos, no habrían tenido nada que ver con el proyecto misionero y sus logros. Esos indígenas serían los antepasados de los *Guarani-Mbyá* contemporâneos (Custódio, 2007, p. 66) y no habrían mantenido contacto con los *Guaraníes* “reducidos”. Esta tesis, conocida en la historiografía como la “tesis del espacio vacío”, consistió, por lo tanto, en la negación



consistiu, portanto, na negação da presença indígena no território dito missioneiro. A subsequente apropriação das terras que foram dos indígenas e que abrigaram reduções missionárias, do gado das Missões e dos ervais, entre outras riquezas, por particulares, resultando na formação de estâncias, teria se dado sem tensões, ainda segundo essa noção (Iphan, 2014a, p. 9).

Tal modelo interpretativo, embora superado pela historiografia e etnologia produzida nas últimas décadas no Brasil, continua sendo difundido, tendo se configurado em uma espécie de senso comum sobre a história das Missões Jesuíticas dos *Guarani*. A presença diária dos *Guarani-Mbyá*, sentados no alpendre do Museu das Missões para venda de seu artesanato, ou circulando silenciosos por São Miguel Arcanjo, constituía-se em uma situação paradoxal para o Iphan, pois tanto a exposição do museu quanto o tratamento dispensado aos sítios missioneiros patrimonializados pouco se referiam aos indígenas (Freire, 2007, p. 120).

Para que se promovesse, de fato, uma mudança, a elaboração de um novo discurso deveria ir além de uma simples atualização de informações. Era preciso considerar essa presença indígena e entender suas motivações, na perspectiva dos próprios *Guarani*. Qual seria o sentido de permanecerem no sítio? Que visão teriam do lugar e da experiência histórica ali vivida por seus antepassados?

Conforme a historiografia mais recente sobre o tema, São Miguel Arcanjo foi um dos 30 aldeamentos fundados nos séculos XVII e

de la presencia indígena en el llamado territorio misionero. La posterior apropiación de las tierras que pertenecían a los pueblos indígenas, y que comprendían las reducciones misioneras, el ganado de las Misiones y la siembra, entre otras riquezas, por particulares, resultando en la formación de estancias, habría ocurrido sin tensiones, también de acuerdo con esta noción (Iphan, 2014a, p. 9).

Este modelo interpretativo, aunque superado por la historiografía y etnología producida en las últimas décadas en Brasil, sigue siendo difundido, y se configuró como una especie de sentido común sobre la historia de las Misiones Jesuíticas de los *Guaraníes*. La presencia diaria de los *Guaraní-Mbyá*, sentados en la entrada del Museo de las Misiones para vender sus artesanías, o circulando tranquilamente por São Miguel Arcanjo, era una situación paradójica para el Iphan, ya que tanto la exposición del museo como el tratamiento dado a los asentamientos misioneros del patrimonio hacían poca referencia a los indígenas (Freire, 2007, p. 120).

Para que se produjera, efectivamente, un cambio, la elaboración de un nuevo discurso debería ir más allá de la mera actualización de la información. Era necesario considerar esta presencia indígena y comprender sus motivaciones, desde la perspectiva de los propios *Guaraníes*. ¿Qué sentido tenía quedarse en el sitio? ¿Qué visión tendrían del lugar y de la experiencia histórica vivida allí por sus antepasados?

Según la historiografía más reciente sobre el tema, São Miguel Arcanjo fue una de las 30 aldeas fundadas en los siglos XVII y XVIII por religiosos

XVIII por religiosos da Companhia de Jesus e grupos indígenas, em um extenso território que integrava a Província Jesuítica do Paraguai e que hoje faz parte da Argentina, do Brasil e do Paraguai. A criação dos aldeamentos, conhecidos como reduções⁸, foi a principal estratégia empregada pelas autoridades coloniais e pelos jesuítas para facilitar a evangelização de povos nativos. O objetivo era viabilizar a colonização dos territórios conquistados pela Coroa espanhola, que se encontrava ameaçada pelo decréscimo da população indígena, sua principal fonte de mão de obra, causado pela proliferação de doenças transmitidas pelos conquistadores e pelo aumento de rebeliões nativas, por consequência da adoção das *encomiendas*⁹.

Do ponto de vista dos colonizadores, o propósito das Missões¹⁰ era a “pacificação” dos indígenas por meio da catequese, realizada inicialmente por religiosos franciscanos e, a partir do início do século XVII, por jesuítas. A “pacificação” seria o caminho para garantir que os indígenas trabalhassem para os *encomenderos*. As Missões deveriam funcionar, também, como “instituições de fronteira”, ao serem fundadas em locais estratégicos para conter o avanço das frentes de colonização portuguesa sobre

de la Compañía de Jesús y grupos indígenas, en un gran territorio que formaba parte de la provincia jesuita de Paraguay y que hoy forma parte de Argentina, Brasil y Paraguay. La creación de aldeas, conocidas como reducciones⁸, fue la principal estrategia empleada por las autoridades coloniales y los jesuitas para facilitar la evangelización de los pueblos nativos. El objetivo era permitir la colonización de los territorios conquistados por la Corona española, amenazada por la disminución de la población indígena, su principal fuente de trabajo, causada por la proliferación de enfermedades transmitidas por los conquistadores y el aumento de las rebeliones nativas, como resultado de la adopción de las *encomiendas*⁹.

Desde el punto de vista de los colonizadores, el propósito de las Misiones¹⁰ era la “pacificación” de los indígenas a través de la catequesis, realizada inicialmente por religiosos franciscanos y, desde principios del siglo XVII, por jesuitas. La “pacificación” era el camino para garantizar que los pueblos indígenas trabajasen para los *encomenderos*. Las Misiones también debían funcionar como “instituciones fronterizas”, por eso se fundaron en lugares estratégicos para contener el avance de los frentes de colonización portugueses sobre los territorios que la Corona

8. A palavra redução – do termo latino *reducere*, que significa reduzir, trazer de volta, sujeitar, diminuir – refere-se ao aldeamento para a fixação dos indígenas em um mesmo local. Designa também o método de catequese: a missão por redução (Newman, 1996, p. 50).

9. Contrato pelo qual um *encomendero* poderia utilizar a mão de obra de indivíduos ou de comunidades indígenas, em troca da “obrigação” de cristianizá-los.

10. Missão era o projeto de conversão dos indígenas à fé católica.

8. La palabra reducción –del término latino *reducere*, que significa reducir, traer de regreso, someter, disminuir– se refiere al asentamiento de los pueblos indígenas para establecerlos en un mismo lugar. También designa el método de catequización: la misión por reducción (Newman, 1996, p. 50).

9. Contrato por el cual un *encomendero* podía utilizar la mano de obra de individuos o comunidades indígenas a cambio de la “obligación” de cristianizarlos.

10. La Misión fue el proyecto de conversión de los indígenas a la fe católica.



territórios que a Coroa espanhola disputava com povos indígenas, na América meridional.

Para a Igreja Católica, a conquista espiritual dos chamados gentios fazia parte dos esforços de recomposição e ampliação de seu “rebanho”, que se encontrava reduzido e ameaçado pela Reforma Protestante. Contrariando as expectativas iniciais, os jesuítas voltaram-se contra a prática das *encomiendas* e negociaram a vinculação direta do sistema missional à Coroa, mediante o pagamento de tributos, o que possibilitou às reduções desfrutarem de certa autonomia em relação aos poderes locais e foi um dos fatores de sua singularidade como instituições integradas ao projeto de conquista. Esse foi, também, um dos principais motivos pelos quais, durante todo o seu período de vigência, as Missões mantiveram relações tensas com a sociedade colonial, que reivindicava acesso à mão de obra indígena e se ressentia da concorrência dos missionários em relação à exploração e comercialização de gado e da erva-mate (Newman, 1996, p. 50).

Essa literatura acadêmica sobre as Missões, produzida nas últimas três décadas, que envolve pesquisas de História, Etno-História e Antropologia, tem afirmado a importância da participação dos indígenas na configuração e na gestão dos aldeamentos, ressaltando a permanência da organização social nativa, que seria perpassada por princípios e práticas introduzidos pelos religiosos, criando hibridismos. Vários são os autores que chamam a atenção para a atuação dos indígenas nos processos de reordenamento identitário

espanhola disputava con los pueblos indígenas del sur de América.

Para la Iglesia Católica, la conquista espiritual de los llamados profanos formó parte de los esfuerzos en recomponer y expandir su “rebaño”, que fue reducido y amenazado por la Reforma Protestante. Contrariamente a las expectativas iniciais, los jesuitas se pusieron en contra de la práctica de *encomiendas* y negociaron la vinculación directa del sistema misional con la Corona, mediante el pago de impuestos, lo que permitió que las reducciones disfrutaran de cierta autonomía en relación con los poderes locales y fue uno de los factores de su singularidad como instituciones integradas en el proyecto de conquista. Esta fue también una de las principales razones por la cual las Misiones mantuvieron relaciones tensas con la sociedad colonial durante toda su vigencia, la cual reclamaba el acceso a la mano de obra indígena y se resentía con la competencia de los misioneros por la explotación y comercialización de ganado y yerba mate (Newman, 1996, p. 50).

Esta literatura académica sobre las Misiones, producida en las últimas tres décadas, que engloba investigaciones de Historia, Etnohistoria y Antropología, ha afirmado la importancia de la participación indígena en la configuración y gestión de los asentamientos, destacando la permanencia de la organización social nativa, que estaría impregnada de principios y prácticas introducidas por los religiosos, creando hibridismos. Varios autores llaman la atención acerca del papel de los pueblos indígenas en los procesos de reorganización de

causados pela presença dos conquistadores, atingindo tanto os grupos que aceitaram a vida em reduções quanto os que permaneceram nas matas e tiveram seus territórios disputados. Em meio a conflitos diretos, negociações e acomodações, os povos nativos nunca foram passivos ao se defrontarem com os colonizadores e lançaram mão de diversas estratégias de autopreservação, desde o rechaço absoluto à assimilação de práticas do outro até a sua incorporação sob a lógica indígena.

Como será demonstrado neste dossiê, os *Mbyá* têm sua própria visão do processo de colonização, que se expressa no modo como se relacionam com as ruínas das antigas reduções – ou melhor, as casas de pedra – e em narrativas sobre a trajetória dos antigos *Guarani*, sempre referidos como protagonistas. Embora haja coincidências com as interpretações históricas mais recentes, a perspectiva indígena produz outro tipo de narrativa, ou melhor, narrativas, pois, como observa Maria Inês Ladeira (1999, p. 98), os *Guarani* são um povo dinâmico e crítico e estão sempre debatendo os sentidos de sua trajetória e as relações possíveis entre os processos históricos vividos e os ensinamentos de sua cosmologia.

Sobre essa tensão e desencontro de narrativas históricas e a importância de transmiti-las, Sandra Benites (2018, p. 92, grifo nosso), antropóloga *Guarani-Nhandeva*, explica que:

Diferentes narradores, com técnicas e conhecimentos distintos, produzem versões de uma mesma narrativa. O narrador, a partir do seu processo de formação, de sua aprendizagem e através da apropriação de certas técnicas, contará as suas narrativas. Logo,

la identidad generados por la presencia de los conquistadores, que afectaron tanto a los grupos que aceptaron la vida en las reducciones como a los que permanecieron en la selva y disputaron sus territorios. En medio del conflicto directo, negociaciones y acomodaciones, los pueblos nativos nunca fueron pasivos, se enfrentaron a los colonizadores y recurrieron a diversas estrategias de auto preservación, desde el rechazo total a la asimilación de las prácticas ajenas, hasta su incorporación bajo la lógica indígena.

Como se mostrará en este dossier, los *Mbyá* tienen su propia visión del proceso de colonización, que se expresa en cómo se relacionan con las ruinas de las antiguas reducciones –o más bien, con las casas de piedra– y en las narrativas sobre la trayectoria de los antiguos *Guaraníes*, siempre referidos como protagonistas. Aunque existen coincidencias con las interpretaciones históricas más recientes, la perspectiva indígena produce otro tipo de narrativa, o más bien narrativas, porque, como señala Maria Inês Ladeira (1999, p. 98), los *Guaraníes* son un pueblo dinámico y crítico y siempre están debatiendo los significados de su trayectoria y las posibles relaciones entre los procesos históricos vividos y las enseñanzas de su cosmología.

Sobre esta tensión y desajuste de las narrativas históricas y la importancia de transmitirlas, Sandra Benites (2018, p. 92, subrayado nuestro), antropóloga *Guaraní-Nhandeva*, explica que:

Diferentes narradores, con diferentes técnicas y conocimientos, producen versiones de la misma narrativa. El narrador, desde su proceso de formación, desde su aprendizaje y mediante la apropiación de ciertas técnicas, contará sus



existem vários narradores e versões diferentes de uma mesma história, porque quem conta, narra a partir de sua perspectiva e dos seus conhecimentos. *Fala e narrativas têm poder de construir e desconstruir o mundo*, teko (modo de ser Guarani).

Para estabelecer um diálogo, visando à compreensão da perspectiva *Guarani*, o Iphan propôs a realização de um inventário cultural, de forma colaborativa, usando a metodologia do já citado INRC. A proposta foi recebida como uma oportunidade, pois coincidiu com a estratégia, então recentemente adotada pelos *Mbyá*, de revelar aspectos de seu modo de vida, de suas práticas socioculturais, para “tocar o coração do *jurua*” e assim obter mais apoio na busca de melhores condições para suas comunidades. Ao longo da realização do inventário, de 2004 a 2008¹¹, os indígenas construíram uma compreensão sobre o campo da preservação e passaram a debater critérios para um possível reconhecimento de referências culturais *Guarani*, nos termos da política de salvaguarda do patrimônio imaterial. Em dezembro de 2006

11. A equipe que elaborou o INRC era formada pelos estudantes Adrian Campana, Carlos Eduardo de Moraes, Cristian Pio Ávila, Daniele Pires, Monica Arnt e, em distintas fases, pelos *Guarani* Ariel Ortega, Floriano Romeu, José Cirilo Morinico e Mariano Aguirre, sob coordenação do antropólogo José Otávio Catafesto de Souza.



Kunhã Karai Para Miri (Marciana) com postal da *Tava*. Adquirido há cerca de 20 anos, quando ela esteve no local, o postal fica pendurado na Casa de Reza da Aldeia *Araponga*, Rio de Janeiro.

Foto: Vincent Carelli. Acervo: Iphan-RS.
Kunhã Karai Para Miri (Marciana) com uma postal de la *Tava*. Adquirida hace unos 20 años, cuando ella estuvo en el lugar, la postal está exhibida en la Casa de Reza de la Aldea *Araponga*, Rio de Janeiro.
Foto: Vincent Carelli.
Colección: Iphan-RS.

narrativas. Por lo tanto, hay varios narradores y diferentes versiones de la misma historia, porque quien cuenta, narra desde su perspectiva y su conocimiento. *El habla y las narrativas tienen el poder de construir y desconstruir el mundo*, teko (forma de ser Guarani).

Para establecer un diálogo, dirigido a comprender la perspectiva *Guarani*, el Iphan propuso realizar un inventario cultural colaborativo, utilizando la metodología del mencionado INRC. La propuesta fue recibida como una oportunidad, ya que coincidió con la estrategia recientemente adoptada por los *Mbyá* de revelar aspectos de su forma de vida, sus prácticas socioculturales, para “tocar el corazón del *jurua*” y así obtener más apoyo para encontrar mejores condiciones para sus comunidades.

A lo largo de toda la realización del inventario, de 2004 a 2008¹¹, los indígenas construyeron una comprensión sobre el campo de la preservación y comenzaron a discutir criterios para un posible reconocimiento de referencias culturales *Guaraníes*, de acuerdo con la política de salvaguardia del patrimonio inmaterial. En diciembre de 2006 y diciembre de 2007,

11. El equipo que preparó el INRC estuvo conformado por los estudiantes Adrián Campana, Carlos Eduardo de Moraes, Cristian Pio Ávila, Daniele Pires, Mónica Arnt y, en diferentes etapas, por los *Guaraníes* Ariel Ortega, Floriano Romeu, José Cirilo Morinico y Mariano Aguirre, bajo la coordinación del antropólogo José Otávio Catafesto de Souza.

e dezembro de 2007, a seu pedido, o Iphan organizou o I e o II Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizados na cidade de São Miguel das Missões (RS), reunindo cerca de 250 a 300 *Guarani* de comunidades localizadas nos estados do Rio Grande do Sul (RS), Santa Catarina (SC), Paraná (PR), São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ) e Espírito Santo (ES), além de representantes da Argentina e do Paraguai.

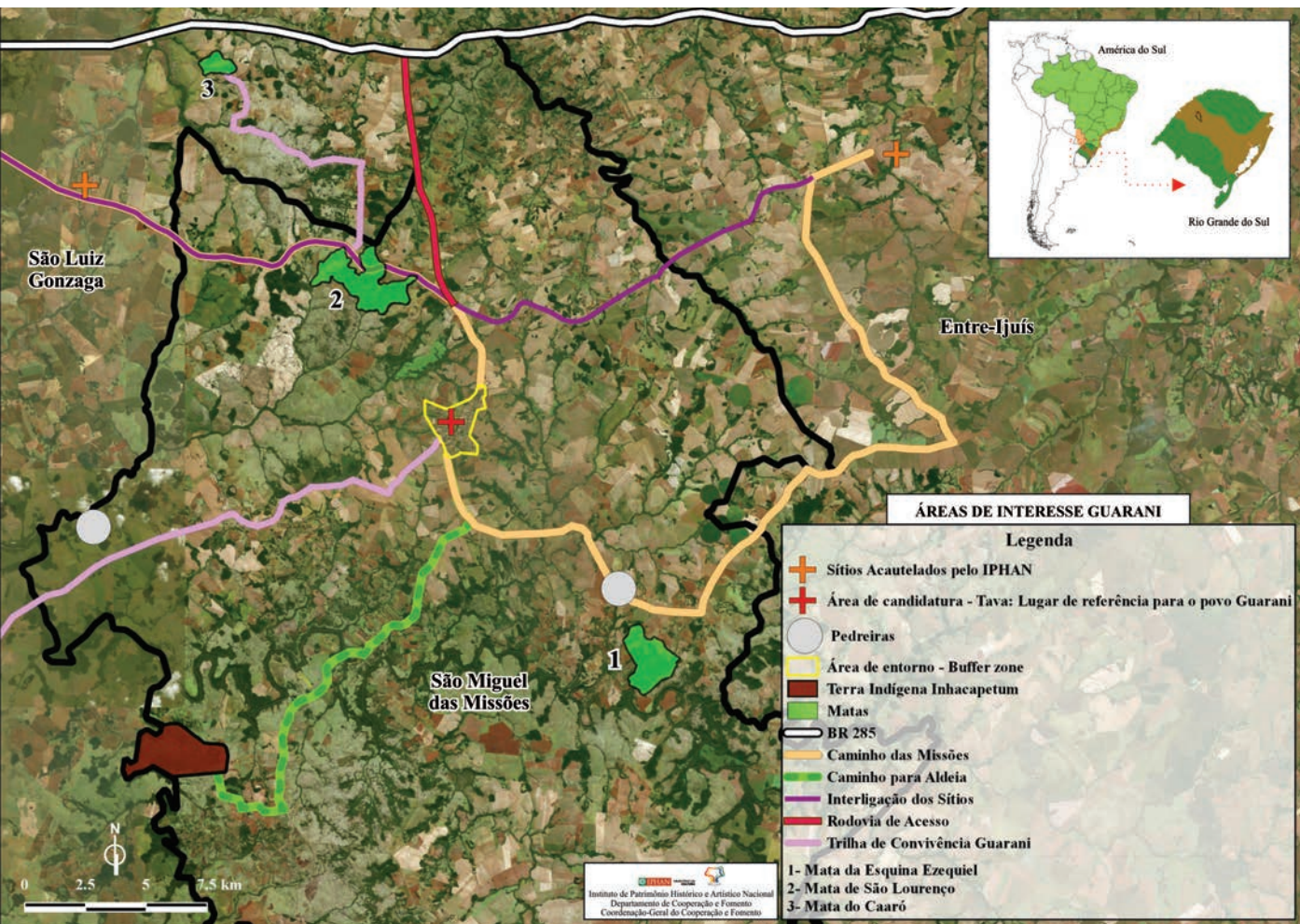
Nesses encontros, os *Guarani-Mbyá* afirmaram que o reconhecimento de suas referências culturais e o diálogo com os Estados nacionais sobre a política de preservação não devem ser direcionados a bens isolados, mas, sim, à garantia de seu modo de vida, pautando-se por três princípios centrais: territorialidade livre, natureza livre e respeito à dimensão do segredo.

Conforme documentado pelo Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade *Guarani-Mbyá* em São Miguel Arcanjo (Iphan, 2005), a noção de territorialidade livre refere-se ao reconhecimento, por parte das sociedades nacionais, da importância que esse povo atribui ao trânsito pelo território que consideram tradicional. É por meio dessa movimentação – que tem motivações diversas, como veremos a seguir – que se constitui e mantém a extensa rede por onde flui a língua *Guarani-Mbyá*, no interior da qual se efetiva a sociabilidade e se realizam os rituais voltados para a construção da pessoa *Mbyá*. Esse trânsito tem sofrido limitações pela existência de fronteiras nacionais e tem servido como argumento para os que reivindicam a demarcação de terras para o povo *Guarani*.

a petición suya, el Iphan organizó el I y II Encuentro del Patrimonio Cultural y Pueblos Indígenas, celebrado en la ciudad de São Miguel das Missões (RS), que reunió entre 250 y 300 *Guaraníes* de comunidades ubicadas en las provincias de Rio Grande do Sul (RS), Santa Catarina (SC), Paraná (PR), São Paulo (SP), Río de Janeiro (RJ) y Espírito Santo (ES), así como representantes de Argentina y de Paraguay

En estos encuentros, los *Guaraní-Mbyá* afirmaron que el reconocimiento de sus referencias culturales y el diálogo con los Estados nacionales sobre la política de preservación no deben dirigirse a bienes aislados, sino a la garantía de su forma de vida, basada en tres principios centrales: territorialidad libre, naturaleza libre y respeto por la dimensión del secreto.

Según lo documentado por el Inventario Nacional de Referencias Culturales de la Comunidad *Guarani-Mbyá* en São Miguel Arcanjo (Iphan, 2005), la noción de *territorialidad libre* se refiere al reconocimiento por parte de las sociedades nacionales de la importancia que los *Guaraní-Mbyá* atribuyen al tránsito por el territorio que consideran tradicional. Es a través de este movimiento, que tiene diversas motivaciones, como veremos a continuación, que se constituye y mantiene la extensa red a través de la cual fluye la lengua *Guarani-Mbyá*, dentro de la cual se hace efectiva la sociabilidad y se realizan rituales destinados a la construcción de la persona *Mbyá*. Este tránsito ha sido limitado por la existencia de fronteras nacionales y ha servido como argumento para quienes reclaman la demarcación de tierras para el pueblo *Guaraní*.



Áreas de matas nativas reivindicadas pelos *Guarani-Mbyá*.
Arte: Helena Faller Tagarro. Acervo: Iphan.

Áreas de bosques nativos reclamados por los *Guarani-Mbyá*.
Arte: Helena Faller Tagarro. Colección: Iphan.

Por natureza livre, os *Guarani-Mbyá* compreendem a garantia de acesso aos recursos naturais – mel e frutos silvestres, madeiras, cipós e outros vegetais nativos, além de animais – que consideram essenciais à reprodução de seu modo de vida. Este implica, necessariamente, ter seu território preservado a partir da maneira como lidam com as matas. Essa comunidade estabelece uma relação social com os animais e vegetais, permeada por uma ética de moderação, ou seja, eles não caçam muitos animais nem retiram muitas

Por *naturaleza libre*, los *Guarani-Mbyá* entienden la garantía de acceso a los recursos naturales (miel y frutos silvestres, maderas, vides y otros vegetales nativos, así como animales) que consideran esenciales para la reproducción de su estilo de vida. Esto necesariamente implica preservar su territorio de la forma en que manejan los bosques. Los *Mbyá* establecen una relación social con animales y plantas, permeada por una ética de moderación, es decir, no cazan muchos animales ni arrancan

plantas nem coletam muito mel, pois isso poderia acarretar a fúria de seus “donos”¹², os quais se vingariam dos abusos cometidos¹³. Na porção brasileira da região missioneira restam poucas áreas de mata nativa, a exemplo da Mata São Lourenço¹⁴, a Mata do Caaró e a Mata da Esquina Ezequiel, às quais eles não têm pleno acesso.

Por fim, o respeito à dimensão do segredo refere-se à compreensão, por parte da sociedade envolvente, de que há aspectos da cultura dos *Guarani-Mbyá* que só a eles pertencem e que não devem ser tornados públicos. De acordo com esse princípio, cabe-lhes definir o que deve ser divulgado e o que deve permanecer como segredo, com relação a seus saberes. A esse respeito Aldo Litaiff (2004) relata que, ao longo de séculos de contato, os *Guarani* desenvolveram mecanismos sociais discursivos que visam ao controle das informações, com a finalidade de proteger certos aspectos culturais que desejam ocultar dos seus interlocutores *jurua* (não indígenas), tais como certos rituais e mitos sagrados. Isso se dá em contextos de violência, durante os séculos em que precisaram lidar com processos de colonização. Litaiff (2004, p. 21) reproduz a seguinte fala de um interlocutor *Guarani*:

12. Na cosmologia *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Qualquer abuso cometido pelos homens deve ser vingado (Gallois, 1988).

13. Conforme conversa informal com os *Guarani* Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, 2014.

14. Mata nativa com cerca de mil hectares localizada no município de São Miguel das Missões. De 1940 a 1970, abrigou uma aldeia *Guarani-Mbyá*.

muchas plantas ni recolectan mucha miel, ya que esto podría causar la furia de sus “dueños”¹² que se vengarían por los abusos cometidos¹³. En la parte brasileña de la región misionera quedan pocas áreas de bosque nativo, como la Mata São Lourenço¹⁴, la Mata do Caaró y la Mata da Esquina Ezequiel, a las cuales no tienen acceso pleno.

Finalmente, el *respeto por la dimensión del secreto* se refiere a la comprensión de la sociedad circundante de que hay aspectos de la cultura de los *Guarani-Mbyá* que les pertenecen solo a ellos y no deben hacerse públicos. De acuerdo con este principio, depende de ellos definir cuáles de sus saberes deben divulgarse y cuáles deben permanecer en secreto. Al respecto, Aldo Litaiff (2004) cuenta que, durante siglos de contacto, los *Guaraníes* desarrollaron mecanismos sociales discursivos destinados a controlar la información para proteger ciertos aspectos culturales que desean ocultar a sus interlocutores *jurua* (no indígenas), como ciertos rituales y mitos sagrados. Esto ocurre en contextos de violencia durante los siglos en que tuvieron que lidiar con los procesos de colonización. Litaiff (2004, p. 21) reproduce el siguiente discurso de un interlocutor *Guarani*:

12. En la cosmología *Guaraní*, como también en la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritus, que son sus padres o dueños y que los cuidan. Cualquier abuso cometido por los hombres debe ser vengado (Gallois, 1988).

13. Según una conversación informal con los *Guaraníes* Ariel Ortega y Patrícia Ferreira, 2014.

14. Bosque nativo con aproximadamente mil hectáreas ubicadas en el municipio de São Miguel das Missões. De 1940 a 1970, albergó un asentamiento *Guarani-Mbyá*.



O Guarani tenta convencer ao juruá [homens e mulheres brancas] que é cristão, que não tem mais a antiga religião, que não fala mais sua língua, que não tem mais nada do teko [hábitos Guarani], que agora é civilizado. Então o branco não persegue mais o índio e deixa ele viver em paz na sua comunidade, sem contar nada que não pode, como Nhanderu quer.

De fato, por muito tempo os *Guarani* foram conhecidos pelo distanciamento deliberado que mantinham em relação à sociedade envolvente e ao Estado, recusando-se a participar de práticas como os censos, por exemplo. À certa altura, a invisibilidade a que foram submetidos, por meio de diversos mecanismos estatais e sociais, passou a ser utilizada por eles como uma estratégia de defesa, caracterizada pela discrição. O silêncio da historiografia tradicional brasileira em relação à presença indígena na região das Missões, após o fim do período de vigência do projeto evangelizador, é um exemplo contundente de silenciamento dos povos originários. Os limites que até recentemente eram impostos pelos *Guarani-Mbyá* à realização de estudos etnográficos em suas comunidades atestam sua postura de distanciamento frente ao não indígena. Há, como se sabe, uma extensa literatura sobre os *Guarani*. Mas determinados temas permaneceram em segredo ou foram referidos apenas tangencialmente.

Falar do *teko* (modo de vida *Guarani*), narrar as histórias vividas pelos antigos, considerando sua ligação com as casas de pedra é, portanto, uma decisão política relativamente recente dos *Guarani-Mbyá*. Ela tem relação direta com a conquista de direitos culturais, nos termos das

El guaraní intenta convencer a los juruá [hombres y mujeres blancos] de que es cristiano, que ya no tiene su antigua religión, que ya no habla su idioma, que no tiene nada más del teko [hábitos guaraníes], que ahora es civilizado. Entonces el blanco ya no persigue más al indio y le permite vivir en paz en su comunidad, sin mencionar nada que no pueda, como Nhanderu quiere.

De hecho, durante mucho tiempo los *Guaraníes* fueron conocidos por su distanciamento deliberado de la sociedad circundante y del Estado, negándose a participar en prácticas como los censos, por ejemplo. En algún momento, la invisibilidad a la que fueron sometidos, a través de diversos mecanismos estatales y sociales, la empezaron a usar como una estrategia de defensa, caracterizada por la discreción. El silencio de la historiografía tradicional brasileña con respecto a la presencia indígena en la región de las Misiones, después del final del período de vigencia del proyecto de evangelización, es un ejemplo contundente del silenciamento de los pueblos originarios. Los límites que hasta hace poco fueron impuestos por los *Guaraní-Mbyá* para la realización de estudios etnográficos en sus comunidades dan fe de su postura de distanciamento hacia los no indígenas. Existe, como es bien sabido, una extensa literatura sobre los *Guaraníes*. Pero ciertos temas permanecieron en secreto o se mencionaron solo de forma tangencial.

Hablar sobre *teko* (modo de vida *Guaraní*), narrar las historias vividas por los ancestros, considerando su conexión con las casas de piedra, es, por lo tanto, una decisión política relativamente reciente de los *Guaraní-Mbyá*. Tiene una relación directa con la conquista



Encontro da Comissão *Yvy Rupá* no interior das ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo, 2013. Foto: Damiana Bregalda. Acervo: Iphan.

também recentes políticas públicas brasileiras. Foi nesse contexto que se deu o pedido de registro da *Tava Guarani*, em 2007.

O pedido de registro foi encaminhado ao Iphan em setembro de 2007, com assinatura de uma liderança *Guarani* vinda do Paraguai e 12 lideranças que representavam comunidades situadas em seis estados brasileiros (RS, SC, PR, SP, RJ e ES) durante o Encontro Internacional Valorização do Mundo Cultural *Guarani*, realizado em São Miguel das Missões, no estado do Rio Grande do Sul. O evento, promovido pela entidade em parceria com o Centro Regional para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (Crespial)¹⁵, atendia a uma demanda desse

15. O Crespial é uma organização referendada pela Unesco, com sede em Cusco, no Peru, que tem por objetivo difundir e promover os princípios da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (Unesco, 2003) entre os países latino-americanos.



Encuentro de la comisión *Yvy Rupá* dentro de las ruínas de la iglesia de São Miguel Arcanjo, 2013. Foto: Damiana Bregalda. Colección: Iphan.

de los derechos culturales, en términos de las políticas públicas brasileñas, también recientes. Fue en este contexto que fue solicitado el registro de la *Tava Guarani* en 2007.

La solicitud de registro fue enviada al Iphan en septiembre de 2007, con la firma de un líder *Guarani* de Paraguay y 12 líderes que representaban comunidades ubicadas en seis estados brasileños (RS, SC, PR, SP, RJ y ES) durante el Encuentro Internacional de Valoración del Mundo Cultural *Guarani*, que se celebró en São Miguel das Missões, en el estado de Rio Grande do Sul. El evento, promovido por la entidad en asociación con el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (Crespial)¹⁵, satisfacía una demanda de

15. Crespial es una organización respaldada por la UNESCO con sede en Cuzco, Perú, cuyo objetivo es difundir y promover los principios de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Unesco, 2003) entre los países latinoamericanos.



povo¹⁶, no sentido de que o instituto brasileiro buscasse um diálogo com instituições culturais da Argentina e do Paraguai em ações voltadas para o reconhecimento de sua relação com o patrimônio missioneiro nesses países.

Como as informações sobre os significados da *Tava* que constavam no inventário cultural em vias de conclusão eram fragmentadas, foi necessário realizar um estudo complementar, em 2009¹⁷.

Assim, em dezembro de 2014, os *Guarani-Mbyá* obtiveram o reconhecimento da *Tava* como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro, com o título “*Tava*, lugar de referência para o povo *Guarani*”, inscrito no Livro de Registro dos Lugares. Conforme já mencionado, refere-se ao lugar amplamente conhecido por não indígenas como Sítio de São Miguel Arcanjo, situado no município de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, que abriga os remanescentes ou ruínas do antigo povoado.

Agora, os *Guarani-Mbyá* dão um passo adiante, buscando expandir a salvaguarda desse bem cultural para os países do Mercosul, os quais, em 2014, aprovaram o Regulamento para o Reconhecimento do Patrimônio Cultural para o Mercosul. Segundo esse dispositivo, o patrimônio cultural dos países desse bloco econômico contribui para a identidade regional. Os bens culturais assim reconhecidos são

16. Refere-se a demandas encaminhadas pelos *Guarani* que participaram do já citado I Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizado pelo Iphan, em São Miguel das Missões, em dezembro de 2006.

17. Estudo realizado pelo Instituto de Estudos Culturais e Ambientais (Iecam), sob a coordenação de Denise Wolf.

ese pueblo¹⁶, en el sentido de que el instituto brasileño buscara un diálogo con instituciones culturales de Argentina y Paraguay en acciones dirigidas a reconocer su relación con el patrimonio misionero en estos países.

Como la información sobre los significados de la *Tava* que constaba en el inventario cultural que estaba a punto de completarse estaba fragmentada, fue necesario realizar un estudio adicional en 2009¹⁷.

Por ende, en diciembre de 2014, los *Guarani-Mbyá* obtuvieron el reconocimiento de la *Tava* como Patrimonio Cultural Inmaterial Brasileño, con el título “*Tava*, lugar de referencia para el pueblo *Guarani*”, inscripto en el Registro de Lugares. Como ya se mencionó, se refiere al lugar ampliamente conocido por los no indígenas como Sítio de São Miguel Arcanjo, ubicado en el municipio de São Miguel das Missões, en Rio Grande do Sul, que alberga los restos o ruinas del antiguo asentamiento.

Ahora, los *Guarani-Mbyá* dan un paso hacia adelante, buscando expandir la protección de este bien cultural a los países del Mercosur, que en 2014 aprobaron el Reglamento para el Reconocimiento del Patrimonio Cultural del Mercosur. Según esta disposición, el patrimonio cultural de los países de este bloque económico contribuye a la identidad regional. Los bienes culturales así reconocidos son elementos de

16. Se refiere a las demandas presentadas por los *Guaraníes* que participaron en el ya citado I Encuentro del Patrimonio Cultural y los Pueblos Indígenas, realizado por el Iphan, en São Miguel das Missões, en diciembre de 2006.

17. Estudio realizado por el Instituto de Estudios Culturales y Ambientales (Iecam), bajo la coordinación de Denise Wolf.

elementos de compreensão de referências, princípios e valores compartilhados entre os Estados e são um importante fator de integração regional.

A proposta desse povo, que está presente no Brasil, na Argentina e no Paraguai, é de que seja reconhecida a porção do território brasileiro onde se localiza a *Tava*, o sítio e a casa de pedra, onde os feitos dos antepassados são lembrados e atualizados, no presente, e potencializados, permitindo novas sociabilidades no futuro. Para tanto, eles apresentam sua narrativa sobre esse lugar. E o fazem enquanto cidadãos dos referidos países, buscando o respeito e o fim do “memoricídio” a que foram submetidos, como afirma o antropólogo *Guarani-Mbyá* Iberê (2018), quando convida seus leitores a ouvirem, recordarem e “[...] voltarem a algo que não sabemos bem o que é, mas que temos vontade de falar e de continuar falando, algo sobre o que temos vontade de pensar e de continuar pensando”, enfrentando a violência do silêncio imposta a seu povo.

A *Tava* é um lugar de referência porque faz emergir narrativas que afirmam sua condição de local sagrado e marco da trajetória do povo *Guarani*, onde os antigos viveram. A designação resulta da junção de duas palavras, *ita* (pedra) e *avá* (gente, humanidade), podendo ser entendida como “construção em pedra” ou “pedras trabalhadas pelo homem”. Os *Mbyá* usam o termo para se referir tanto ao lugar, o sítio, quanto às estruturas edificadas, sobretudo a igreja.

Por estar em ruínas, ela é uma metáfora da

comprensión de referencias, principios y valores compartidos entre los Estados y son un factor importante en la integración regional.

La propuesta del pueblo *Guarani-Mbyá* que está presente en Brasil, Argentina y Paraguay, es reconocer la porción del territorio brasileño donde se encuentra la *Tava*, la finca y la casa de piedra, donde, en la actualidad, las hazañas de los antepasados son recordadas, actualizadas y mejoradas, permitiendo una nueva sociabilidad en el futuro. Para ello, presentan su narrativa sobre este lugar. Y lo hacen como ciudadanos de estos países, buscando el respeto y el fin del “memoricidio” al que fueron sometidos, como afirma el antropólogo *Guarani-Mbyá* Iberê (2018), cuando invita a sus lectores a escuchar, recordar y “[...] volver a algo de lo que no sabemos bien qué es, pero de lo que queremos hablar y seguir hablando, algo en lo que queremos pensar y seguir pensando”, enfrentando la violencia del silencio impuesta a su pueblo.

La *Tava* es un lugar de referencia porque hace emerger narrativas que afirman su condición de lugar sagrado y punto de referencia de la trayectoria del pueblo *Guarani*. La designación resulta de unir dos palabras, *ita* (pedra) y *avá* (gente, humanidad), que puede entenderse como “construcción en piedra” o “pedras trabajadas por el hombre”. Los *Mbyá* usan el término para referirse tanto al lugar como a la finca y a las estructuras construidas, especialmente la iglesia.

Al estar en ruinas, es una metáfora de la condición de perecibilidad que caracteriza la



condição de precibilidade que caracteriza a vida em *Yvy vai*, a terra imperfeita, em que existe o cansaço, a doença, o sofrimento e a morte. Uma vida de finitude, portanto. Ao mesmo tempo, a casa de pedra demonstra aos jovens *Guarani* e a todos os que a avistam que é possível superar essa existência precária, tal como fizeram os antigos. Eles viveram de acordo com os princípios éticos desse povo, orando nas Casas de Reza, comendo comidas *Guarani*, caminhando por seu território, fundando aldeias e erguendo casas de pedra para orientar a caminhada dos descendentes. Por fim, eles se encantaram e ascenderam a *Yvy marãey*, a aldeia dos imperecíveis, morada celeste de *Nhande Ru*, também referida como *Nhande Ru retã*, que todo *Guarani* almeja alcançar e que os não indígenas conhecem como Terra sem Mal. O lugar onde todas as coisas são *marãey*, isto é, nunca se acabam. As plantas nascem e se espalham sozinhas. Quando colhidas, renascem. A água, os animais, o vento, tudo é *marãey*. Tudo é limpo, é bom, tudo tem continuidade através da renovação interminável (Ladeira, 1999, p. 86).

As *tava* podem ser invisíveis. Nem toda construção em pedra é uma *tava*. Em geral, são os *karai* e as *kunhã karai* (lideranças espirituais) que percebem sua presença e as identificam. A *Tava* em São Miguel Arcanjo é singular, exatamente por estar visível a todos, inclusive aos *juruaá*. Ela contém as marcas daqueles que a construíram a pedido de *Nhande Ru*¹⁸, por isso é um lugar especial para contar a história dos

18. O pensamento *Guarani* reconhece uma continuidade entre a pessoa e aquilo que ela cria.

vida em *Yvy vai*, la tierra imperfecta, donde hay cansancio, enfermedad, sufrimiento y muerte. Una vida de finitud, por lo tanto. Al mismo tiempo, la casa de piedra muestra a los jóvenes *Guaraníes* y a todos los que la ven, que se puede superar esa precaria existencia, como lo hicieron sus antepasados, quienes vivieron de acuerdo con los principios éticos *Guaraníes*, rezando en las Casas de Rezo, comiendo comida *Guaraní*, caminando por su territorio, fundando aldeas y erigiendo casas de piedra para guiar el camino de los descendientes. Finalmente, por encantamiento, ascendieron a *Yvy marãey*, la aldea de los inmortales, morada celestial de *Nhande Ru*, también conocido como *Nhande Ru retã*, que todo *Guaraní* pretende alcanzar y que los no indígenas conocen como Tierra sin Mal. El lugar donde todas las cosas son *marãey*, es decir, donde nunca se terminan. Las plantas nacen y se propagan solas. Cuando se cosechan, renacen. El agua, los animales, el viento, todo es *marãey*. Todo está limpio, es bueno, todo continúa a través de una renovación sin fin (Ladeira, 1999, p. 86).

Las *tava* pueden ser invisibles. No toda construcción de piedra es una *tava*. En general, son los *karai* y las *kunhã karai* (líderes espirituales *Guaraníes*) que perciben su presencia y las identifican. La *Tava* en São Miguel Arcanjo es única, precisamente porque es visible para todos, inclusive para los *juruaá*. Contiene las marcas de quienes la construyeron a pedido de *Nhande Ru*¹⁸, por eso es un lugar especial para contar la historia de los *Guaraníes*, no solo

18. El pensamiento *Guaraní* reconoce una continuidad entre la persona y lo que crea.





Guarani, não só aos jovens *Mbyá*, mas também a todos os visitantes.

Testemunho do passado e lugar de grande importância para o futuro desse povo, pois evoca fundamentos de sua identidade, a *tava* é um espaço vivo, em que os *Mbyá* realizam diversas atividades e podem aproximar-se das divindades, em busca da imortalidade. Como discutiremos, é uma referência cultural que tem relação direta com a territorialidade *Guarani-Mbyá*, a qual se articula com o aprimoramento e a desejada superação da condição humana. Sua importância extrapola as fronteiras nacionais, projetando-se para o espaço-tempo em que os *Guarani* se fazem presentes.

Trata-se de um bem cultural que encapsula conhecimentos e práticas *Guarani* que se replicam em outras *tava*, onde há remanescentes de povoados missionários situados na Argentina, no Brasil e no Paraguai. Para os *Guarani-Mbyá*, esses remanescentes são complexos de casas de pedra e caminhos trilhados por eles na atualidade nos três países. Dito de outro modo, os princípios e valores simbolizados pela *Tava* são compartilhados pelo povo *Guarani*, que vive em território hoje pertencente a esses países do Mercosul, o que torna possível a integração regional a partir de uma perspectiva indígena. As narrativas *Guarani* apresentam processos históricos que vinculam expressões comuns presentes nesses Estados e que singularizam tal região diante do mundo.

A *Tava*, como bem cultural dos *Guarani*, é uma referência que aporta direitos e dignidade a um povo em sua potência máxima, pois situa

a los jóvenes *Mbyá*, sino también a todos los visitantes.

Testimonio del pasado y lugar de gran importancia para el futuro del pueblo *Guarani*, porque evoca los fundamentos de su identidad, la *tava* es un espacio vital en el que los *Mbyá* realizan diversas actividades y pueden acercarse a las deidades en busca de la inmortalidad. Como discutiremos, es una referencia cultural que está directamente relacionada con la territorialidad *Guarani-Mbyá*, que se articula con la mejora y la anhelada superación de la condición humana. Su importancia va más allá de las fronteras nacionales, proyectándose en el espacio-tiempo en el que los *Guaraníes* se hacen presentes.

Se trata de un bien cultural que engloba conocimientos y prácticas *Guaraníes* que se replican en otras *tava*, donde hay restos de aldeas misioneras ubicadas en Argentina, Brasil y Paraguay. Para los *Guarani-Mbyá*, estos restos son complejos de casas de piedra y senderos que ellos recorrieron en la actualidad en los tres países. En otras palabras, los principios y valores simbolizados por la *Tava* son compartidos por el pueblo *Guarani*, que vive en el territorio que hoy pertenece a estos países del Mercosur, lo que hace posible la integración regional desde una perspectiva indígena. Las narrativas *Guarani* presentan procesos históricos que vinculan expresiones comunes presentes en estos Estados y que singularizan esta región frente al mundo. Una *Tava*, como bien cultural *Guaraní*, es una referencia que brinda derechos y dignidad a un pueblo en su máxima potencia, ya que coloca a los *Guarani-Mbyá* como protagonistas de

Iconografia que registra a condução do missionário pelo indígena, mostrando o conhecimento territorial pelas populações originárias. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 125).

Iconografía que registra la conducción del misionero por parte de los indígenas, mostrando el conocimiento territorial de las poblaciones originales. Fuente: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 125).

os *Guarani-Mbyá* como protagonistas de sua história, que tem sido interpretada a partir do olhar do colonizador.

Dos sete aldeamentos reducionais, ou casas de pedra, que se situavam em território hoje brasileiro, três foram ocupados por cidades – Santo Ângelo Custódio, São Borja e São Luiz Gonzaga – e quatro, reconhecidos como patrimônio nacional e preservados como sítios abertos à visitação. Como já mencionado, tal reconhecimento pouco se referiu à atuação dos *Guarani*.

Em 1922, o governo do estado do Rio Grande do Sul declarou São Miguel Arcanjo um “lugar histórico” e realizou obras de estabilização das ruínas das estruturas edificadas, que se encontravam sob risco de desabamento. Já o reconhecimento realizado pelo Iphan, em 1938, baseou-se na atribuição de valor artístico aos remanescentes daquele sítio, inscrevendo-os no Livro do Tombo das Belas Artes, conforme sugerido pelo arquiteto Lucio Costa, no relatório de vistoria que elaborou após visitar “as ruínas dos chamados Sete Povos da província jesuítica espanhola, que ficaram encravados do lado de cá” (Costa *apud* Meira, 2007, p. 83). No mesmo relatório, foram recomendadas medidas de preservação, as quais se tornaram referência para a ação técnica da entidade quanto às intervenções físicas no patrimônio arquitetônico (Lyra *apud* Meira, 2007, p. 83). Sugeriu-se, ainda, a criação de “um abrigo para guardar e expor peças esculpidas que se espalhavam no solo das antigas reduções”, o que deu origem ao Museu das Missões, inspirando a criação de

su história, que ha sido interpretada desde la mirada del colonizador.

De los siete asentamientos reducidos, o casas de piedra, que estaban ubicados en lo que hoy es territorio brasileño, tres estaban ocupados por ciudades: Santo Ângelo Custódio –São Borja y São Luiz Gonzaga– y cuatro, reconocidos como patrimonio nacional y preservados como lugares abiertos para visitas. Como ya se mencionó, dicho reconocimiento se ha referido poco a la acción de los *Guaraníes*.

En 1922 el gobierno del estado de Rio Grande do Sul declaró São Miguel Arcanjo como un “lugar histórico” y realizó obras para estabilizar las ruinas de las estructuras construidas que estaban en peligro de colapso. Por otro lado, el reconocimiento hecho por el Iphan en 1938 se basó en la atribución de valor artístico a los restos de ese lugar, inscribiéndolos en el *Livro do Tombo das Belas Artes*, como sugiere el arquitecto Lucio Costa, en el informe del inventario que redactó después de visitar “las ruinas de los llamados Siete Pueblos de la provincia jesuita española, que estaban enclavados aquí” (Costa *apud* Meira, 2007, p. 83). En el mismo informe se recomendaron medidas de preservación, que se convirtieron en una referencia para la acción técnica de la entidad con respecto a las intervenciones físicas en el patrimonio arquitectónico (Lyra *apud* Meira, 2007, p. 83). También se sugirió la creación de “un lugar para guardar y exhibir piezas esculpidas que se extendían sobre el terreno de las antiguas reducciones”, lo que dio origen al Museo de las Misiones, inspirando la



Construção do Museu das Missões, projeto de Lucio Costa, 1940. Acervo: Iphan.

Construcción del Museo de las Misiones, proyecto de Lucio Costa, 1940. Colección: Iphan.

outros museus regionais (Costa *apud* Meira, 2007, p. 83).

Os remanescentes dos povoados de São João Baptista, São Lourenço Mártir e São Nicolau, que dispõem de poucas estruturas edificadas ainda visíveis, só viriam a ser tombados em 1970, com inscrição no Livro do Tombo Histórico. Ao longo de décadas, o Iphan centrou suas ações na conservação das estruturas arquitetônicas restantes nos quatro sítios¹⁹, associada à pesquisa arqueológica realizada,

19. Os artigos de Meira (2007) e Stello (2007) descrevem as ações de conservação empreendidas pelo Iphan nos sítios missioneiros.

creación de otros museos regionales (Costa *apud* Meira, 2007, p. 83).

Los restos de las aldeas de São João Baptista, São Lourenço Mártir y São Nicolau, que todavía tienen pocas estructuras edificadas visibles, recién fueron declaradas patrimonio nacional en 1970, con una inscripción en el *Livro do Tombo Histórico*. A lo largo de las décadas, el Iphan ha centrado sus acciones en conservar las estructuras arquitectónicas restantes en los cuatro sitios¹⁹, asociada con la investigación arqueológica realizada prin-

19. Los artículos de Meira (2007) y Stello (2007) describen las acciones de conservación emprendidas por el Iphan en los asentamientos misioneros.

sobretudo, de 1985 a 1995, por meio de um acordo de cooperação técnica com Pontifícia Universidade Católica e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

O acervo de imagens sacras, classificadas como obras de arte representativas do “barroco missioneiro”, foi reunido no Museu das Missões, cuja atual exposição, datada da década de 1980, passou por pequenas alterações em 2018. Em 1978, foi inaugurado um espetáculo de som e luz, de perfil marcadamente romântico, que até hoje é apresentado no Sítio de São Miguel Arcanjo. Em 1983, a Unesco declarou-o Patrimônio Mundial, ressaltando o valor arquitetônico de seus remanescentes.

Conforme relatos de viajantes²⁰, desde o fim das Missões e ao longo do século XIX, o “território missioneiro” permaneceu ocupado por “indivíduos resultantes do vai e vem das fronteiras dos impérios ibéricos” e da incipiente formação de estâncias para criação de gado (Baptista e Santos, 2009, p. 133), que ensejou a chegada de novos habitantes, tornando mais complexo o cenário demográfico local. De diversas maneiras, os *Guarani-Mbyá* mantiveram-se presentes e atuantes na reconfiguração da região missioneira.

Alguns permaneceram nos aldeamentos, já em processo acelerado de arruinamento, que passaram a ser ocupados também por não

20. Baptista e Santos (2009) referem-se aos “viajantes” Auguste Saint-Hilaire, Arsène Isabelle, Nicolau Dreus e Robert Avé-Lallemant, aos quais se somam autores com interesses regionais, como o cônego José Pedro Gay, o militar Joseph Hörmeyer, o engenheiro Maximiliano Bershoren e o escritor Hemetério Silveira.

principalmente entre 1985 y 1995, a través de un acuerdo de cooperación técnica con la Pontificia Universidad Católica y la Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

La colección de imágenes sagradas, clasificadas como obras de arte que representan al “misionero barroco”, fue reunida en el Museo de las Misiones, cuya exposición actual, que data de la década de 1980, sufrió cambios menores en 2018. En 1978 se inauguró un espectáculo de luz y sonido, con un perfil marcadamente romántico, que hasta hoy se presenta en el Sitio de São Miguel Arcanjo. En 1983 la UNESCO lo declaró Patrimonio de la Humanidad, destacando el valor arquitectónico de sus restos.

Según informes de viajeros²⁰ desde el final de las misiones y a lo largo del siglo XIX, el “territorio misionero” permaneció ocupado por “individuos resultantes de las idas y venidas de los imperios ibéricos” y por la incipiente formación de ranchos ganaderos (Baptista y Santos, 2009, p. 133), lo que condujo a la llegada de nuevos habitantes, haciendo que el escenario demográfico local sea más complejo. De muchas maneras, los *Guarani-Mbyá* se mantuvieron presentes y activos en la reconfiguración de la región misionera.

Algunos permanecieron en las aldeas, ya en un proceso acelerado de ruina, que también fueron ocupados por personas no indígenas. Baptista

20. Baptista y Santos (2009) se refiere a los “viajeros” Auguste Saint-Hilaire, Arsène Isabelle, Nicolau Dreus y Robert Avé-Lallemant, sumados a autores con intereses regionales, como el canónigo José Pedro Gay, el militar Joseph Hörmeyer, el ingeniero Maximiliano Bershoren y el escritor Hemetério Silveira.



indígenas. Baptista e Santos mencionam, ainda, as tentativas indígenas de manutenção de práticas comuns ao cotidiano missional:

Alguns ofícios continuam sendo executados, conforme presenciou, com alívio, Saint-Hilaire: professores indígenas gramáticos são encontrados dando aula em São Nicolau e São Miguel, o primeiro ensinando em sua própria casa, o segundo nas oficinas, cada qual com não mais de 15 alunos reunidos para aprender a ler e escrever. Algumas oficinas (então chamadas de curralão e onde se seguia abatendo o gado para o consumo do povoado) mantêm suas atividades [...].

A agricultura continua sendo praticada, mas em uma escala drasticamente reduzida [...] (Baptista e Santos, 2009, p. 143).

Diversas estratégias foram empregadas pelos indígenas para permanecer nos aldeamentos ou em seus arredores. No entanto, com o passar do tempo, os conflitos com a administração portuguesa – motivados, sobretudo, pelo regime de trabalho que os novos governantes tentaram impor, ignorando o sistema comunal anterior – causaram o banimento das populações indígenas, acelerando seu retorno à vida nas matas, o que, contudo, não foi garantia de segurança para elas. As levas de imigrantes conduzidas para a região missioneira em meados do século XIX iriam disputar os territórios com os indígenas por meio de conflitos armados, que resultariam em “verdadeiras chacinas” conduzidas por ambos os lados (Baptista e Santos, 2009, p. 153).

Há registro de esforços dos *Guarani* pela preservação das imagens que integravam os espaços reducionais e atividades associadas. Em 1820, Saint-Hilaire testemunhou a persistência

y Santos también mencionan los intentos indígenas de mantener prácticas comunes a la misión diaria:

Se siguen realizando algunos oficios, como Saint-Hilaire atestiguó con alivio: los maestros de gramática indígenas se encuentran enseñando en São Nicolau y São Miguel, el primero enseña en su propia casa, el segundo en los talleres, cada una con no más de 15 estudiantes reunidos para aprender a leer y escribir. Algunos talleres (luego llamados corralones y donde continuaban sacrificando ganado para el consumo de la aldea) mantienen sus actividades [...].

La agricultura todavía se practica, pero en una escala drásticamente reducida [...] (Baptista y Santos, 2009, p. 143).

Los indígenas emplearon distintas estrategias para permanecer en los asentamientos o sus alrededores. Sin embargo, con el tiempo, los conflictos con la administración portuguesa – motivados, sobre todo, por el régimen de trabajo que los nuevos gobernantes intentaron imponer, ignorando el sistema comunal anterior– provocaron el destierro de las poblaciones indígenas, acelerando su regreso a la vida en la selva, que, sin embargo, tampoco era garantía de seguridad para ellos. Las oleadas de inmigrantes conducidas a la región de la misión a mediados del siglo XIX disputarían los territorios con los indígenas a través de conflictos armados, lo que resultaría en una “verdadera carnicería” realizada por ambas partes (Baptista y Santos, 2009, p. 153).

Hay registros de esfuerzos realizados por los *Guaraniés* para la preservación de las imágenes que integraron los espacios reducidos y las actividades asociadas. En 1820 Saint-Hilaire fue testigo de la persistencia de los cultos agrícolas



Imagem sacra em estilo “barroco misionero”, do acervo do Museu das Missões. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Imagen sacra de estilo “barroco misionero” de la Colección del Museo de las Misiones. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



de cultos agrícolas em São Nicolau, centrados na imagem de São Isidro. Mencionou, também, a existência de um pequeno oratório no interior de uma choupana, “cheio de pedaços de imagens de santos”, nas proximidades da lavoura dos agricultores de São Nicolau.

Em São João, em 1855, “uma das casas da praça era depósito de poucas imagens salvas do incêndio da igreja [...]” (Silveira, 1861, p. 205 *apud* Baptista e Santos, 2009, p. 159). Em São Lourenço Mártir, em 1858, Avé-Lallemant encontrou imagens reunidas no antigo colégio da redução aos cuidados de um grupo de mulheres indígenas. Eram “33 estátuas de diferentes tamanhos, de José e Maria, diversos quadros de Cristo” e “um arcanjo Miguel matando o dragão” (1858, p. 266 *apud* Baptista e Santos, 2009, p. 160). Segundo o cônego Gay, em 1861, em São Nicolau, uma dúzia de estátuas de santos retiradas das ruínas da igreja encontrava-se em um depósito, onde, aos domingos:

Reúnem-se os índios que moram em pequenos ranchos debaixo do mato das laranjeiras e fazem suas orações diante das imagens que beijam com devoção e depois se retiram as suas guaridas por pequenos atalhos que ninguém distinguiria (Gay, 1862, p. 234 *apud* Baptista e Santos, 2009, p. 159).

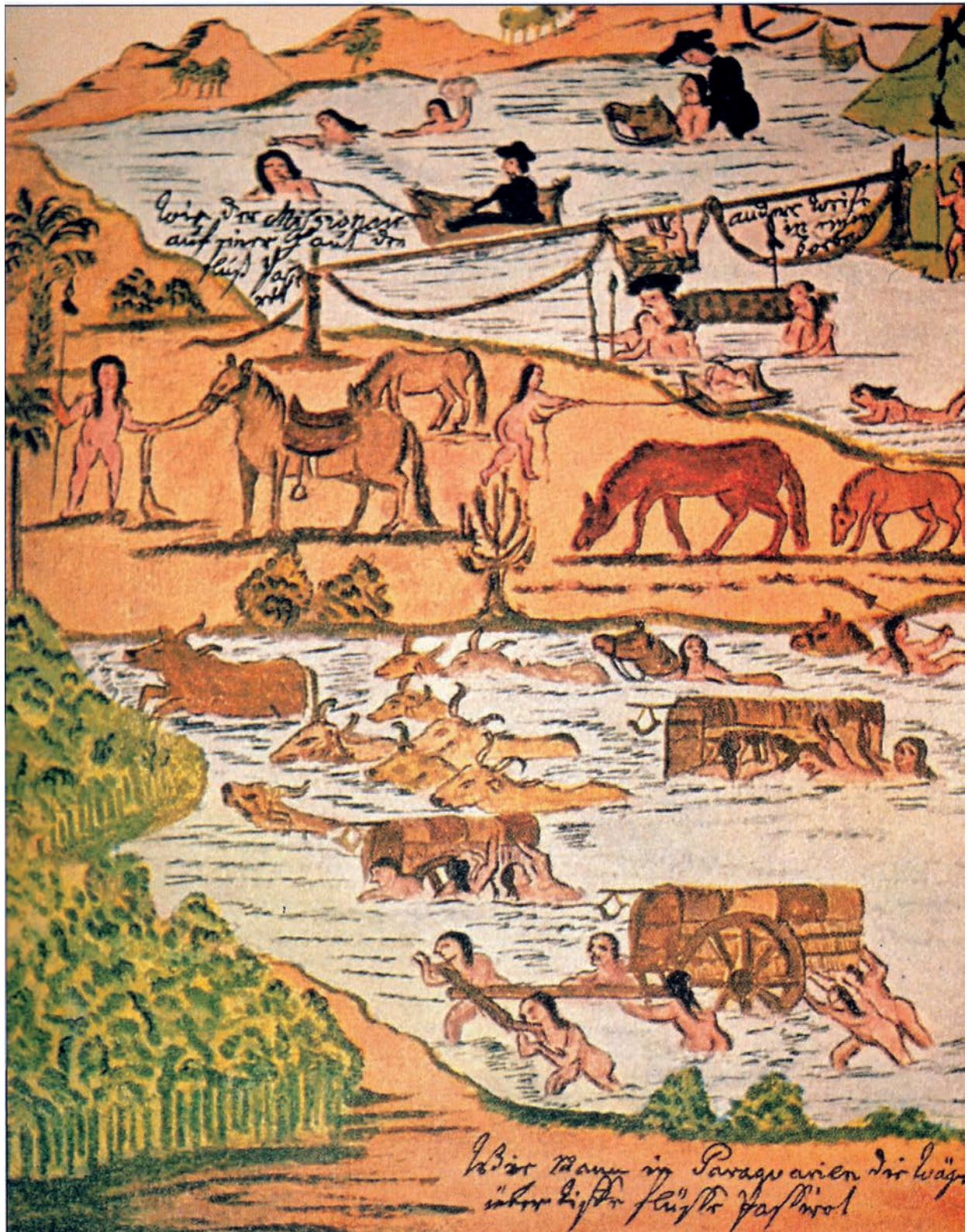
Também em São Lourenço, o cônego observou a existência de “um quarto” onde estavam: Algumas estátuas de santos que por sua estatura ninguém pode carregar; entre elas há uma estátua colossal de São Miguel, pisando aos pés o diabo representado por uma figura hedionda, formada por vários membros dos animais mais temidos dos homens. Essas imagens são guardadas com esmero por duas índias velhas e pobríssimas, únicas que ainda habitam o povo de São Lourenço (Gay, 1861, p. 497 *apud* Baptista e Santos, 2009, p. 160).

em São Nicolau, centrados en la imagen de São Isidro. También mencionó la existencia de un pequeño oratorio dentro de una choza, “lleno de piezas de imágenes de Santos”, cerca de la granja de agricultores de São Nicolau.

En São João, en 1855, “una de las casas de la plaza era el depósito de pocas imágenes salvadas del incendio de la iglesia [...]” (Silveira, 1861, p. 205 *apud* Baptista y Santos, 2009, p. 159). En São Lourenço Mártir en 1858, Avé-Lallemant encontró imágenes reunidas en el antiguo colegio de la reducción al cuidado de un grupo de mujeres indígenas. Eran “33 estatuas de diferentes tamaños, de José y María, varios cuadros de Cristo” y “un Arcángel Miguel matando al dragón” (1858, p. 266, *apud* Baptista y Santos, 2009, p. 160). Según el canónigo Gay, en 1861 en São Nicolau, una docena de estatuas de Santos tomadas de las ruinas de la iglesia estaban en un depósito donde, los domingos:

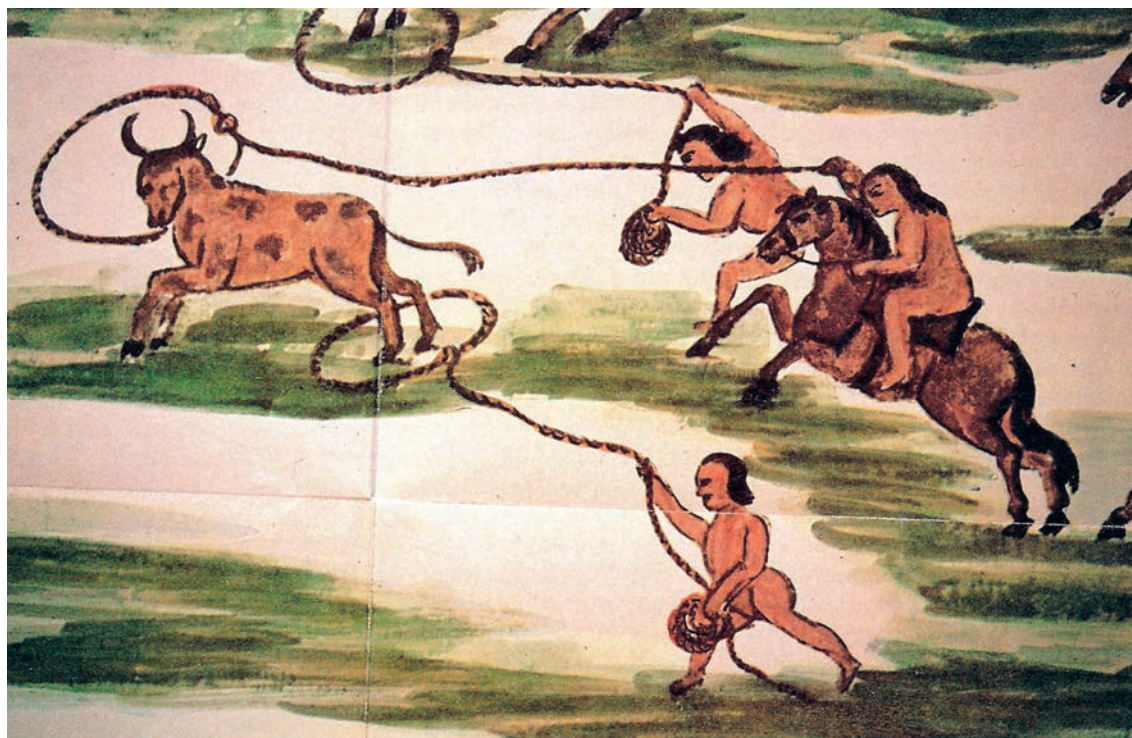
Se reúnen los indios que viven en pequeños ranchos a la sombra de los naranjos y rezan frente a las imágenes que besan con devoción y luego se retiran a sus refugios por pequeños atajos que nadie distinguiría (Gay, 1862, p. 234 *apud* Baptista y Santos, 2009, p. 159).

También en São Lourenço, el canónigo observó la existencia de “una habitación” donde había: Algunas estatuas de Santos que por su estatura nadie puede cargar; entre ellas se encuentra una colosal estatua de San Miguel, pisando bajo sus pies al diablo representado por una figura horrible, compuesta por varios miembros de los animales más temidos por los hombres. Estas imágenes están cuidadosamente guardadas por dos indias muy pobres y ancianas, las únicas que aún habitan el pueblo de São Lourenço (Gay, 1861, p. 497 *apud* Baptista y Santos, 2009, p. 160).



Participação indígena na configuração e gestão dos aldeamentos, bem como na produção de erva-mate e criação do gado para comercialização. Imagens do livro Tentación de La Utopía: la republica de los jesuitas em el Paraguay. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 63).

Participación indígena en la conformación y gestión de las aldeas, y la producción de yerba mate y cría de ganado para su comercialización. Imágenes del libro Tentación de la Utopía: la república de los jesuitas en el Paraguay. Fuente: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 63).



Indígenas na lida campeira e criação de gado. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 84).

Lides camperas y cría de ganado ilustrando el trabajo realizado por los indígenas. Fuente: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 84).

Segundo Leandro Fontella (2016), há também registros que indicam um intenso fluxo de vários pequenos grupos indígenas, motivados por interesses diversos. No fim da década de 1820, um grande contingente partiu para o Uruguai, acompanhando Frutuoso Rivera, que saqueara os Sete Povos. No mesmo período, outros contingentes, vindos de povoados missioneiros do lado ocidental do Rio Uruguai, migraram para as imediações de São Borja, possivelmente fugindo do recrutamento militar, diante dos frequentes conflitos armados que ocorriam naquela região. Pouco depois, indígenas missioneiros de São Borja, São Luiz Gonzaga, São Lourenço, São Miguel Arcanjo e São Nicolau deslocaram-se para o leste,

Según Leandro Fontella (2016), también hay registros que indican un flujo intenso de varios pequeños grupos indígenas, motivados por diversos intereses. A fines de la década de 1820, un gran contingente partió hacia Uruguay, acompañando a Frutuoso Rivera, que había saqueado los Siete Pueblos. En el mismo período otros contingentes de aldeas misioneras del lado occidental del río Uruguay emigraron a las afueras de São Borja, probablemente huyendo del reclutamiento militar ante los frecuentes conflictos armados en esa región. Poco después, los indios misioneros de São Borja, São Luiz Gonzaga, São Lourenço, São Miguel Arcanjo y São Nicolau se trasladaron al este, estableciéndose en la frontera del



Indígenas na lida campeira e criação de gado. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 84).

Lides camperas y cría de ganado ilustrando el trabajo realizado por los indígenas. Fuente: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 84).

estabelecendo-se na fronteira do Rio Pardo. Essas movimentações não eram aleatórias. Refletiam as relações produtivas²¹, comerciais e de parentesco dos *Guarani*, bem como os

río Pardo. Estos movimientos no fueron al azar. Reflejaban las relaciones productivas²¹, comerciales y de parentesco de los *Guaraníes*, así como los vínculos con su territorio

21. Conforme Garavaglia (1987 *apud* Fontella, 2016, p. 191), os povoados missioneiros organizavam-se em torno da produção de erva-mate, lenços de algodão e couros – produtos que promoviam a sua integração na economia regional.

21. Según Garavaglia (1987 *apud* Fontella, 2016, p. 191), los pueblos misioneros se organizaban en torno a la producción de yerba mate, pañuelos de algodón y cueros, productos que promovían su integración en la economía regional.



vínculos com seu território tradicional (Wilde, 2009, p. 35 *apud* Fontella, 2016, p. 192).

As relações de parentesco constituíam a base dos cacicados indígenas, possibilitando articulações para além dos limites territoriais dos povoados e das fronteiras étnicas de cada grupo. Tinham, portanto, grande influência sobre a mobilidade. Além das interações nativas, também as relações com os novos colonizadores foram determinantes. Muitos indígenas se mantiveram em aldeias, vivendo do modo tradicional. Houve os que se integraram às reduções que ainda perduravam, no lado ocidental do Rio Uruguai, e os que se fixaram nas vilas que iam surgindo, bem como os que passaram a trabalhar em estâncias. Houve, ainda, os que atuaram como milícias nos confrontos que se seguiram e os que fugiram do recrutamento, migrando para as bordas da região missioneira.

Conforme foi possível documentar, já no século XX, na década de 1940, havia uma aldeia na Mata São Lourenço; nas décadas seguintes, acampamentos foram assentados nas proximidades de São Miguel Arcanjo, revelando que os caminhos de circulação dos *Guarani-Mbyá* sobre seu território tradicional persistiam, invisibilizados. Esses indígenas mantiveram suas caminhadas, discretas e quase despercebidas, como uma estratégia de resistência.

Nos anos 1990, os *Guarani* voltariam a formar uma aldeia em São Miguel das Missões, em área remanescente de mata, nas proximidades da Fonte Missioneira, hoje ponto turístico do município. Essa aldeia era formada por 16 indígenas vindos da Argentina e que haviam

tradicional (Wilde, 2009, p. 35 *apud* Fontella, 2016, p. 192).

Las relaciones de parentesco fueron la base de los cacicados indígenas, permitiendo articulaciones más allá de los límites territoriales de las aldeas y de las fronteras étnicas de cada grupo. Tenían, por lo tanto, una gran influencia en la movilidad. Además de las interacciones nativas, las relaciones con los nuevos colonizadores también fueron cruciales. Muchos pueblos indígenas se quedaron en aldeas, viviendo de la manera tradicional. Hubo quienes se unieron a las reducciones restantes en el lado occidental del río Uruguay, y aquellos que se establecieron en las aldeas emergentes, así como los que empezaron a trabajar en las estancias. También hubo quienes actuaron como milicias en los enfrentamientos que se siguieron y quienes huyeron del reclutamiento, migrando hacia los bordes de la región misionera.

Como fue documentado, ya en el siglo XX, en la década de 1940 había una aldeia en la Mata São Lourenço; en las décadas siguientes, se establecieron campamentos en los alrededores de São Miguel Arcanjo, revelando que los caminos de circulación de los *Guarani-Mbyá* sobre su territorio tradicional persistían, invisibilizados. Los *Mbyá* mantuvieron sus caminatas, discretas y casi inadvertidas, como estrategia de resistencia.

En la década de 1990 los *Guaraníes* volvería a formar una aldeia en São Miguel das Missões, en el área remanente de la selva, en los alrededores de la Fuente Misionera, hoy lugar turístico del municipio. Esta aldeia estaba formada por 16 indígenas de Argentina que habían sido



Caminho pelo território tradicional *Guarani-Mbyá*. Acervo: Iphan.

Camino por el territorio tradicional *Guarani-Mbyá*. Colección: Iphan.



sido expulsos pela prefeitura de Tupanciretã (RS), além de outros 34 que haviam acampado nas proximidades do trevo de acesso à cidade de Santa Rosa, em busca de seus “parentes *Guarani*”. Viveram cerca de dois anos no local, em situação precária.

O então diretor do Museu das Missões concordou que os *Guarani* vendessem artesanato no interior do Sítio de São Miguel Arcanjo (o que era, e ainda é, vedado aos comerciantes locais). Desde então, eles ocupam diariamente o alpendre do museu, onde têm contato direto com os visitantes. O público é formado, em sua maioria, por estudantes de Ensino Fundamental, além de outros turistas.

Em 1996, quando constituíram a *Tekoa Koenju* (Aldeia Alvorecer), na Reserva Indígena do *Inhacapetum*²², a cerca de 30 quilômetros da casa de pedra, os *Guarani* passaram a pernoitar na *Tava*. Ocuparam, inicialmente, uma casa²³ localizada em uma extremidade do sítio, que não pertencia às estruturas do antigo aldeamento de São Miguel Arcanjo e estava em más condições. Em 2005, após intensa negociação com o Iphan e a prefeitura de São Miguel das Missões, foi construída uma *Casa de Passagem*, localizada após a antiga quinta dos padres.

Para os não indígenas, a presença dos *Guarani-Mbyá* se dá pela venda diária de artesanato

22. Instituída na margem esquerda do rio Inhacapetum, em área de 236 hectares adquirida de particulares pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 2000, com o objetivo específico de ser transformada em reserva para uso dos *Guarani*.

23. A chamada Casa da Quinta.

expulsados por la municipalidad de Tupanciretã (RS), así como por otros 34 que habían acampado cerca del cruce de acceso a Santa Rosa en busca de sus “parientes *Guaraníes*”. Vivieron unos dos años en el lugar, en situación precaria.

El entonces director del Museo de las Misiones estuvo de acuerdo con que los *Guaraníes* vendieran artesanías dentro del Sitio de São Miguel Arcanjo (que estaba y aún está prohibido para los comerciantes locales). Desde entonces, ocupan diariamente la entrada del museo, donde tienen contacto directo con los visitantes. El público en su mayoría está compuesto por estudiantes de la Escuela Primaria, además de otros turistas.

En 1996, cuando formaron la *Tekoa Koenju* (Aldeia Alvorecer), en la Reserva Indígena de *Inhacapetum*²², a unos 30 kilómetros de la casa de piedra, los *Guaraníes* empezaron a pernoctar en la *Tava*. Inicialmente ocuparon una casa²³ ubicada en un extremo del sitio, que no pertenecía a las estructuras del antiguo asentamiento de São Miguel Arcanjo y que estaba en malas condiciones. En 2005, después de intensas negociaciones con el Iphan y el Ayuntamiento de São Miguel das Missões, fue construida una *casa de paso*, ubicada después de la antigua finca de los curas.

Para los no indígenas, la presencia de los *Guaraní-Mbyá* se da por medio de la venta

22. Establecida en el margen izquierdo del río Inhacapetum, en un área de 236 hectáreas adquiridas de particulares por el Gobierno del Estado de Rio Grande do Sul, en 2000, con el propósito específico de transformarla en una reserva para uso de los *Guaraníes*.

23. La llamada *Casa da Quinta*.





TAYA | LUGAR DE REFERENCIA PARA O POVO GUARANI | LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANI

Produção de artesanato por Osvaldo, *Guarani-Mbyá* da *Tekoa Koenju*. Acervo: Iphan.

Produccion de artesanías por Osvaldo, *Guarani-Mbyá* de la *Tekoa Koenju*. Colección: Iphan.



Miguelina Romão e outras crianças se preparam para apresentação do coral infantil da *Tekoa Koenju*, Sítio de São Miguel Arcanjo, 2004. Foto: Daniele Pires. Acervo: Iphan-RS.



Miguelina Romão y otros niños se preparan para la presentación del Coro Niños de la *Tekoa Koenju*, Sítio de São Miguel Arcanjo, 2004. Foto: Daniele Pires. Colección: Iphan-RS.

no apêndice do Museu da Missões, pela realização de atividades como apresentações do coral de crianças e pela participação em eventos e concessão de entrevistas. Essas ações são importantes, tanto que os *Guarani-Mbyá* negociaram sua manutenção. Mas, para eles, há muito mais histórias e bons modos de viver nas casas de pedra, histórias que eles desejam relatar aos visitantes.

No entanto, diante de restrições a sua presença em algumas *tava* e diante do impedimento de seguirem pelas trilhas que ligam essas casas, acampamentos e matas, eles não vivenciam de maneira plena seu *nhande rekó* (o bom modo de viver) (Iphan, 2005). Esses são alguns questionamentos que os levaram a apresentar a demanda de reconhecimento da *Tava Guarani* ao colegiado do Mercosul.

diaria de artesanías en la entrada del Museo de las Misiones, o a través de actividades como presentaciones de coros infantiles y participación en eventos y entrevistas. Estas acciones son importantes, tanto es así que los *Guarani-Mbyá* negociaron su permanencia. Pero para ellos hay muchas más historias y buenos modos de vivir en casas de piedra, historias que quieren contarles a los visitantes.

Sin embargo, debido a restricciones a su presencia en algunas *tava* y ante el impedimento de seguir los caminos que conectan estas casas, los campamentos y la selva, no pueden vivenciar plenamente su *nhande rekó* (el buen modo de vivir) (Iphan, 2005). Estas son algunos de los cuestionamientos que los llevaron a presentar la demanda por el reconocimiento de la *Tava Guarani* al colegiado del Mercosur.



2.2. Os Guarani-Mbyá e os elementos estruturantes de sua sociocosmologia

Para compreendermos a narrativa *Guarani-Mbyá* sobre a *Tava*, precisamos adentrar a sociocosmologia desse povo. De acordo com Melià (1992), esse povo fala um dialeto do idioma *Guarani*, da família linguística *Tupi-Guarani*, do tronco *Tupi*. Além deles, dois subgrupos, os *Kaiowá (Pai-Tavytera)* e *Nhandeva (Ava Katu éte ou Chiripá)*, falam outros dialetos *Guarani*. Outras variações linguísticas que se aproximam do *Guarani* seriam as línguas faladas pelos povos *Chiriguano* ou *Izozeños* (localizados na Bolívia), *Guarani-Nhandeva* do Chaco paraguaio, *Aché* e *Guarayos* (também no Paraguai). As fronteiras que definem a presença dessas línguas são fluidas e sofrem variações nos encontros estabelecidos entre sujeitos e grupos sociais diversos. Ao longo da vivência de processos intensos de colonização, esses subgrupos *Guarani* revelaram uma força tenaz em manter sua língua viva, conforme veremos a seguir. No caso do Brasil, com a presença marcante dos *Mbyá*, *Kaiowá* e *Nhandeva*, é possível perceber que esses dialetos também são uma forma de autodefinição, operando mais na interação com o mundo não indígena e do Estado brasileiro.

Os *Mbyá* que solicitaram ao Iphan o reconhecimento da *Tava* tiveram o cuidado de apresentar o pedido com a denominação “*Tava*, lugar de referência para o povo *Guarani*”, de modo a contemplar os demais subgrupos que poderiam ver lugares de referência nas casas de pedra.

2.2. Los Guarani-Mbyá y los elementos estructurantes de su sociocosmología

Para entender la narrativa *Guarani-Mbyá* sobre la *Tava*, tenemos que adentrarnos en la sociocosmología de este pueblo. Según Melià (1992), los *Mbyá* hablan un dialecto del idioma *Guarani*, de la familia lingüística *Tupi-Guaraní*, del tronco *Tupi*. Además de ellos, dos subgrupos, los *Kaiowá (Pai-Tavytera)* y *Nhandeva (Ava Katu éte o Chiripá)*, hablan otros dialectos *Guarani*. Otras variaciones lingüísticas que se acercan al *Guarani* serían los idiomas hablados por los pueblos *Chiriguano* o *Izozeños* (ubicado en Bolivia), *Guarani-Nhandeva* del Chaco paraguayo, *Aché* y *Guarayos* (también en Paraguay). Las fronteras que definen la presencia de estos idiomas son fluidas y sufren variaciones en los encuentros establecidos entre sujetos y diferentes grupos sociales. A lo largo de los procesos intensos de colonización, estos subgrupos *Guaraníes* revelaron una fuerza tenaz para mantener viva su lengua, como veremos a continuación. En el caso de Brasil, con la notable presencia de los *Mbyá*, *Kaiowá* y *Nhandeva*, podemos observar que estos dialectos también son una forma de autodefinition, que operan más en interacción con el mundo no indígena y el Estado brasileño.

Los *Mbyá* que solicitaron al Iphan el reconocimiento de la *Tava* fueron cuidadosos al enviar la solicitud con el nombre “*Tava*, lugar de referencia para el pueblo *Guarani*”, con el objetivo de contemplar a los otros subgrupos que podrían reconocer lugares de referencia en las casas de piedra.



O povo *Guarani-Mbyá* ocupa um vasto território que engloba, principalmente, as Regiões Sul e Sudeste do Brasil, o norte da Argentina e o Paraguai. No Brasil, há aldeias nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins, Espírito Santo, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. De acordo com o Instituto Socioambiental, no censo produzido pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa), em 2008, os *Guarani* seriam, aproximadamente, 51 mil indivíduos, no Brasil. Por sua vez, os *Mbyá* somavam sete mil; os *Kaiowá*, 31 mil; e os *Nhandeva*, 13 mil. De acordo com Grünberg e Melià (2008), os *Guarani* (*Mbyá*, *Kaiowá*, *Nhandeva*), em 2008, seriam, aproximadamente 42,8 mil no Paraguai (15.349 desses seriam *Mbyá*) e seis mil na Argentina (5.510 desses seriam *Mbyá*).



Uma visão panorâmica desses subgrupos revela que os *Guarani* vivenciaram e vivenciam de múltiplas formas seu complexo sociocosmológico. Isso significa que experimentaram determinados eventos com determinada forma sociológica e construíram significados e afetividades que permitiram realizar a leitura de seu mundo. Por exemplo, nas primeiras décadas da colonização das Américas, grupos *Guarani*, assim como os *Tupinambá*,

El pueblo *Guarani-Mbyá* ocupa un vasto territorio que abarca, principalmente, las regiones sur y sudeste de Brasil, el norte de Argentina y Paraguay. En Brasil hay aldeas *Mbyá* en los estados de Pará, Maranhão, Tocantins, Espírito Santo, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina y São Paulo. Según el Instituto Socioambiental, en el censo producido por la Fundación Nacional de

Salud (Funasa) en 2008, los *Guaraníes* serían, aproximadamente, 51.000 personas en Brasil. A su vez, los *Mbyá* totalizaban siete mil; los *Kaiowá* 31.000 y los *Nhandeva*, 13.000. Según Grünberg y Melià (2008), los *Guarani* (*Mbyá*, *Kaiowá*, *Nhandeva*), en 2008, serían aproximadamente 42.800 en Paraguay (15.349 de estos serían *Mbyá*) y 6.000 en Argentina (5.510 de estos serían *Mbyá*).

Una visión panorámica de estos subgrupos revela que los *Guaraníes* experimentaron y experimentan de muchas maneras su complejo sociocosmológico. Esto significa que experimentaron determinados eventos con determinada forma sociológica y construyeron significados y afectividades que les permitieron leer su mundo. Por ejemplo, en las primeras décadas de colonización de las Américas, los grupos *Guaraníes*, así como los *Tupinambá*, se involucraron

Guarani-Mbyá, São Miguel das Missões (RS), 2007. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Guarani-Mbyá, São Miguel das Missões (RS), 2007. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.

envolveram-se tanto com a guerra²⁴ quanto com o xamanismo²⁵, tendo sido retratados por cronistas especialmente nessas situações. Nos relatos desse período, as atividades bélicas aparecem em situações de interação com os colonizadores, quando esses indígenas faziam alianças com os espanhóis, formavam exércitos com os jesuítas ou pretendiam proteger as fronteiras de algum império colonizador (Monteiro, 1992, p. 480). No entanto, é possível imaginar que essas práticas estavam intrinsecamente relacionadas com a construção da pessoa na perspectiva indígena.

24. Lévi-Strauss, em seu artigo “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”, escrito em 1942, marcou o momento de mudança de ênfase nas interpretações sobre a guerra ameríndia, um momento de inovação na Antropologia. Assim, a atividade guerreira surgia como um fenômeno “não mais unicamente negativo, mas positivo”, não mais como uma crise, mas como uma fonte que assegurava o funcionamento das instituições (Lévi-Strauss, 1942, p. 133). Contudo, deve-se enfatizar que não tinha relação com as guerras estabelecidas pelos colonizadores. O antropólogo inseriu o conflito em um sistema de troca que tratava de “auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura” (Lévi-Strauss, 1942, p. 133). Para confirmar o aspecto positivo da batalha, citou a situação dos povos xinguanos, para os quais a política de intercassamentos estava associada à guerra. Esta só surgia quando os esforços para estabelecer alianças por meio do casamento haviam falhado. Neste dossiê, a guerra dos ameríndios é tratada segundo essa perspectiva de Lévi-Strauss, por conseguinte, não é entendida como uma situação anárquica ou de desordem social, mas como um fenômeno que visa à realização de ritos centrais de construção da pessoa. Esses ritos encapsulam o todo social, pois colocam “em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o *status* social dos indivíduos” (Lévi-Strauss, 1942, p. 133).

25. Xamanismo aqui é entendido como práticas desencadeadas por pessoas com uma sensibilidade especial, como os *karai* e *kunhã karai* dos *Guarani-Mbyá*, que conseguem acionar outras dimensões do cosmos, espaços e temporalidades diversas. Trata-se de práticas de cura que vão desde procedimentos terapêuticos a ações mais amplas para pôr fim a algum mal ou desentendimento entre pessoas, grupos e seres que habitam a floresta e outras dimensões.

tanto com a guerra²⁴ como com o chamanismo²⁵, retratados por cronistas especialmente em estas situaciones. En los relatos de este período, las actividades de guerra aparecen en situaciones de interacción con los colonizadores, cuando los *Guaraníes* hicieron alianzas con los españoles, formaron ejércitos con los jesuitas o intentaron proteger las fronteras de algún imperio colonizador (Monteiro, 1998, p. 480). Sin embargo, es posible imaginar que estas prácticas estaban intrínsecamente relacionadas con la construcción de

24. Lévi-Strauss, en su artículo “Guerra y comercio entre los indios de América del Sur”, escrito en 1942, marcó el momento de cambio en el énfasis de las interpretaciones sobre la Guerra Amerindia, un momento de innovación en Antropología. Así, la actividad bélica surgió como un fenómeno “ya no solo negativo, sino positivo”, ya no como una crisis, sino como una fuente que aseguraba el funcionamiento de las instituciones (Lévi-Strauss, 1942, p. 133). Sin embargo, debe enfatizarse que no tuvo nada que ver con las guerras establecidas por los colonizadores. El antropólogo introdujo el conflicto en un sistema de intercambio que trataba sobre “ayudas recíprocas esenciales para el mantenimiento de la cultura” (Lévi-Strauss, 1942, p. 133). Para confirmar el aspecto positivo de la batalla, citó la situación de los pueblos Xinguan, para quienes la política de matrimonios mixtos estaba asociada con la guerra. Esto solo ocurrió cuando los esfuerzos para establecer alianzas a través del matrimonio habían fallado. En este dossier, la guerra amerindia se trata desde esta perspectiva de Lévi-Strauss, por lo tanto, no es entendida como una situación anárquica o de desorden social, sino como un fenómeno dirigido a la realización de ritos centrales para la construcción de la persona. Estos ritos encapsulan el todo social porque “ponen en juego las creencias metafísicas, garantizan la perpetuidad del grupo y es a través de ellos que se define y se transforma el *status* social de los individuos” (Lévi-Strauss, 1942, p. 133).

25. El chamanismo aquí se entiende como prácticas accionadas por personas con una sensibilidad especial, como los *karai* y *kunhã karai* de los *Guarani-Mbyá*, que consiguen accionar otras dimensiones del cosmos, espacios y diversas temporalidades. Estas son prácticas curativas que van desde procedimientos terapéuticos hasta acciones más amplias para ponerle fin a algún mal o malentendido entre las personas, grupos y seres que habitan la selva y otras dimensiones.



Viveiros de Castro (1986) relacionou a guerra dos *Tupi-Guarani* com o futuro, com a produção futura de nomes e de pessoas e com o aperfeiçoamento da condição humana. Era necessário que alguns morressem para que outros surgissem (Viveiros de Castro, 1986, p. 670-671). De acordo com Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), o motor da guerra era a reparação da morte de um membro do grupo, o que levava a um ciclo interminável de retaliações. E as pessoas se faziam nesses rituais, que tinham os corpos como tema central.

Por sua vez, práticas xamânicas aparecem vinculadas a ações proféticas. De acordo com Alfred Métraux, os xamãs *Tupi-Guarani* que atingiam uma alta reputação eram denominados *Pagé-ouassou* ou *Caraibe* (Métraux, 1928, p. 66), e eram os únicos capazes de arrebatrar pessoas com seus discursos proféticos, de forma semelhante ao que hoje ocorre com os *karai* entre os *Guarani-Mbyá*.

As migrações de certos povos *Tupi-Guarani* – algumas de cunho profético – foram apresentadas pelo antropólogo suíço como um problema cosmológico, pois, antes da era pré-colombiana, já aconteciam e eram numerosas. Com a invasão europeia, certamente as migrações tiveram um novo impulso. Ainda segundo Métraux (1928, p. 175), os *Tupinambá* da costa migravam em busca de uma terra onde não se morria, motivados pelas profecias de grandes xamãs (líderes espirituais). Com discursos arrebatadores, um xamã reunia pessoas que seguiam as suas orientações e aceitavam ser lideradas por ele em uma migração ritual, em

la persona desde una perspectiva indígena.

Viveros de Castro (1986) relacionó la guerra de los *Tupi-Guarani* con el futuro, con la producción futura de nombres y personas, y con la mejora de la condición humana. Algunos tuvieron que morir para que otros emergieran (Viveiros de Castro, 1986, p. 670-671). De acuerdo con Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985, p. 66), el motor de la guerra fue la reparación de la muerte de un miembro del grupo, lo que condujo a un ciclo interminable de represalias. Y las personas se hacían en esos rituales, que tenían sus cuerpos como tema central.

A su vez, las prácticas chamánicas aparecen vinculadas a acciones proféticas. Según Alfred Métraux, los chamanes *Tupi-Guarani* que lograban una gran reputación eran llamados *Pagé-ouassou* o *Caraibe* (Métraux, 1928, p. 66), y eran los únicos capaces de arrebatrar a las personas con sus discursos proféticos, similar a lo que sucede hoy con los *karai* entre los *Guarani-Mbyá*.

Las migraciones de ciertos pueblos *Tupi-Guarani* –algunos de naturaleza profética– fueron presentadas por el antropólogo suizo como un problema cosmológico, ya que antes de la era precolombina ya estaban sucediendo y eran numerosas. Con la invasión europea, las migraciones ciertamente tuvieron un nuevo impulso. Aún según Métraux (1928, p. 175), los *Tupinambá* de la costa emigraron en busca de una tierra donde no murieran, motivados por las profecías de los grandes chamanes (líderes espirituales). Con grandes discursos, un chamán reunía a personas que seguían sus instrucciones y

busca do que foi denominado pela literatura etnológica como Terra sem Mal, a morada dos imortais, que é alcançada quando a pessoa consegue se encantar e transformar seu corpo mortal em um corpo imortal. A crença na possibilidade de ingressar na morada dos seres sobrenaturais, ainda com vida, formava a grande migração (Fernandes, 1970 [1952], p. 64). Atualmente, os *Guarani-Mbyá* realizam essas migrações ocupando o território de seus antepassados com o mesmo propósito de alcançar *Yvy maráey*, conforme será detalhado em seguida.

Os temas da guerra e do xamanismo estão vinculados a um elemento importante nas cosmologias ameríndias: a construção da “pessoa por meio do trato de sua corporalidade. No texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), a corporalidade assume um papel central sobre a noção de pessoa nas cosmologias dos povos indígenas sul-americanos. Ao longo do ciclo da vida, em diversos grupos *Tupi*, o processo de construção da pessoa passa por um controle de seus hábitos e de suas maneiras, como uma moldagem do corpo em direção a uma maior definição da condição humana.

Viveiros de Castro (1996) aprofundou essa discussão sobre a corporalidade nas cosmologias indígenas sul-americanas e formulou a teoria do “perspectivismo ameríndio”, de acordo com a qual o pensamento indígena, no geral, supõe uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos – ao contrário do pensamento científico-ocidental, que supõe uma unidade biológica e uma diversidade cultural. Segundo

aceptaban ser lideradas por él en una migración ritual, en busca de lo que en la literatura etnológica se denominó Tierra sin Mal, la morada de los inmortales, a la que se llega cuando la persona se deja encantar y transforma su cuerpo mortal en un cuerpo inmortal. La creencia en la posibilidad de entrar en la morada de seres sobrenaturales, aún con vida, formaba la gran migración (Fernandes, 1970 [1952], p. 64). Actualmente los *Guarani-Mbyá* realizan estas migraciones ocupando el territorio de sus antepasados con el mismo fin de lograr *Yvy maráey*, como se detalla a continuación.

Los temas de la guerra y del chamanismo están vinculados a un elemento importante en las cosmologías ameríndias: la construcción de la “persona a través del tratamiento de su corporeidad”. En el texto clásico de Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro (1979), la corporeidad juega un papel central en la noción de persona en las cosmologías de los pueblos indígenas sudamericanos. A lo largo del ciclo de vida, en varios grupos *Tupi*, el proceso de construcción de la persona pasa por un control de sus hábitos y sus formas, como un moldeado del cuerpo hacia una mayor definición de la condición humana.

Viveiros de Castro (1996) profundizó esta discusión sobre la corporeidad en las cosmologías indígenas sudamericanas y formuló la teoría del “perspectivismo ameríndio”, según la cual el pensamiento indígena, en general, supone una unidad de espíritu y una diversidad de los cuerpos –a diferencia del pensamiento científico occidental, que supone una unidad



esse autor, as sociedades ocidentais distinguem natureza e cultura como dualidades diversas, afirmando sempre a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas humanas. Por sua vez, a concepção indígena supõe a unicidade do espírito, isto é, da cultura, e a diversidade dos corpos, sem enquadrar natureza e cultura sob leis distintas. Desse modo, elas “não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (Viveiros de Castro, 1996, p. 349).

Assim considerada, segundo a noção de diversidade dos corpos, na teoria indígena, “os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos, porque seus corpos são diferentes dos nossos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 381). Para o antropólogo, o corpo indígena não deve ser pensado como fisiológico, mas, sim, como os “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário. [...] Um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 1996, p. 381). Desse modo, no caso dos indígenas, “todos os seres veem [representam] o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (Viveiros de Castro, 1996, p. 127). Nesse sentido, o ponto de partida é o corpo. A partir da corporalidade, tem-se a percepção do mundo.

A preocupação dos *Tupi-Guarani* com os rituais de construção da pessoa demanda, portanto, uma elaboração do corpo, em sentido

biológica y una diversidad cultural—. Según este autor, las sociedades occidentales distinguen la naturaleza y la cultura como dualidades diversas, afirmando siempre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas humanas. A su vez, la concepción indígena supone la unicidad del espíritu, es decir, de la cultura y la diversidad de los cuerpos, sin enmarcar la naturaleza y la cultura bajo diferentes leyes. De esta manera ellos “no determinan regiones del ser, sino configuraciones relacionales, perspectivas móviles, en suma, puntos de vista.” (Viveros de Castro, 1996, p. 349).

Así considerada, según la noción de diversidad de los cuerpos, en la teoría indígena, “los animales ven de la misma manera que nosotros, cosas diferentes de lo que vemos, porque sus cuerpos son diferentes a los nuestros” (Viveros de Castro, 1996, p. 381). Para el antropólogo, el cuerpo indígena no debe ser pensado como fisiológico, sino más bien como “afectos, afecciones o capacidades que hacen que cada tipo de cuerpo sea único: qué come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario. [...] Un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*” (Viveiros de Castro, 1996, p. 381). Así, en el caso de los pueblos indígenas, “todos los seres ven [representan] al mundo de la misma manera: lo que cambia es el mundo que ven” (Viveros de Castro, 1996, p. 127). En este sentido, el punto de partida es el cuerpo. Desde la corporeidad, uno tiene la percepción del mundo.

La preocupación de los *Tupi-Guaraní* por los rituales de construcción de la persona, por lo

amplo. Nesse processo, há um grande impasse metafísico: a ambivalência da condição humana, que estrutura sua sociocosmologia. Viveiros de Castro (1984/85) já apontou a importância dessa instabilidade nas cosmologias dessa família linguística, em que a condição humana é vista como efêmera. Os *Mbyá*, em específico, desenvolveram técnicas que desencadeiam na pessoa a transcendência humana e sua transformação em imortal, evitando a sua mutação em animal, uma criatura indesejada ou um não indígena, conforme será detalhado adiante. Em suma, a guerra e o xamanismo surgem nos *Tupi-Guarani* como fenômenos que orientam as cosmologias e as práticas sociais na solução desse problema metafísico.

A presença das Missões e outras ações violentas da colonização em territórios tradicionais dos *Guarani*, nos séculos XVII e XVIII, talvez tenha levado essa etnia, com o tempo, a abandonar a guerra e passar a se dedicar, principalmente, ao profetismo, vinculado a práticas xamânicas que, segundo Hélène Clastres (1978), são anteriores à colonização. No século XX, Nimuendajú (1987) analisou uma migração *Guarani* que já não estava mais relacionada com a atividade bélica, mas apresentava um acentuado misticismo.

O projeto colonizador missionário foi um evento na vida dos *Guarani* que provocou a reformulação do complexo sociocosmológico de alguns grupos. Detalhando o que já foi mencionado, a tentativa de evangelização teve início com os franciscanos, em 1580, cujo projeto de catequese pressupunha a ida dos religiosos às aldeias indígenas, para pregação.

tanto, exige una elaboración del cuerpo en un sentido amplio. En este proceso hay un gran impasse metafísico: la ambivalencia de la condición humana, que estructura su sociocosmología. Viveiros de Castro (1984/85) ya ha señalado la importancia de esta inestabilidad en las cosmologías de esta familia lingüística, en la que la condición humana se considera efímera. Los *Mbyá* específicamente, desarrollaron técnicas que activan en la persona la trascendencia humana y su transformación en inmortal, evitando su mutación en un animal, una criatura no deseada o un no indígena, como se detallará a continuación. En resumen, la guerra y el chamanismo surgen en los *Tupi-Guaraní* como fenómenos que guían las cosmologías y las prácticas sociales para resolver este problema metafísico.

La presencia de las Misiones y otras acciones violentas de colonización en los territorios tradicionales de los *Guaraníes*, en los siglos XVII y XVIII, tal vez, eventualmente llevó a esta etnia a abandonar la guerra y dedicarse principalmente al profetismo, vinculado a prácticas chamánicas que, según Hélène Clastres (1978), son anteriores a la colonización. En el siglo XX Nimuendajú (1987) analizó una migración *Guaraní* que ya no estaba relacionada con la actividad bélica, sino que tenía un marcado misticismo.

El proyecto de colonización misionera fue un evento en la vida de los *Guaraníes* que provocó la reformulación del complejo sociocosmológico de algunos grupos. Detallando lo que ya se mencionó, el intento de evangelización comenzó con los franciscanos en 1580, cuyo proyecto de catequesis presuponía que los religiosos fueran



A partir de 1610, esse projeto teve um novo impulso com os jesuítas e a consolidação das reduções (Melià, 1992, p. 78). Conforme já explicamos, a presença dos missionários tinha como objetivo inicial facilitar a implantação das *encomiendas*; contudo, eles passaram a se contrapor à iniciativa e a dificultar as investidas dos colonos sobre a população indígena que aderiu às Missões.

As primeiras levas de aldeamentos missionários foram instaladas na região de Guairá²⁶, entre 1610 e 1628, e nas regiões do Itatim e do Tape²⁷, entre 1631 e 1633 (Pacheco, 1977). Tais aldeamentos foram abandonados após sucessivos ataques de bandeirantes (sertanistas) portugueses e membros da população colonial local, interessados na escravização dos indígenas. Somente após a formação de milícias indígenas e a derrota dos bandeirantes na Batalha de *Mbororé* (1640), tornou-se possível a expansão do sistema missionário, embora sua existência tenha sido sempre permeada de tensões com a população local, com alguns grupos indígenas e com os portugueses.

Em meados do século XVIII, o conjunto das missões chegou a atingir o total de 141.182 pessoas, distribuídas em 30 povoados, durando cerca de 150 anos (Melià, 1992, p. 79). Em fins do século XVIII, os jesuítas foram expulsos das colônias espanhola e portuguesa. Os padres franciscanos assumiram, precariamente, o

26. Situada a oeste do atual estado do Paraná, entre os Rios Paranapanema e Iguaçu, afluentes da margem esquerda do Rio Paraná.

27. Situadas nos atuais territórios do Mato Grosso do Sul e do Rio Grande do Sul.

a las aldeas indígenas a predicar. A partir de 1610, este proyecto tuvo un nuevo impulso con los jesuitas y la consolidación de las reducciones (Melià, 1992, p. 78). Como ya se explicó, la presencia de los misioneros inicialmente tenía la intención de facilitar la implementación de *encomiendas*; sin embargo, comenzaron a contrarrestar la iniciativa y a obstaculizar los ataques de los colonos contra la población indígena que se unió a las Misiones.

Se instalaron las primeras oleadas de aldeas misioneras en la región de Guairá²⁶, entre 1610 y 1628, y en las regiones de Itatim y de Tape²⁷, entre 1631 y 1633 (Pacheco, 1977). Dichos asentamientos fueron abandonados después de los sucesivos ataques de los *bandeirantes* portugueses (exploradores sertanistas) y miembros de la población colonial local, interesados en la esclavitud de los pueblos indígenas. Solo después de la formación de milicias indígenas y la derrota de los exploradores *bandeirantes* en la Batalla de *Mbororé* (1640), se hizo posible la expansión del sistema misionero, aunque su existencia siempre estuvo impregnada de tensiones con la población local, con algunos grupos indígenas y con los portugueses.

A mediados del siglo XVIII, el total de las misiones alcanzó un total de 141.182 personas, distribuidas en 30 aldeas, con una duración de aproximadamente 150 años (Melià, 1992, p. 79). A finales del siglo XVIII, los jesuitas fueron expulsados de las colonias española y

26. Ubicada al oeste del estado actual de Paraná, entre los ríos Paranapanema e Iguaçu, afluentes del margen izquierdo del río Paraná.

27. Ubicadas en los territorios actuales de Mato Grosso do Sul y Rio Grande do Sul.



comando desses locais, que logo foram invadidos por colonos. Houve ainda uma administração leiga, portuguesa, igualmente frustrada.

A relativa durabilidade do projeto missionário adveio de um misto de violência, vulnerabilização, adaptações e apropriações de ambas as partes. Os aldeamentos tinham uma configuração urbana, alheia à tradição indígena, mas certos fundamentos da organização social nativa mantiveram-se. A preocupação dos padres em catequizar na língua *Guarani* também contribuiu para essa estabilidade relativa. Entretanto, eles não utilizaram um determinado dialeto *Guarani*, o que acabou gerando um dialeto próprio das reduções, denominado “guarani jesuítico” (Melià, 1992, p. 79).

O evento missionário não passou incólume; ele deixou marcas no panteão *Guarani*. Cabe perguntarmos como isso se deu e como os *Guarani-Mbyá* explicam essa presença em suas vidas. A figura do *kexuíta* aparece associada às casas de pedra que perduram visíveis a todos, como os remanescentes missioneiros para os não indígenas. Trata-se de um antepassado, um “*Guarani forte*” que se encantou. Pela similaridade dos nomes, poderíamos fazer uma associação simplista do *kexuíta* com o jesuíta. Mas esse grupo indígena nos desafia a destrinchar outra história.

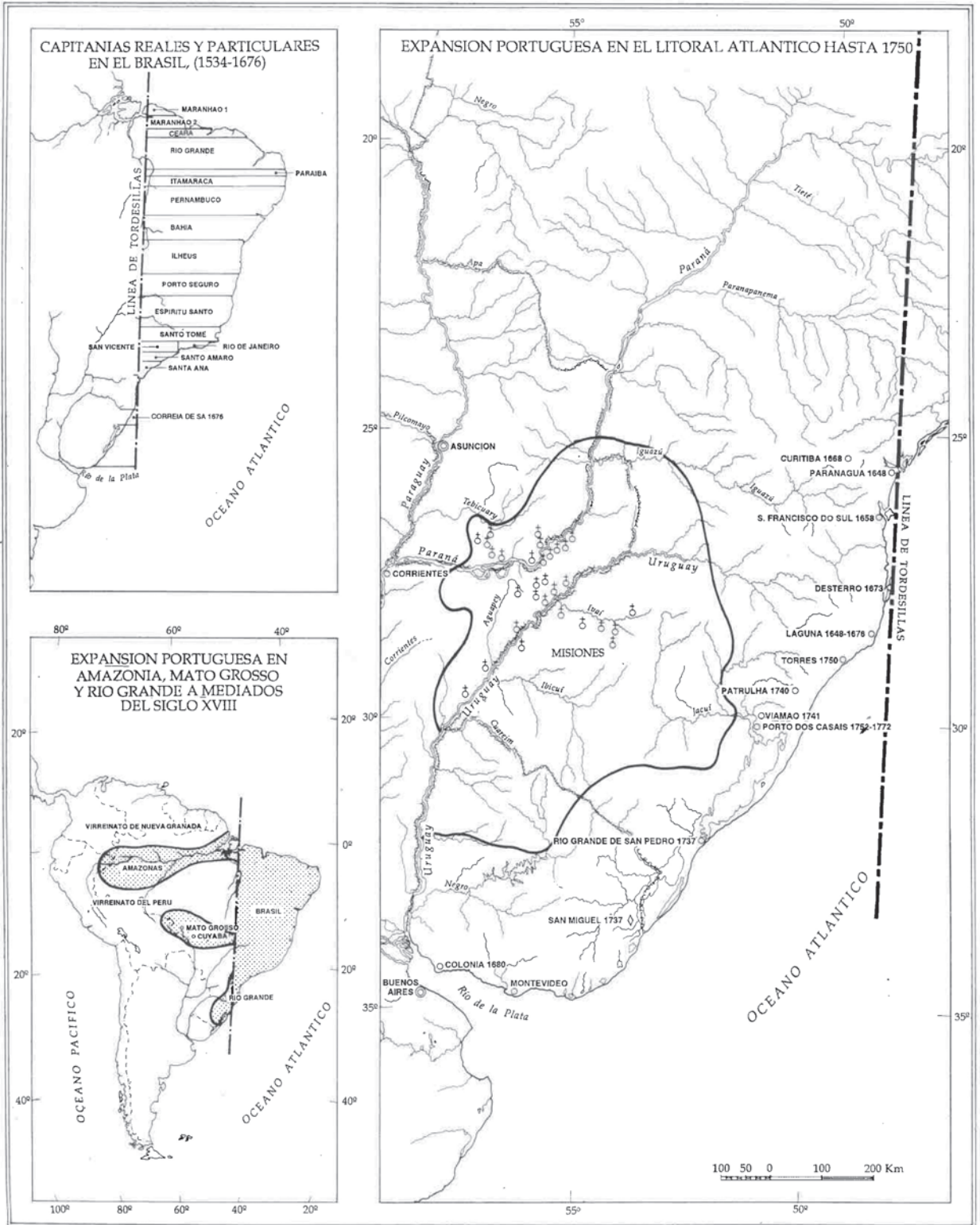
De acordo com Cadogan (1978, p. 30), os *Mbyá*, no tempo das reduções, viam esse ente como um ser virtuoso, que foi capaz de alcançar a perfeição humana sem sofrer a prova da morte, chegando à morada das divindades. Litaiff (1999, p. 69) encontrou menções ao *kexuíta*

portuguesa. Los sacerdotes franciscanos tomaron el mando de estos lugares precariamente, que pronto fueron invadidos por los colonos. También hubo una administración laica portuguesa igualmente frustrada.

La relativa durabilidad del proyecto misionero provino de una mezcla de violencia, vulnerabilidad, adaptaciones y apropiaciones de ambos lados. Los asentamientos tenían una configuración urbana, ajena a la tradición indígena, pero quedaron ciertos fundamentos de la organización social nativa. La preocupación de los sacerdotes por catequizar el idioma *Guarani* también contribuyó a esta relativa estabilidad. Sin embargo, no usaron un dialecto particular *Guarani*, lo que finalmente generó su propio dialecto de reducciones, llamado “guaraní jesuítico” (Melià, 1992, p. 79).

El evento misionero no pasó incólume: dejó marcas en el panteón *Guarani*. Cabe preguntarnos cómo sucedió esto y cómo los *Guarani-Mbyá* explican esta presencia en sus vidas. La figura del *kexuíta* aparece asociada a las casas de piedra que permanecen visibles para todos, como las ruinas misioneras para los no indígenas. Es un antepasado, un “*Guarani fuerte*” que estaba encantado. Por la similitud de los nombres, podríamos hacer una asociación simplista de *kexuíta* con el jesuita. Pero este grupo indígena nos desafia a desentrañar otra historia.

Según Cadogan (1978, p. 30), los *Mbyá*, cuando existían las reducciones, veían a este ser como un ser virtuoso que fue capaz de alcanzar la perfección humana sin padecer la prueba de la muerte, y que llegó a la morada de las deidades. Litaiff



Cartografía IGHII, 1994

Limites hispano-portugueses na América do Sul (séc. XVI ao XVIII). Fonte: Atlas territorial e urbano das Missões Jesuíticas dos Guaranis. Argentina, Paraguai e Brasil (p. 30).

Limites hispano-portugueses en América del Sur (siglo XVI a XVIII). Fuente: Atlas territorial y urbano de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. Argentina, Paraguay e Brasil (p. 30).



entre os *Mbyá* contemporâneos, localizados no litoral de Santa Catarina, os quais o veem como um personagem “encantado” que caminha invisível sobre as trilhas antigas, construídas pelos ancestrais. Para Bartomeu Melià (1990, p. 409), o *kexuíta* é somente mais uma presença no panteão *Mbyá*, povoado de deidades nativas. Os membros da *Tekoa Koenju* referem-se ao *kexuíta* como um *Mbyá* forte, que se encantou.

Há, ainda, a figura do *Sepé Tiaraju*, outro ser do panteão *Guarani-Mbyá* que foi apropriado pelo imaginário sul-rio-grandense. Para os *juruá*, *Sepé* foi um importante líder indígena que atuou e se destacou na Guerra Guaranítica, travada contra a ocupação portuguesa. Mais tarde, foi transformado em santo popular por segmentos da sociedade gaúcha e da igreja católica, tanto que o nome São Sepé foi dado a um município no Rio Grande do Sul. Os *Guarani-Mbyá* afirmam ter sido *Sepé* um poderoso líder espiritual, semelhante aos *karai* da atualidade, que ascendeu à condição imortal. Nesse sentido, ele se assemelha à figura do *kexuíta*. Portanto, eles não fazem a mesma leitura que os não indígenas. *Kexuíta* e *Sepé* são dois *karai*, seres poderosos *Mbyá*, antepassados que conseguiram superar a condição humana. Não são brancos ou não indígenas.

A expulsão dos jesuítas ensejou um novo movimento: o da reguaranização dos indígenas das Missões. Schaden (1982, p. 4) chamou a atenção para o processo no qual os *Guarani* que tinham voltado a viver nas matas, com os indígenas que permaneceram distantes da ação missionária, retomaram os modos

(1999, p. 69) encontrou menções al *kexuíta* entre los *Mbyá* contemporâneos, asentados en la costa de Santa Catarina, que lo ven como un personaje “encantado” que camina de manera invisible sobre los antiguos senderos construidos por los antepasados. Para Bartomeu Melià (1990, p. 409), el *kexuíta* es solo otra presencia en el panteón *Mbyá*, poblado por deidades nativas. Los miembros de *Tekoa Koenju* se refieren al *kexuíta* como un *Mbyá* fuerte, que estaba encantado.

También está la figura del *Sepé Tiaraju*, otro ser del panteón *Guarani-Mbyá* que fue apropiado por el imaginario del habitante de Rio Grande do Sul. Para los *juruá*, *Sepé* fue un importante líder indígena que luchó y se destacó en la Guerra Guaranítica, librada contra la ocupación portuguesa. Más tarde se transformó en un santo popular en algunos segmentos de la sociedad de Rio Grande do Sul y de la Iglesia Católica, tanto que un municipio de Rio Grande do Sul recibió el nombre de São Sepé. Los *Guarani-Mbyá* afirman que *Sepé* era un poderoso líder espiritual, similar a los *karai* de la actualidad, que fue elevado a la condición de inmortal. En este sentido, se asemeja a la figura del *kexuíta*. Por lo tanto, no hacen la misma lectura que los no indios. *Kexuíta* y *Sepé* son dos *karai*, seres poderosos *Mbyá*, antepasados que lograron superar la condición humana. No son blancos ni no indígenas.

La expulsión de los jesuitas dio lugar a un nuevo movimiento: la reguaranización de los indígenas de las Misiones. Schaden (1982, p. 4) llamó la atención acerca del proceso en el cual los *Guaraníes* que habían regresado a vivir a la selva, con los indígenas que se mantuvieron distantes

de vida anteriores, isto é, se reguaranizaram. Outros preferiram estabelecer-se em povoados de colonos, abandonando seus costumes. Os *Guarani* que sempre permaneceram nas florestas eram genericamente denominados pela sociedade colonial de *Caagua*, ou “Povo da floresta” (Melià, 1992, p. 241). Segundo relatos dos próprios jesuítas, os “inconstantes”²⁸ indígenas missioneiros, que por algum tempo aceitavam as pregações dos religiosos, em dados momentos refugiavam-se nas moradas dos *Caagua*. Conforme a recente historiografia constatou (Monteiro, 1992), os povos das florestas e das Missões permaneciam em contato e influenciavam-se mutuamente. É possível que algo novo tenha surgido a partir daí.

No início do século XX, a produção de etnografias sobre os *Guarani* tomou um novo impulso. Nesses estudos, os *Mbyá* surgem migrando para locais distantes como a costa atlântica dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Dispersaram-se, também, pela província argentina de Misiones e pelo estado brasileiro do Rio Grande do Sul.

De acordo com León Cadogan (1960), que tornou os *Mbyá* conhecidos através de suas

de la acción misionera, reanudaron su forma de vida anterior, es decir, se reguaranizaron. Otros prefirieron establecerse en asentamientos de colonos, abandonando sus costumbres. Los *Guaraníes* que siempre permanecieron en la selva fueron llamados genericamente por la sociedad colonial de *Caagua* o “Pueblo de la selva” (Melià, 1992, p. 241). Según los informes de los propios jesuitas, los “inconstantes”²⁸ indígenas misioneros, que por algún tiempo aceptaron la predicación de los religiosos, en algunas ocasiones se refugiaban en las casas de los *Caagua*. Como ha encontrado la historiografía reciente (Monteiro, 1992), los pueblos de la selva y de las Misiones se mantuvieron en contacto y se influenciaban mutuamente. Es posible que algo nuevo haya surgido de allí.

A principios del siglo XX, la producción de etnografías sobre los *Guaraníes* tomó un nuevo impulso. En esos estudios, los *Mbyá* emergen migrando a lugares distantes como la costa atlántica de los estados de São Paulo y Rio de Janeiro. También se dispersaron por la provincia argentina de Misiones y el estado brasileño de Rio Grande do Sul.

Según Leon Cadogan (1960), quien dio a

28. Segundo Viveiros de Castro, os jesuítas percebiam os *Guarani* como tendo uma alma “inconstante”, pois, segundo eles, a qualquer momento, indígenas plenamente cristãos abandonavam tudo e voltavam à floresta para viver tradicionalmente. Assim, espantavam-se com a “inconstância da alma selvagem” observada nos *Guarani* e também nos *Tupi* da costa. Essa variabilidade não só aparecia nas coisas da fé, mas também era “[...] um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável” (Viveiros de Castro, 1992, p. 23).

28. Según Viveiros de Castro, los jesuitas veían a los *Guaraníes* como un alma “voluble”, porque según ellos, en algún momento, los indios completamente cristianos abandonaban todo y regresaban a la selva para vivir tradicionalmente. Por eso, se asombraban de la “inconstancia del alma salvaje” observada en los *Guaraníes* y también en los *Tupi* de la costa. Esta variabilidad no solo estaba presente en las cuestiones de fé, sino que también era “[...] un rasgo definitorio del carácter ameríndio, consolidándose como uno de los estereotipos del imaginario nacional: el indio converso a medias, que en la primera oportunidad envía a Dios, la azada y la ropa al diablo, regresando felizmente a la selva, presa de un atavismo incurable” (Viveiros de Castro, 1992, p. 23).



etnografias, eles evitaram por muito tempo aceitar a presença de qualquer Estado em suas vidas. Não participavam de censos, não iam às escolas, não admitiam o controle policial e, ainda, não recebiam títulos de propriedade (Melià, 1992, p. 249). Cadogan (1960, p. 135) conheceu no Paraguai uma comunidade que tinha grande aversão ao censo. Esse grupo dizia que, se os seus membros fossem obrigados a participar, iriam para a Argentina ou para o Brasil. Acreditavam que a coleta de informações tinha como finalidade contabilizá-los, a fim de fixá-los em uma reserva. Com o tempo, no entanto, passaram a negociar essas ações estatais e utilizar politicamente algumas imposições das sociedades nacionais. O dossiê de registro da *Tava* e o presente documento, por exemplo, são fruto de uma negociação política.

Atualmente, organizam-se na Comissão *Yvy Rupá*, fundada e gerida por lideranças de diversas aldeias do Sul e Sudeste do Brasil, com o intuito de articular nacionalmente a luta desse povo pela recuperação de seu território tradicional e criar estratégias para lidar com as várias instâncias do Estado brasileiro. Assim, esse povo vem revelando-se um grande articulador político, sabendo quando e como apresentar suas demandas e definindo estrategicamente o momento de estabelecer contato mais estreito com agências estatais.

Apesar da diversidade de contextos sociais e políticos com que se deparam, os *Guarani-Mbyá* contemporâneos ocupam um vasto território, onde mantêm um trânsito intenso e necessário, que encontra similitude em sua cosmologia. As

conocer a los *Mbyá* a través de sus etnografías, durante mucho tiempo rechazaron la presencia de cualquier Estado en sus vidas. No participaban en los censos, no iban a la escuela, no admitían el control policial ni tampoco recibían títulos de propiedad (Melià, 1992, p. 249). Cadogan (1960, p. 135) conoció en Paraguay una comunidad que tenía un profundo rechazo al censo. Ese grupo decía que si sus miembros fuesen obligados a participar, se irían a Argentina o Brasil. Creían que la recopilación de información tenía la intención de contabilizarlos, para establecerlos en una reserva. Con el tiempo, sin embargo, empezaron a negociar estas acciones estatales y a utilizar políticamente algunas imposiciones de las sociedades nacionales. El dossier de registro de la *Tava* y el presente documento, por ejemplo, son el resultado de una negociación política.

Actualmente están organizados en la Comisión *Yvy Rupá*, fundada y administrada por líderes de varias aldeas del sur y sureste de Brasil, con el propósito de articular a nivel nacional la lucha de este pueblo por la recuperación de su territorio tradicional y crear estrategias para lidiar con las diversas instancias del Estado brasileño. De este modo, este pueblo ha demostrado ser un gran articulador político, sabiendo cuándo y cómo presentar sus demandas y definiendo estratégicamente el tiempo para establecer un contacto más cercano con las agencias estatales.

A pesar de la diversidad de contextos sociales y políticos que enfrentan, los *Guarani-Mbyá* contemporâneos ocupan un vasto territorio, donde mantienen un tránsito intenso y

migrações, em vez de modificar sua unidade como grupo, fornecem um elemento em comum, a despeito das variações dialetais e diferenças internas. Nos percursos transcorridos, as florestas são os locais privilegiados para as paradas e a fundação de suas aldeias, pois entendem que as matas foram destinadas a eles pelos heróis criadores ou seres imortais, enquanto os campos foram destinados aos *juruaá*.

Ao apresentarem uma variação de formas sociocosmológicas em processos históricos distintos, os *Mbyá* colocam-se no rol das sociedades abertas à história e com “estruturas performativas” (Sahlins, 1998, p. 12-13). Assim, a sua sociocosmologia busca assimilar-se aos fenômenos, ou melhor, os acontecimentos vividos criam as relações sociais adequadas. Eventos e morfologia social estão inevitavelmente relacionados na vida dos *Mbyá*. Entre sucessivos processos de conquista e colonização, passando por adventos como as *encomiendas* e as Missões, seguidos das reguaranizações, eles exercitaram a guerra, as migrações e o xamanismo, conservando a matriz estrutural do seu complexo sociocosmológico.

Assim diversos no tempo e no espaço, não é possível impor um vínculo genealógico entre os *Mbyá* da atualidade e os que viveram nas Missões. Mas a permanência de temas cosmológicos estruturantes permite observar uma familiaridade entre esses grupos *Tupi-Guarani*. Por exemplo, um tema central que move os *Mbyá* de hoje, e que estava e está presente em demais grupos da etnia, é a busca pela imortalidade, que, conforme já

necesario, que encuentra similitud en su cosmología. Las migraciones, en lugar de modificar su unidad como grupo, proporcionan un elemento en común, a pesar de las variaciones dialectales y las diferencias internas. En los caminos recorridos, la selva es el lugar privilegiado para el asentamiento y la fundación de sus aldeas, ya que entienden que la selva les fue destinada por los héroes creadores o seres inmortales, mientras que los campos estaban destinados a los *juruaá*.

Al presentar una variación de formas sociocosmológicas en distintos procesos históricos, los *Mbyá* se colocan en la lista de sociedades abiertas a la historia y con “estructuras performativas” (Sahlins, 1998, p. 12-13). Por lo tanto, su sociocosmología busca asimilarse a los fenómenos, o más bien, los eventos vividos crean las relaciones sociales apropiadas. Los eventos y la morfología social están inevitablemente relacionados en la vida de los *Mbyá*. A lo largo de los sucesivos procesos de conquista y colonización, incluyendo las *encomiendas* y las misiones, y posteriormente las reguaranizaciones, ejercieron la guerra, la migración y el chamanismo, conservando la matriz estructural de su complejo sociocosmológico.

Siendo tan diversos en tiempo y espacio, no se puede imponer un vínculo genealógico entre los *Mbyá* de hoy y los que vivieron en las Misiones. Pero la permanencia de temas cosmológicos estructurantes nos permite observar una familiaridad entre estos grupos *Tupi-Guarani*. Por ejemplo, un tema central que mueve a los *Mbyá* de hoy, y que estaba y está presente en otros grupos de la misma etnia, es la búsqueda



mencionado, requer um elaborado processo ritual de construção da pessoa. Essa busca pode acontecer por meio de duas formas distintas de “caminhada”: uma real, física, e outra espiritual, realizada por ascese e rituais.

Conforme a cosmologia *Mbyá*, a instauração da condição humana e sua instabilidade surgiram na *segunda terra*, construída após o dilúvio. Uma grande inundação destruiu a terra originária e promoveu a partida de seres imortais, heróis criadores, para a dimensão celeste. Essa catástrofe foi causada pela transgressão de um homem e de sua tia paterna, que tiveram relações sexuais. Insatisfeito, o ente criador *Nhande Ru Papa Tenonde* mandou destruir o mundo. Uma nova terra, onde hoje vivemos, foi feita sobre os escombros da destruição. A imperfeição e mortalidade marcam as pessoas deste novo mundo. O acesso à morada dos seres imortais não está mais garantido, pois os homens e as mulheres perderam sua capacidade extra-humana e devem procurar reavê-la ao longo da vida.

Desse modo, a humanidade passou a viver com a volubilidade e a incerteza. O mundo contemporâneo, repleto de imperfeições, tornou-se um local de provações para os *Mbyá*, que devem enfrentar situações aflitivas e superá-las com a ajuda da “neblina vivificante” (fumo e cachimbo desses indígenas). Essa “neblina” garante a purificação e a defesa contra as enfermidades (Cadogan, 1997, p. 195). Portanto, a partir dessa disjunção primordial das moradas dos homens e mulheres e dos seres imortais, comum a muitos grupos *Tupi-*

de la inmortalidad que, como ya se mencionó, requiere un proceso ritual elaborado para la construcción de la persona. Esta búsqueda puede ocurrir a través de dos formas distintas de “caminata”: una real, física y una espiritual, realizada a través de la ascesis y de rituales.

De acuerdo con la cosmología *Mbyá*, la instauración de la condición humana y su inestabilidad surgieron en la *segunda tierra*, construida después del diluvio. Una gran inundación destruyó la tierra original y originó la partida de los seres inmortales, héroes creadores, a la dimensión celestial. Esta catástrofe fue causada por la transgresión de un hombre y su tía paterna que tuvieron relaciones sexuales. Insatisfecho, el ente creador *Nhande Ru Papa Tenonde* mandó destruir el mundo. Una nueva tierra, donde vivimos hoy, se hizo sobre los escombros de la destrucción. La imperfección y la mortalidad marcan a las personas de este nuevo mundo. El acceso a la morada de los seres inmortales ya no está asegurado, puesto que los hombres y las mujeres han perdido su capacidad extrahumana y deben tratar de recuperarla a lo largo de sus vidas.

De esta manera, la humanidad empezó a vivir con volubilidad e incertidumbre. El mundo contemporáneo, lleno de imperfecciones, se ha convertido en un lugar de prueba para los *Mbyá*, quienes deben enfrentar situaciones angustiosas y superarlas con la ayuda de la “niebla vivificante” (humo y pipa de estos pueblos indígenas). Esta “neblina” garantiza la purificación y la defensa contra la enfermedad (Cadogan, 1997, p. 195). Por lo tanto, a partir de esta disyunción primordial de las moradas

Guarani, os *Mbyá* procuram aprimorar sua condição humana.

A mobilidade que caracteriza a vida social *Guarani-Mbyá* é fundamental para que o desejado aperfeiçoamento da condição humana ocorra. O território que consideram tradicional engloba partes do atual Paraguai, norte da Argentina e as Regiões Sul, Sudeste e Norte do Brasil, até a costa do país. O mar pode parecer um limite intransponível, mas tal obstáculo é superado quando os humanos tornam-se imortais e atravessam-no flutuando, em direção a outra região, onde está *Yvy marãey*, a morada dos imperecíveis, conhecida pelos *juruá* como Terra sem Mal (Ladeira, 2007), conforme já mencionado.

Nas migrações por esse extenso território, os *Guarani-Mbyá* realizam, basicamente, duas formas de deslocamento: uma ritual, em busca da morada celeste, e outra prosaica, quando caminham entre as diversas aldeias *Mbyá*, constituindo uma rede de reciprocidade (Guimarães, 2004). Mesmo nos momentos mais ordinários da vida social, o deslocamento é uma constante.

Nas caminhadas prosaicas, a rede de relações estabelecida permite às pessoas sanar os seus conflitos mundanos, fazer alianças e, principalmente, realizar-se plenamente, pois o ser *Mbyá* precisa viver em um ambiente harmônico para superar a sua condição de mortal neste mundo. A possibilidade de sair definitiva ou provisoriamente de sua aldeia e ir para outra, onde encontrará tal harmonia, alivia o seu sofrimento. Deslocar-se é uma necessidade

de hombres y mujeres y de seres inmortales, comunes a muchos grupos *Tupi-Guaraní*, los *Mbyá* buscan mejorar su condición humana.

La movilidad que caracteriza la vida social *Guarani-Mbyá* es fundamental para llegar a la anhelada mejora de la condición humana. El territorio que consideran tradicional abarca partes del actual Paraguay, el norte de Argentina y las regiones del sur, sureste y norte de Brasil hasta la costa del país. El mar puede parecer un límite insuperable, pero tal obstáculo se supera cuando los humanos se vuelven inmortales y lo cruzan flotando hacia otra región donde se encuentra *Yvy marãey*, la morada de los inmortales, conocida por los *juruá* como la Tierra sin Mal (Ladeira, 2007), como ya se mencionó.

En las migraciones a través de este extenso territorio, los *Guarani-Mbyá* realizan, básicamente, dos formas de desplazamiento: una ritual, en busca de la morada celestial, y otra prosaica, mientras caminan entre las diferentes aldeas *Mbyá*, constituyendo una red de reciprocidad (Guimarães, 2004). Incluso en los momentos más ordinarios de la vida social, el desplazamiento es una constante.

En las caminatas prosaicas, la red de relaciones establecida permite que las personas sanen sus conflictos mundanos, hagan alianzas y, sobre todo, que se realicen plenamente, porque el ser *Mbyá* necesita vivir en un ambiente armonioso para superar su condición mortal en este mundo. La posibilidad de abandonar su aldea definitiva o temporalmente, o trasladarse a otra, donde encontrará esa armonía, alivia su



vital. O trajeto, geralmente, acompanha o fluxo de sua língua, pois preferem ir para localidades onde há outras pessoas com a mesma expressão linguística. Isso limita o número de rotas que seguem e de regiões onde param; contudo, deve-se ter em mente que percorrem o território que já foi ocupado pelos *Guarani* que se encantaram, isto é, tornaram-se imortais e alcançaram *Yvy marãey*. Então, transitam e, eventualmente, fixam-se não só nos locais onde outros *Mbyá* mortais já viveram, mas também em lugares onde os imortais deixaram suas marcas.

Estar em movimento é um fato central para esse povo, visto que encapsula o *ethos Mbyá*. É possível tomar a noção de deslocamento, seguindo a orientação de Marcel Mauss (1975), como um fato total que define ou esclarece a realidade, o qual mistura tudo o que constitui a vida propriamente social e exprime, simultaneamente e de uma só vez, diversas de suas dimensões.

Ao imaginar-se a peregrinação em busca da morada dos imortais como um rito, não se deve vê-la como algo separado da vida cotidiana ou das outras formas de deslocamentos que o grupo realiza. É possível identificar traços comuns nas peregrinações cerimoniais, pois há um ordenamento que as estrutura, um sentimento de provação coletiva e uma consciência de que são diferentes dos acontecimentos ordinários. Essa caminhada é potencialmente expressiva, eficaz e demarcada pelo próprio grupo, que a distingue dos eventos cotidianos. A marcha cerimonial é conduzida por uma *kunhã karai* ou um *karai*, ao redor do qual se reúne sua

sufrimiento. Moverse es una necesidad vital. El camino generalmente sigue el flujo de su idioma, ya que prefieren ir a lugares donde hay otras personas con la misma expresión lingüística. Esto limita el número de rutas que recorren y las regiones donde se detienen; sin embargo, debe tenerse en cuenta que transitan el territorio que ya fue ocupado por los *Guaraníes* encantados, es decir, los que se volvieron inmortales y alcanzaron *Yvy marãey*. Entonces se mueven y eventualmente se establecen no solo en los lugares donde otros *Mbyá* mortales han vivido, sino también en lugares donde los inmortales han dejado su huella.

Estar en movimiento es un hecho central para este pueblo, ya que encierra el *ethos Mbyá*. Es posible tomar la noción de desplazamiento, siguiendo la orientación de Marcel Mauss (1975), como un hecho total que define o aclara la realidad, que mezcla todo lo que constituye la vida social misma y expresa, simultáneamente y al mismo tiempo, varias de sus dimensiones.

El imaginar la peregrinación en busca de la morada de los inmortales como un rito no debe verse como algo separado de la vida cotidiana o de otras formas de desplazamiento que realiza el grupo. Se pueden identificar rasgos comunes en las peregrinaciones ceremoniales, ya que existe una estructura de ordenamiento, un sentido de prueba colectiva y una conciencia de que son distintos de los eventos ordinarios. Esta caminata es potencialmente expresiva, efectiva y demarcada por el propio grupo, que lo distingue de los eventos cotidianos. La marcha ceremonial la dirige una *kunhã karai*



Semelhanças entre as feições *Guarani* e os traços e expressões das imagens sacras, em estilo “barroco missionário”, do acervo do Museu das Missões. Fotos: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Similitudes entre los rasgos *Guarani* y los trazos y expresiones de las imágenes sacras, al estilo “barroco misionero”, del acervo del Museo de las Misiones. Fotos: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



TAYA | LUGAR DE REFERENCIA PARA O POVO GUARANI | LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANI



Semelhanças entre as feições *Guarani* e os traços e expressões das imagens sacras, em estilo “barroco missionário”, do acervo do Museu das Missões. Fotos: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Similitudes entre los rasgos *Guarani* y los trazos y expresiones de las imágenes sacras, al estilo “barroco misionero”, del acervo del Museo de las Misiones. Fotos: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



família extensa e outros *Mbyá*. Guiado por essa liderança, o grupo busca um local onde será possível construir sua aldeia e viver o bom modo de ser *Mbyá*, que propiciará a ida a *Yvy marãey* e a transformação do indivíduo ou grupo como um todo em imortal. Rituais que propiciam o desenvolvimento da pessoa e práticas corporais são realizados ao longo da jornada, como o jejum, os cantos-danças noturnos, a alimentação *Mbyá* – especialmente milho, mel e animais de caça.

Além de possibilitar a evolução da pessoa, até torná-la imortal, a marcha compõe e mantém coesa uma unidade social. Humanos, seres imortais e mortos são os produtores de tal unidade. Na peregrinação extraordinária, tentando superar sua condição, os humanos caminham em busca da imortalidade; os seres imortais, que já superaram a mortalidade, seguem como imortais. Por sua vez, os mortos, que fracassaram nas suas tentativas de transcendência, estão imóveis, pararam de andar. A unidade social *Mbyá* se tornará plena quando se iniciar a ocupação da terra imperfeita, onde vivemos hoje e onde viveram seus antepassados, e da Terra sem Mal, onde vivem seres imortais.

A cosmografia *Mbyá* é marcada por estratos sobrepostos e dimensões que se conjugam. A terra em que vivemos é denominada de *Yvy pyau* ou *Yvy vai* e está rodeada por mar. Acima dela, há duas camadas de nuvens (*aray*). Acima das nuvens, está a morada de *anhã*, criatura imperfeita. Por fim, sobre todas as outras camadas está *Yvy marãey*. Os “primeiros” *Mbyá* que se encantaram são denominados de *Nhande*

o un *karai*, alrededor del cual se reúnen su extensa familia y otros *Mbyá*. Guiado por este líder, el grupo busca un lugar donde sea posible construir su aldea y vivir el buen modo de ser *Mbyá*, que propiciará el viaje a *Yvy marãey* y la transformación del individuo, o del grupo como un todo, en imortal. Los rituales que propician el desarrollo de la persona y las prácticas corporales se realizan a lo largo del viaje, tales como el ayuno, los cantos y las danzas nocturnos, la alimentación *Mbyá* – principalmente maíz, miel y animales de caza–.

Además de permitir la evolución de la persona, hasta que esta se haga imortal, la caminata compone y mantiene ensamblada una unidad social. Los humanos, los seres inmortales y los muertos son los productores de esa unidad. En la peregrinación extraordinaria, tratando de superar su condición, los humanos caminan en busca de la inmortalidad; los seres inmortales, que ya han superado la mortalidad, siguen siendo inmortales. A su vez, los muertos, que fracasaron en sus intentos de trascender, están inmóviles, han dejado de caminar. La unidad social *Mbyá* será plena cuando empieza la ocupación de la tierra imperfecta, donde vivimos hoy y donde vivieron sus antepasados, y de la Tierra sin Mal, donde viven los seres inmortales.

La cosmografía *Mbyá* está marcada por estratos superpuestos y dimensiones coincidentes. La tierra en la que vivimos se llama *Yvy pyau* o *Yvy vai* y está rodeada de mar. Arriba, hay dos capas de nubes (*aray*). Sobre las nubes está la morada de *anhã*, criatura imperfecta. Finalmente, sobre todas las otras capas está *Yvy marãey*. Los “prime-



Ru Miri. Eles são os pais das queixadas²⁹. As moradas onde viveram e de onde se encantaram os *Nhande Ru Miri*, tornando-se imortais, ainda se encontram nesta terra. Os *Mbyá* as buscam para construir uma aldeia (*tekoa*). É possível identificar esses locais quando se vê um bando de queixadas correndo, pois sinalizam que essas moradas estão próximas. Principalmente, é possível identificar as moradas dos antepassados por meio de casas de pedra (*tava*), deixadas por eles, mas que não são visíveis a todos, apenas aos *karai* e *kunhã karai*, tema que será descrito detalhadamente na próxima seção.

Voltando à cosmografia *Mbyá*, no plano onde se encontra *Yvy marãey* estão as moradas dos seres imortais, heróis criadores. Os antepassados que se encantaram ou se immortalizaram, os *Nhande Ru Miri*, encontram-se em um nível distinto daquele em que estão esses heróis criadores. A morada de *Karai Ru Hete* localiza-se na região leste; a de *Tupã Ru Hete*, nas regiões sul e oeste; a de *Jakaira Ru Hete*, na região central; e a de *Papa Tenonde Hete*, na norte. De acordo com Cadogan (1949, 1950 e 1997) e Ladeira (2007 e 2008), *Papa Tenonde Hete* é o demiurgo que criou os outros seres imortais. São eles os responsáveis por enviar uma alma ou porção vivificante às pessoas, no momento do “batismo”, o *nhemongarai*. O *karai* escuta as indicações desses entes imortais para saber qual deles enviará a porção vivificante que recairá sobre a criança. Desse modo, as pessoas terão

29. Todos os animias têm donos ou pais que os protegem contra os homens ou outros perigos. As queixadas, uma espécie de porco selvagem, relacionam-se com os *Nhande Ru Miri*.

ros” *Mbyá* encantados se llaman *Nhande Ru Miri*. Son los padres de los pecaríes²⁹. Las viviendas donde vivieron y donde se encantaron los *Nhande Ru Miri*, volviéndose inmortales, todavía están en esta tierra. Los *Mbyá* las buscan para construir una aldea (*tekoa*). Se pueden identificar estos lugares cuando se ve a un montón de pecaríes corriendo, ya que indican que estas moradas están cerca. Principalmente, es posible identificar las moradas de los antepasados por medio de casas de piedra (*tava*), dejadas por ellos, pero que no son visibles para todos, solo para los *karai* y *kunhã karai*, tema que se describirá detalladamente en la siguiente sección.

Volviendo a la cosmografía *Mbyá*, en el plano donde se encuentra *Yvy marãey* están las moradas de los seres inmortales, héroes creadores.

Los antepasados que estaban encantados o immortalizados, los *Nhande Ru Miri*, están en un nivel distinto al de estos héroes creadores. La morada de *Karai Ru Hete* se encuentra en la región este; la de *Tupã Ru Hete* en las regiones sur y oeste; la de *Jakaira Ru Hete* en la región central; y la de *Papa Tenonde Hete* en el norte. Según Cadogan (1949, 1950 y 1997) y Ladeira (2007 y 2008), *Papa Tenonde Hete* es el demiurgo que creó a los demás seres inmortales. Son los encargados de enviar un alma o una porción vivificante a las personas en el momento del “bautismo”, el *nhemongarai*. El *karai* escucha las instrucciones de estos seres inmortales para saber cuál enviará la porción vivificante que recaerá

29. Todos los animales tienen dueños o padres que los protegen de los hombres u otros peligros. Los pecaríes, una especie de cerdo salvaje, están relacionados con los *Nhande Ru Miri*.

as seguintes características, de acordo com o ser que lhe encaminhou a alma:

- *Karai Ru Hete*, ser sobrenatural do fogo, e sua esposa. Fez com que as chamas sagradas fossem alojadas nos *Mbyá*. Ele deve vigiar aquilo que produz o ruído do crepitar das chamas. Os *Mbyá* provenientes de sua morada, situada ao leste, devem seguir em direção ao nascente, em sentido anti-horário; ou ir ao centro da terra e daí seguir até o nascente. As pessoas com essas almas devem ser *Mbyá* fortes, capazes de executar os cantos, dar bons conselhos e orientar na busca de *Yvy marãey*. Não devem ausentar-se por muito tempo da aldeia, pois suas almas zelam por ela.

- *Tupã Ru Hete*, ser sobrenatural das águas, das chuvas, dos trovões e dos raios, e sua esposa. Ele envia à morada terrena as chuvas que refrescam. Além disso, envia aos *Mbyá* o sentido da moderação. Sua morada está localizada no poente. *Tupã Ru Hete* realiza um trajeto que vai do nascente ao poente ou vice-versa em sentido circular, anti-horário, ou reto. Quando ele faz o trajeto circularmente, as chuvas caem no litoral. Já quando sua caminhada é reta, provoca chuvas no meio do mundo. Uma característica desse ser imortal na Terra sem Mal é que ele também deve estar em constante movimento, pois zela pelo cosmos. Desse modo, aqueles que receberam tais porções vivificantes deslocam-se incessantemente e podem passar um longo período fora de sua aldeia. Entretanto, segundo Ladeira (2007), como as mulheres foram feitas para ficar na aldeia e guardar os seus corpos, elas são de alguma forma retidas para não fazerem um trajeto. Além disso,

sobre el niño. De esta forma, las personas tendrán las siguientes características, según el ser que encaminó su alma:

- *Karai Ru Hete*, ser sobrenatural del fuego, y su esposa. Hizo que las llamas sagradas se alojaran en los *Mbyá*, que tiene que vigilar lo que produce el ruido del crepitar de las llamas. Los *Mbyá*, desde su morada ubicada al este, deben ir hacia el naciente en sentido antihorario; o ir al centro de la tierra y de allí seguir hasta el naciente. Las personas con estas almas deben ser *Mbyá* fuertes, capaces de ejecutar los cantos, dar buenos consejos y guiar en la búsqueda de *Yvy marãey*. No pueden ausentarse de la aldea por mucho tiempo, porque sus almas velan por ella.

- *Tupã Ru Hete*, ser sobrenatural de las aguas, la lluvia, los truenos y relámpagos, y su esposa. Él envía a la morada terrenal las refrescantes lluvias. Además, envía a los *Mbyá* el sentido de la moderación. Su morada se encuentra en el poniente. *Tupã Ru Hete* viaja del naciente al poniente o viceversa en sentido circular, antihorario o recto. Cuando hace el viaje en sentido circular, las lluvias caen en la costa. Cuando su caminata es recta, provoca lluvia en la mitad del mundo. Una característica de este ser inmortal en la Tierra sin Mal es que también tiene que estar en constante movimiento, ya que protege el cosmos. De esta manera, quienes han recibido esas porciones vivificantes se trasladan sin cesar y pueden pasar mucho tiempo fuera de su aldea. Sin embargo, según Ladeira (2007), como las mujeres fueron hechas para quedarse en la aldea y guardar sus cuerpos, de alguna manera son retenidas para no hacer un viaje.



as pessoas que apresentam porções vivificantes de *Tupã* são bons guardiães da aldeia com uma ação repressiva, acusando e aplicando castigos aos transgressores do modo de viver verdadeiro. As punições mais frequentes são o corte de cabelo curto para as mulheres, o que significa retirar o manto que as protege, e amarrar os homens em uma árvore, ou seja, impossibilitar os seus movimentos.

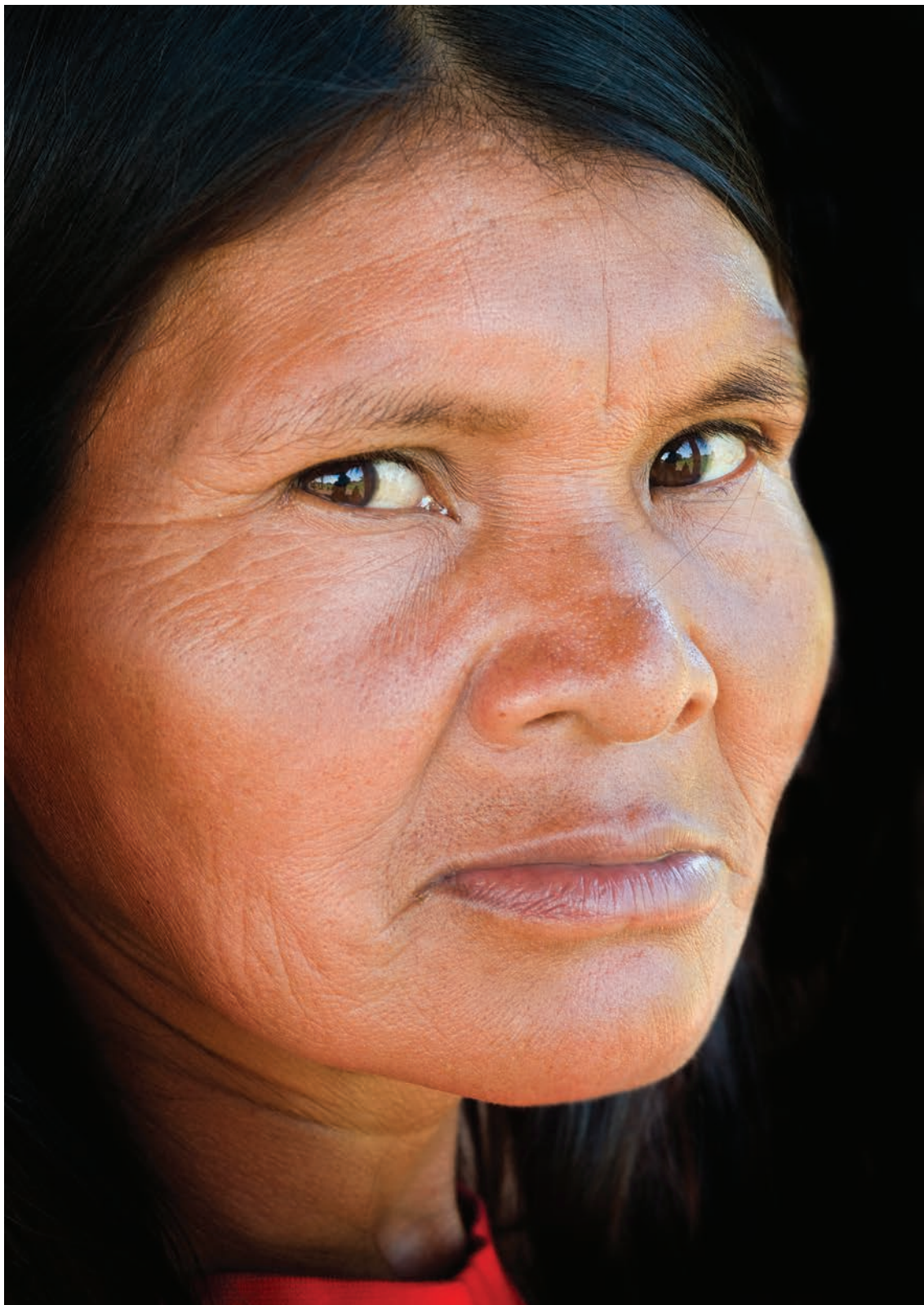
- *Jakaira Ru Hete*, dono da neblina vivificante, e sua esposa. Ele vigia a fonte da “neblina vivificante” (cachimbo e tabaco), que faz produzir as palavras de grande inspiração, com as quais os *Mbyá* alcançam os imortais. Enviou tal neblina à terra para que os homens pudessem defender-se e purificar-se contra as enfermidades. *Jakaira* e sua esposa habitam uma região mais central. Ele desenvolve um trajeto em direção ao nascente; segue em sentido circular horário ou vai até ao centro da terra (*Yvy mbyte*) e, em linha reta, dirige-se ao nascente. Os *Mbyá* com porções vivificantes provenientes desse ser sobrenatural só podem realizar o percurso de forma circular, beirando o oceano.

- *Papa Tenonde Ru Hete*, ser sobrenatural do sol, e sua esposa também enviam almas para a terra. Eles são os pais das pessoas enviadas ao mundo original e que deveriam alcançar o nascente. *Papa Tenonde Ru Hete* encaminhou à morada terrena a boa ciência. As porções vivificantes dessa região são, em sua maioria, femininas e têm a qualidade de reunir harmoniosamente a comunidade. Por isso, não podem se ausentar por muito tempo da aldeia. Essas mulheres são, muitas vezes, as profetisas e guias espirituais.

Además, las personas que tienen porciones vivificantes de *Tupã* son buenos guardianes de la aldea y actúan de manera represiva, acusando y castigando a los transgressores del verdadero modo de vivir. Los castigos más frecuentes son el corte de pelo corto para las mujeres, lo que significa quitarles la capa que las protege y atar a los hombres a un árbol para imposibilitar sus movimientos.

- *Jakaira Ru Hete*, dueño de la niebla vivificante, y su esposa. Él vigila la fuente de la “niebla vivificante” (pipa y tabaco), que produce las palabras de gran inspiración con las que los *Mbyá* alcanzan a los inmortales. Envió tanta neblina a la tierra para que los hombres pudieran defenderse y purificarse contra la enfermedad. *Jakaira* y su esposa habitan una región más central. Él transita un camino en dirección al naciente; sigue en sentido horario circular o hacia centro de la tierra (*Yvy mbyte*) y, en línea recta, se dirige hacia el naciente. Los *Mbyá* con porciones vivificantes de este ser sobrenatural, solo pueden hacer el recorrido de forma circular, bordeando el océano.

- *Papa Tenonde Ru Hete*, ser sobrenatural del sol, y su esposa, también envían almas a la tierra. Son los padres de las personas enviadas al mundo original y que deberían alcanzar el naciente. *Papa Tenonde Ru Hete* envió la buena ciencia a la morada terrenal. Las porciones vivificantes de esa región son principalmente femeninas y tienen la calidad de unir a la comunidad en armonía. Por ese motivo no pueden estar ausentes de la aldea por mucho tiempo. Estas mujeres son a menudo las profetizas y guías espirituales. Cada unidad



Semelhanças entre as feições *Guarani* e os traços e expressões das imagens sacras, em estilo “barroco missioneiro”, do acervo do Museu das Missões. Fotos: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Similitudes entre los rasgos *Guarani* y los trazos y expresiones de las imágenes sacras, al estilo “barroco misionero”, del acervo del Museo de las Misiones. Fotos: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



TAYA | LUGAR DE REFERENCIA PARA O POVO GUARANI | LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANI



Semelhanças entre as feições *Guarani* e os traços e expressões das imagens sacras, em estilo “barroco missioneiro”, do acervo do Museu das Missões. Fotos: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Similitudes entre los rasgos *Guarani* y los trazos y expresiones de las imágenes sacras, al estilo “barroco misionero”, del acervo del Museo de las Misiones. Fotos: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



TAYA | LUGAR DE REFERENCIA PARA O POVO GUARANI | LUGAR DE REFERENCIA DEL PUEBLO GUARANI

Cada unidade social *Mbyá* precisa ter uma alma feminina dessa entidade.

Além desses seres sobrenaturais, há a figura de *Kuaray* e de sua esposa, que também podem enviar porções vivificantes às pessoas. Eles estão localizados no zênite, sobre o centro da terra. Nas narrativas míticas *Mbyá*, *Kuaray* aparece como o filho mais velho de *Papa Tenonde Ru Hete*, o demiurgo, e *Jaxi* é o filho mais novo. Esses dois irmãos foram os “heróis culturais” que caminharam pela terra original guaranizando-a, ou seja, estabelecendo os hábitos e costumes *Mbyá*. *Kuaray* está relacionado com o Sol e *Jaxi*, com a Lua. O trajeto de *Kuaray* é o mesmo que o de seu respectivo astro. No início do dia, ele está no nascente; ao meio-dia, está no centro do cosmos; no fim do dia, está no poente. Deslocando-se sempre em linha reta, *Kuaray* se reveza com seu irmão mais novo, *Jaxi*, formando o dia e a noite. As mulheres com essa porção vivificante são enviadas para acompanhar os seus pais e irmãos. Por sua vez, os homens têm uma grande força espiritual e podem orientar a comunidade na busca por *Yvy marãey*.

De acordo com Litaiff (2004), para os *Mbyá*, os atos praticados pelos irmãos *Kuaray* e *Jaxi* são modelos pelos quais as pessoas procuram pautar suas crenças e atitudes. Ainda segundo esse autor, geralmente, as suas versões do Mito dos Irmãos *Kuaray* e *Jaxi* contêm dez episódios, que podem ser resumidos nas seguintes unidades mínimas.

1. Após ter criado *Yvy Pyau* (a nova terra), *Papa Tenonde Ru Hete* se retira para *Yvy marãey* deixando para trás *Nhandexi*, sua esposa grávida.

social *Mbyá* necesita tener un alma femenina de esta entidad.

Además de estos seres sobrenaturales, existe la figura de *Kuaray* y su esposa, que también puede enviar porciones vivificantes a las personas. Están ubicados en el cenit, sobre el centro de la tierra. En las narraciones míticas *Mbyá*, *Kuaray* aparece como el hijo mayor de *Papa Tenonde Ru Hete*, el demiurgo, y *Jaxi*, que es el hijo menor. Estos dos hermanos fueron los “héroes culturales” que caminaron por la tierra original para garantizarla, es decir, para establecer los hábitos y costumbres *Mbyá*. *Kuaray* está relacionado con el Sol y *Jaxi* con la Luna. El camino de *Kuaray* es el mismo que el de su respectiva estrella. Al comienzo del día está en el naciente; al mediodía está en el centro del cosmos; al final del día, está en el poniente. Siempre moviéndose en línea recta, *Kuaray* se turna con su hermano menor, *Jaxi*, formando el día y la noche. Las mujeres con esta porción vivificante son enviadas para acompañar a sus padres y hermanos. A su vez, los hombres tienen una gran fortaleza espiritual y pueden guiar a la comunidad en la búsqueda de *Yvy marãey*.

Según Litaiff (2004), para los *Mbyá*, los actos realizados por los hermanos *Kuaray* y *Jaxi* son modelos a través de los cuales las personas buscan basar sus creencias y actitudes. Según este autor, en general, sus versiones del Mito de los Hermanos *Kuaray* y *Jaxi* contienen diez episodios, que se pueden resumir en las siguientes unidades mínimas.

1. Después de crear *Yvy Pyau* (la tierra nueva), *Papa Tenonde Ru Hete* se retira a *Yvy marãey* dejando atrás a *Nhandexi*, su esposa embarazada.



2. Falando no ventre de sua mãe, *Kuaray* guia *Nhandexi* na busca do caminho que levará à casa de *Papa Tenonde Ru Hete*.

3. Após ter repreendido *Kuaray* por ter sido ferida por uma mamangava (espécie de abelha, vespa ou marimbondo) no momento em que colhia uma flor ou uma fruta para lhe dar, *Nhandexi* deixa de ser guiada pelo filho e toma o caminho errado, chegando à terra dos jaguares, que a devoram.

4. *Kuaray* sobrevive ao ataque e é criado pela avó jaguar.

5. *Kuaray* cria (*mbojera*, isto é, faz nascer) *Jaxi*, seu irmão caçula.

6. Os dois descobrem que os jaguares mataram sua mãe e vingam-se, eliminando-os.

7. A partir de seus ossos, *Kuaray* tenta ressuscitar sua mãe. Entretanto, em função da intervenção de *Jaxi*, não é bem-sucedido.

8. *Kuaray* cria os animais e os vegetais.

9. Os irmãos enganam *Anhã* (espírito mau).

10. Enfim, *Kuaray* e *Jaxi* encontram o caminho que leva a *Yvy marãey*, a casa de seu pai.

Nos processos de transmissão de regras, técnicas e outros conhecimentos, as formas de viver indicadas ou vividas por esse panteão *Mbyá*, ou por essas entidades imortais, são orientações sobre como seguir ou não o bom modo de viver *Guarani*.

Os *Nhande Ru Miri*, “primeiros” *Mbyá*, também enviam almas à terra. Quando estavam no mundo original, eles partiram para o nascente,

2. Hablando en el vientre de su madre, *Kuaray* guía a *Nhandexi* en busca del camino que la conducirá a la casa de *Papa Tenonde Ru Hete*.

3. Después de regañar a *Kuaray* por haber sido herida por un “bombar” (especie de abejorro o moscardón) en el momento en que recogía una flor o fruta para dársela, *Nhandexi* deja de ser guiada por su hijo y toma el camino equivocado, llegando a la tierra de los jaguares, que la devoran.

4. *Kuaray* sobrevive al ataque y es criado por su abuela jaguar.

5. *Kuaray* crea (*mbojera*, es decir, da a luz) a *Jaxi*, su hermano menor.

6. Los dos descubren que los jaguares mataron a su madre y para vengarse los eliminan.

7. Con sus huesos *Kuaray* intenta resucitar a su madre. Sin embargo, debido a la intervención de *Jaxi*, no lo logra.

8. *Kuaray* crea los animales y los vegetales.

9. Los hermanos engañan a *Anhã* (espíritu maligno)

10. Finalmente, *Kuaray* y *Jaxi* encuentran el camino que lleva a *Yvy marãey*, la casa de su padre.

En los procesos de transmisión de reglas, técnicas y otros conocimientos, las formas de vida indicadas o vividas por este panteón *Mbyá*, o por estas entidades inmortales, hay pautas sobre cómo seguir el buen modo de vivir *Guarani*.

Los *Nhande Ru Miri*, “primeros” *Mbyá*, también envían almas a la tierra. Cuando estaban en el mundo original, partieron hacia el naciente, caminaron por el litoral y llegaron a la morada

caminhando ao longo do litoral e chegaram à morada de *Nhande Ru Hete*. Os *Mbyá* contemporâneos são seus filhos caçulas e devem seguir os passos de seus irmãos mais velhos por toda esta terra. A finalidade das marchas cerimoniais é ter a companhia desses seres imortais em um outro espaço e tempo.

A permanência do tema da busca pela imortalidade, e sua relação com a mobilidade, também pode ser observada na análise dos termos que designam a morada divina que todo *Guarani* almeja encontrar. Para os indígenas dos séculos XVI e XVII, o significado da expressão *Yvy marãey*, geralmente traduzida como Terra sem Mal, não era exatamente o mesmo que os de hoje reconhecem (Melià, 1990; Martínez, 1985; Monteiro, 1992). Em 1639, o padre Montoya traduziu a expressão como “solo intacto que não foi edificado” ou “terras sem construções” (Monteiro, 1992, p. 482). Essa tradução estava mais relacionada com a vivência que os *Guarani* do período inicial da colonização tinham em grandes unidades agrícolas, onde havia uma “divina abundância” de alimentos (Melià, 1990, p. 35). A sua vida social dependia de uma área montanhosa preservada para a caça e pesca, outra área montanhosa cultivada e onde seria instalada a aldeia.

Por sua vez, no século XX, Cadogan (1949) traduziu *Yvy marãey*, ouvida entre os *Mbyá*, como “terra de imortais e indestrutível”. Essa expressão, tanto para os indígenas retratados por Cadogan quanto para os atuais, estava mais relacionada com a crença desse povo no fim do mundo e na vida póstuma, como imortal. De

de *Nhande Ru Hete*. Los *Mbyá* contemporâneos son sus hijos más pequeños y deben seguir los pasos de sus hermanos mayores en toda esta tierra. El propósito de las caminatas ceremoniales es tener la compañía de esos seres inmortales en otro espacio y tiempo.

La permanencia del tema de la búsqueda de la inmortalidad, y su relación con la movilidad, también se puede observar en el análisis de los términos que designan la morada divina que cada *Guarani* anhela encontrar. Para los pueblos indígenas de los siglos XVI y XVII, el significado de la expresión *Yvy marãey*, generalmente traducido como Tierra sin Mal, no era exactamente lo mismo que los que hoy reconocen. (Melià, 1990; Martínez, 1985; Monteiro, 1998). En 1639 el padre Montoya tradujo la expresión como “suelo intacto que no fue construido” o “tierra sin construcciones” (Monteiro, 1998, p. 482). Esta traducción estaba más relacionada con la vivencia que los *Guaraníes* habían tenido durante el primer período de colonización en grandes unidades agrícolas, donde había una “abundancia divina” de alimentos (Melià, 1990, p. 35). Su vida social dependía de un área montañosa preservada para la caza y la pesca, otra área montañosa cultivada y donde se establecería la aldea.

A su vez, en el siglo XX, Cadogan (1949) tradujo *Yvy marãey*, escuchado entre los *Mbyá*, como “tierra de inmortales e indestructible”. Esta expresión, tanto para los pueblos indígenas retratados por Cadogan como para los actuales, estaba más estrechamente relacionada con su creencia en el fin del mundo y la vida póstuma,



acordo com os *Mbyá*, o herói criador e supremo *Papa Tenonde Hete* mandará o ser sobrenatural *Tupã Ru Hete* destruir a terra novamente. Uma escuridão marcará esse momento, e o fogo consumirá a terra. Só serão salvos e partirão para o paraíso celeste aqueles que cantam-rezam diariamente e vivem de acordo com os preceitos de *Papa Tenonde Hete*.

Segundo Monteiro (1998, p. 482), a penetração colonial deve ter limitado a mobilidade *Guarani*, o que desestabilizou a ocupação espacial e a instauração das suas aldeias e, conseqüentemente, permitiu uma crescente ênfase no cataclismo e no discurso profético que se vê hoje. Diante dessa possibilidade de dupla interpretação da noção de *Yvy marãey*, talvez seja melhor estabelecer um elo entre a ideia de “terras para novas aldeias, sem construções” e a de “terras indestrutíveis e imortais”, pois esses dois significados apontam para um mesmo fim: o estabelecimento de condições plenas, onde seja possível exercer o modo de ser *Guarani*. Tais definições também supõem a ampliação continuada da terra, ou seja, o avanço sobre novos horizontes, ocupados pelos antepassados. Entre os *Mbyá* contemporâneos é possível ver as duas noções de *Yvy marãey* serem inter-relacionadas.

O quadro etnográfico dos *Guarani-Mbyá* mostra que a forma de dispersão de um povo indígena é uma questão etnológica, pois daí surge a dificuldade de conceitualizar as unidades sociais e os modos de articulação que ultrapassam o nível local para um olhar não indígena. No século XVI, os subgrupos *Guarani* tinham um

como imortal. De acuerdo con los *Mbyá*, el héroe creador y supremo *Papa Tenonde Hete* enviará al ser sobrenatural *Tupã Ru Hete* a destruir nuevamente la tierra. Una oscuridad marcará este momento y el fuego consumirá la tierra. Solo se salvarán aquellos que cantan-rezan diariamente y viven de acuerdo con los preceptos de *Papa Tenonde Hete*.

Según Monteiro (1998, p. 482), la penetración colonial debe haber limitado la movilidad *Guarani*, desestabilizando la ocupación espacial y el establecimiento de sus aldeas y, en consecuencia, permitiendo un creciente énfasis en el cataclismo y el discurso profético que se ve hoy. Dada esta posibilidad de doble interpretación de la noción de *Yvy marãey*, quizás sea mejor establecer un vínculo entre la idea de “tierras para nuevas aldeas sin construcción” y la de “tierras indestructibles e inmortales”, ya que estos dos significados apuntan al mismo fin: el establecimiento de condiciones plenas, donde es posible ejercer el modo de ser *Guarani*. Tales definiciones también suponen la expansión continua de la tierra, es decir, el avance sobre nuevos horizontes, ocupados por los antepasados. Entre los *Mbyá* contemporâneos pueden verse ambas nociones de *Yvy marãey* interrelacionadas.

El cuadro etnográfico de los *Guarani-Mbyá* muestra que la forma de dispersión de un pueblo indígena es un problema etnológico, ya que esto da lugar a la dificultad de conceptualizar las unidades sociales y los modos de articulación que van más allá del nivel local hacia una mirada no indígena. En el siglo XVI, los

sistema de rotas que ligava as aldeias e percorria as regiões do Brasil meridional, do Paraguai, do norte da Argentina, da Bolívia oriental e do Uruguai (Litaiff, 1999, p. 384). Atualmente, os *Mbyá* continuam se deslocando em busca da morada dos seres imortais. Suas marchas recentes são ignoradas pelos não indígenas, pois, quase invisíveis, percorrem estradas, em pequenos grupos, a pé ou de ônibus.

Ao realizarem as peregrinações cerimoniais em sucessivas levas, os *Mbyá* estão se deslocando do sudoeste do Brasil, do nordeste da Argentina e do Paraguai oriental em direção ao leste, até alcançar o litoral atlântico, de onde vão para o norte. De acordo com Rodrigues (1986, p. 33), seguindo esse percurso, eles refazem, 500 anos depois, a rota das migrações que levaram seus parentes antigos a ocupar a costa do Brasil. Eles definem-se como *tapédja*, isto é, “um povo que está em movimento” (Litaiff, 1999, p. 127). Hoje, dispersos por uma vasta área que compreende Paraguai, Argentina e Brasil (RS, SC, PR, MS, SP, RJ, ES, TO, MA), os *Mbyá* tomam os *tape rupa reko achy* (caminhos de peregrinação terrena) e transitam por toda essa região, na qual diversas aldeias e acampamentos temporários são interligados (Cadogan, 1949).

Alguns cuidados devem ser tomados nas análises dessas migrações. Nada permite afirmar que esse povo seja nômade ou andarilho, como podem pensar alguns. Como afirmou Ramos (1998, p. 33), a palavra nômade tem um aspecto negativo, um julgamento moral, visto que indica uma ausência de residência e, até mesmo, de pensamento ordenado. O perigo maior está na

subgrupos *Guaraní* tenían un sistema de rutas que unía las aldeas y atravesaba las regiones del sur de Brasil, Paraguay, norte de Argentina, este de Bolivia y Uruguay (Litaiff, 1999, p. 384). Actualmente, los *Mbyá* siguen moviéndose en busca de la morada de los seres inmortales. Sus recientes caminatas son ignoradas por los no indios, ya que, casi invisibles, viajan por rutas, en pequeños grupos, a pie o en autobús.

Al llevar a cabo las peregrinaciones ceremoniales en sucesivas tandas, los *Mbyá* se están moviendo desde el suroeste de Brasil, el noreste de Argentina y el este de Paraguay hacia el este, hasta llegar a la costa atlántica desde donde van hacia el norte. Según Rodrigues (1986, p. 33), siguiendo esta ruta, vuelven a recorrer, 500 años después, la ruta de las migraciones que llevaron a sus antiguos familiares a ocupar la costa de Brasil. Se definen como *tapédja*, es decir, “un pueblo en movimiento” (Litaiff, 1999, p. 127). Hoy, dispersos sobre una vasta área que comprende Paraguay, Argentina y Brasil (los estados de RS, SC, PR, MS, SP, RJ, ES, TO, MA), los *Mbyá* toman los *tape rupa reko achy* (caminos de peregrinación terrenal) y viajan por toda esa región, donde varias aldeas y campamentos temporarios están interconectados (Cadogan, 1949).

Debemos ser cuidadosos al analizar estas migraciones. No hay nada que permita afirmar que este pueblo sea nómada o errante, como algunos pueden pensar. Como dijo Ramos (1998, p. 33), la palabra nómada tiene un aspecto negativo, un juicio moral, ya que indica una ausencia de residencia e incluso de un pensamiento ordenado. El mayor peligro



utilização dessa ideia contra os povos indígenas (Ramos, 1998, p. 35), como ocorre com alguns grupos *Mbyá* no momento de demarcação de suas terras. As pessoas que reivindicam áreas incluídas nesse processo argumentam que os *Guarani-Mbyá* não eram habitantes permanentes do local, mas, sim, originários do Paraguai. No entanto, as migrações são planejadas e seguem uma rota determinada por um território conhecido onde viveram seus antepassados. A *Tava*, que contém as ruínas do antigo aldeamento de São Miguel Arcanjo, foi uma morada dos antepassados, dos “primeiros” *Mbyá*, e hoje é local de passagem e estadia, conforme veremos adiante.

Outro ponto importante, que merece ser enfatizado, diz respeito às migrações como fato social. Os *Guarani-Mbyá* não são o único povo que migra ou as únicas pessoas que não passam toda a sua vida em uma mesma aldeia. Essa mobilidade caracteriza outros grupos indígenas e nos mostra outras formas e experiências de existência com relação ao território. Na região do Maciço Guianense, por exemplo, os indígenas tecem uma ampla rede, ligando diferentes sociedades. Prevalcem aí sistemas sociais abertos, com uma multiplicidade de grupos locais instáveis, que se formam e se desfazem. Definir esses grupos requer uma distinção entre diferentes níveis de inclusão na teia de conexões sociais formada por eles. Os falantes de língua *Carib*, uma das principais etnias da região, levantam a questão de uma ampla ocupação espacial, realizada por parte de alguns, sobreposta ao espaço de outros e estabelecida através de uma rede de vínculos

radica en el uso de esta idea contra los pueblos indígenas (Ramos, 1998, p. 35), como ocurre con algunos grupos *Mbyá* a la hora de demarcar sus tierras. Las personas que reclaman áreas incluídas en este proceso argumentan que los *Guarani-Mbyá* no eran habitantes permanentes del lugar, sino que eran originarios de Paraguay. Sin embargo, las migraciones se planifican y siguen una ruta determinada por un territorio conocido donde vivían sus antepasados. La *Tava*, que contiene las ruinas del antiguo asentamiento de São Miguel Arcanjo, fue la morada de los antepasados, los “primeros” *Mbyá*, y hoy es un lugar de paso y estadia, como veremos más adelante.

Otro punto importante, que merece ser enfatizado, se refiere a las migraciones como un hecho social. Los *Guarani-Mbyá* no son el único pueblo que migra ni tampoco las únicas personas que no pasan toda su vida en la misma aldea. Esta movilidad caracteriza a otros grupos indígenas y nos muestra otras formas y experiencias de existencia con respecto al territorio. En la región del Macizo de Guyana, por ejemplo, los pueblos indígenas tejen una amplia red que une distintas sociedades. Aquí prevalecen los sistemas sociales abiertos, con una multiplicidad de grupos locales inestables que se forman y se deshacen. La definición de estos grupos requiere distinguir entre diferentes niveles de inclusión en su red de conexiones sociales. Los hablantes del idioma *Carib*, uno de los principales grupos étnicos de la región, plantean el tema de una amplia ocupación espacial, realizada por algunos, superpuesta al espacio de otros y establecida a través de una red de vínculos intercomunita-





Tava, casa de pedra, lugar de referència para o povo *Guarani*. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.
Tava –casa de piedra– lugar de referencia para el pueblo *Guarani*. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.

intercomunitários ou de um sistema de comunicação. Os deslocamentos nessa região são feitos para estabelecer relações de troca.

As rotas *Carib* de transmissão de pessoas, bens e conhecimentos parecem dizer muito sobre as sociedades da região guianense, revelando a interdependência entre as diversas unidades sociais. Por outro lado, a permeabilidade das fronteiras não é absoluta. Como observou Rivière (1984, p. 98), a aldeia continua sendo o mundo de uma pessoa, isto é, através dela o indivíduo localiza-se no espaço sociogeográfico e no tempo. Alguns autores (Fausto, 1999; Overing, 1981) já discutiram o fato de que em várias cosmologias da região o que diz respeito à identidade e ao interior é marcado por uma falta de fertilidade e de movimento, enquanto na dimensão externa, na relação com o outro, ocorre toda a reprodução da sociedade. Isso acontece com os *Mbyá*. Muitas vezes, a definição ou delimitação de unidades sociais relevantes para uma análise antropológica torna-se difícil, devido a essa abertura para a exterioridade, abertura que pode dizer respeito tanto a uma relação real, efetivada em um deslocamento espacial até o outro, quanto a uma relação simbólica, efetivada em um movimento virtual em direção ao outro. Portanto, o que diferencia e torna único cada grupo social que apresenta um deslocamento intenso é o tipo de mecanismo escolhido para a efetivação das peregrinações. Cada grupo dá um significado específico e singular às suas rotas.

No caso dos *Mbyá*, acontece algo particular nas rotas que desenham nas florestas e espaços

rios o de un sistema de comunicación. Se realizan desplazamientos en esta región para establecer relaciones de intercambio.

Las rutas *Carib* de transmisión de personas, bienes y conocimiento parecen decir mucho sobre las sociedades de la región de Guyana, revelando la interdependencia entre las distintas unidades sociales. Por otro lado, la permeabilidad de las fronteras no es absoluta. Como observó Rivière (1984, p. 98), la aldea sigue siendo el mundo de una persona, es decir, a través de ella el individuo se ubica en el espacio sociogeográfico y en el tiempo. Algunos autores (Fausto, 1999; Overing, 1981) ya han discutido el hecho de que en varias cosmologías de la región, lo que concierne a la identidad y al interior está marcado por la falta de fertilidad y movimiento, mientras que en la dimensión externa, en la relación con el otro, se hace efectiva toda la reproducción de la sociedad. Esto pasa con los *Mbyá*. A menudo la definición o delimitación de unidades sociales relevantes para un análisis antropológico se vuelve difícil debido a esta apertura a la exterioridad, una apertura que puede referirse tanto a una relación real, que se hace efectiva en un desplazamiento espacial hacia el otro, como a una relación simbólica, que se hace efectiva en un movimiento virtual hacia el otro. Por lo tanto, lo que diferencia y torna único a cada grupo social que presenta un desplazamiento intenso es el tipo de mecanismo elegido para hacer efectivas las peregrinaciones. Cada grupo da un significado específico y único a sus rutas.

En el caso de los *Mbyá* hay algo en particular en las rotas que trazan en los bosques y en los



urbanos do Sul e Sudeste do Brasil, do leste do Paraguai e do norte da Argentina: a migração surge como uma solução, como uma possibilidade de continuar tentando o acesso à morada dos seres imortais. Pretende-se alcançar esse local, onde os grãos crescem sozinhos, passa-se o tempo cantando e dançando e ninguém nunca perece, acompanhando o ritmo e o movimento do *karai*. Trata-se do lugar para onde vão as pessoas excepcionais, mesmo após sua aparente morte, pois, conforme já mencionado, os *Mbyá* acreditam que essas pessoas não morrem, elas se encantam e tornam-se imortais. Desse modo, tentam alcançar essa terra com vida, com o corpo e a alma juntos. E isso só será possível caso encontrem o caminho certo e observem os comandos do *karai*. Na aldeia ou transitando por seu território, eles devem superar as privações e acreditar nos rituais.

O *karai* domina as belas palavras³⁰ e mantém a coesão de uma aldeia. Tais expressões são as verdadeiras, sagradas, pois compõem os discursos proféticos e imortais. Elas falam sobre como *Papa Tenonde Ru Hete*, o demiurgo, fez a linguagem humana e os outros seres sobrenaturais a partir de sua própria essência, antes da criação da terra (Cadogan, 1997). Só os sábios, isto é, os grandes *karai*, proferem e dominam tais palavras. Eram comuns aos imortais, por isso tinham uma grande beleza poética e profundidade filosófica. Os *karai* as cantam para obter a força dos imortais e

30. Cadogan (1997) foi um dos poucos não indígenas que conseguiram a confiança dos *Mbyá* para que o poema *Ayvu rapyta*, as “belas palavras”, fosse revelado. Conforme mencionado anteriormente, esse povo enfatiza que parte de sua cosmologia deve ficar restrita à dimensão do segredo.

espacios urbanos del sur y sureste de Brasil, el este de Paraguay y el norte de Argentina: la migración surge como una solución, como una posibilidad de seguir intentando el acceso a la morada de los seres inmortales. Pretenden alcanzar ese lugar donde los vegetales crecen solos, donde se pasan el tiempo cantando y bailando y donde nadie nunca perece, siguiendo el ritmo y el movimiento del *karai*. Se trata de un lugar donde van las personas excepcionales, incluso después de su aparente muerte, porque, como ya se mencionó, los *Mbyá* creen que estas personas no mueren, son encantados y se vuelven inmortales. De esta manera, intentan alcanzar esa tierra con vida, con cuerpo y alma juntos. Y eso solo será posible si encuentran el camino correcto y observan las indicaciones del *karai*. En la aldea o en tránsito por su territorio, deben superar las privaciones y creer en los rituales.

El *karai* domina las bellas palabras³⁰ y mantiene la cohesión de una aldea. Esas expresiones son las verdaderas, sagradas, porque constituyen los discursos proféticos e inmortales. Ellos cuentan cómo *Papa Tenonde Ru Hete*, el demiurgo, hizo el lenguaje humano y a los otros seres sobrenaturales desde su propia esencia, antes de la creación de la tierra (Cadogan, 1997). Solo los sabios, es decir, los grandes *karai*, proferen y dominan esas palabras. Eran comunes a los inmortales, por lo que tenían una gran belleza poética y profundidad filosófica. Los *karai* las cantan para obtener la fuerza de los inmortales y desear la trascenden-

30. Cadogan (1997) fue uno de los pocos no indígenas que logró la confianza de los *Mbyá* para que el poema *Ayvu rapyta*, las “bellas palabras” fuera revelado. Como se mencionó anteriormente, este pueblo destaca que parte de su cosmología debe restringirse a la dimensión del secreto.

por desejarem a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres eternos dá-se através desses belos vocábulos, durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Pelas manhãs, quando o ser *Kuaray* surge, acontece um desses ritos, no qual os *Mbyá* cantam em louvor de *Nhande Ru* – o conjunto de todas as entidades imortais – e da possibilidade de reerguer-se toda manhã. Durante as noites, também acontecem rituais através dos quais busca-se o fortalecimento espiritual. Assim, as belas palavras não são utilizadas no cotidiano, pois são elaborações poderosas. Os imortais falam, e elas penetram na alma do *karai* pelo topa da cabeça.

Sua conexão com o demiurgo possibilita ao poderoso *karai* orientar a caminhada ritual de um grupo em busca de *Yvy marãey*. Todos de uma aldeia devem acompanhar o ritmo e movimento do *karai*, deslocando-se até encontrarem o local exato onde devem erguer uma *tekoa* (*teko* = aldeia, *a* = modo de ser *Mbyá*). O demiurgo repassa as belas palavras e ensinamentos sobre o bom modo de viver ao *karai*, que as transmite à comunidade. Ele tem o dom da oratória, sabe externalizar as belas palavras de maneira firme e convincente. No local escolhido para se fazer a *tekoa*, realizam-se rituais de canto-dança, de manhã até a noite, para que o demiurgo continue orientando o grupo e lhe permita alcançar *Yvy marãey*.

O *karai* sabe quando deve interromper uma migração e erguer uma *tekoa*. Os *Mbyá* afirmam que ele pode sonhar com o herói criador que o guia pelo caminho a ser seguido e o

cia de la condición humana. La comunicación con los seres eternos se da a través de estas bellas palabras, durante sueños, canciones y danzas, es decir, en momentos rituales. Por las mañanas cuando el ser *Kuaray* surge, uno de estos ritos sucede, en el cual los *Mbyá* cantan en alabanza de *Nhande Ru* –el conjunto de todas las entidades inmortales– y de la posibilidad de levantarse cada mañana. Durante las noches también se realizan rituales a través de los cuales se busca el fortalecimiento espiritual. Por lo tanto, las bellas palabras no se usan en la vida cotidiana, ya que son elaboraciones poderosas. Los inmortales hablan y entran en el alma del *karai* a través de la parte superior de la cabeza.

Su conexión con el demiurgo permite al poderoso *karai* guiar la caminata ritual de un grupo en busca de *Yvy marãey*. Todos en una aldea deben seguir el ritmo y el movimiento del *karai*, moviéndose hasta que encuentren la ubicación exacta donde deben levantar una *tekoa* (*teko* = aldea, *a* = forma de ser *Mbyá*). El demiurgo le transmite las bellas palabras y enseñanzas sobre la buena forma de vivir al *karai*, que se las transmite a la comunidad. Él tiene el don de la oratoria, sabe cómo exteriorizar las bellas palabras de manera firme y convincente. En el lugar elegido para hacer la *tekoa*, se realizan rituales de canto-danza, desde la mañana hasta la noche, para que el demiurgo siga guiando al grupo y les permita llegar al *Yvy marãey*.

El *karai* sabe cuándo detener una migración y erguir una *tekoa*. Los *Mbyá* afirman que puede soñar con el héroe creador que lo guía por el camino que debe seguir y le aconseja que busque



aconselha a procurar alguns sinais, deixados pelos “primeiros” *Mbyá*, os antepassados imortalizados, do mundo original. Tais sinais são as casas de pedra (*tava*). Nesses locais, os *Mbyá*, em sua maioria, fazem suas *tekoa* viradas para o nascente. As ruínas de São Miguel Arcanjo são vistas pelos *Mbyá* como uma dessas *tava*. Para melhor compreensão do complexo significado da *Tava* em São Miguel Arcanjo, é preciso entender o sentido genérico do termo.

Como já mencionado, as casas de pedra (*tava*) são locais ideais para a realização dos exercícios que garantem a transcendência da condição humana. Por isso, somente lá é possível construir uma *opy* (casa de reza e morada do *karai*) e a *tekoa*. Idealmente, toda *tekoa* deve ter uma *opy*, a residência de um *karai*, onde à noite são realizados os rituais necessários à superação da condição humana. A ausência de uma *opy* significa que não há um líder religioso que oriente a comunidade sobre o bom modo de viver. É possível realizar os rituais de canto-dança na casa de um outro *Mbyá*. No entanto, o ideal é contar com a presença de um *karai* em cada *tekoa*.

As *tava* são lugares marcados pela presença de imortais, os *Nhande Ru Miri*, isto é, os “primeiros” *Mbyá*, que se encantaram e hoje moram em *Yvy marãey*. Eles eram *Mbyá* fortes, como explica uma anciã *Guarani*, remetendo-se à *Tava*:

Eles, os primeiros *Mbyá*, não sentiam mais nada, não tinham mais doença, não tinham mais nada, não morriam mais, Ogüera a *Nhande Ru rete*, então eles já eram encantados [...] O espírito de *Nhande Ru* falou para ela (*Kunhá Karai*): “até chegar na beira do mar tem igreja de antigo”. Os *Mbyá*, os primeiros *Mbyá* que se encantaram, deixou *tava*, aquela igreja

algunas señales dejadas por los “primeros” *Mbyá*, los antepasados inmortalizados, del mundo original. Esas señales son las casas de piedra (*tava*). En esos lugares, los *Mbyá*, en su mayoría, hacen sus *tekoa* mirando hacia el naciente. Las ruinas de São Miguel Arcanjo son vistas por los *Mbyá* como una de esas *tava*. Para una mejor comprensión del significado complejo de la *Tava* en São Miguel Arcanjo, hay que entender el significado genérico del término.

Como ya se mencionó, las casas de piedra (*tava*) son lugares ideales para realizar los ejercicios que garantizan la trascendencia de la condición humana. Por lo tanto, solo allí es posible construir una *opy* (casa de oración y morada del *karai*) y la *tekoa*. Idealmente, cada *tekoa* debe tener una *opy*, la residencia de un *karai*, donde por la noche se realizan los rituales necesarios para superar la condición humana. La ausencia de una *opy* significa que no hay un líder religioso que guíe a la comunidad sobre el buen modo de vivir. Se pueden realizar rituales de canto-danza en la casa de otro *Mbyá*. Sin embargo, lo ideal es tener un *karai* en cada *tekoa*.

Las *tava* son lugares marcados por la presencia de inmortales, los *Nhande Ru Miri*, es decir, los “primeros” *Mbyá*, que estaban encantados y que hoy viven en *Yvy marãey*, que eran *Mbyá* fuertes, como explica una anciana *Guarani*, refiriéndose a la *Tava*:

Ellos, los primeros *Mbyá*, ya no sentían nada, no tenían más enfermedades, no tenían nada más, no morían más, Ogüera a *Nhande Ru rete*, por lo que ya estaban encantados [...] El espíritu de *Nhande Ru* le dijo a ella (*Kunhá Karai*): “hasta llegar a la orilla del mar hay iglesias antiguas”. Los *Mbyá*, los primeros *Mbyá* que fueron encantados, dejaron *tava*,

que tinha antigamente de pedra. Padre mesmo não fez isso, não vai fazer isso, não vai trabalhar com a pedra grande, grandona, foi Nhande Ru (Guimarães, 2001, p. 85).

Existem sinais, vestígios das habitações dos *Mbyá* fortes, onde atualmente são construídas as aldeias e se espera viver de forma perfeita. Usam-se elementos distintos para definir esses vestígios. Aos olhos não indígenas, as *tava* do litoral, por exemplo, aparecem como locais acidentados, com pequenos morros e floresta nativa, ou seja, são vistos como áreas de mata virgem. Para os *Guarani*, no entanto, a presença desses elementos significa que o ambiente foi trabalhado, é uma obra dos antepassados, guardando sinais de que ali construíram suas casas, sua casa de reza (*opy*), suas roças. A determinação desses locais pelos *karai* é muito complexa, visto que tais espaços são identificados pelos *Nhande Ru*, que informam aos *karai*. Seus sentidos apurados lhes permitem enxergar o que é imperceptível aos demais *Mbyá*.

Assim, como afirmou Melià (1990, p. 34), “o mapa cultural *guarani* se sobrepõe a um mapa ecológico”, o qual segue certas constantes ambientais ao nosso olhar, mas que, para os xamãs, os *karai*, são identificados como marcas deixadas pelos antepassados, construções, ambientes modificados pelos antigos. Existe, então, um espaço específico, além do qual não é possível encontrar os *Mbyá*, pois eles vão se estabelecer somente em locais onde há alguma *tava*. Aí erguem suas aldeias (*tekoa*) e procuram viver plenamente, até o momento de partir para *Yvy marãey*. Ao longo desse processo, a *tekoa* pode ser ameaçada por momentos de

esa antigua iglesia que era de piedra. Un padre no hizo eso, no va a hacer eso, no trabajará con la piedra grande, grandísima, fue Nhande Ru (Guimarães, 2001, p. 85).

Hay señales, rastros de las viviendas de los *Mbyá* fuertes, donde actualmente se construyen las aldeas y se espera que vivan de modo perfecto. Se utilizan distintos elementos para definir estos rastros. Para los no indígenas, las *tava* del litoral, por ejemplo, aparecen como lugares accidentados, con pequeños cerros y bosques nativos, es decir, son vistas como zonas de selva virgen. Para los *Guarani*, sin embargo, la presencia de estos elementos significa que el ambiente fue trabajado, es una obra de los ancestros, manteniendo señales de que construyeron sus casas allí, su casa de oración (*opy*), sus cultivos. La determinación de esos lugares por los *karai* es muy compleja, ya que dichos espacios son identificados por los *Nhande Ru*, que informan a los *karai*. Sus sentidos agudos les permiten ver lo que es imperceptible para los otros *Mbyá*.

Asimismo, como lo afirma Melià (1990, p. 34), “el mapa cultural guaraní se superpone con un mapa ecológico” que, bajo nuestra perspectiva, sigue ciertas constantes ambientales, pero que, para los chamanes, los *karai*, se identifican como marcas dejadas por antepasados, construcciones, ambientes modificados por los ancestros. Existe, entonces, un espacio específico, más allá del cual no es posible encontrar a los *Mbyá*, porque únicamente se establecerán en lugares donde haya alguna *tava*. Allí construyen sus aldeas (*tekoa*) y buscan vivir plenamente hasta el momento de partir a *Yvy marãey*. A lo largo de



desequilíbrio, há períodos de abundância e alegria e outros de carência e tristeza. As mortes dos *Mbyá* e os fracassos dos meios de subsistência abalam constantemente a harmonia que a *tekoa* deve ter.

A existência da *opy* é que designa uma *tekoa*. Nos rituais noturnos, cantando e dançando ardorosamente sob a orientação do *karai*, os *Mbyá* almejam que seus corpos fiquem bem “leves, encantados e brilhantes”, prontos para levitar e alcançar *Yvy marãey*. Assim, um indígena explica como construíram sua *tekoa*: “Aqui [local da aldeia] tinha a terra onde os *Mbyá* antigamente viveram, trabalharam [...] é isso que significa a terra, buscar a terra prometida, sem males, onde antigamente os *guarani* fizeram sua roça, suas casinhas, sentiram-se felizes” (Guimarães, 2001).

Com relação à *Tava* em São Miguel Arcanjo, onde só a partir da década de 1990 os *Mbyá* puderam permanecer, há particularidades que a singularizam. À semelhança de outras, ali viveram os antepassados, em uma aldeia grande. O que a torna excepcional é que as ruínas das construções que os antigos ergueram estão visíveis a todos, diferentemente de outras *tava* que somente o *karai* identifica. Essas ruínas revelam as marcas dos antepassados para todos, o *karai*, os demais *Guarani* e os não indígenas. Isso emociona os *Mbyá* e faz da *Tava Guarani* um lugar propício para que contem sua história.



Artesanato *Guarani-Mbyá*. Segundo Gallois, na cosmologia *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

este processo, a *tekoa* puede verse amenazada por momentos de desequilibrio, hay períodos de abundancia y alegría y otros de falta y tristeza. Las muertes de los *Mbyá* y los fracasos en los medios de subsistencia constantemente socavan la armonía que la *tekoa* debe tener.

La existencia de la *opy* es la que designa una *tekoa*. En los rituales nocturnos, cantando y danzando fervientemente bajo la guía del *karai*, los *Mbyá* anhelan que sus cuerpos sean “ligeros, encantados y brillantes”, listos para levitar y alcanzar *Yvy marãey*. De este modo, un indígena explica cómo construyeron su *tekoa*: “Aquí [el lugar de la aldea] estaba la tierra donde alguna vez los *Mbyá* vivieron, trabajaron [...] eso es lo que significa la tierra, buscar la tierra prometida, sin males, donde antes los *guaraníes* establecían sus campos, sus casitas, donde se sintieron felices” (Guimarães, 2001).

Con respecto a la *Tava* en São Miguel Arcanjo, donde recién a partir de la década de 1990 los *Mbyá* pudieron permanecer, hay particularidades que la hacen única. Al igual que las demás, los antepasados vivieron allí, en una gran aldea. Lo que la hace excepcional es que las ruinas de las construcciones que los antiguos erigieron son visibles para todos, a diferencia de otras *tava* que solo el *karai* identifica. Estas ruinas revelan las marcas ancestrales para todos, al *karai*, a los demás *Guaraníes* y a los no indígenas. Esto conmueve a los *Mbyá* y hace de la *Tava Guarani* un lugar propicio para contar su historia.

Artesanía *Guarani-Mbyá*. Según Gallois, en la cosmología *Guarani*, al igual que la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritos que actuaron como sus padres o dueños, cuidándolos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.





3. DESCRIÇÃO TÉCNICA

3.1. Leitura *Guarani-Mbyá* sobre a *Tava* como referência cultural singular

Como já mencionado, a *Tava* em São Miguel Arcanjo, por sua excepcionalidade, faz emergir narrativas diversas entre os *Mbyá*. Eles enfatizam que se trata de um local sagrado onde viveram seus antepassados, mas que, diante da presença intensa dos *juruá* (não indígenas), sofreu um processo de deterioração, perdendo as qualidades essenciais para a fixação de uma *tekoa*. Não há mais matas nativas e existe o constante trânsito de visitantes. Além disso, o que é muito importante, os *Mbyá* vivenciaram conflitos quando tiveram seu acesso limitado a ela.

Isso significa que o lugar reúne os elementos essenciais que uma *tava* deve ter, mas se encontra em uma situação precária, como a pessoa mortal que não conseguiu encantar-se e tornar-se imortal, diante da presença de não indígenas. O *karai* Augusto, da Aldeia Cantagalo, explica a importância da *Tava*:



Encontro da Comissão *Yvy Rupá*. Cumprimento cerimonial no interior das ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo, 2013. Foto: Damiana Bregalda.

Encuentro de la Comisión *Yvy Rupá*. Saludo ceremonial en el interior de las ruínas de la Iglesia de São Miguel Arcanjo, 2013. Foto: Damiana Bregalda.

3. DESCRIPCIÓN TÉCNICA

3.1. Lectura *Guaraní-Mbyá* sobre la *Tava* como referencia cultural singular

Como ya se mencionó, la *Tava* em São Miguel Arcanjo, por su excepcionalidad, da lugar a diversas narrativas entre los *Mbyá*, quienes destacan que este es un lugar sagrado donde vivieron sus antepasados, pero que, ante la intensa presencia de los *juruá* (no indígenas), sufrió un proceso de deterioración, perdiendo las cualidades esenciales para el establecimiento de una *tekoa*. No hay más bosques nativos y hay un tráfico constante de visitantes. Además, lo que es muy importante, los *Mbyá* vivieron un conflicto cuando tuvieron acceso limitado a la *tava*.

Esto significa que el lugar reúne los elementos esenciales que una *tava* debe tener, pero se encuentra en una situación precaria, como la persona mortal que no pudo ser encantada y volverse inmortal, ante la presencia de personas no indígenas. El *karai* Augusto, de la aldea Cantagalo, explica la importancia de la *Tava*:



Karai Ver Mirim, Augusto Benitez. Aldeia do Salto do Jacuí (RS). Foto: Vincent Carelli.

Karai Ver Mirim, Augusto Benitez. Aldea del Salto do Jacuí (RS). Foto: Vincent Carelli.

Aquela *Tava* foi deixada por *Nhande Ru*. Aquilo não era pra ter sido descoberto pelos brancos. [...] Ela é insubstituível. É de muito tempo atrás. Deixaram ela quando alcançaram a morada de *Nhande Ru*. Ela é única.

[...]

Ali não podemos entrar por entrar, porque ali é sagrado. [...] E teremos que ter uma *opy* perto, ao lado dela, pra rezar e cantar pra *Nhande Ru*. Aquela *Tava* é pra isso.

[...]

Os padres não conseguiriam fazer aquilo, não teriam capacidade. Aquilo foi deixado por *Nhande Ru*, há muito tempo. Essa história já tá indo pra 2000 anos. Antes disso já existíamos.

[...]

Na primeira terra já existiam os padres, mas eram *Guarani-Mbyá*. Esses que fizeram a *Tava* (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012).

O *Mbyá* Roque Timóteo explica a importância da *Tava* no processo de superação da condição humana e trata ainda da figura do *kexuíta*, o *Mbyá* antigo que se encantou e imortalizou-se:

O *kechuíta* andou por este mundo inteiro. Saiu lá do Paraguai. Eu sei certo esta história, como contou meu avô, minha avó. Então, naquele tempo, o nosso parente vivia tudo no meio do mato. O *Mbyá* do tempo do *kechuíta* vivia mesmo como *Mbyá* puro, plantava *avati* (milho), *jety* (batata doce), *mandi'o* (mandioca), toda a classe de planta. Caçava o bichinho do mato, pescava. Só isso era nossa comida naquele tempo. Também tem *opy* com pátio grande para dançar. O *Mbyá* tem grande poder, então, porque está vivendo bem certinho como *Nhande Ru* deixou pra nós viver. Aí o *kechuíta* falou que este mundo tava marcado para terminar. Disse então que tinha que construir a ruína, pra segurar mais um pouco o mundo; pra não se acabar logo. Aí já levantou a casa de pedra. O nosso parente antigo é que levantou esta ruína que existe até hoje. Pra eles foi como uma brincadeira fazer este serviço; não sofreu nada. Sabe por quê?

Essa *Tava* fue dejada por *Nhande Ru*. Se suponía que esto no debía ser descubierto por los blancos. [...] Es insustituible. Existe hace mucho tiempo. La dejaron cuando alcanzaron la morada de *Nhande Ru*. Es única.

[...]

Allí no podemos entrar solo por entrar, porque allí es sagrado. [...] Y tenemos que tener una *opy* cerca para rezar y cantar a *Nhande Ru*. Esta *Tava* es para eso.

[...]

Los sacerdotes no podían hacer eso, no tenían la capacidad. Esto fue dejado por *Nhande Ru* hace mucho tiempo. Esta historia ya lleva 2000 años. Antes de eso ya existíamos.

[...]

En la primera tierra ya había sacerdotes, pero eran *Guarani-Mbyá*. Los que hicieron la *Tava* (Vídeo en las Aldeas y el Iphan, 2012).

El *Mbyá* Roque Timóteo explica la importancia de la *Tava* en el proceso de superación de la condición humana y también se ocupa de la figura del *kexuíta*, el *Mbyá* antiguo que estaba encantado e inmortalizado:

El *kechuíta* ha caminado por todo este mundo. Salió del Paraguay. Conozco bien esta historia, como mi abuelo, mi abuela, me la contaron. Entonces, en esa época, todos nuestros parientes vivían en la selva. El *Mbyá* de los tiempos del *kechuíta* vivió incluso como *Mbyá* puro, plantaba *avati* (maíz), *jety* (batata), *mandi'o* (mandioca), todo tipo de plantas. Cazaba animales en el bosque, pescaba. Solo eso era nuestra comida en ese momento. También había *opy* con un gran patio para danzar. El *Mbyá* tiene un gran poder, porque está viviendo bien gracias a todo lo que *Nhande Ru* nos dejó. Entonces el *kechuíta* dijo que este mundo estaba destinado a acabar. Dijo entonces que había que construir la ruína para mantener el mundo un poco más; para que no se terminara pronto. Entonces, ahí levantó la casa de piedra. Fue nuestro antiguo pariente quien levantó esta ruína que todavía existe hoy. Para ellos fue como un juego hacer este trabajo; no



Porque comia só comida de Mbyá, porque rezava muito. [...] Pra cortar a pedra, pra levantar a ruína usava uma faquinha assim [mostrando com os dedos], bem pequena. Corta a pedra como se tivesse cortando banana, parecia bem mole. Depois pra erguer a pedra, também era fácil. Com uma mão só pegava e já botava certo no lugar; mesmo que fosse alto, não precisa fazer força. Daí levantou uma ruína, depois outra, outra. [...] Passou na Argentina, a mesma coisa. Aqui no Brasil, a mesma coisa. Onde foi caminhando o kechuíta, deixou a ruína, como um rasto dele. Onde não botou a ruína, botou o nome na língua Guarani, por isso o lugar que tem o nome na palavra Guarani é tudo lugar que o kechuíta viveu, porque era lugar bom para viver, onde tinha mato bom, muito bichinho. Tudo isso é marca do kechuíta. Por isso o Mbyá que quer seguir como Mbyá, como kechuíta, tem que pedir pro Nhande Ru prá descobrir o lugar bom; se vai pedir e tá seguindo certinho como Mbyá, Nhande Ru vai mostrar algum lugar bom pra se viver. Depois que andou por aí tudo, o kechuíta voltou na casa dele. Disse meu vovô, a minha vovó, que ele fez uma canoa bem pequena, de um porongo. Ninguém acreditava que ele podia cruzar o mar desse jeito. Mas ele subiu e foi. [...] O lugar certinho onde ele botou o pé antes de viajar ninguém até hoje descobriu. O Mbyá ainda não descobriu; pode ser na costa do mar, ou na beira de algum rio. Isso temos que descobrir. Se descobrir bem certinho, o Mbyá também vai conseguir atravessar [...] (Garlet e Assis, 2002, p. 103).

Assim, a *Tava* foi construída por *Mbyá* antigos, o que inclui a figura do *kexuíta*, ele mesmo um *Mbyá*. Ele também é denominado como “*Kesuíta, Keresu, Keiruçuíta*, ou ainda *Ke’i guaçu*. *Ke’y* significa irmão; *ruçu* ou *guaçu*, ‘grande’ ou ‘maior’, nesse caso, ‘irmão mais velho’ ou ‘irmão maior’; *ita* significa ‘pedra’ (Litaiiff, 2009, p. 147).

Conforme dito anteriormente, não devemos remeter a figura do *kexuíta* exclusivamente ao período histórico das Missões Jesuítico-Guarani, pois, se o fizermos, excluiremos a

sufrieron nada. ¿Sabes por qué? Porque solo comían comida de Mbyá, porque rezaban mucho. [...] Para cortar la piedra, para levantar la ruina usaba un cuchillo pequeño, así [mostrando con los dedos], muy pequeño. Corta la piedra como si estuviera cortando banana, parecía muy blanda. Después para levantar la piedra, también era fácil. Con una mano la tomaba y en seguida la ponía correctamente en su lugar; incluso si era alto, no tenía que hacer fuerza. Así levantó una ruina, luego otra, otra. [...] En Argentina pasó lo mismo. Aquí en Brasil lo mismo. Donde caminó el kechuíta, dejó la ruina, como un rastro suyo. Donde no puso la ruina, puso el nombre en el idioma Guarani, por eso, cada lugar donde vivió el kechuíta tiene el nombre en la palabra Guarani, porque era un buen lugar para vivir, donde había buenas plantas, muchos animales. Todo esto es una marca del kechuíta. Por eso el Mbyá que quiere seguir como Mbyá, como kechuíta, tiene que pedirle a Nhande Ru que encuentre el buen lugar; si va a pedirle y sigue exactamente como Mbyá, Nhande Ru le mostrará un buen lugar para vivir. Después de todo lo que caminó, el kechuíta regresó a su casa. Me dijeron mi abuelo, mi abuela, que hizo una canoa muy pequeña con un porongo. Nadie creía que pudiera cruzar el mar de esa manera. Pero él subió y se fue. [...] El lugar correcto donde pisó antes de viajar nadie lo descubrió hasta hoy. El Mbyá aún no lo ha descubierto; puede estar en la costa del mar o a orillas de un río. Eso tenemos que averiguarlo bien. Si lo descubre correctamente, el Mbyá también podrá cruzar [...] (Garlet y Assis, 2002, p. 103).

Es decir, la *Tava* fue construida por los *Mbyá* antiguos, incluyendo la figura del *kexuíta*, también él un *Mbyá*. También se lo denomina “*Kesuíta, Keresu, Keiruçuíta*, o inclusive *Ke’i guaçu*. *Ke’y* significa hermano; *ruçu* o *guaçu*, ‘grande’ o ‘mayor, en este caso ‘hermano más grande’ o ‘hermano mayor’; *ita* significa ‘pedra’ (Litaiiff, 2009, p. 147).

Como se indicó anteriormente, no debemos referirnos a la figura del *kexuíta* exclusivamente en el período histórico de las Misiones Jesuíticas-Guarani porque, si lo hacemos, excluiremos

possibilidade de o próprio povo contar sua história, de fato. Não se trata de jesuítas e projetos missionários, mas de “casas de pedra”, feitas por *Mbyá* encantados, que superaram a condição de mortais e alcançaram a terra dos imperecíveis, *Yvy marãey*. Estamos falando de lideranças religiosas, *opygua* (rezadores), seres encantados, portadores de poderes mágicos excepcionais e de grande eloquência, assim como os demais *karai*. Para esse grupo indígena, os *kexuíta* não eram padres católicos, e sim *Nhande Ru Miri*, ou seja, *Guarani-Mbyá* que alcançaram o estado de *agudjé*, a imperecibilidade³¹, e se tornaram imortais (*kandire*). Como relata o *Mbyá* Tito *Karai*:

Então, Kexuíta era um Guaraní de verdade, porque ele era *opygua*, rezador. É ele que diz o que vamos comer, como vamos seguir o sistema, pois ele é nosso mestre, ele sabe, ele entende tudo. Ele conhece a língua dos outros Índios, do Juruá, ele sabe até falar com o mestre do jaguar, da serpente, com tudo. Ele tem muito poder. O Kexuíta era muito rico, então tudo o que tinha era em ouro, mas foi *Nhande Ru* que lhe deu. Após a sua partida, ele enterrou tudo nas ruínas. Então, o Juruá veio e se apossou do ouro, mas ainda tem muito pois é difícil de retirá-lo, ninguém sabe, somente os Guaraníes Kexuíta o sabem, pois foi *Nhande Ru* que lhes ensinou. Então o Juruá tem ciúme e diz que o Kexuíta não é Índio, que ele é Juruá, mas ele é *Nhande Ru Miri*, ele é dos nossos. Ele é um mestre que nos ensina como fazer as coisas. *Nhande Ru* ensinou também coisas aos Juruá, o carro, o avião, o barco, mas isso ele não ensinou para os Guaraníes, para que vivêssemos tranquilos. Então, ele nos deixou pobres, para vivermos felizes no mato. O Juruá não sabe que foi *Nhande Ru* que lhe deu tudo. Ele não sabe que Jesus Cristo é *Tupã Marandi Ra'i*, que é também o filho de *Nhande Ru*

31. A discussão sobre perecível e imperecível está no trabalho de Pierri (2013) e tem relação com o tema cosmológico *Mbyá* de superação da condição humana e transformação em imortal.

la posibilidad de que ellos mismos cuenten su historia, de hecho. No se trata de jesuitas ni de proyectos misioneros, sino de “casas de piedra”, hechas por *Mbyá* encantados, que vencieron a los mortales y alcanzaron la tierra de los inmortales, *Yvy marãey*. Estamos hablando de líderes religiosos, *opygua* (rezadores), seres encantados, portadores de poderes mágicos excepcionales y elocuentes, al igual que los demás *karai*. Para este grupo indígena, los *kexuíta* no eran sacerdotes católicos sino *Nhande Ru Miri*, o sea, *Guaraní-Mbyá* que han alcanzado el estado de *agudjé*, la inmortalidad³¹ y se volvieron inmortales (*kandire*). Según lo informado por el *Mbyá* Tito *Karai*:

Entonces, el Kexuíta era un verdadero Guaraní, porque era *opygua*, rezador. Es él quien nos dice qué vamos a comer, cómo seguiremos el sistema, porque él es nuestro maestro, él sabe, él comprende todo. Conoce el idioma de los otros indios, del Juruá, sabe incluso hablarle al maestro del jaguar, de la serpiente, con todo. Él tiene mucho poder. El Kexuíta era muy rico, así que todo lo que tenía era oro, pero fue *Nhande Ru* quien se lo dio. Después de su partida, enterró todo en las ruínas. Entonces, el Juruá vino y se apropió del oro, pero aún tiene mucho porque es difícil quitárselo, nadie sabe, solo los Guaraníes Kexuíta lo saben, porque fue *Nhande Ru* quien les enseñó. Entonces el Juruá está celoso y dice que el Kexuíta no es indio, que él es Juruá, pero él es *Nhande Ru Miri*, él es de los nuestros. Es un maestro que nos enseña cómo hacer las cosas. *Nhande Ru* también les enseñó cosas a los Juruás, el coche, el avión, el barco, pero esto no se lo enseñó a los Guaraníes, para que pudiéramos vivir tranquilos. Entonces él nos dejó pobres para que viviéramos felices en el monte. El Juruá no sabe que fue *Nhande Ru* quien le dio todo. No sabe que Jesucristo es *Tupã Marandi Ra'i*, que también es hijo de

31. La discusión sobre lo perecedero e imperecedero está en el trabajo de Pierri (2013) y se relaciona con el tema cosmológico *Mbyá* de superación de la condición humana y de volverse inmortal.



Tenondegua. Então o Juruá não sabe nada mesmo! (Litaiff, 2009, p. 147).

Associado a *Kuaray Ru Hete*, o Sol, irmão mais velho de *Jaxi*, a Lua, o *kexuíta* é um *Nhande Ru Miri* que traz *teko* aos *Guarani*, ou seja, os hábitos culturais e o modo de viver; ele está relacionado, no pensamento *Guarani*, aos seus heróis culturais. Litaiff (2009) afirma que o *kexuíta* é um personagem fronteiro, entre o mítico e o histórico, e pode ser pensado como “síntese do antigo sistema *guarani* com a nova cultura cristã ocidental, resgatado não como uma metáfora híbrida, mas como elemento autóctone” (Litaiff, 2009, p. 144). Conforme já foi mencionado neste dossiê e confirmado no depoimento de Tito *Karai*, os *Nhande Ru Miri* são seres humanos que, através das suas qualidades morais e dos seus poderes pessoais, alcançaram o estado de *agudjé* e a imortalidade. Vistos como modelo ideal de humanidade, eles refazem o percurso de *Kuaray*, que caminhou no *tapepoku*³² até a beira do mar e, em seguida, atingiu *Yvy marãey*, deixando as casas de pedra pelo percurso, como uma forma de indicar o caminho certo para os *Guarani* de hoje (Litaiff, 2009, p. 147).

As várias casas de pedra, que os não indígenas veem como ruínas, se espalham pelo território de ocupação tradicional *Guarani*, tanto no que foi a denominada região missioneira quanto em locais no litoral atlântico e em áreas de mata, marcando e delimitando os deslocamentos dos *Mbyá* através dos caminhos percorridos

32. Sistema de vias pré-coloniais que demarca o território *Guarani*.

Nhande Ru Tenondegua. ¡Entonces el Juruá no sabe nada! (Litaiff, 2009, p. 147).

Asociado con *Kuaray Ru Hete*, el Sol, hermano mayor de *Jaxi*, la Luna, el *kexuíta* es un *Nhande Ru Miri* que trae *teko* a los *Guaraníes*, es decir, los hábitos culturales y la forma de vida; está relacionado al pensamiento *Guaraní*, a sus héroes culturales. Litaiff (2009) afirma que el *kexuíta* es un personaje fronterizo, entre lo mítico y lo histórico, y puede considerarse como “síntesis del antiguo sistema *Guaraní* con la nueva cultura cristiana occidental, rescatada no como una metáfora híbrida, sino como un elemento autóctono” (Litaiff, 2009, p. 144). Como ya se mencionó en este dossier y se confirmó en la declaración de Tito *Karai*, los *Nhande Ru Miri* son seres humanos que, a través de sus cualidades morales y de sus poderes personales, han alcanzado el estado de *agudjé* y la inmortalidad. Visto como el modelo ideal de la humanidad, vuelven sobre el camino de *Kuaray*, que entró al *tapepoku*³² hasta la orilla del mar y luego alcanzó a *Yvy marãey*, dejando las casas de piedra a lo largo del trayecto, como una forma de señalar el camino correcto para los *Guaraníes* de hoy (Litaiff, 2009, p. 147).

Las diversas casas de piedra, que los no indígenas ven como ruinas, se extienden por todo el territorio tradicionalmente ocupado por los *Guaraníes*, tanto en lo que se llamó la región misionera como en los lugares de la costa atlántica y en las áreas forestales, marcando y delimitando los desplazamientos de los *Mbyá*

32. Sistema precolombino de vias que delimita el territorio *Guaraní*.

pelos seres imortais. Elas foram deixadas pelos *Nhande Ru Miri* não só para ajudar os indígenas em suas caminhadas e na revelação dos lugares ideais para viver, mas também para lembrar sua história, pois, segundo dizem, os antigos eram muito inteligentes e já sabiam que os *juruá* um dia invadiriam as terras indígenas. As *tava* articulam, no pensamento *Guarani*, os temas da territorialidade e da mobilidade.

É importante notar que os espaços significativos por onde passaram os *Nhande Ru Miri* não se restringem unicamente às ruínas, pois abrangem outros elementos, como acidentes geográficos, relevos, cachoeiras e ilhas, também identificados como *tava*, igualmente deixadas pelos *Nhande Ru Miri* e que não são visíveis aos não indígenas e aos *Mbyá* que não sejam *karai*.

A partir da *Tava* em São Miguel Arcanjo é possível se encantar e encontrar o caminho para *Yvy marãey*. Ao mesmo tempo, ela surge com outros fatores, que não são encontrados nas demais. A visibilidade do local revela as marcas dos antepassados e está presente em narrativas dos *Mbyá*, que afirmam pôr os olhos nas ruínas e ver concretizar-se diante de si a presença dos antigos. As suas paredes edificadas, suas cores, são marcas deixadas por eles, o que significa que nelas deixaram parte de sua corporalidade. Para os *Mbyá*, a noção de corpo não se restringe ao corpo físico, conforme entendido por não indígenas, mas se amplia para além dele. Assim, trabalhar, viver, construir casas e roças em determinado local implica deixar parte de sua corporalidade, pois o pensamento *Guarani* entende que há uma continuidade entre a pessoa

a través de los caminos recorridos por los seres inmortales. Fueron dejadas por los *Nhande Ru Miri* no solo para ayudar a los indios en sus caminatas y para revelar los lugares ideales para vivir, sino también para recordar su historia, porque, según dicen, los antiguos eran muy inteligentes y ya sabían que los *juruá* algún día invadirían tierras indígenas. Las *tava* articulan, en el pensamiento *Guarani*, los temas de la territorialidad y la movilidad.

Es importante tener en cuenta que los espacios significativos por donde pasaron los *Nhande Ru Miri* no se limitan solo a las ruinas, ya que incluyen otros elementos como accidentes geográficos, relieves, cascadas e islas, también identificados como *tava*, también dejadas por los *Nhande Ru Miri* y que no son visibles para los no indígenas ni para los *Mbyá* que no sean *karai*.

En la *Tava* en São Miguel Arcanjo es posible ser encantado y encontrar el camino a *Yvy marãey*. Al mismo tiempo, surge con otros factores que no se encuentran en las demás. La visibilidad del lugar revela las marcas de los antepasados y está presente en las narrativas de los *Mbyá*, que afirman poner los ojos en las ruinas y ver concretarse ante sí la presencia de los ancestros. Sus paredes construidas, sus colores, son marcas que dejaron, lo que significa que en ellas dejaron parte de su corporalidad. Para los *Mbyá* la noción de cuerpo no se limita al cuerpo físico, tal como lo entienden los no indígenas, sino que se extiende más allá. Por ende, trabajar, vivir, construir casas y campos en un lugar determinado implica dejar parte de su corporalidad, porque el pensamiento *Guarani* entiende que hay una



e aquilo que ela cria. Na *Tava* em São Miguel Arcanjo, portanto, o corpo de imortais está presente, visível a todos. Isso faz dela um local singular, pleno de significados que acionam diversos elementos da cosmologia *Mbyá*.

A visibilidade dessa *Tava* é explicada pelos *Mbyá* como fruto da vontade de *Nhande Ru*, que a fez para ficar nesta terra, ser perecível. Assim, é possível contar a história desse povo para indígenas e não indígenas, para os seus parceiros e inimigos, que pretendem pôr fim ao bom modo de ser *Mbyá*. De acordo com suas narrativas, caso os *Guarani* tenham fim ou deixem de viver conforme seu modo de ser, *Tupã* destruirá o mundo novamente. Por conseguinte, diante dessa ameaça, os *Mbyá* devem alertar todos desse perigo, contar sua história e continuar vivendo seu bom modo de ser. A *Tava* em São Miguel Arcanjo, com visibilidade impactante, foi feita assim por *Nhande Ru* para cumprir esse papel.

Existe um intenso debate entre os *Guarani* acerca da questão da imperecibilidade da *Tava*, objeto da solicitação de seu registro como patrimônio cultural, como pode ser visto no filme *Tava, a Casa de Pedra* (2012), realizado pelos cineastas *Guarani* da *Tekoa Koenju* e da organização não governamental (ONG) *Vídeo nas Aldeias*, que é parte integrante da documentação levantada para construir este dossiê. De acordo com a obra e conversas com Ariel Ortega, *Mbyá* que a produziu, para alguns *Guarani*, as *tava* desta terra não são mais do que imagens das *tava miri*, que existem nas moradas de *Nhande Ru Miri* e,

continuidad entre la persona y lo que crea. En la *Tava* de São Miguel Arcanjo, por lo tanto, el cuerpo de los inmortales está presente, visible para todos. Esto lo convierte en un lugar único, lleno de significados que accionan varios elementos de la cosmología *Mbyá*.

La visibilidad de esta *Tava* la explican los *Mbyá* como fruto de la voluntad de *Nhande Ru*, que hizo que permaneciera en esta tierra, que sea precedera. Por lo tanto, se puede contar la historia de este pueblo a indígenas y no indígenas, a sus aliados y enemigos, que pretenden ponerle fin a la buena forma de ser *Mbyá*. Según sus narrativas, si los *Guaraníes* perecen o dejan de vivir según su forma de ser, *Tupã* destruirá el mundo otra vez. En consecuencia, ante esta amenaza, los *Mbyá* deben advertir a todos de este peligro, contar su historia y seguir viviendo su buena forma de ser. La *Tava* en São Miguel Arcanjo, con una visibilidad impactante, fue realizada por *Nhande Ru* para cumplir este papel.

Hay un intenso debate entre los *Guaraníes* sobre la cuestión de la inmortalidad de la *Tava*, objeto de la solicitud de su registro como patrimonio cultural, como se puede ver en la película *Tava, a Casa de Pedra* (2012), dirigida por cineastas *Guaraníes* de la *Tekoa Koenju* y de la organización no gubernamental (ONG) *Vídeo nas Aldeias*, que forma parte de la documentación generada para construir este dossier. Según el trabajo y las conversaciones con Ariel Ortega, *Mbyá* que la produjo, para algunos *Guaraníes*, las *tava* de esta tierra no son más que imágenes de las *tava miri*, que existen en las moradas de *Nhande Ru Miri* y, como imitaciones, son pe-

como imitações, são perecíveis. Elas localizam-se acima desta terra. As *tava* que se encontram nesta terra imperfeita são passíveis de destruição e reforçam a memória da presença dos antepassados aqui. Essa posição é reforçada na fala do *Mbyá* Mariano Aguirre: “*Tava miri* a gente não vê, porque não fica nessa terra. Ela está onde a gente vê os raios. Essa *tava* (em São Miguel Arcanjo) é uma *tava* imperfeita, que a gente vê” (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012).

Por ser imperfeita, os não indígenas a destruíram e violentaram muitos *Mbyá*, conforme explicação de Avelino Gimenez, que delinea a diferença da *Tava* em relação às demais:

Não é *tava miri*, porque a *tava miri* de verdade não pode ser vista por qualquer um. Se fosse *tava miri* os brancos não tinham derrubado.

[...]

A *tava miri*, nós que somos impuros não vemos ela. Agora mesmo, tem muitas *tavas miris* nessas matas que os brancos não destroem porque *Nhande Ru* não deixa.

[...]

O *Karai* que construiu São Miguel veio do Paraguai. Veio por amor e assim *Nhande Ru* mostrou o caminho para ele. Ao ver esse *Karai*, até os brancos seguiram ele. Mas muitos morreram na ruína. Não eram *Mbyá*. Os *Mbyá* não morreram. Foram com *Sepé* para a casa de *Nhande Ru*.

[...]

Os brancos têm ciúmes das ruínas, porque encontraram elas. Temos que contar as histórias da *Tava*, pra tocar o coração deles e eles nos darem uma situação melhor, reconhecerem nosso direito. *Nhande Ru* deixou pra gente, mas os brancos não sabem (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012).



Avelino Giménez, *Kuaray Mimbi*, 58 años de edad. Aldea Entre Lagos, Osorio (RS). Foto: Vincent Carelli.

recederas. Están ubicadas por encima de esta tierra. Las *tava* que se encuentran en esta tierra imperfecta son susceptibles de destrucción y refuerzan la memoria de la presencia de los antepasados aquí. Esta posición se refuerza en el discurso del *Mbyá* Mariano Aguirre: “*La tava miri* no la vemos porque no está en esta tierra. Está donde vemos los rayos. Esta *tava* (em São Miguel Arcanjo) es una *tava* imperfecta, que podemos ver” (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012).

Porque es imperfecta los no indígenas la destruyeron y agredieron a muchos *Mbyá*, según Avelino Giménez, quien describe la diferencia de la *Tava* con respecto a las demás:

No es la *tava miri* porque la *tava miri* verdadera no puede ser vista por cualquiera. Si fuera *tava miri* los brancos no la habrían derrumbado.

[...]

A la *tava miri*, nosotros, que somos impuros, no la vemos. En este momento hay muchos *tavas miris* en esos bosques que los brancos no destruyen porque *Nhande Ru* no los deja.

[...]

El *Karai* que construyó São Miguel vino de Paraguay. Vino por amor y entonces *Nhande Ru* le mostró el camino. Al ver a ese *Karai* hasta los

brancos lo siguieron. Pero muchos murieron en la ruina. No eran *Mbyá*. Los *Mbyá* no murieron. Fueron con *Sepé* a la casa de *Nhande Ru*.

[...]

Los brancos están celosos de las ruinas porque las encontraron. Tenemos que contarles las historias de la *Tava*, para tocar su corazón y que nos den una mejor situación, para que reconozcan nuestro derecho. *Nhande Ru* nos la dejó a nosotros, pero los brancos no lo saben (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012).

Avelino Giménez, *Kuaray Mimbi*, 58 años de edad. Aldea Entre Lagos, Osorio (RS). Foto: Vincent Carelli.



Portanto, mesmo sendo imperfeita, isto é, passível de destruição pelos *juruá*, as ruínas de São Miguel Arcanjo configuram-se em uma *Tava* singular, e sua presença imponente atrai os olhares, impõe as marcas dos antepassados, de seus corpos imortais, relembra a importância de viverem o bom modo de ser *Mbyá*, sua ética, seguindo os conselhos do demiurgo para alcançarem a imortalidade. Em suma, tal presença lhes relembra quem são, catalisa sentimentos de pertencimento. Trata-se de um lugar onde se concentram lembranças de práticas culturais coletivas que devem ser vivenciadas. Nesse sentido, a *Tava* em São Miguel Arcanjo é um lugar de referência para os *Mbyá*, a partir do qual pretendem contar sua história. De acordo com o *Mbyá* Augusto Benitez: “Ela não é para os brancos. É pra eles verem ela, para ver como era o sistema *guarani* daquela época” (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012). Adolfo *Werá* explica:

Esse lugar foi feito pelos nossos ancestrais. É um lugar de reza, para ficarmos fortes, para termos coragem. Nós estamos aqui lutando, nesse sítio, nosso lugar. Nossos ancestrais nos mandam rezar. Por isso trago meu neto para conhecer esse lugar. Esse lugar é verdadeiro para nós. Aqui nós lembramos dos nossos ancestrais (Iphan, 2014b, p. 35).

Outra explicação sobre o tema da *Tava* foi dada a Daniel Pierri (2013, p. 163) por Tito *Karai Mirim*: no passado, as casas de pedra eram simples casas de reza (*opy*) feitas de “paredes preenchidas por barro e a cobertura vegetal, mas que se transformaram em casas de pedra no momento em que o rezador que nelas praticava seus rituais conseguiu atingir o estado de *aguydje*”. Então, passaram a ser imperecíveis ou imortalizaram-se como o *karai* que se tornou um *Nhande Ru Miri*, ficando nesta terra na

Por lo tanto, aun siendo imperfecta, es decir, susceptible de destrucción por los *juruá*, las ruinas de São Miguel Arcanjo se encuentran en una *Tava* singular, y su imponente presencia atrae las miradas, impone las marcas de los antepasados, sus cuerpos inmortales, recuerdan la importancia de vivir la buena forma de ser *Mbyá*, su ética, siguiendo los consejos del demiurgo para alcanzar la inmortalidad. En definitiva, tal presencia les recuerda quiénes son, cataliza los sentimientos de pertenencia. Es un lugar donde se concentran los recuerdos de las prácticas culturales colectivas que deben ser vivenciadas. En este sentido, la *Tava* en São Miguel Arcanjo es un lugar de referencia para los *Mbyá*, a partir del cual pretenden contar su historia. Según el *Mbyá* Augusto Benítez: “No es para los blancos. Es para que la vean, para ver cómo era el sistema *guarani* en esa época” (Vídeo nas Aldeias e Iphan, 2012). Adolfo *Werá* explica:

Este lugar fue hecho por nuestros antepasados. Es un lugar de oración, para hacernos fuertes, para que tengamos coraje. Estamos aquí luchando, en este lugar, nuestro lugar. Nuestros antepasados nos dicen que recemos. Por eso llevo a mi nieto a conocer este lugar. Este lugar es verdadero para nosotros. Aquí recordamos a nuestros antepasados (Iphan, 2014b, p. 35).

Otra explicación sobre el tema de la *Tava* fue dada a Daniel Pierri (2013, p. 163) por Tito *Karai Mirim*: en el pasado las casas de piedra eran nada más que casas de oración (*opy*) hechas de “paredes rellenas de barro y cobertura vegetal, pero que se convirtieron en casas de piedra en el momento en que el rezador que practicaba sus rituales en ella alcanzaba el estado de *aguydje*”. Luego se volvieron imperecederos o inmortalizados como el *karai* que se convirtió en un *Nhande Ru Miri*, quedándose en esta

forma de uma *opy* para lembrar o bom modo de ser *Mbyá*.

Assim, segundo Tito, a igreja construída sobre as ruínas de um templo do século XVI, na cidade de Itanhaém, no litoral de São Paulo, teria sido a antiga casa de reza de um xamá que teria alcançado *Yvy dju*³³, a aldeia dos imperecíveis, levando consigo todo o seu grupo de rezadores. Depois desse acontecimento, a *opy* transformou-se em pedra e também ficou eterna.

O tema do paralelismo entre o estado de imperecibilidade do corpo do *Nhande Ru Miri*, que atingiu o *agudjé*, e a *opy*, que se transforma em pedra tornando-se imperecível, expressa um outro paralelismo: entre os ossos – substância corporal humana que, no pensamento *Guarani*, tem um estatuto de quase imperecibilidade – e as pedras, consideradas por eles como símbolos da eternidade, pois “elas são os ossos da terra” e, se retiradas, poderão “provocar o desmoronamento e a destruição do mundo” (Litaiff, 2009, p. 147).

Na busca pela imortalidade, os *Guarani* reservam um tratamento especial para os ossos dos falecidos. Depois da exumação do corpo, são retirados e conservados em uma caixa de madeira e passam a ser objeto de práticas rituais na *opy*, visando à ressurreição do morto, para que ele também possa encantar-se e alcançar *Yvy dju*. Esse processo expressa o que ocorre no mito de *Takua Vera*, em que a heroína chega a ressuscitar o marido, *Karai Vera*, por meio dos ossos exumados e de longos exercícios espirituais (Litaiff, 2009, p. 147).

33. Uma das denominações da aldeia dos imperecíveis, também chamada de *Yvy maräey* ou de *Nhande Ru Retäin*.

tierra en forma de una *opy* para recordar la buena forma de ser *Mbyá*.

Por lo tanto, según Tito, la iglesia construida sobre las ruinas de un templo del siglo XVI, en la ciudad de Itanhaém, en la costa de São Paulo, habría sido la antigua casa de oración de un chamán que habría alcanzado *Yvy dju*³³, la aldea de los imperecederos, llevando consigo a todo su grupo de rezadores. Después de ese evento, la *opy* se convirtió en piedra y también se hizo eterna.

El tema del paralelismo entre el estado de imperecibilidad del cuerpo del *Nhande Ru Miri*, que alcanzó el *agudjé*, y la *opy*, que se convierte en piedra volviéndose imperecedera, expresa otro paralelismo: entre los huesos –sustancia del cuerpo humano que en el pensamiento *Guarani* tiene un estado de casi inmortalidad–, y las pedras, consideradas por ellos como símbolos de la eternidad, porque “son los huesos de la tierra” y, si se retiran, podrán “causar el derrumbe y la destrucción del mundo” (Litaiff, 2009, p. 147).

En su búsqueda de la inmortalidad, los *Guaraníes* reservan un tratamiento especial para los huesos de los difuntos. Después de la exhumación del cuerpo, los retiran y los guardan en una caja de madera y los convierten en objeto de prácticas rituales en la *opy*, procurando la resurrección del muerto, para que él también pueda ser encantado y alcanzar *Yvy dju*. Este proceso expresa lo que sucede en el mito de *Takua Vera*, donde la heroína viene a resucitar a su esposo, *Karai Vera*, a través de huesos exhumados y largos ejercicios espirituales (Litaiff, 2009, p. 147).

33. Uno de los nombres de la aldea de los imperecederos, también llamada *Yvy maräey* o *Nhande Ru Retäin*.



Em outra versão, apresentada por Ladeira (2008, p. 122), uma senhora *Mbyá* que residia na *Tekoa Porã*, aldeia localizada no estado do Espírito Santo, ao percorrer as ruínas da antiga Redução de San Cosme y San Damián, no Paraguai, afirma



Opy (casa de reza), *Tekoa Koenju*. Acervo: Iphan-RS.
Opy (casa de oración), *Tekoa Koenju*. Acervo: Iphan-RS.

que essas *tava* foram construídas com pedras que vieram do mundo celeste, trazidas de *Jaxi Hete* (mundo da Lua) e de *Kuaray Hete* (mundo do Sol).

A despeito das várias versões e debates internos entre os *Guarani-Mbyá*, é interessante notar que todas apontam para uma oposição entre os mundos – o dos seres imortais e o dos mortais – que mobiliza a metamorfose que se dá em um contínuo de preparação do corpo e da pessoa, de mortal a imortal.

Conforme relatado, portanto, o processo de superação da condição humana relaciona as casas de pedra, a *tekoa* (aldeia *Mbyá* ou local onde se vive o bom modo de ser *Mbyá*) e a *opy* (casa de reza, morada dos *karai* ou *kunhã karai*), elementos fundamentais em sua sociocosmologia, mobilizando narrativas e práticas. A *Tava* em São Miguel Arcanjo deve ser entendida segundo esse quadro interpretativo do mundo, a partir do qual significados são atribuídos, levando esse povo a desejar contar sua história para todos.

En otra versión, presentada por Ladeira (2008, p. 122), una señora *Mbyá* que residía en la *Tekoa Porã*, una aldea localizada en el estado de Espírito Santo, al recorrer las ruinas de la antigua Reducción de San Cosme y San Damián en Paraguay,

afirma que esas *tavas* fueron construidas con piedras que vinieron del mundo celestial, traídas de *Jaxi Hete* (mundo de la Luna) y de *Kuaray Hete* (mundo del Sol).

A pesar de las diversas versiones y debates internos entre los *Guarani-Mbyá*, es interesante observar que todos apuntan a una oposición entre los mundos –el de los seres inmortales y el de los mortales– que moviliza la metamorfosis que existe en la continua preparación del cuerpo y de la persona, de mortal a inmortal.

Como se informó, por lo tanto, el proceso de superación de la condición humana relaciona las casas de piedra, la *tekoa* (aldeia *Mbyá* o lugar donde se vive la buena forma de ser *Mbyá*) y la *opy* (casa de oración, hogar de los *karai* o *kunhã karai*), elementos fundamentales en su sociocosmología, mobilizando narrativas y prácticas. La *Tava* en São Miguel Arcanjo debe entenderse de acuerdo con esta imagen interpretativa del mundo, a partir de la cual se atribuyen significados, lo que lleva a esta gente a querer contar su historia a todos.

A *Tava* abriga a Casa de Passagem, onde os *Mbyá* pernoitam durante alguns dias, quando vendem seu artesanato no alpendre do Museu das Missões. É, também, espaço de manifestações como o canto do coral *jerojy* e a dança do *xondaro*, técnicas que permitem transformar o corpo e auxiliar no processo de metamorfose em imortal, e que serão descritas mais detalhadamente adiante.

A riqueza de significados faz da *Tava* lugar propício ao ensinamento dos jovens, cabendo aos mais velhos reforçar os valores e a ética *Guarani*, diante de uma juventude que pode se distanciar do bom modo de viver *Mbyá*. A esse respeito, o *Karai* Augustinho enfatiza:

Então, por isso, às vezes tem que ter reunião para falarmos sobre a terra, sobre casa de reza, sobre plantação, essas coisas que nós temos que ensinar aos jovens para que eles não esqueçam. Eles têm que saber de que modo os pais, os tios e os avós adquiriram forças para falar, de quem receberam essa força. Essas coisas os jovens não podem esquecer. É isso que eu tenho no meu coração, uma preocupação [que não aconteça nada de ruim] com todos os *Guarani*. Eu tenho amor verdadeiro pelos *Guarani*. Nós não podemos dizer que não vamos aconselhar os jovens, nós temos que aconselhá-los, porque alguns jovens escutam o que falamos, mesmo que eles ainda não sejam adultos, então nós temos que ter esperança neles para falarmos quando chegar a vez dos nossos filhos ou sobrinhos, ou netos. Nós temos que ter a força de conversarmos para não perdermos o nosso costume. Toda essa terra é nossa, mesmo assim não estamos pedindo tudo de volta. Estamos pedindo para que as crianças tenham onde dormir, e não pedimos para os proprietários das terras [pedimos para os deuses]. Isso tudo os próprios deuses sabem e se sensibilizam. Quando falamos para que dormíssemos com nossos filhos e nossos netos,

La *Tava* alberga la *Casa de Passagem* [Casa de Paso, en español], donde los *Mbyá* pernoctan durante unos días, cuando venden sus artesanías en la entrada del Museo de las Misiones. También es un espacio para manifestaciones como el canto del coro *jerojy* y la danza de *xondaro*, técnicas que permiten que el cuerpo se transforme y ayuden en el proceso de metamorfosis a inmortal, que se describirán con más detalle más adelante.

La riqueza de significados hace de la *Tava* un lugar propicio para la enseñanza de los jóvenes, correspondiéndoles a los mayores reforzar los valores y la ética *Guarani*, ante una juventud que puede distanciarse del buen modo de vida *Mbyá*. En este sentido, el *Karai* Augustinho enfatiza:

Entonces, por eso, a veces tenemos que tener una reunión para hablar sobre la tierra, sobre la casa de oración, sobre plantar, estas cosas que tenemos que enseñarles a los jóvenes para que no se olviden. Tienen que saber cómo sus padres, tíos y abuelos sacaron su fuerza para hablar, de quienes recibieron esa fuerza. Esas cosas que los jóvenes no pueden olvidar. Esto es lo que tengo en mi corazón, una preocupación [que no pase nada malo] con todos los *Guaraníes*. Tengo verdadero amor por los *Guaraníes*. No podemos decir que no asesoraremos a los jóvenes, tenemos que aconsejarlos, porque algunos jóvenes escuchan lo que decimos, incluso si aún no son adultos, por lo que debemos tener esperanza en ellos, para hablarles cuando les toque a nuestros hijos o sobrinos, o nietos. Tenemos que tener la fuerza y conversar para no perder nuestra costumbre. Toda esta tierra es nuestra, pero aun así no estamos pidiendo que nos devuelvan todo. Les pedimos que los niños tengan dónde dormir, y no les pedimos a los propietarios de las tierras [les pedimos a los dioses]. Todo esto los dioses lo saben y se sensibilizan. Cuando decimos que tenemos que dormir con nuestros hijos y nietos, ¿cómo tenemos



como é que nós temos que dormir? Por isso nós temos que ter a casa tradicional, mesmo que não seja uma Casa de Reza, ao seu redor tem que ter roça também, os deuses querem ver as plantações (Iphan, 2014b, p. 37).

Retomamos, aqui, o pensamento de Sandra Benites (2018), segundo a qual “as narrativas têm poder de construir e desconstruir o mundo, teko (modo de ser Guarani)”. Nos relatos sobre as ruínas de São Miguel Arcanjo, os *Mbyá* se veem como protagonistas, pois trata-se, na verdade, de uma casa de pedra construída por seus antepassados, a pedido e com o auxílio de *Nhande Ru*. Os antigos deixaram parte de sua corporalidade nas pedras, pois, quando se constrói algo, substâncias corporais são transmitidas. Nesse mesmo lugar, foi construída uma *opy*, casa de reza e morada de um *karai*, onde os antigos conseguiram se encantar, alcançar a imortalidade e ir para *Yvy marãey*, a aldeia celeste de *Nhande Ru*, morada dos imperecíveis. Essa mudança da condição humana para a eternidade somente é possível a partir da realização de certos ritos e técnicas corporais que deixam o corpo leve, brilhante e, conseqüentemente, imortal. Estar na *Tava* evoca as narrativas sobre essas práticas que permitem a transfiguração da pessoa. Nesse sentido, trata-se de um lugar a partir do qual os *Mbyá* se inspiram para proferir belas e fortes palavras e conselhos para os mais jovens, a fim de lembrar e reforçar o bom modo de viver. Vários domínios da vida social emanam da *Tava*, por meio das narrativas *Mbyá*, como relatamos a seguir.

que dormir? Por eso tenemos que tener la casa tradicional, incluso si no es una Casa de Oración, a su alrededor también debe tener una finca, los dioses quieren ver las plantaciones (Iphan, 2014b, p. 37).

Retomamos aquí el pensamiento de Sandra Benites (2018), según el cual “las narrativas tienen el poder de construir y deconstruir el mundo, teko (forma de ser Guarani)”. En los relatos de las ruinas de São Miguel Arcanjo, los *Mbyá* se ven a sí mismos como protagonistas, porque se trata, de hecho, de una casa de piedra construida por sus antepasados, a pedido y con la ayuda de *Nhande Ru*. Los antiguos dejaron parte de su corporalidad en las piedras, porque cuando uno construye algo, se transmiten sustancias corporales. En ese mismo lugar, se construyó una *opy*, casa de oración y morada de un *karai*, donde los antiguos lograron ser encantados, alcanzaron la inmortalidad e se fueron a *Yvy marãey*, la aldea celestial de *Nhande Ru*, morada de los inmortales. Este cambio de la condición humana a la eternidad solo es posible mediante la realización de ciertos ritos y técnicas corporales que hacen que el cuerpo sea ligero, brillante y, conseqüentemente, imortal. Estar en la *Tava* evoca las narrativas sobre estas prácticas que permiten la transfiguración de la persona. En ese sentido es un lugar donde los *Mbyá* se inspiran para decir palabras hermosas y fuertes y consejos para los más jóvenes para recordar y reforzar la buena manera de vivir. Varios dominios de la vida social emanan de la *Tava*, a través de las narrativas *Mbyá*, como relatamos a continuación.

3.2. Domínios da vida social articulados e expressos no lugar

Para abordar elementos singulares da vida social *Mbyá*, cabe lembrar a advertência feita por Daniel Pierri (2013) em sua etnografia. Para ele, a pesquisa etnográfica deve estar baseada na máxima de Viveiros de Castro (2002) de “levar a sério o pensamento do outro”. Desse modo, o primeiro autor procurou não neutralizar o discurso indígena por uma tradução que subordina o saber nativo ao antropológico. Por exemplo, podemos supor que o uso do violão e da rabeca por esse povo, em seus rituais, foi incorporado após a invasão europeia, ou podemos levar a sério os *Mbyá* na sua afirmação de que o *mbaraka* (violão) e a *ravé* (rabeca) sempre foram deles e, se alguém os incorporou, foi o *jurua*, o não indígena. Assim, o autor nos impõe um desafio, proposto por Viveiros de Castro (2002), de descrever “o mundo possível no qual violões e rabecas são de fato instrumentos rituais utilizados pelos *Guarani* desde o princípio dos tempos, e pouco importaria a relação desses instrumentos com os jesuítas” (Pierri, 2013, p. 18).

A mesma leitura vale para a *Tava*, entendida pelos não indígenas como um sítio histórico que abriga as ruínas do antigo povoado de São Miguel Arcanjo e que se supõe ter sido construída sob a coordenação dos jesuítas. Os *Mbyá* apresentam outra narrativa histórica, referindo-se ao local como uma *tava* (casa de pedra), morada dos antepassados, construída por eles, por determinação e com o auxílio de *Nhande Ru*, que deixou as pedras leves

3.2. Domínios de la vida social articulados y expresados en su lugar

Para abordar elementos únicos de la vida social *Mbyá*, vale la pena recordar la advertencia que hizo Daniel Pierri (2013) en su etnografía. Para él, la investigación etnográfica debe basarse en la máxima de Viveiros de Castro (2002) de “tomar en serio el pensamiento del otro”. De esta manera, el primer autor buscó no neutralizar el discurso indígena mediante una traducción que subordinara el saber nativo al antropológico. Por ejemplo, podemos suponer que el uso de la guitarra y de la rabeca por parte de esta gente en sus rituales se incorporó después de la invasión europea, o podemos tomarnos en serio a los *Mbyá* en su declaración de que el *mbaraka* (guitarra) y la *ravé* (rabeca) siempre han sido suyos y si alguien los incorporó fue el *jurua*, el no indígena. Así, el autor nos impone un desafío, propuesto por Viveiros de Castro (2002), para describir “el mundo posible en el que las guitarras y rabecas son en realidad instrumentos rituales utilizados por los *Guaraníes* desde el principio de los tiempos, y la relación de estos instrumentos con los jesuitas poco importaría” (Pierri, 2013, p. 18).

La misma lectura es válida para la *Tava*, entendida por los no indígenas como un sitio histórico que alberga las ruinas del antiguo asentamiento de São Miguel Arcanjo y se supone que fue construido bajo la coordinación de los jesuitas. Los *Mbyá* presentan otra narrativa histórica, refiriéndose al lugar como una *tava* (casa de piedra), morada de los antepasados, construida por ellos, por determinación y con la



e facilitou o trabalho. Nesse lugar, eles construíram uma *opy* (casa de reza e morada do *karai*) e fizeram sua *tekoa* (local onde se vive o modo de ser). Esses antigos *Guarani* não morreram, mas se encantaram e hoje vivem como imortais na Terra sem Mal.

É possível identificar diversas referências culturais encapsuladas na *Tava* em São Miguel Arcanjo ou com ela relacionadas, abrangendo vários domínios da vida social *Mbyá*. Para esse povo, tais referências, compostas por edificações, narrativas, práticas, saberes e celebrações, complementam a explicação sobre a importância e singularidade dessa *Tava*. O lugar, em si, é uma referência, por ter sido uma morada dos antigos que se immortalizaram. As ruínas são edificações, marcas que os *Mbyá* enxergam e que estão expressas na própria definição semântica de *tava*, palavra formada pela junção de *ita* (pedra) e *avá* (gente, humanidade), que traduz a ideia da ação humana sobre as pedras.

A *Tekoa Koenju*, distante cerca de 30 quilômetros do sítio, é outra referência cultural, articulada à *Tava* em São Miguel Arcanjo. É lá que vive a comunidade *Mbyá* que frequenta o local diariamente.

A *tekoa* é um lugar especial para os *Mbyá*, pois é onde erguem o conjunto de suas casas (*oó*³⁴) e, principalmente, uma *opy*. Na *tekoa*, vivem-se os ensinamentos de *Nhande Ru* e perpetuam-se

ayuda de *Nhande Ru*, que alivianó las piedras y facilitó el trabajo. En ese lugar ellos construyeron una *opy* (casa de oración y morada del *karai*) e hicieron su *tekoa* (lugar donde se vive la forma de ser). Estos antiguos *Guaraníes* no murieron sino que se encantaron y hoy viven como inmortales en la Tierra sin Mal.

Es posible identificar varias referencias culturales englobadas en la *Tava* en São Miguel Arcanjo o que estén relacionadas a ella, que abarcan diversos dominios de la vida social *Mbyá*. Para estos pueblos, esas referencias, compuestas de edificaciones, narrativas, prácticas, conocimientos y celebraciones, complementan la explicación acerca de la importancia y singularidad de esa *Tava*. El lugar en sí es una referencia, porque era una morada de los antiguos que se immortalizaron. Las ruinas son edificaciones, marcas que los *Mbyá* ven y que se expresan en la definición semántica de *tava*, palabra formada por la unión de *ita* (pedra) y *avá* (personas, humanidade), que traduce la idea de la acción humana en las piedras.

La *Tekoa Koenju*, a unos 30 kilómetros de la finca, es otra referencia cultural, articulada con la *Tava* en São Miguel Arcanjo. Ahí es donde vive la comunidad *Mbyá* que frecuenta el lugar diariamente.

La *tekoa* es un lugar especial para los *Mbyá* porque aquí es donde construyen sus casas (*oó*³⁴) y principalmente, una *opy*. En la *tekoa* se viven las enseñanzas de *Nhande Ru* y sus saberes se perpe-

34. A *oó* é a moradia tradicional *Guarani-Mbyá*, em formato retangular, construída com troncos, barro e taquara. Sua estrutura é feita em madeira e suas paredes são levantadas através de um esqueleto de taquara revestido com barro, produzido na própria aldeia.

34. La *oó* es la vivienda tradicional *Guaraní-Mbyá*, de forma rectangular, construida con troncos, barro y taquara. Su estructura está hecha de madera y sus paredes están elevadas a través de un esqueleto de taquara recubierto de barro, producido en la aldea.



Pátio da *Tekoa Yryapu*. Foto: Daniele Pires, 2006.
Acervo: Iphan-RS.

Patio de la *Tekoa Yryapu*. Foto: Daniele Pires, 2006.
Collección: Iphan-RS.

seus saberes pela prática cotidiana, ainda que as atuais condições não sejam as ideais, pois o território desse povo foi invadido e as matas, destruídas pela ação de colonizadores. Mesmo diante dessa adversidade, o povo preserva suas técnicas de caça e pesca. Mesmo que não assegurem a subsistência, diante da escassez de animais, elas continuam sendo praticadas na pequena mata que margeia a *Tekoa Koenju*.

Em algumas *tekoa*, pela manhã, o *karai* fala no pátio central, lembrando os fazeres indígenas e usa o dom de sua oratória para estimulá-los a viver o bom modo de ser *Mbyá*. Nas proximidades da *tekoa*, plantam-se roças e coletam-se materiais para fazer artesanato, cuja venda é, em muitos casos, a principal fonte de

túan con la práctica diaria, incluso si las condiciones actuales no son ideales, porque el territorio de este pueblo fue invadido y los bosques fueron destruidos por la acción de los colonizadores. A pesar de esta adversidad, el pueblo conserva sus técnicas de caza y pesca. Incluso si no aseguran su subsistencia, debido a la escasez de animales, todavía las practican en el pequeño bosque que bordea la *Tekoa Koenju*.

En algunas *tekoa*, por la mañana, el *karai* habla en el patio central, recuerda las tareas indígenas, y usa el don de su oratoria para alentarlos a vivir la buena forma de ser *Mbyá*. En los alrededores de la *tekoa*, se plantan campos y se recolectan materiales para hacer artesanías, cuya venta es, en muchos casos, la principal fuente de ingresos de



renda da comunidade para ter acesso aos bens produzidos pelos não indígenas.

As atividades e rituais em uma *tekoa* são organizadas em conformidade com o tempo cíclico do *ara yma* e *ara piau*, dois períodos que marcam a vida *Mbyá*. *Ara yma* é o “velho tempo”, de repouso, que vai de abril a setembro, marcado por seca e frio. Nesse momento, deve-se viver um momento de reflexão, fazer jejum, repensar as práticas e a vida, pensar no que fazer no próximo ciclo, o que plantar. Não são realizados tantos cantos e danças na *opy*. Trata-se de um tempo em que cada indivíduo deve ficar consigo, em meditação. Ao longo desse período, os imortais envelhecem para rejuvenescer no próximo ciclo, denominado *ara piau*, o “novo tempo”, que vai de outubro a março, época da chuva e calor. Trata-se do momento de plantar e colher, realizar o ritual de nomeação das crianças, colocar armadilhas para peixe, caçar mais intensamente. Ao longo desse período, práticas rituais como a dança do *xondaro* e o *mborai*, que veremos a seguir, são realizadas diariamente. Durante o *ara piau*, comem-se os alimentos destinados pelo demiurgo aos *Guarani*, como milho, mel, peixe, animais de caça etc.

Em suma, os *Mbyá* devem saber viver esse tempo cíclico de acordo com os preceitos do demiurgo, para o corpo ficar *overá* (brilhante) nas suas *tekoa* e, também, no trânsito por seu território. Assim, por ser um espaço com sentido diferenciado, onde se realizam atividades tanto cotidianas quanto extraordinárias, a *tekoa* constitui-se em referência cultural de lugar.

la comunidad para que pueda tener acceso a los bienes producidos por personas no indígenas.

Las actividades y rituales en una *tekoa* están organizados de acuerdo con el tiempo cíclico del *ara yma* y *ara piau*, dos períodos que marcan la vida *Mbyá*. *Ara yma* es el “viejo tiempo” de descanso que se extiende de abril a septiembre, marcado por la sequía y el frío. En ese momento se tiene que vivir un momento de reflexión, ayunar, repensar las prácticas y la vida, pensar en qué hacer en el próximo ciclo, qué plantar. No se interpretan tantos cantos y danzas en la *opy*. Es un momento en que cada individuo debe estar consigo mismo, en meditación. Durante este período, los inmortales envejecen para rejuvenecer en el próximo ciclo, llamado *ara piau*, el “tiempo nuevo”, que se extiende de octubre a marzo, época de lluvia y calor. Este es el momento para plantar y cosechar, para realizar el ritual de nombres para los niños, colocar trampas para los peces, cazar más intensamente. A lo largo de este período las prácticas rituales como la danza del *xondaro* y el *mborai*, que veremos a continuación, se realizan diariamente. Durante el *ara piau*, se comen los alimentos destinados por el demiurgo para los *Guaraníes*, como maíz, miel, pescado, animales de caza, etc.

En resumen, los *Mbyá* deben saber vivir este tiempo cíclico de acuerdo con los preceptos del demiurgo para que el cuerpo *overá* (brillante) permanezca en sus *tekoa* y también en el tránsito por su territorio. Por lo tanto, como es un espacio con un significado diferente, donde se realizan actividades diarias y extraordinarias, la *tekoa* se constituye como una referencia cultural de lugar.

A dança do *xondaro* é realizada, em geral, no pátio em frente à casa de reza, por meninos e jovens, sob o comando de um homem mais velho, o *xondaro ruvixa*, que repassa conhecimentos e técnicas corporais, visando à aquisição de habilidades e posturas condizentes com as definições do bem viver *Mbyá*. Ela também é praticada na *Tava*, em frente às ruínas da antiga igreja, ou no seu interior, no início ou na conclusão de reuniões e eventos.

Conforme explicam os *Mbyá*, no livro *Xondaro Mbaraete*³⁵, trata-se não só de uma dança, mas também de um conceito do pensamento *Guarani* que define uma função social e uma forma de se comportar. Como tal, está diretamente relacionada à educação dos jovens e à memória de como se vivia em outros tempos. Desde pequena, a criança é inserida nessa formação do bom modo de viver e preparação para o *xondaro*, técnica de aprimoramento do corpo e transformação em imortal. De acordo com os *Mbyá* (CTI, 2013):

As crianças são preparadas primeiro pelos pais, assim que suas mulheres dão a luz a uma criança, os pais podem fazer algum remédio de sua preferência, por exemplo: para que seu filho engatinhe logo, ou para andar etc. [...] Antigamente, antes de

35. Literalmente, “A força do *xondaro*”. Trata-se de publicação organizada pelos *Guarani* que participaram dos cursos de formação de pesquisadores indígenas, ministrados em 2013 pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no contexto do Projeto Valorização do Mundo Cultural *Guarani*, conforme explicado neste dossiê. Os autores são: Alexandre Ferreira Benites (*Wera Poty*), Donizete *Karai* Fernandes Soares da Silva (*Karai*), Edson *Tejekupe* dos Santos, Miller Orue Gonçalves, Nilson da Silva, Silvio Aquiles Euzébio, Vilmar Evaristo da Silva, Vitalino Gomes Euzébio, Vladimir *Karai Poty* Macena, *Kerexu* Mirim da Silva, além de Cristian da Silva, Osmar Veríssimo, Joraci *Taoya* Gonçalves.

La danza del *xondaro* generalmente se lleva a cabo en el patio frente a la casa de oración por niños y jóvenes bajo el mando de un hombre mayor, el *xondaro ruvixa*, que transmite conocimientos y técnicas corporales, con el objetivo de adquirir habilidades y posturas consistentes con las definiciones del buen vivir *Mbyá*. También se practica en la *Tava*, frente o dentro de las ruinas de la antigua iglesia, al comienzo o al final de las reuniones y eventos.

Como lo explican los *Mbyá* en el libro *Xondaro Mbaraete*³⁵, no se trata solo de una danza sino también de un concepto de pensamiento *Guarani* que define una función social y una forma de comportarse. Como tal, está directamente relacionada con la educación de los jóvenes y con el recuerdo de cómo se vivía en otros tiempos. Desde temprana edad, el niño se inserta en esta formación del buen modo de vivir y la preparación para el *xondaro*, técnica que mejora el cuerpo y la transformación en inmortal. De acuerdo con los *Mbyá* (CTI, 2013):

Los padres primero preparan a los niños, ni bien sus mujeres dan a luz a un niño los padres pueden hacer algún remedio de su preferencia, por ejemplo: para que su hijo gatee en seguida, o para que camine, etc. [...] Antigamente, antes de que nos

35. Literalmente, “A força do *xondaro*” [La fuerza del *xondaro*, en español]. Es una publicación organizada por los *Guaraníes* que participaron en cursos de capacitación para investigadores indígenas, impartidos en 2013 por el Centro de Trabajo Indígena (CTI), en el contexto del Proyecto de Valorización del Mundo Cultural *Guaraní*, como se explica en este dossier. Los autores son: Alexandre Ferreira Benites (*Wera poty*), Donizete *Karai* Fernandes Soares da Silva (*Karai*), Edson *Tejekupe* dos Santos, Miller Orue Gonçalves, Nilson da Silva, Silvio Aquiles Euzébio, Vilmar Evaristo da Silva, Vitalino Gomes Euzébio, Vladimir *Karai Poty* Macena, *Kerexu* Mirim da Silva, además de Cristian da Silva, Osmar Veríssimo, Joraci *Taoya* Gonçalves.



sermos habituados no mundo dos jurua kuery (não indígenas), se executavam muitas tarefas e assim as crianças eram divididas conforme as tarefas. Os mais pequenos ficavam em suas casas cuidando de seus irmãozinhos e faziam serviços leves, como buscar água. Alguns iam acompanhar os adultos nas roças, colheitas, nas construções das casas, e outros eram levados para a mata acompanhando os adultos experientes, que sabiam tudo sobre a mata, para receberem ensinamentos de como se consegue lenha, mel, frutas etc.[...] Nessa fase são ensinados também como andar, como não fazer barulhos para não espantar os bichos, como ficar atento aos perigos e imprevistos que poderiam aparecer de uma hora para outra. E ao retornarem à tarde, todos se reuniam no opy rokare (quintal da casa de reza) para praticar xondaro jeroky (dança do xondaro) com um ensinador.

Uma das etapas de ensinamento para os meninos é prática do xondaro, como uma forma deles adquirirem equilíbrio físico e mental. Para ser xondaro eles devem aprender a trabalhar em grupo, ter companheirismo, ser mais solidário e se tornar uma pessoa mais responsável e educada. Mas, para se tornar um xondaro, a pessoa tem que praticar e aperfeiçoar suas técnicas. Além disso, ter uma boa alimentação, com os alimentos tradicionais *guarani* a base de mel, frutas (yvyrá'a), também pode ajudar a ter um corpo mais leve e mais saudável.

Geralmente, durante as tardes são realizadas as danças, antes de entrar na casa de reza, a opy. Faz parte do processo de aprendizado do xondaro a observação e participação na dança. O mangá (peteca) é uma brincadeira que pode ajudar na prática do xondaro, nela os praticantes desenvolvem o reflexo físico e maior resistência, que são importantes para as danças, pois elas podem ser realizadas por longo período. Nessa hora é importante sentir o xondaro dentro de si.

Consideramos o xondaro como certa prática para guerrear, mas nem mesmo nós sabemos ao certo como defini-la. Para saber e entender algo sobre o xondaro, precisamos primeiramente estar próximos dessa prática, porque é vivenciando, observando e praticando que nós a aprendemos. [...] Tem vários motivos para essa dança ser praticada. Xondaro é uma forma de chamar os meninos que desde pequenos recebem ensinamentos e metodologias dos

acostumbráramos al mundo de los jurua kuery (no indígenas), se realizaban muchas tareas y para ello los niños se dividían según las tareas. Los más pequeños se quedaban en sus hogares cuidando a sus hermanitos pequeños y hacían tareas ligeras, como ir a buscar agua. Algunos iban a acompañar a los adultos al campo, o los llevaban al bosque con los adultos experimentados, que sabían todo sobre la selva, para que se les enseñara cómo obtener leña, miel, frutas, etc. [...] En esa etapa también se les enseña cómo caminar, cómo no hacer ruidos para no asustar a los animales, cómo ser conscientes de los peligros y las cosas imprevistas que pueden aparecer de repente. Y cuando regresaban por la tarde, todos se reunían en la opy rokare (patio trasero de la casa de oración) para practicar xondaro jeroky (danza del xondaro) con un maestro.

Uno de las etapas de enseñanza a los niños es la práctica del xondaro, como una forma de adquirir el equilibrio físico y mental. Para ser xondaro, deben aprender a trabajar en grupos, a ser compañeros, a ser más solidarios y convertirse en una persona más responsable y educada. Pero para convertirse en un xondaro, la persona tiene que practicar y perfeccionar sus técnicas. Además, debe tener una buena alimentación, con los alimentos tradicionales guaraníes a base de miel, frutas (yvyrá'a), también puede ayudar a tener un cuerpo más liviano y saludable.

Generalmente, durante las tardes se realizan las danzas, antes de entrar a la casa de oración, la opy. Es parte del proceso de aprendizaje del xondaro observar y participar en la danza. El mangá (pelota con plumas) es un juego que puede ayudar en la práctica del xondaro, donde los practicantes desarrollan el reflejo físico y una mayor resistencia, que son importantes para los danzas, ya que pueden realizarse durante un período prolongado. En ese momento es importante sentir el xondaro dentro de sí.

Consideramos al xondaro como una práctica para la guerra, pero ni siquiera sabemos bien cómo definirla. Para saber y comprender algo sobre el xondaro, primero debemos estar cerca de esta práctica porque es al vivenciarla, observarla y practicarla que la aprendemos. [...] Hay varias razones para practicar esta danza. Xondaro es una forma de llamar a los niños que desde temprana edad reciben enseñanzas y metodologías de personas mayores, experimentadas y sabias en general. La danza en sí misma enseña

mais velhos, pessoas experientes e sábios em geral. A dança em si ensina muitas coisas, como se defender, ter agilidade, estar sempre atento para tudo e estar disposto a tudo. Os vários movimentos ajudam a ter o corpo mais ágil e leve, e também a ter mais saúde, principalmente através do suor que elimina as doenças e limpa a pessoa. Assim, ficamos mais alegres e mantemos nosso estado físico e espiritual.

Xondaro também ajuda a se preparar para a vida adulta, a sobreviver na mata, se salvando dos perigos. Para ser um xondaro requer muita disposição para prática, não só da dança, como das atividades cotidianas. A dança em si não quer dizer que os que estão dançando já são xondaro, para ser kyre'ymba tem de passar por várias etapas. [...] Kyre'ymba é uma abelha que tem agilidade, rapidez e é muito difícil de pegar. O significado dessa palavra é ser ativo, estar sempre disposto para tudo. Quando falamos do kyre'ymba podemos perceber que está se referindo ao xondaro que conseguiu a plenitude. [...] Mas a dança não define o xondaro, porque nhevanga oka regua (brincadeiras no pátio) são praticadas como uma forma de se purificar através do suor, independente da dança a pessoa escolhe se ele quer ser xondaro.

Tem vários jeitos de se referir a dança, por exemplo: nhevanga oka regua, nhombojaru, xondaro jeroky, tangara etc. Quando se fala xondaro sabemos que está se referindo a uma pessoa, mas se falar xondaro jeroky está se referindo a dança. Mas a dança também tem outros nomes, na Região Sul do Brasil chamam de tangara, quando se fala esse nome a maioria entende como a dança do xondaro, mas em outras regiões tangara é o nome só da dança das mulheres. Os mais antigos chamam de nhevanga oka regua, brincadeira no pátio, enfatizando o lugar onde está acontecendo a prática do xondaro, nesse caso esse termo se refere mais ao exercício e à preparação, é a execução da dança, puxa mais para brincadeira, para os risos. Esses risos não são de palhaçadas, mas sim de concentração e transmitem alegria para aqueles que estão assistindo. Dentro dessa brincadeira também tem uma preparação envolvendo os movimentos, saltos e esquivas para não ser pego facilmente.

O ensinador tem várias formas de chamar alguém no círculo: ele pode gritar “mamo xerovai rã?”, ou seja, ele pergunta “onde está meu adversário?”, e aquele que disser “Apy!” (“Aqui!”) em seguida entra no centro do círculo; o mestre também pode

muchas cosas, a defenderse, a tener agilidad, a estar siempre atento a todo y estar dispuesto a todo. Los diversos movimientos ayudan a tener el cuerpo más ágil y ligero, y también a estar más sano, especialmente a través del sudor que elimina las enfermedades y limpia a la persona. De esta manera nos ponemos más contentos y mantenemos nuestro estado físico y espiritual.

Xondaro también ayuda a prepararse para la edad adulta, para sobrevivir en el la selva salvándose de los peligros. Ser un xondaro requiere mucha voluntad para practicar no solo la danza, sino también actividades diarias. La danza en sí no significa que quienes bailan ya son xondaro, para ser kyre'ymba tienen que pasar por varias etapas. [...] Kyre'ymba es una abeja que tiene agilidad, velocidad y es muy difícil de atrapar. El significado de esta palabra es estar activo, estar siempre dispuesto a todo. Cuando hablamos del kyre'ymba podemos ver que se refiere al xondaro que ha alcanzado la plenitud. [...] Pero el baile no define el xondaro, porque el nhevanga oka regua (juegos en el patio) se practican como una forma de purificarse a través del sudor, independientemente de la danza que uno elija si quiere ser xondaro.

Hay varias formas de referirse a la danza, por ejemplo: nhevanga oka regua, nhombojaru, xondaro jeroky, tangara, etc. Cuando decimos xondaro, sabemos que se refiere a una persona, pero si decimos xondaro jeroky, se refiere a la danza. Pero la danza también tiene otros nombres, en el sur de Brasil lo llaman tangara, cuando se dice ese nombre, la mayoría lo entiende como danza del xondaro, pero en otras regiones tangara es solamente el nombre de la danza de las mujeres. Los más antiguos la llaman nhevanga oka regua, juego en el patio, enfatizando el lugar donde se lleva a cabo la práctica del xondaro, en cuyo caso este término se refiere más al ejercicio y a la preparación, es la ejecución de la danza, invita más al juego, a las risas. Esas risas no son de payasadas, sino de concentración y transmiten alegría a los que están mirando. Dentro de este juego también hay una preparación que implica movimientos, saltos y escapadas para que no te atrapen fácilmente.

El maestro tiene varias formas de llamar a alguien al círculo: puede gritar “mamo xerovai rã?”, es decir, él pregunta “¿dónde está mi adversario?” y aquel que dice “¡Apy!” (“¡Aquí!”) en seguida entra al centro



apontar a pessoa que deve entrar na roda; ou só provocar o adversário escolhido. O mestre fala que tipo de ataque usará, aí então ele usa ataques de sua preferência no qual é preciso ter agilidade, rapidez e tentar escapar de todas as formas possíveis. E assim é feito as aprendizagens tanto do xondaro porá como do xondaro poxy.

Xondaro porá é aquele que fica atento à comunidade, ajudando os xeramoí, atendendo as necessidades da aldeia como trazer lenha, caça, pesca, entre outras atividades. Na medida que o xondaro vai crescendo com conhecimento, também pode dar conselhos aos mais novos: como tratar os mais velhos, ter respeito ao próximo e ter bom comportamento; porque isso influencia muito na educação e no comportamento dos mais jovens. [...] Xondaro poxy é um xondaro que se envolve mais com os problemas da aldeia. Evitando situações desagradáveis, que possam acontecer, tais como: brigas, violência contra mulheres etc. Ele vai intervir nessas situações. São xondaro que tinham em suas ações na comunidade Mbya, de se colocar a frente de batalhas no propósito de matar ou morrer pelo seu povo. Esses eram enviados para os enfrentamentos com os inimigos. Contudo, esses também participam de outros momentos bons dentro das aldeias, pois eram também pais de famílias, somente recebiam ensinamentos diferentes que os deixavam um pouco mais inquietos, pois sempre tinham que ficar com mais atenção nas aldeias (CTI, 2013).

Como se vê, a aquisição de habilidades corporais está associada a funções que a pessoa do *xondaro* desempenha na comunidade. E concluem os jovens *Mbyá* sobre as práticas do *xondaro*:

Independente de virmos aqui na terra para dançar ou não o xondaro, todos nós já viemos com conhecimento para praticar, mas isso vai depender de cada pessoa, se ela vai desenvolver ou não esse conhecimento.

Como já vimos a dança do xondaro tem etapas de aprendizado, mas isso não precisa ser seguido de maneira regrada, isso quer dizer que cada um tem seu jeito de aprender e que mesmo não praticando a dança temos esse conhecimento.

Dessa maneira, o aprendizado do xondaro ocorre

del círculo; el maestro también puede señalar a la persona que debe entrar en la ronda; o solo provocar al adversario elegido. El maestro dice qué tipo de ataque usará, entonces usa sus propios ataques donde es necesario ser ágil, rápido e intentar escapar de todas las formas posibles. Y así se hace el aprendizaje del xondaro porá y del xondaro poxy.

Xondaro porá es el que está atento a la comunidad, ayuda al xeramoí, satisface las necesidades de la aldea, como traer leña, cazar, pescar, entre otras actividades. A medida que el xondaro crece con conocimiento, también puede dar consejos a los más jóvenes: cómo tratar a las personas mayores, respetar a los demás y comportarse bien; porque influye mucho en la educación y el comportamiento de los más jóvenes. [...] Xondaro poxy es un xondaro que se involucra más con los problemas de la aldea. Evitar situaciones desagradables que puedan ocurrir, como: peleas, violencia contra las mujeres, etc. Él intervendrá en estas situaciones. Son los Xondaro que tenían entre sus acciones en la comunidad Mbya la de ponerse a la cabeza de la batalla con el propósito de matar o morir por su gente. Los que fueron enviados para los enfrentamientos con los enemigos. Sin embargo, también participan en otros buenos momentos dentro de las aldeas, porque también eran padres de familias, solo recibían diferentes enseñanzas que los hacían sentir un poco más inquietos, porque siempre tenían que prestar más atención a las aldeas (CTI, 2013).

Como resultado, la adquisición de habilidades corporales está asociada a funciones que la persona del *xondaro* desempeña en la comunidad. Y concluyen los jóvenes *Mbyá* sobre las prácticas del *xondaro*:

Ya sea que vengamos a bailar el xondaro o no, todos hemos venido con el conocimiento para practicar, pero dependerá de cada persona, si va a desarrollar o no ese conocimiento.

Como ya hemos visto, la danza del xondaro tiene etapas de aprendizaje, pero esto no tiene que seguirse de manera reglada, eso significa que cada uno tiene su propia forma de aprender y que incluso sin practicar la danza tenemos ese conocimiento.

Así, el aprendizaje del xondaro ocurre a través de

através de uma combinação de vários processos e momentos: observação e participação na dança, a prática constante, as brincadeiras, os aconselhamentos, o conhecimento que vem das moradas celestes, etc. (CTI, 2013).

As práticas relacionadas ao *xondaro* podem ser vistas como uma forma de expressão cultural *Guarani*. São exercícios dotados de uma dimensão espiritual que os auxilia a atingir o *kandire*, a posição de heróis imortais, e lhes permite se transportar para a Terra sem Mal. É importante ressaltar que acontecem especialmente nas *tekoa*, tornando-as um lugar especial, capaz de permitir que as pessoas atinjam a condição de *agudjé*, isto é, maturidade, perfeição e plenitude ao longo do ciclo de vida espiritual-corpóreo.

A *opy*, casa de reza e morada do *karái*, é uma edificação referencial, uma vez que nela são realizados os principais rituais para a superação da condição humana ou transformação do corpo, como o *mborai* – cantos e danças sagrados, executados principalmente durante a noite – e o *nbemongarai*



Opy na *Tekoa Porã*, Salto Grande do Jacuí (RS). Foto: Daniele Pires, 2006. Acervo: Iphan-RS.

una combinación de varios procesos y momentos: observación y participación en la danza, práctica constante, juego, asesoramiento, conocimiento que proviene de las moradas celestiales, etc. (CTI, 2013).

Las prácticas relacionadas con el *xondaro* pueden verse como una forma de expresión cultural *Guarani*. Estos son ejercicios que tienen una dimensión espiritual que los ayuda a alcanzar el *kandire*, la posición de los héroes inmortales, y les permite transportarse a la Tierra sin Mal. Es importante resaltar que suceden especialmente en las *tekoa*, tornándolas un lugar especial, capaz de permitir que las personas alcancen la condición de *agudjé*, es decir, madurez, perfección y plenitud a lo largo del ciclo de vida espíritu-cuerpo.

La *opy*, casa de oración y morada del *karái*, es una construcción referencial, ya que en ella se realizan los principales rituales para la superación de la condición humana o la transformación del cuerpo, como el *mborai* – canciones y danzas sagradas, ejecutadas principalmente de noche – y el *nbemongarai* o “festival del maíz verde”, un ritual para nombrar a los niños

Opy en la *Tekoa Porã*, Salto Grande do Jacuí (RS). Foto: Daniele Pires, 2006. Acervo: Iphan-RS.



ou “festa do milho-verde”, ritual de nomeação das crianças que acontece nos dias e noites, durante um quarto do ciclo lunar, entre os meses de janeiro e fevereiro, após a colheita sagrada do milho-verde (*avati ete’i*) (Iphan, 2005, f. 20, 1). Além desses rituais coletivos, na *opy*, o *karai* realiza, também, procedimentos terapêuticos individualizados.

O *mborai* é um ritual em que os *Mbyá* fortes cantam e dançam as canções que receberam nos sonhos ou que passaram para o domínio de todos os cantores. Antes de iniciar a cerimônia, algumas pessoas soltam a fumaça do cachimbo (*petyngua*) ao redor da *opy* e, no interior da construção, sobre a cabeça de quem se encontra no local. A fumaça de tabaco espanta os espíritos malignos e prepara as pessoas para receber, pelo topo da cabeça, a força dos seres imortais. Antes de iniciar o canto, o *Mbyá* forte sopra fumaça sobre o corpo. A cerimônia começa quando o cantor está posicionado de frente para a porta, ou seja, virado para o nascente e de costas para os outros participantes. Algumas mulheres formam linhas paralelas atrás do cantor. Os outros participantes, sentados, formam um semicírculo voltado para ele e bebem chimarrão.

Com um violão (*mbaraka*) nas mãos, o cantor (ou cantora) inicia o canto glorificando as divindades *Tupã* e *Nhande Ru*. Em seguida, desenvolve a canção com o acompanhamento de uma segunda voz, formada pelos outros participantes. As mulheres tocam a *takuapu*, um instrumento feminino, cilíndrico, feito de um longo pedaço de taquara. Quando batido no chão, ele libera um som que flui entre as

que se lleva a cabo los días y las noches durante un cuarto del ciclo lunar, entre enero y febrero, después de la cosecha sagrada del maíz verde (*avati ete’i*) (Iphan, 2005, f. 20, 1). Además de estos rituales colectivos, en la *opy* el *karai* también realiza procedimientos terapéuticos individualizados.

El *mborai* es un ritual en el que los *Mbyá* fuertes cantan y danzan las canciones que han recibido en sueños o que pasaron al dominio de todos los cantores. Antes de que comience la ceremonia, algunas personas soplan el humo de la pipa (*petyngua*) alrededor de la *opy* y, en el interior de la construcción, por encima de la cabeza de la persona que se encuentra en el lugar. El humo del tabaco espanta a los espíritus malignos y prepara a las personas para recibir, desde lo alto de sus cabezas, la fuerza de los seres inmortales. Antes de empezar el canto, el *Mbyá* fuerte sopla humo sobre el cuerpo. La ceremonia comienza cuando el cantor se pone frente a la puerta, es decir, de cara al naciente y dando la espalda a los demás participantes. Algunas mujeres forman líneas paralelas detrás del cantor. Los otros participantes, sentados, forman un semicírculo frente a él y toman mate.

Con una guitarra (*mbaraka*) en las manos, el cantor (o cantora) comienza la canción glorificando a las divinidades *Tupã* y *Nhande Ru*. Luego desarrolla la canción con el acompañamiento de una segunda voz, formada por los demás participantes. Las mujeres tocan la *takuapu*, un instrumento femenino y cilíndrico hecho de una larga pieza de taquara. Cuando se golpea en el suelo, libera un sonido

melodias do violão e das vozes. Alguns homens tocam o chocalho (*mbaraká miri*), cujo uso é exclusivamente masculino. Outros instrumentos comumente utilizados na *opy* são: *ravé* (rabeca), *popyguá* (varinha de bater), *angu'apu* (tambor).

A performance do cantor dura um longo tempo. Ele canta com um tom de voz intenso e alto, com um timbre de voz totalmente diferente daquele usado nas conversas profanas. Normalmente, os *Mbyá* falam baixo e são contidos. Em alguns momentos da execução da música, o cantor entra em um estado de êxtase e começa a dançar freneticamente. As mulheres acompanham os seus movimentos. Nas danças, esses indígenas se movem para trás e para a frente e pulam. A coreografia e o ritmo da música parecem quase permitir a levitação. Durante o tempo de execução de um canto, tudo se passa como se uma rota ou um caminho que liga a aldeia à morada celeste tivesse sido aberto; nesse momento, acontece a comunicação com os imortais. O cantor finaliza seu canto, exausto. Então, outro ocupa o seu lugar e tudo recomeça. Essas cerimônias iniciam-se por volta do pôr do sol e podem durar toda a noite, muitas vezes adentrando a madrugada. A proposta é tanto fazer com que os heróis civilizadores escutem e saibam que os *Mbyá* ainda estão vivos – pois, caso não perceba a presença deles, *Tupã* destruirá este mundo – quanto desencadear uma transformação do corpo.

Ao cantarem cânticos sagrados e dançarem continuamente, durante horas, os participantes do *mborai* exercitam-se até não mais sentirem

que fluye entre las melodías de la guitarra y las voces. Algunos hombres tocan el sonajero (*mbaraká miri*), cuyo uso es exclusivamente masculino. Otros instrumentos comúnmente utilizados en la *opy* son: *ravé* (rabeca), *popyguá* (varita para golpear), *angu'apu* (tambor).

La actuación del cantor dura mucho tiempo. Canta con un tono de voz alto e intenso, con una voz que es totalmente distinta a la que se usa en las conversaciones profanas. Por lo general los *Mbyá* hablan en voz baja y son introspectivos. En algunos momentos de la interpretación de la canción, el cantor entra en un estado de éxtasis y empieza a danzar frenéticamente. Las mujeres siguen sus movimientos. En las danzas, estos indígenas se mueven para atrás y para adelante y saltan. La coreografía y el ritmo de la música casi parecen permitir la levitación. Durante el tiempo de ejecución del canto, todo sucede como si se hubiera abierto una ruta o un camino que conecta la aldea con la morada celestial; en ese momento, sucede la comunicación con los inmortales. El cantor termina su canto, exausto. Luego otro toma su lugar y todo vuelve a empezar. Estas ceremonias comienzan alrededor del atardecer y pueden durar toda la noche, a menudo hasta la madrugada. La propuesta es hacer que los héroes civilizadores escuchen y sepan que los *Mbyá* todavía están vivos –porque si no nota su presencia, *Tupã* destruirá este mundo–, ya que desata una transformación corporal.

Al cantar los cánticos sagrados y danzar continuamente, durante horas, los participantes del *mborai* se ejercitan hasta que ya no sienten sus cuerpos. Los gestos se vuelven mecánicos,



seus corpos. Os gestos passam a ser mecânicos, provocando um esforço cansativo ou doloroso, desencadeado pela dança. Para os *Mbyá*, a coreografia desenvolvida com fervor dá aos corpos leveza e a capacidade de levitar, subir ao céu e alcançar *Yvy marãey*. As palavras proferidas nessas cerimônias, ao longo da noite, abrem os caminhos que ligam o povo aos seres imortais. Por esses caminhos, estes (*Nhande Ru*) enviam ao *karai* as mensagens que tratam do percurso a ser percorrido e os conselhos para os *Mbyá* alcançarem a imortalidade. Desse modo, a partir desses ensinamentos repassados pelos *Nhande Ru* ao *karai*, planos de ação passam a ser compartilhados entre todos, como a mudança de morada ou de atitude por parte de algum membro da comunidade.

Outra celebração importante que acontece na *opy* é o *nhemongarai*. Trata-se de uma cerimônia complexa, que envolve a preparação de alimentos específicos, a coleta de certos vegetais e o ritual noturno na casa de reza, quando o *karai* canta e dança os cânticos sagrados para se comunicar com os seres imortais e descobrir qual deles encaminhou uma porção vivificante à criança e que nome sagrado recebeu desse ser. Ela só está pronta para receber a sua porção vivificante quando estiver ereta, sustentar-se em pé e estiver começando a caminhar. Tal momento coincide, também, com o período em que começa a falar. As primeiras ações de caminhar e falar parecem definir o instante em que a pessoa pode começar a desenvolver-se. Existe uma essencial ligação entre a capacidade de falar, ser animado e a verticalidade, formando o humano.

causando un esfuerzo agotador o doloroso, provocado por la danza. Para los *Mbyá*, la coreografía desarrollada con fervor les da a los cuerpos ligereza y la capacidad de levitar, subir hacia el cielo y alcanzar *Yvy marãey*. Las palabras pronunciadas en estas ceremonias durante la noche abren los caminos que conectan a las personas con los seres inmortales. Por estos caminos, ellos (*Nhande Ru*) envían al *karai* los mensajes de la ruta que tienen que recorrer y los consejos para que los *Mbyá* alcancen la inmortalidad. De esta manera, a partir de estas enseñanzas transmitidas por los *Nhande Ru* al *karai*, los planes de acción se comparten entre todos, como un cambio de morada o actitud por parte de algún miembro de la comunidad.

Otra celebración importante que tiene lugar en la *opy* es el *nhemongarai*. Es una ceremonia compleja que involucra la preparación de alimentos específicos, la recolección de ciertas verduras y el ritual nocturno en la casa de oración cuando el *karai* canta y danza los cânticos sagrados para comunicarse con los seres inmortales y descubrir cuál de ellos envió una porción vivificante al niño y qué nombre sagrado recibió de ese ser. El niño recién estará listo para recibir su porción vivificante cuando esté erecto, cuando pueda mantenerse de pie y esté dando sus primeros pasos. Este momento también coincide con el período en el que comienza a hablar. Las primeras acciones, como caminar y hablar, parecen definir el momento en que la persona puede comenzar a desarrollarse. Existe un vínculo esencial entre la capacidad de hablar, ser animado y la verticalidad, forman lo humano.



Coleta do guaimbé pelo *karai* Agostinho, para realização de ritual de nomeação (*nbemongarai*). *Tekoa Yryapu*, 2006. Fotos: Adrián Campaña. Acervo: Iphan-RS.

Recolección del guaimbé por el *karai* Agostinho, para realizar un ritual de nombres (*nbemongarai*). *Tekoa Yryapu*, 2006. Fotos: Adrián Campaña. Acervo: Iphan-RS.

Para que o rito noturno ocorra, os pais de menino levam alimentos como o mel e a planta *guaimbé* para a *opy*, deixando-os em um local determinado. Os pais de menina levam *mbojapé* (bolo de milho-verde).

Para que el rito nocturno ocurra, los padres del niño llevan alimentos como miel y la planta *guaimbé* para la *opy*, y los dejan en un determinado lugar. Los padres de una niña llevan *mbojapé* (torta de maíz verde).



Yxa py (Patrícia Ferreira) preparando *mbojapé* (bolo de milho). *Tékoa Koenju*, 2006. Fotos: Daniele Pires. Acervo: Iphan-RS.



Yxa py (Patrícia Ferreira) preparando *mbojapé* (torta de maiz). *Tékoa Koenju*, 2006. Fotos: Daniele Pires. Acervo: Iphan-RS.

Ao longo dessa noite, o *karai* canta e dança, recebe os conselhos e é informado, pelos seres imortais, sobre a proveniência da porção vivificante que entrará na criança. Essa essência pode vir de *Karai Ru Hete*, de *Jakaira Ru Hete*, de *Tupã Ru Hete* ou, ainda, de *Papa Tenonde Ru Hete*. Na manhã seguinte, os pais retornam para saber o nome da criança e todos comem os alimentos.

O nome vai acompanhá-la durante toda a sua vida, passando a ser parte integrante da natureza humana, como o “fluir do seu dizer” e como o *ery mo’ã a*, ou seja, aquilo que mantém o ser humano erguido (Cadogan, 1997, p. 302).

Durante toda la noche el *karai* canta y baila, recibe los consejos y los seres inmortales le informan sobre la procedencia de la porción vivificante que entrará en el niño. Esa esencia puede provenir de *Karai Ru Hete*, de *Jakaira Ru Hete*, de *Tupã Ru Hete* o, incluso, de *Papa Tenonde Ru Hete*. A la mañana siguiente, los padres vuelven para saber el nombre del niño y todos comen la comida.

El nombre lo acompañará durante toda su vida, convirtiéndose en una parte integrante de la naturaleza humana, como el “fluir de su decir” y como el *ery mo’ã a*, es decir, lo que mantiene al ser humano erguido (Cadogan, 1997, p. 302).

Quando essas porções se encarnam nos *Mbyá*, elas passam a ser denominadas *nhe'e*, estando associadas à fala. Esse novo sujeito torna-se, assim, vivificado por uma parcela do fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*). O sopro que sai da boca ou o fluir das palavras é a manifestação vital, que não morre. Portanto, a pessoa surge quando os seres imortais enviam a porção celeste (*nhe'e*) ao seu corpo.

A partir do momento em que recebe a *nhe'e*, a criança deve ouvir e seguir os conselhos dos *karai* e das *kunhã karai*, passando a auxiliar na realização e no sucesso da caminhada coletiva em busca da Terra sem Mal. Os nomes não só significam a presença de porções vivificantes nas pessoas, mas também definem a função que devem realizar na *opy* e na *tekoa*. Os nomes traçam os destinos e detêm as regras que orientam o comportamento. Cada um tem suas especificidades e, relacionado com outros, compõe a harmonia de uma *tekoa*.

Cuando estas porciones se encarnan en los *Mbyá*, pasan a llamarse *nhe'e*, están asociadas al habla. Este nuevo sujeto entonces, es encantado y vivificado por una porción de la base del lenguaje humano (*ayvu rapyta*). El aliento que sale de la boca o el flujo de palabras es la manifestación vital, que no muere. Por lo tanto, la persona surge cuando los seres inmortales envían la porción celestial (*nhe'e*) a su cuerpo.

Desde el momento en que recibe la *nhe'e*, el niño debe escuchar y seguir los consejos de los *karai* y de las *kunhã karai*, ayudando en la realización y el éxito del viaje colectivo en busca de la Tierra sin Mal. Los nombres no significan solamente la presencia de porciones vivificantes en las personas, sino que también definen el papel que deben desempeñar en la *opy* y en la *tekoa*. Los nombres trazan los destinos y contienen las reglas que guían el comportamiento. Cada uno tiene sus especificidades y, en relación con los demás, compone la armonía de una *tekoa*.



Artesanato *Guarani-Mbyá*. Segundo Gallois, na cosmologia *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Artesanía *Guarani-Mbyá*. Según Gallois, en la cosmología *Guarani*, al igual que la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritus que actuaron como sus padres o dueños, cuidándolos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



Portanto, a porção vivificante tem poder de interferência não só no plano individual, mas também no coletivo. A constituição e a organização social da *tekoa* dependem de todos os que a compõem. O nome-porção pode revelar quem é capaz de ser o profeta-guia nas caminhadas em direção a *Yvy marãey*, se a pessoa terá sucesso no casamento, se permanecerá na aldeia etc. As características impostas pelas essências conformam as personalidades que constroem uma rede de reciprocidade e solidariedade. Nela, cada *Mbyá* conhece o outro e deve respeitar as regras que valem para todos.

A sociocosmologia *Mbyá* considera que, ao viver a condição humana, neste mundo, as pessoas correm o risco de apresentar a *angue*, uma parte imperfeita, exclusiva desse povo, pois nenhum outro animal a tem (Cadogan, 1997, p. 303). A *angue* surge como o produto das paixões, dos apetites e do imperfeito modo de viver. Enquanto a *nhe'e*, ou “palavra-alma”, é de origem celeste e está ligada ao nome do sujeito, às rezas individuais, à palavra e à respiração, a *angue* aparece como uma sombra, uma porção terrestre, que tem uma conotação negativa, está ligada ao temperamento individual e incontrolado, à alimentação imperfeita e ao corpo putrescível. A palavra-porção vivificante é dada pronta e manifesta a presença do imortal. Por sua vez, a porção terrena é construída a partir das imperfeições humanas. Esse estrato terrestre, que, como uma sombra, acompanha a essência vivificante, pode progredir na pessoa e escoltá-la durante toda a sua vida. Assim, progressivamente, vai deixando de ser *Mbyá* e transformando-se em outro ser.

Por lo tanto, la porción vivificante tiene poder de interferencia no solo en el individuo, sino también a nivel colectivo. La constitución y organización social de la *tekoa* depende de todos los que la componen. El nombre-porción puede revelar quién es capaz de ser el profeta-guía en las caminatas hacia *Yvy marãey*, si la persona tendrá éxito en el matrimonio, si permanecerá en la aldea, etc. Las características impuestas por las esencias conforman las personalidades que construyen una red de reciprocidad y solidaridad. En ella, cada *Mbyá* conoce al otro y debe respetar las reglas que se aplican a todos.

La sociocosmología *Mbyá* considera que, al vivir la condición humana en este mundo, las personas corren el riesgo de presentar el *angue*, una parte imperfecta, exclusiva de este pueblo, porque ningún otro animal la tiene (Cadogan, 1997, p. 303). El *angue* surge como producto de las pasiones, de los apetitos y del modo de vida imperfecto. Mientras que el *nhe'e*, o “palabra del alma”, es de origen celestial y está vinculado al nombre del sujeto, a las oraciones individuales, a la palabra y a la respiración, el *angue* aparece como una sombra, una porción terrestre, que tiene una connotación negativa, se relaciona con el temperamento individual e incontrolado, con la alimentación imperfecta y el cuerpo putrescible. La palabra-porción vivificante se da ya hecha y manifiesta la presencia de lo inmortal. A su vez, la porción terrenal está construida a partir de imperfecciones humanas. Este estrato terrenal que, como una sombra, acompaña la esencia vivificante, puede progresar en la persona y acompañarla durante toda su vida. Así, progresivamente, deja de ser *Mbyá* y se convierte en otro ser.

Como já foi relatado neste dossiê, outro aspecto de grande relevância e ao qual a *Tava* está relacionada é o trânsito *Mbyá*, expressão de sua concepção de territorialidade. A movimentação – as marchas prosaicas e rituais – que se realiza em seu vasto território também pode ser definida como uma forma de expressão e uma referência cultural, relacionada ao processo de transformação dos *Mbyá* em imortais, algo desejado por todos.

Focalizar a caminhada em busca da morada dos seres imperecíveis, tanto no plano semântico quanto no pragmático, possibilita identificar certos aspectos como o movimento, o fluxo, o aperfeiçoamento contínuo do corpo e a metamorfose em imortais. Esses aspectos estão intimamente relacionados com princípios do xamanismo do complexo sociocosmológico dos *Tupi-Guarani*, já mencionado. Os *Mbyá* desejam ser imortais. As dimensões de sua vida social, como referências culturais, articulam-se com esse propósito.

O destino ideal de qualquer *Mbyá*, homem ou mulher, é ser como um *karai*, ápice da perfeição humana nesta terra, que pode transcender a condição humana. Por conseguinte, é ao redor de um *karai* ou de uma *kunhã karai* que se forma a unidade social que concretiza a peregrinação.

Como observa Viveiros de Castro (1986), sobre os *Araweté*, a cosmologia *Mbyá* situa o humano em uma posição precária, instável, entre os deuses e os animais. Sua aspiração é aproximar-se dos seres imortais, evitando o perigo de tornar-se animal. Para tanto, deve superar a

Como ya se informó en este dossier, otro aspecto muy importante y al cual la *Tava* está relacionada, es el tránsito *Mbyá*, expresión de su concepción de territorialidad. El movimiento –las marchas prosaicas y rituales– que tiene lugar en su vasto territorio también se puede definir como una forma de expresión y una referencia cultural, relacionada con el proceso de transformación de los *Mbyá* en inmortales, algo deseado por todos.

Centrarse en la búsqueda de la morada de los seres imperecederos, tanto semántica como pragmáticamente, permite identificar aspectos como el movimiento, el flujo, la mejora continua del cuerpo y la metamorfosis en inmortales. Estos aspectos están estrechamente relacionados con los principios chamánicos del complejo sociocosmológico de los *Tupi-Guaraníes*, ya mencionado. Los *Mbyá* anhelan ser inmortales. Las dimensiones de su vida social, como referencias culturales, se articulan con este propósito.

El destino ideal de cualquier *Mbyá*, hombre o mujer, es ser como un *karai*, vértice de la perfección humana en esta tierra, que puede trascender la condición humana. Por lo tanto, es alrededor de un *karai* o de una *kunhã karai* que se forma la unidad social que pone en movimiento la peregrinación.

Como observa Viveiros de Castro (1986), sobre los *Araweté*, la cosmología *Mbyá* sitúa al humano en una posición precaria e inestable, entre los dioses y los animales. Su aspiración es acercarse a los seres inmortales, evitando el peligro de convertirse en un animal. Para ello,



condição humana, por meio da ascese, de uma ética alimentar, da prática de cantar e dançar para os seres imperecíveis e do caminhar. A busca por *Yvy marãey*, através do caminhar, se infunde no discurso cotidiano, na história e na geografia ordinárias traçadas pelos grupos em movimento.

Nesse contexto, a *Tava* surge como um lugar onde essas variadas dimensões da vida social estão articuladas e voltadas para a superação da ambigüidade da condição humana. Lá elas são também evocadas nas narrativas dos mais velhos, que devem proferir suas palavras para os mais novos e para os não indígenas que, de alguma forma, poderiam dificultar a presença dos *Guarani* nas ruínas e desarticular seu bom modo de viver. O local, com sua visibilidade imponente, necessita da fala *Mbyá* e de suas explicações sobre o mundo.

debe superar la condición humana a través del ascetismo, de una ética alimentaria, de la práctica de cantar y danzar para los seres imperecederos y del caminar. La búsqueda por *Yvy marãey*, a través del caminar, se infunde en el discurso cotidiano, en la historia y la geografía ordinarias trazadas por grupos en movimiento.

En este contexto, la *Tava* emerge como un lugar donde estas variadas dimensiones de la vida social se articulan y apuntan a superar la ambigüedad de la condición humana. Allí también son evocadas en las narrativas de los ancianos, quienes deben proferir sus palabras a los más jóvenes y a los no indígenas que, de alguna manera, podrían dificultar la presencia de los *Guaraníes* en las ruinas y desarticular su buen modo de vivir. El lugar, con su imponente visibilidad, necesita el habla *Mbyá* y sus explicaciones del mundo.



Artesanato *Guarani-Mbyá*. Segundo Gallois, na cosmologia *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Artesanía *Guarani-Mbyá*. Según Gallois, en la cosmología *Guarani*, al igual que la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritus que actuaron como sus padres o dueños, cuidándolos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.





4. JUSTIFICATIVA E PLANO DE GESTÃO

4.1. Valores que atestam a importância do bem como Patrimônio Cultural do Mercosul

A proposta de reconhecimento da *Tava Guarani* (São Miguel Arcanjo) como Patrimônio Cultural do Mercosul implica reconhecer os *Mbyá* como narradores privilegiados de um evento marcante em suas vidas. Esse evento não se resume a um projeto missionário colonizador, no qual os *Guarani* aparecem em uma posição subalterna com relação aos jesuítas e à sociedade dos não indígenas. Ele se refere, sim, ao processo de construção de uma casa de pedra singular, voltada para a superação da condição humana. Os *Nhande Ru Miri* a fizeram perecível, parte deste mundo, com o objetivo de mostrar aos *jurúá*, aos não indígenas, a importância da presença do povo *Guarani*.

Aqui, eles se encontram ameaçados, impedidos de viverem plenamente, seguindo os preceitos transmitidos pelas “belas palavras” enviadas pelos *Nhande Ru*. A visibilidade das marcas dos antepassados nas ruínas relembra o grande propósito dos *Guarani-Mbyá* e permite a esse povo criar a vida social que os levará a deixar esta terra imperfeita e superar a condição humana. Eles querem subverter o posicionamento subalterno que lhes foi imposto com relação à leitura desse bem, reconhecido como patrimônio cultural em âmbito nacional e mundial. E é por meio da política de preservação

Guarani-Mbyá, São Miguel das Missões (RS), 2007. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

4. JUSTIFICACIÓN Y PLAN DE GESTIÓN

4.1. Valores que atestiguan la importancia del bien como Patrimonio Cultural del Mercosur

La propuesta de reconocimiento de la *Tava Guarani* (São Miguel Arcanjo) como Patrimonio Cultural del Mercosur implica reconocer a los *Mbyá* como narradores privilegiados de un evento bisagra en sus vidas. Este evento no es solo un proyecto de colonización misionera, en el cual los *Guaraníes* aparecen en una posición subordinada con respecto a los jesuitas y la sociedad no indígena. Más bien, se refiere al proceso de construcción de una casa de piedra singular, destinada a la superación de la condición humana. Los *Nhande Ru Miri* la hicieron precedera, parte de este mundo, con el objetivo de mostrarle a los *jurúá*, a los no indígenas, la importancia de la presencia del pueblo *Guarani*.

Aquí se encuentran amenazados, se les impide vivir plenamente, siguiendo los preceptos transmitidos por las “bellas palabras” enviadas por los *Nhande Ru*. La visibilidad de las marcas ancestrales en las ruínas recuerda el gran propósito de los *Guarani-Mbyá* y les permite crear la vida social que los llevará a abandonar esta tierra imperfecta y superar la condición humana. Ellos quieren subvertir la posición subordinada que se les impone con respecto a la lectura de este bien, reconocido como patrimonio cultural nacional y mundial. Y

Guarani-Mbyá, São Miguel das Missões (RS), 2007. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.

do Mercosul que estão apresentando sua visão sobre a *Tava* em São Miguel Arcanjo.

A legitimação do direito de narrarem sua história na *Tava* vai ao encontro de outras demandas que obtiveram, lentamente, ao longo de anos com relação à política de patrimônio cultural. Eles conquistaram o direito de permanecer no sítio histórico, ou melhor, na *Tava*, conseguiram a construção da Casa de Passagem e a possibilidade de vender artesanato, bem como de realizar reuniões e apresentações. Mas querem consolidar sua presença e fazer ouvir sua história. Só assim será possível tê-los respeitosamente junto a um monumento da humanidade, atendendo aos princípios da resolução que normatiza o Patrimônio Cultural do Mercosul, no sentido de que o reconhecimento de um bem cultural deve garantir direitos e a dignidade humana, assim como a gestão do patrimônio deve melhorar as condições de vida de sua população e eliminar possíveis formas de discriminação (art. 7º, 1).

Assim, o reconhecimento da *Tava* em São Miguel Arcanjo como Patrimônio Cultural no âmbito do Mercosul, contemplando os sentidos que lhe são atribuídos pelos *Guarani*, justifica-se, tendo em vista a profunda relação desse bem com seu modo de estar no mundo, assim como com seu desejo de modificar o olhar dos

es a través de la política de preservación del Mercosur que están presentando su visión sobre la *Tava* en São Miguel Arcanjo.

La legitimación del derecho a narrar su historia en la *Tava* cumple otras demandas que se han obtenido lentamente a lo largo de los años con respecto a la política del patrimonio cultural. Se han ganado el derecho de permanecer en la finca histórica, o más bien, en la *Tava*, lograron la construcción de la Casa de Paso y la posibilidad de vender artesanías, así como de realizar reuniones y presentaciones. Pero quieren consolidar su presencia y que su historia sea escuchada. Solo así será posible tenerlos respetuosamente junto a un monumento de la humanidad, teniendo en cuenta los principios de la resolución que regula el Patrimonio Cultural del Mercosur, en el sentido de que el reconocimiento de un bien cultural debe garantizar los derechos y la dignidad humanos, así como la gestión del patrimonio debe mejorar las condiciones de vida de su población y eliminar posibles formas de discriminación (art. 7º, 1).

Por lo tanto, el reconocimiento de la *Tava* en São Miguel Arcanjo como Patrimonio Cultural dentro del Mercosur, contemplando los significados que le son atribuidos por los *Guaraníes*, se justifica, en vista de la profunda relación de este bien con



Artesanato *Guarani-Mbyá*. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Artesanía *Guaraní-Mbyá*. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



não indígenas sobre sua trajetória e seu direito a uma vida digna.

Temas importantes estão postos neste dossiê, como o reconhecimento da identidade e os sentimentos de pertencimento de um povo indígena, a transmissão de seus saberes, os esforços que realizam no sentido da mudança do modo como são vistos e considerados pelos não indígenas e a garantia de direitos e da dignidade humana.

A história das relações violentas dos *Guarani* com a sociedade não indígena leva-os, hoje, a se posicionar e demandar do Estado brasileiro ações políticas que garantam sua sobrevivência física e cultural. Para a elaboração de um plano de gestão associado à solicitação aqui proposta, os *Guarani-Mbyá* definiram como elemento fundamental a adoção de sua perspectiva sobre a *Tava* no tratamento dispensado ao Sítio de São Miguel Arcanjo, que assim deixará de ser um local de esquecimento, para tornar-se um lugar de pertencimento. Esse é o princípio que deverá nortear a gestão do Parque Histórico das Missões, seguindo as diretrizes de territorialidade livre, natureza livre e respeito à dimensão do segredo.

Os *Guarani-Mbyá* esperam que essa ação replique-se para os demais sítios históricos encontrados no Brasil, na Argentina e no Paraguai, possibilitando sua livre presença nas casas de pedra e a emergência de suas histórias, narradas por eles a todos os que visitam as *tava*. Conforme foi apresentado no início deste dossiê, tal solicitação se justifica, também, porque a *Tava* é uma referência dos

su forma de estar en el mundo, así como con su deseo de cambiar la visión de los no indígenas sobre su trayectoria y su derecho a una vida digna.

En este dossier se plantean temas importantes, como el reconocimiento de la identidad y los sentimientos de pertenencia de un pueblo indígena, la transmisión de sus conocimientos, sus esfuerzos en cambiar la forma en que los no indígenas los ven y los consideran y la garantía de derechos y dignidad humana.

La historia de las relaciones violentas de los *Guaraníes* con la sociedad no indígena los lleva, hoy, a posicionarse para demandar y exigirle al Estado brasileño acciones políticas que garanticen su supervivencia física y cultural. Para la elaboración de un plan de gestión asociado con la solicitud aquí propuesta, los *Guaraníes-Mbyá* definieron como el elemento fundamental la adopción de su perspectiva sobre la *Tava* en el tratamiento dado al Sitio São Miguel Arcanjo, que ya no será un lugar de olvido, sino un lugar de pertenencia. Este es el principio que debe guiar la gestión del Parque Histórico de las Misiones, siguiendo las pautas de territorialidad libre, naturaleza libre y respeto por la dimensión del secreto.

Los *Guaraní-Mbyá* esperan que se replique esta acción en los demás sitios históricos situados en Brasil, Argentina y Paraguay, permitiendo su presencia libre en las casas de piedra y el surgimiento de sus historias, narradas por ellos a todos los que visitan la *Tava*.

Como se presentó al comienzo de este dossier, dicha solicitud también está justificada porque

Guarani, povo originário que vivencia uma territorialidade e processos históricos situados nos três países mencionados. O bem cultural, foco deste dossiê, e todo o conhecimento e as práticas *Guarani* que ele encapsula reproduzem-se em outras *tava* localizadas em remanescentes missioneiros, que são pensados por esses indígenas como um complexo de casas de pedra permeado por caminhos trilhados por eles na atualidade.

Com base no Regulamento para Reconhecimento do Patrimônio Cultural do Mercosul, especialmente quanto aos critérios de reconhecimento e caracterização do bem, dispostos na Seção II – Critérios de Reconhecimento, Art. 3º – da caracterização do PCM, a ***Tava*, lugar de referência para o povo *Guarani***, caracteriza-se como:

la *Tava* es una referencia de los *Guaraníes*, pueblo originario que experimenta una territorialidad y procesos históricos ubicados en los tres países mencionados. El bien cultural, el foco de este dossier, y todo el conocimiento y las prácticas *Guaraníes* que engloba, se reproducen en otras *tava* ubicadas en las ruinas misioneras, que estos nativos consideran como un complejo de casas de piedra impregnadas por los caminos que recorren en la actualidad.

En base al Reglamento para el Reconocimiento del Patrimonio Cultural del Mercosur, especialmente con respecto a los criterios para el reconocimiento y caracterización de la propiedad, establecidos en la Sección II - Criterios de Reconocimiento, Artículo 3 - de la caracterización del PCM, la ***Tava*, lugar de referencia para el pueblo *Guaraní***, se caracteriza por:

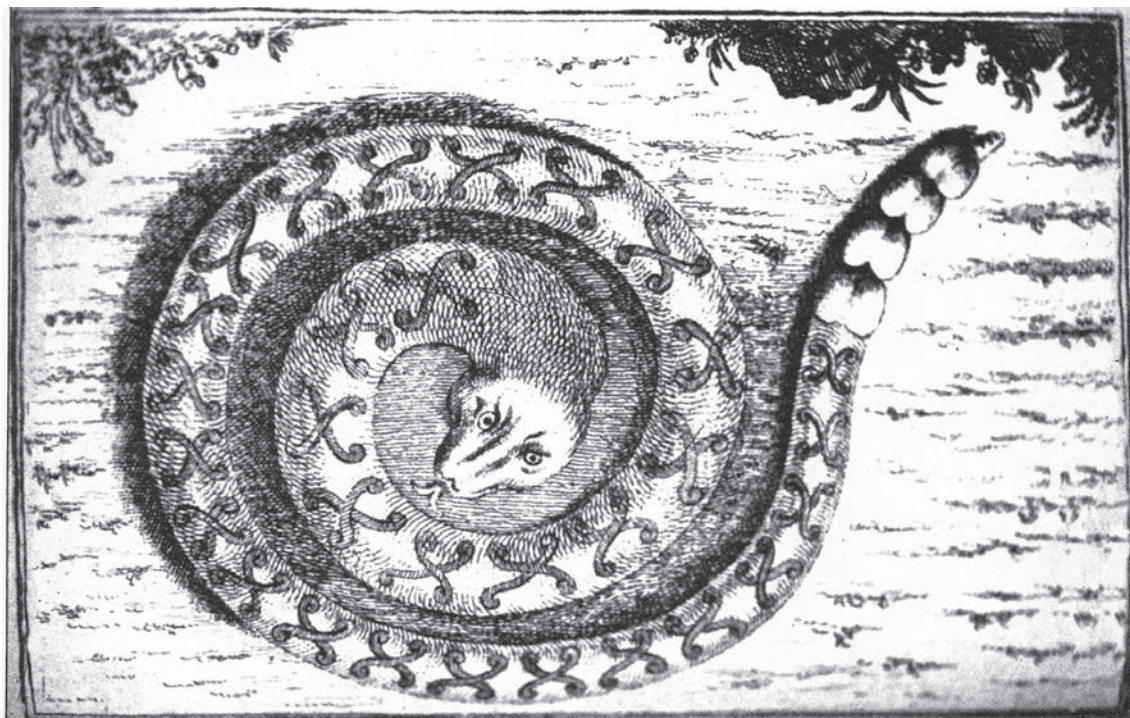


Imagem do livro *Tentação da Utopia: a república dos jesuítas no Paraguai*. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1991, p. 201).

Imagen del libro *Tentación de la Utopía: la república de los jesuitas en el Paraguay*. Fonte: Duviols e Bareiro Saguier (1492 a 1992 p. 201)



a) Bem que manifesta valores associados a processos históricos vinculados aos movimentos de autodeterminação ou expressão comum da região perante o mundo: valores atestados pela *Tava* por ser uma referência dos *Guarani*, povo originário que vivencia uma territorialidade e processos históricos situados em uma região significativa de abrangência dos países que integram o Mercosul: Argentina, Brasil e Paraguai.

b) Bem que está diretamente relacionado às referências culturais compartilhadas por mais de um país da região: todo o conhecimento e as práticas do modo de vida *Guarani* estão expressos na *Tava* como referência cultural que pode ser replicada em outras *tava*, em outras casas de pedra, localizadas em remanescentes missioneiros que se encontram nesses três países. Os *Guarani-Mbyá* pensam essas sobras missioneiras como um complexo de casas de pedra permeado por caminhos trilhados por eles na atualidade. A

Artesanato *Guarani-Mbyá*. Segundo Gallois, na cosmologia *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

a) Bien que manifiesta valores asociados con procesos históricos vinculados a los movimientos de autodeterminación o expresión común de la región ante el mundo: valores atestiguados por la *Tava* porque es una referencia de los *Guaraníes*, pueblo originario que experimenta una territorialidad y procesos históricos ubicados en una región significativa de los países del Mercosur: Argentina, Brasil y Paraguay.

b) Bien que está directamente relacionado con las referencias culturales compartidas por más de un país de la región: todos los conocimientos y prácticas del estilo de vida *Guaraní* se expresan en la *Tava* como una referencia cultural que se puede replicar en otras *Tava*, en otras casas de piedra, ubicadas en ruinas misioneras en estos tres países. Los *Guaraní-Mbyá* consideran estas ruinas misioneras como un complejo de casas de piedra impregnadas de caminos que recorren

Artesanía *Guarani-Mbyá*. Según Gallois, en la cosmología *Guaraní*, al igual que la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritus que actuaron como sus padres o dueños, cuidándolos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.

Tava, como lugar de referência para os *Guarani*, compreende princípios e valores que são compartilhados por esse povo, que está presente em parte significativa do território sul-americano, permitindo uma integração regional a partir da perspectiva indígena.

O reconhecimento da *Tava* como Patrimônio Cultural do Mercosul tem o potencial de compor um conjunto de bens culturais transfronteiriços envolvendo os demais remanescentes dos povoados jesuíticos dos *Guarani* e o território por eles abrangidos na Argentina, no Paraguai e no Brasil. Eles são capazes de expressar um desejo coletivo e comum ao Mercosul de união aos esforços regionalizados de valorização das políticas afirmativas de minorias.

4.2. Linhas de gestão

A partir desse elemento fundamental, foram definidas linhas de gestão nas reuniões com os *Mbyá*. Algumas ações apontadas já foram realizadas ou estão em execução, com apoio do Iphan. Outras dizem respeito à gestão da *Tava Guarani* como bem cultural reconhecido no âmbito do Mercosul. Elas estão descritas a seguir.

a) Produção e reprodução cultural na *Tava*

- Construção de estrutura ou definição de ações para aprimorar as condições de venda do artesanato e realização de atividades culturais, como apresentações do coral *jerojy*, visando a uma melhor interação com os visitantes.
- Manutenção e melhoria das instalações da Casa de Passagem situada na *Tava*, garantindo-

atualmente. La *Tava*, como lugar de referencia para los *Guaraníes* comprende principios y valores compartidos por este pueblo, que está presente en una parte significativa del territorio sudamericano, lo que permite una integración regional desde la perspectiva indígena.

El reconocimiento de la *Tava* como Patrimonio Cultural del Mercosur tiene el potencial de componer un conjunto de bienes culturales transfronterizos que abarcan las otras aldeas jesuitas de los *Guaraníes* y el territorio cubierto por ellos en Argentina, Paraguay y Brasil. Son capaces de expresar un deseo colectivo y común al Mercosur al unir los esfuerzos regionalizados de valorización de las políticas afirmativas de las minorías.

4.2. Líneas de gestión

Sobre la base de este elemento fundamental se definieron las líneas de gestión en las reuniones con los *Mbyá*. Algunas acciones ya se han tomado o se están implementando, con el apoyo del Iphan. Otras se refieren a la gestión de la *Tava Guarani* como un bien cultural reconocido en el contexto del Mercosur. Se describen a continuación.

a) Producción y reproducción cultural en la *Tava*

- Construcción de estructura o definición de acciones para mejorar las condiciones de venta de artesanías y realización de actividades culturales, como presentaciones del coro *jerojy*, con el objetivo de mejorar la interacción con los visitantes.
- Mantenimiento y mejora de las instalaciones de



lhes condições dignas de permanecer próximo às ruínas e manter vivas as trilhas que vinculam as casas de pedra³⁶. Posteriormente, ampliação da Casa de Passagem.

- Destinação da Casa da Quinta, localizada no interior da *Tava*, à instalação de um Centro de Referência *Guarani*, para uso da comunidade *Mbyá*, sob responsabilidade das lideranças da *Tekoa Koenju*. O Centro de Referência terá por foco principal a realização de ações relativas à preservação e valorização da *Tava Guarani* e bens a ela associados, além de sediar reuniões do Conselho Gestor da Salvaguarda da *Tava Guarani*³⁷.

- Disponibilização de um local, próximo à Casa de Passagem, para o plantio do milho tradicional, tão importante para a prática do bem viver *Guarani-Mbyá*.

- Construção de uma pequena *opy* em lugar a ser conjuntamente definido pelos *Guarani* da *Tekoa Koenju* e técnicos do Iphan, levando-se em conta que a *Tava* (ou Sítio Histórico de São Miguel Arcanjo) recebe intensa visitação pública. A *opy* será destinada ao uso prioritário dos *Guarani-Mbyá* que estiverem abrigados na Casa de Passagem e ao conhecimento dos visitantes.

la Casa de Paso ubicada en la *Tava*, asegurándoles condiciones dignas para permanecer cerca de las ruinas y mantener vivos los senderos que unen las casas de piedra³⁶. Posteriormente, la ampliación de la Casa de Paso.

- Destinación de la Casa de la Quinta, ubicada dentro de la *Tava*, a la instalación de un Centro de Referencia *Guarani*, para uso comunitario de los *Mbyá*, bajo la responsabilidad de los líderes de la *Tekoa Koenju*. El Centro de Referencia se centrará principalmente en acciones relacionadas con la preservación y mejora de la *Tava Guarani* y a los bienes asociados, además de organizar reuniones del Consejo Gestor de la Salvaguarda de la *Tava Guarani*³⁷.

- Provisión de un lugar, cerca de la Casa de Paso, para la siembra tradicional de maíz, tan importante para la práctica del buen vivir *Guarani-Mbyá*.

- Construcción de una pequeña *opy* en un lugar a definir conjuntamente por los *Guaraníes* de la *Tekoa Koenju* y los técnicos del Iphan, teniendo en cuenta que la *Tava* (o Sitio Histórico de São Miguel Arcanjo) recibe intensas visitas públicas. La *opy* será destinada al uso prioritario de los *Guarani-Mbyá* que se encuentren alojados en la Casa de Paso y para que los visitantes la conozcan.

36. Desde 2015, algumas melhorias foram realizadas, como instalação elétrica, colocação de piso e de um fogão a lenha. Contudo, além da manutenção periódica realizada pela equipe de artífices (limpeza geral, reparos na cobertura, piso e paredes de madeira), são necessárias outras melhorias, como instalação hidráulica.

37. Em 2017, a Casa da Quinta passou por uma obra de reforma e foi adquirido mobiliário para constituir a sede do Comitê Gestor. O local tem sido utilizado para reuniões.

36. Desde 2015 se han realizado algunas mejoras, como instalación eléctrica, colocación de pisos y un horno de leña. Sin embargo, además del mantenimiento periódico realizado por el equipo de artesanos (limpieza general, reparaciones del techo, el piso y las paredes de madera), se requieren otras mejoras, como la instalación hidráulica.

37. En 2017, la Casa de la Quinta se sometió a un trabajo de renovación y se adquirieron muebles para formar la sede del Comité de Gestión. El lugar ha sido utilizado para reuniones.

- Produção participativa de material educativo bilíngue (livro ou filme) sobre o bem cultural *Tava*, para as escolas dos *Mbyá* e as dos não indígenas.

- Realização de oficinas de formação de pesquisadores *Guarani*, para que assumam a documentação de sua cultura e para que sejam definidos os conteúdos que os *Mbyá* desejam transmitir aos visitantes, no papel de monitores culturais.

- Realização de oficina de audiovisual para formação de novos cineastas *Guarani*. Essa ação é considerada importante para que os mais jovens atuem como monitores não só na *Tava*, mas também em outros locais considerados importantes para esse povo, como a Fonte Missioneira.

- Constituição de um acervo de objetos, depoimentos sonoros e filmes, com vistas à organização de um museu *Guarani*.

b) Mobilização social

- Desenvolvimento de ações de mobilização social, como reuniões e encontros, para o debate sobre as referências culturais *Guarani* com os mais velhos, oportunizando o compartilhamento dos saberes e a expansão dessa discussão para as outras casas de pedra, com os *Guarani-Mbyá* no Brasil, na Argentina e no Paraguai.

c) Gestão participativa e sustentabilidade

- Criação do Comitê Gestor da Salvaguarda da *Tava Guarani*, que assumirá, com o Iphan e demais parceiros, a elaboração, a implantação e o gerenciamento de ações articuladas de

- Producción participativa del material educativo bilingüe (libro o película) sobre el bien cultural *Tava* para las escuelas de los *Mbyá* y las de los no indígenas.

- Realización de talleres de formación de investigadores *Guaraníes*, para que asuman la documentación de su cultura y para que se definan los contenidos que los *Mbyá* desean transmitir a los visitantes, en el rol de guías culturales.

- Realización de un taller audiovisual para la formación de nuevos cineastas *Guaraníes*. Esta acción se considera importante para que los jóvenes actúen como guías no solo en la *Tava*, sino también en otros lugares considerados importantes para este pueblo, como la Fuente Misionera.

- Constitución de una colección de objetos, testimonios sonoros y películas, con vistas a organizar un museo *Guaraní*.

b) Movilización social

- Desarrollo de acciones de movilización social, como reuniones, para el debate sobre referencias culturales *Guaraníes* con los mayores, brindando la oportunidad de compartir saberes y la expansión de esta discusión en las otras casas de piedra, con los *Guarani-Mbyá* en Brasil, Argentina y Paraguay.

c) Gestión participativa y sustentabilidad

- Creación del Comité Gestor de Salvaguardia de la *Tava Guarani*, que asumirá, con el Iphan y otros aliados, la elaboración, implementación y gestión de acciones conjuntas de



Encontro de jovens *Guarani-Mbyá* realizado em São Miguel das Missões durante o processo de Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, 2012. Acervo: Iphan.

Encuentro de jóvenes *Guarani-Mbyá* celebrado en São Miguel das Missões durante el proceso de Inventario Nacional de Referencias Culturales - INRC, 2012. Colección: Iphan.

preservação, abrangendo a *Tava* e os bens a ela associados³⁸.

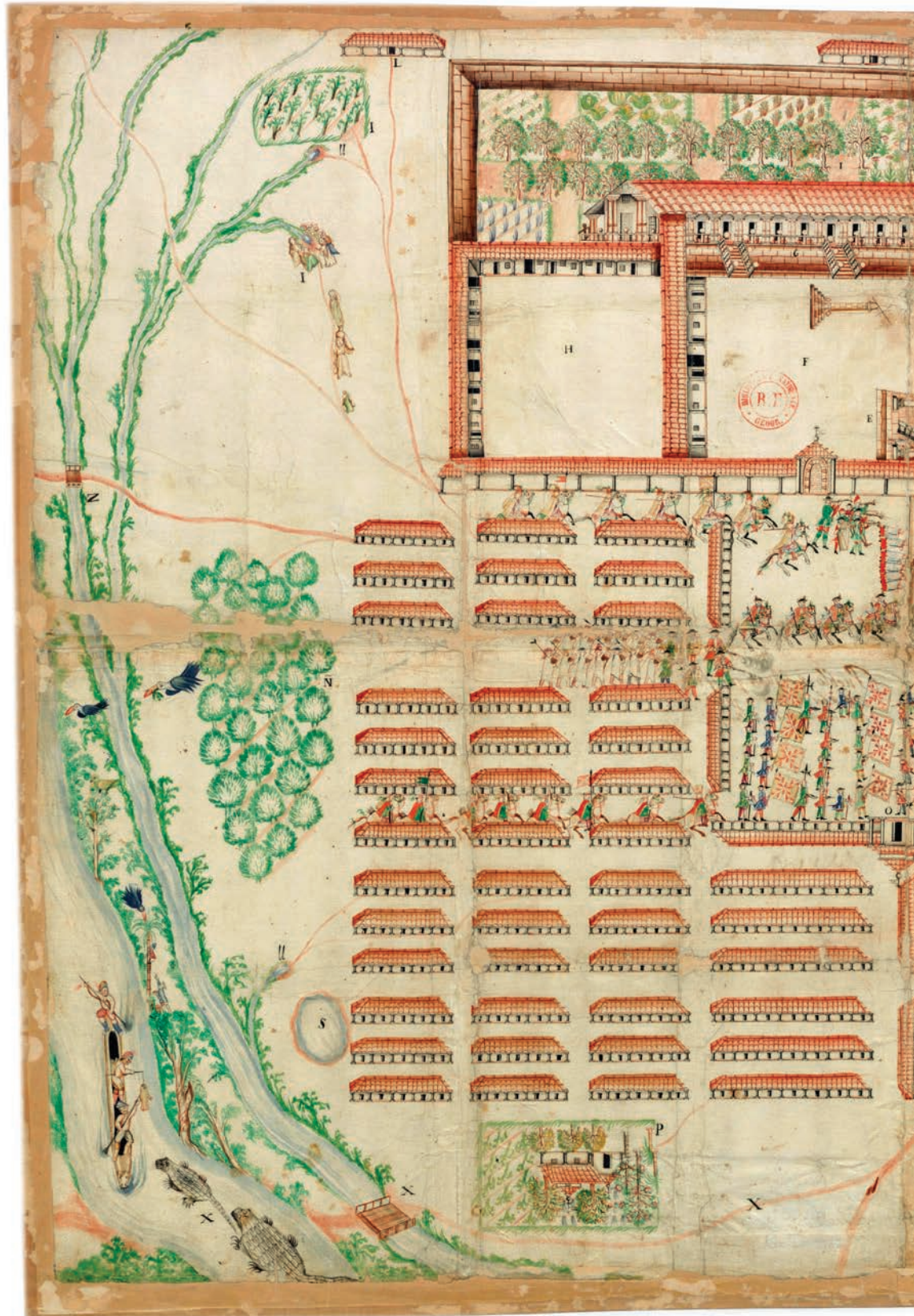
- Realização de oficinas de associativismo, como forma de capacitação dos *Mbyá* para a criação de uma associação indígena.
- Realização, pelo Iphan, de ações de intermediação com órgãos/proprietários de áreas com mata nativa, para facilitar o acesso dos *Guarani* a elas.
- Realização de encontros com os responsáveis pela gestão dos sítios missionários ou *tava* existentes na Argentina e no Paraguai, para que também reconheçam e valorizem a presença *Guarani*, facilitando seu acesso a esses locais.

38. Em 2016, foi criado um Comitê Gestor, em caráter piloto.

preservación, abarcando la *Tava* y los bienes asociados a ella³⁸.

- Realización de talleres de asociativismo, como forma de capacitar a los *Mbyá* para la creación de una asociación indígena.
- Realización, a través del Iphan, de acciones de intermediación con organismos/propietarios de zonas de selvas nativas para facilitarles el acceso a los *Guaraníes*.
- Reuniones con los responsables de la gestión de los sitios misioneros o *tava* en Argentina y Paraguay, para que también reconozcan y valoren la presencia *Guaraní*, facilitando el acceso a estos lugares.

38. En 2016, se creó un Comité Gestor, de carácter piloto.





Planta da Redução de São João Batista. Acervo: Biblioteca Nacional – França.
Planta de la Reducción de São João Batista. Colección Biblioteca Nacional de Francia.

5. REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Jean. *O eterno*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009a. (Dossiê Missões, v. 2.)
- BAPTISTA, Jean. *O temporal*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009b. (Dossiê Missões, v. 1.)
- BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. *As ruínas*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009. (Dossiê Missões, v. 3.)
- BENITES, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRASIL. Decreto nº 3.55, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm. Acesso em: 27 set. 2019.
- BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 21 set. 2019.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- CADOGAN, León. En torno a la aculturación de los Mbyá-Guarani del Guairá. *América Indígena*, v. 20, n. 2, p. 133-150, 1960.
- CADOGAN, León. La encarnación y la concepción: la muerte y resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los Jekuaká-va Tenondé Porã-Güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguai. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Nova Série, v. 4, p. 233-246, 1950.
- CADOGAN, León. La lengua Mbyá-Guarani. *Boletín de Filología*, Montevideo, v. 40-42, p. 649-670, 1949.
- CADOGAN, León. Los Mbyá. In: BASTOS, Augusto R. *Las culturas condenadas*. Cidade do México: Siglo XXI, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, t. 71, p. 191-208, 1985.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CTI – Centro de Trabalho Indigenista (Coord.). *Xondaro Mbaraete: a força do Xondaro*. São Paulo: CTI, 2013.
- CUSTÓDIO, Luiz A. B. Missões: patrimônio e território. In: MEIRA, Ana L.; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. p. 65-79.
- DUVIOLS, Jean-Paul; BAREIRO SAGUIER, Rubén (Eds.). *Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay*. Barcelona: Tusquets; Círculo, 1991.
- FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, Arlington, v. 26, n. 2, p. 933-956, 1999.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1970 [1952].
- FONTELLA, Leandro G. Populações e procedências na Região das Missões (1817-1822). *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 8, n. 15, p. 173-200, jul. 2016.
- FREIRE, Beatriz M. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões e as possibilidades de diálogo com o presente. In: MEIRA, Ana L.; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. p.119-125.
- GALLOIS, D. *O movimento na cosmologia Waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GARLET, Ivori J.; ASSIS, Valéria S. de. A imagem



- do kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. *Revista de História Regional*, v. 7, n. 2, p. 99-114, 2002.
- GRÜNBERG, G.; MELIÀ, B. *Guarani Rete: povo Guarani na floresta Argentina, Brasil e Paraguai*. São Paulo: CTI, 2008.
- GUIMARÃES, S. A marcha cerimonial Guarani-Mbyá. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 2/3, p. 151-192, 2004.
- GUIMARÃES, S. *Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- IBERÊ, Daniel. *Sobre palavras e parentes ou para além de humanos e não humanos*. 2018. Mimeografado.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*. Porto Alegre: Iphan-RS, 2005.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Parecer nº 667/2014/Iphan-RS*. Porto Alegre: Iphan-RS, 2014a.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Tava: lugar de referência para os Guarani*. Iphan-RS: Livro de Registro dos Lugares, 3 dez. 2014b. (Dossiê de Registro.) Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani(1).pdf). Acesso em: 3 out. 2019.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo; Maringá: Edusp; Eduem, 2008. v. 1. 228 p.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Edunesp, 2007. v. 1. 200 p.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yvy marãey, renovar o eterno*. Assunção: Universidade Católica, *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 81-100, dez. 1999.
- LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *Revista do Arquivo municipal*, São Paulo, v. 87, p. 131-146, 1942.
- LITAIFF, Aldo. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbyá-Guarani du littoral du Brésil*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Montreal, Montreal.
- LITAIFF, Aldo. O “kesuíta” Guarani: mitologia e territorialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, 2009.
- LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbyá-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*, ano 4, n. 6, p. 15-30, 2004.
- MAEDER, Ernesto; GUTIÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Argentina, Paraguay y Brasil. Sevilla: Junta de Andalucía; Consejería de Cultura, 2009.
- MARTINEZ, Noemí D. La migration Mbya (Guarani). *Dédalo*, v. 24, p. 147-169, 1985.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1975.
- MEIRA, Ana Lucia G. A trajetória do Iphan nas Missões. In: MEIRA, Ana Lucia G.; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. p. 81-87.
- MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MELIÀ, Bartomeu. *La lengua Guaraní: historia, sociedad y literatura*. Madrid: Mapfre, 1992.
- MÉTRAUX, Alfred. *La civilization matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Paul Geuthner, 1928.
- MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela C. da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NEWMAN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata Colonial: 1640-1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.

OVERING, J. Review article: Amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v. 13, n. 1, p. 151-164, 1981.

PACHECO, Eliezer. *O povo condenado*. Rio de Janeiro: Artenova/Fidene, 1977.

PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbyá*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RAMOS, A. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

SANTOS, M. Cristina; BAPTISTA, Jean; PESAVENTO, Sandra J.; SOUZA, I. M. L. (Orgs.). *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*. Brasília: Editora do Ministério da Cultura; Ibran, 2010. (Dossiê Missões.)

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SCHADEN, E. A religião Guarani e o cristianismo: contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, p. 1-24, 1982.

SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. n. 32, p. 2-19, 1979.

STELLO, Vladimir. Intervenções nos sítios arqueológicos missionários de São João Batista e São Lourenço Mártir. In: MEIRA, Ana L.; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. p. 89-98.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*.

Paris: Unesco, 2003. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em: 20 set. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p. 1-4, 1984/85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

Filmografia

Tava, a Casa de Pedra. Direção e realização: Vídeio nas Aldeias e Iphan, 2012. 78 min.

Artesanato *Guarani-Mbyá*. Segundo Gallois, na cosmología *Guarani*, assim como na de outros grupos indígenas, os animais das matas pertencem a espíritos, que atuam como seus pais ou donos e cuidam deles. Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.

Artesanía *Guarani-Mbyá*. Según Gallois, en la cosmología *Guarani*, al igual que la de otros grupos indígenas, los animales de la selva pertenecen a espíritus que actuaron como sus padres o dueños, cuidándolos. Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.







A *Tava* (São Miguel Arcanjo) é singular por estar visível a todos, inclusive aos *jurua* (não indígenas). Foto: Eneida Serrano. Acervo: Iphan.
La *Tava* (São Miguel Arcanjo) es singular porque es visible para todos, incluso los *jurua* (no indígenas). Foto: Eneida Serrano. Colección: Iphan.



SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA

MINISTÉRIO DO
TURISMO

GOVERNO
FEDERAL



COMISSÃO DE PATRIMÔNIO CULTURAL DO MERCOSUL/
COMISION DE PATRIMONIO CULTURAL DEL MERCOSUR



