

Xamanismo, cultura e gênero: apropriação e transposição de práticas e saberes a partir da experiência Mbya Guarani

Clovis Antonio Brighenti¹

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar como a temática gênero e xamanismo se faz presente no mundo Mbya Guarani, sua fundamentação cosmológica e a relação estabelecida a partir da prática cultural. Pretende-se analisar as inquietações geradas e a forma como enfrentam essa temática nas manifestações culturais inerentes ao grupo e na luta pelos direitos advindos da relação com os não indígenas, especialmente no acesso às políticas públicas. Tendo como pressuposto que o debate sobre esse tema tem avançado mais nas sociedades não indígenas do que entre os povos indígenas, propõe-se a observar como os Mbya articulam na prática essa perspectiva, a partir de algo que lhe é mais caro, o xamanismo. A luz das noções de cultura, identidade e etnicidade pretende-se analisar como esse povo indígena relaciona-se com a temática e quais contribuições nos oferecem na problematização do tema.

Palavras-chave: xamanismo, cultura, gênero, Mbya Guarani, migrações

Shamanism, culture and gender: appropriation and transposition of practices and knowledge from Mbya Guarani experience

Abstract

The article aims to analyze how gender and shamanism theme is present in the world Mbya Guarani, its cosmological foundation and the relationship established from cultural practice. It intends to analyze the anxieties generated and how they face this theme in cultural events inherent to the group and in the struggle for rights derived from the relationship with non-Indians, especially in access to public policies. Based on the assumption that the debate on this subject has advanced more in non-indigenous societies than among indigenous peoples, it is proposed to observe how Mbya articulated in practice this perspective, from something that is very important to them, the shamanism. Enlightened by notions of culture, identity and ethnicity, the article intends to examine how this indigenous people relates to the theme and which contributions offer us in questioning the theme.

Keywords: shamanism, culture, gender, Mbya Guarani, migration

¹ Mestre em Integração Latino Americana pela Universidade de São Paulo; doutorando em História Cultural pela UFSC. Bolsista CAPES. Membro da Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena – CIESI; Integrante do Observatório da Educação Escolar Indígena. Membro do Conselho Indigenista Missionário. Florianópolis, Santa Catarina. clovisbrighenti@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Nosso artigo tem por objetivo analisar como a relação gênero e xamanismo se faz presente entre os Mbya Guarani. Pretendemos considerar as inquietações geradas e a forma como esse povo indígena enfrenta essa temática nas manifestações culturais inerentes ao grupo e na luta pelos direitos advindos da relação com os não-indígenas, especialmente no acesso às políticas públicas. A luz das noções de cultura, identidade e etnicidade analisaremos como esse povo indígena relaciona-se com a temática e quais contribuições nos oferecem na problematização do tema.

Para efeito deste artigo trabalharemos o tema gênero a partir das contribuições de Joan Scott (2010), que o conceitua enquanto uma categoria útil à história e não apenas à história das mulheres. Essa categoria nos auxilia na compreensão da história das mulheres, dos homens e da relação entre mulheres e homens, as desigualdades e as hierarquias sociais. Para Scott o conceito gênero foi criado para opor-se a um determinismo biológico nas relações entre os sexos, dando-lhes um caráter fundamentalmente social. Os estudos, até então, realçavam o aspecto relacional das definições normativas da feminidade.

Este aspecto relacional, destacado por Scott, deve-se a alguns trabalhos que enfatizavam os conceitos femininos de maneira bastante estreita:

“Gênero” como substituto de “mulheres” é igualmente utilizado para sugerir que a informação a respeito das mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica no estudo do outro. Este uso insiste na idéia de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado dentro e por esse mundo. Esse uso rejeita a utilidade interpretativa da idéia das esferas separadas e defende que estudar as mulheres de forma isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. Ademais, o gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos (SCOTT 2010).

O emprego do conceito gênero rejeita as explicações biológicas, como aquelas que enfatizam determinados aspectos físicos para conformar subordinações, como a maternidade entre as mulheres e a força física dos homens. Insiste na compreensão como uma construção social, como uma

maneira de perceber que suas origens são exclusivamente sociais e impostas ao longo do tempo ao corpo sexuado:

Com a proliferação dos estudos do sexo e da sexualidade, o gênero se tornou uma palavra particularmente útil, porque oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens. Apesar do fato dos(as) pesquisadores(as) reconhecerem as conexões entre o sexo e o que os sociólogos da família chamaram de “papéis sexuais”, aqueles(as) não colocam entre os dois uma relação simples ou direta. O uso do “gênero” coloca a ênfase sobre todo o sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade (SCOTT 2010).

Com relação ao xamanismo, buscaremos compreender a cosmogênese e a cosmologia Mbya Guarani, os mitos fundadores da sociedade que embasam as relações sociais e situam essa sociedade no mundo. Nesse estudo analisaremos a participação das mulheres no espaço do xamanismo e na vida política, compreendendo o xamanismo como relação advinda do fazer-se Mbya, ou seja, da identidade do povo, ao passo que a vida política compreendemos com o leque de relações criadas a partir da demanda advinda da relação com o não-indígena, que requisitam além dos atributos do conhecimento da cultura do povo o domínio de determinados códigos como a língua portuguesa e aspectos da legislação e organização da sociedade não-indígena. Nessas duas esferas – xamanismo e participação política – buscaremos compreender a participação de mulheres e as situações geradas a partir dessa participação.

Para compreender o xamanismo e como essa prática ocorre entre as mulheres, recorreremos ao nosso conhecimento empírico a partir das pesquisas de campo e da convivência com as comunidades indígenas, bem como da contribuição da antropóloga Celeste Ciccaroni (2004), que dedicou estudos sobre a migração de um grupo Mbya liderado pela líder xamã Tatati, do sul do Brasil ao estado do Espírito Santo. Informa Ciccaroni (2004: 91) que

“a mulher veste os espaços”, dizem os Mbya na metáfora da linguagem sagrada, para se referirem à renovação dos plantios; ela adorna a terra com flores, no tempo do amadurecimento dos frutos, confecciona os adornos sagrados com as sementes que ela cultiva.

TERRITÓRIO EM MOVIMENTO

Os Guaranis contemporâneos ocupam um território que extrapola as fronteiras dos Estados Nacionais de países do Cone Sul da América, estão presentes na Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai. São conhecidos como Kaiowa (Brasil) ou Pãi-Tavyterã (Paraguai); Mbya (Brasil, Paraguai e Argentina - até recentemente havia também algumas famílias vivendo no Uruguai); Avá-Guarani ou Nhandeva ou Xiripa (Brasil, Argentina e Paraguai); Aché, (Paraguai). Em 2008, diversas entidades da sociedade civil e universidades que atuam com a população Guarani no Brasil, Argentina e Paraguai publicaram o *Mapa Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*, onde apontam a existência de pelo menos 99.900 pessoas entre Kaiowa/Pãi-Tavyterã, Avá-Guarani/Nhandeva/Xiripa, Ache e Mbya.

Na Bolívia, os Guarani são denominados Chiriguano, nome genérico dado a partir de fora, rejeitado por ele, que preferem a denominação Guarani ou o nome do subgrupo linguístico. Ocupam partes do que é hoje a Argentina (especialmente os Tapui, no noroeste) o Paraguai (Guarayos e Tapieté, no departamento de Boquerón) e a grande maioria na própria Bolívia (nos departamentos de Santa Cruz, Tarija e Chuquisaca) perfazendo mais de 350 comunidades apenas na Bolívia. Organizam-se politicamente em torno da APG – *Asamblea del Pueblo Guarani*, que representa os Guarani nos três países citados e tem como meta a “*Autonomía Territorial Guarani*”. Segundo essa organização, a população ultrapassa 100 mil pessoas.

Cabe esclarecer que nesse artigo abordaremos aspectos relacionados ao subgrupo linguístico Mbya.

Estar a caminho – o fazer-se Mbya

Ao tomarmos o mapa com a localização atual das aldeias Guarani dos subgrupos linguísticos Mbya² e Xiripa, constatamos que há uma coincidência em termos de ocupação com os Guarani históricos³, executado por algumas modificações como no litoral brasileiro onde percebemos um avanço da ocupação Guarani decorrente da presença da mata atlântica, lugar privilegiado de suas habitações e da inexistência de outros povos indígenas que ocupavam

² Entre as aldeias Mbya, apontadas no mapa, encontram-se diversos grupos Xiripa ou Nhandeva e algumas de uso misto.

³ A divisão entre Guarani Modernos e Históricos foi proposto por Métraux (1948: 67-72). Mais informações em Meliã, 1987.

a referida região, como os Tupinambá e Tupiniquim. Dessa forma é possível constatar que avançaram limites para além de Cananéia/SP⁴, fixando aldeias no estado do Rio de Janeiro e Espírito Santo.

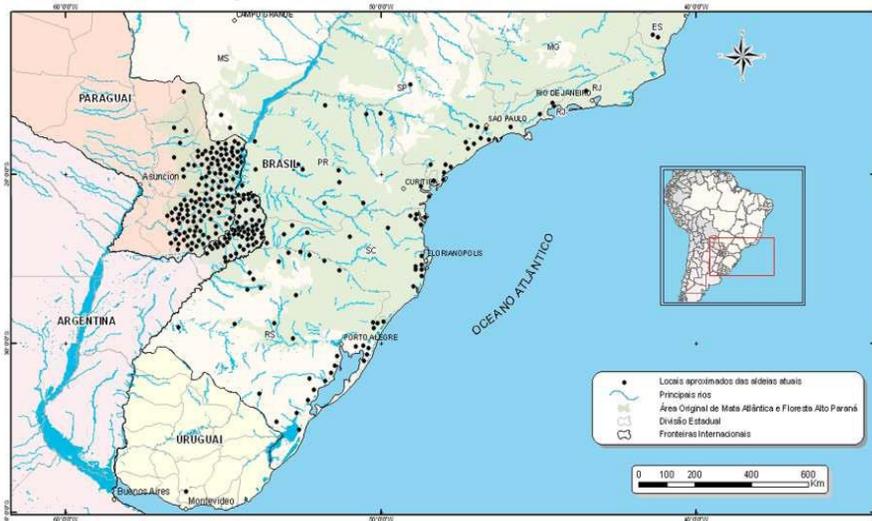


Figura 1 - Localização aproximada das aldeias Mbya no cone sul
(BRIGHENTI, 2010, p.132)

Esse espaço territorial não é exclusivo. Atualmente os Mbya utilizam pequenos fragmentos desse território, denominado Terra Indígena⁵, em sua grande maioria ainda não regularizados, tornando vulnerável a permanência nessas aldeias. Algumas estão em situação de risco, como nas terras de domínio público nas beiras das rodovias; outras enfrentam situação de conflitos com pessoas que se dizem proprietárias e não admitem a presença indígena e algumas vivem de “favor” sobre terras “alheias”, além da presença em unidades de conservação ambiental, gerando tensões com grupos ambientalistas. Toda essa situação expõe a realidade de um povo que insiste em manter as bases do território. Reterritorializam esse espaço a partir de redes

⁴ As referências historiográficas indicavam que acima de Cananéia/SP não havia presença Guarani. A partir desse local, iniciava o território dos Tupiniquim e Tupinambá.

⁵ Segundo João Pacheco de Oliveira (1998: 18) Terra Indígena é uma categoria jurídica definida pela Lei 6001/1973, em três tipos: áreas reservadas; as áreas de domínio; as terras habitadas.

de sociabilidade e parentesco num processo constante de migrações em múltiplas direções, desfazendo a idéia de movimentos unidirecionais, se assemelhando mais a movimentos migratórios circulares.

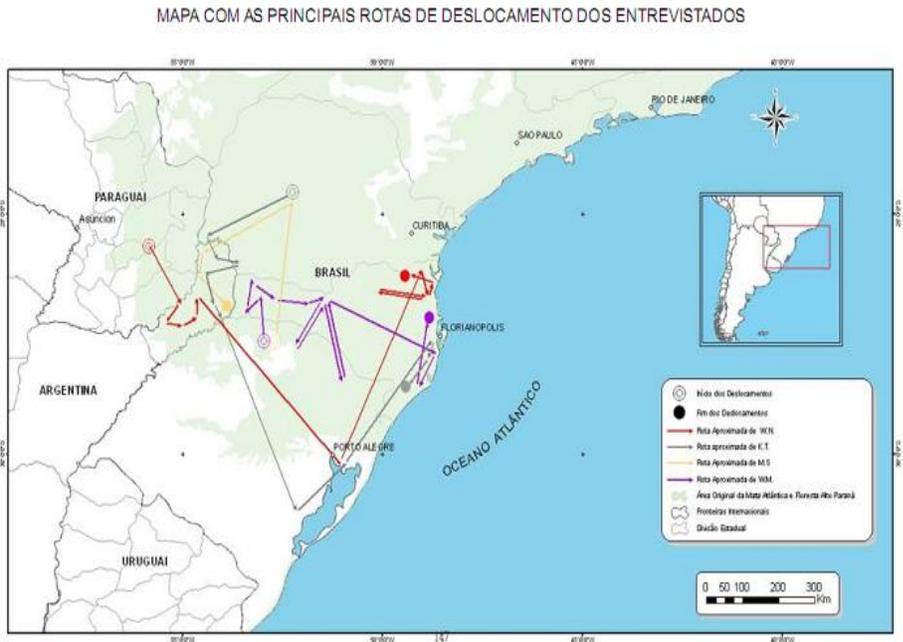


Figura 2 - Circularidade do movimento migratório Mbya (BRIGHENTI, p.2010, p. 144)

Outro fator fundamental na reterritorialização é a concepção mitológica da terra sem mal, seja no sentido puramente mitológico ou na dimensão concreta de uma terra ambientalmente habitável, com condições de viver o *teko*/modo de ser⁶. Essa situação de aldeias e migrações evidencia o desafio do exercício da prática do xamanismo e continuidade das práticas culturais, em virtude de que essas práticas são realizáveis em locais com condições ambientais e sociais de realizá-las. A *opy*/casa cerimonial é uma condicionante fundamental para o exercício das práticas xamanísticas e sociais, porém sua construção exige material e espaço adequado, bem como a tarefa de construí-

⁶ Sobre o debate da terra sem mal entre a perspectiva essencialmente religiosa ou na relação com o ambiente preservado, ver Francisco Noelli, 1999.

la, que requer recursos alimentares para o trabalho comunitário exigido em sua construção. Dessa maneira, dada as condições atuais das aldeias, o esforço empreendido para manter essas práticas culturais é um exercício permanente.

Para os Mbya há um só território, fundamentado na concepção de mundo *Ore Yvy Rupa*, conjugando espaços da terra, água e matas. No processo de reterritorialização a todo instante rompem as fronteiras arbitrariamente impostas e lhe dão novos sentidos. Buscam formular conceitos no difícil diálogo com o não-indígena:

Para mim eu nasci aqui no Brasil, eu nasci aqui no Paraguai. Mas para você eu nasci aqui no país Argentina. Para mim não, para mim não tem só um Paraguai, tudo isso aqui é mundo Paraguai. Tudo é Paraguai, porque nós índios Guarani não temos bandeira, não temos cor. E para mim Deus deixou tudo livre, não tem outro país. Tem Paraná, tem quantas partes o Rio Grande. Do outro lado já é outro país, mas para mim não tem outro país, é só um país. Quando uma criança nasce aqui no Brasil, nasce lá no Paraguai. Quando nasce no Paraguai, ela nasce aqui mesmo também. Só um país. Para você eu nasci aqui na Argentina, mas para mim eu nasci aqui. É igual. Porque a água, por exemplo, esse rio é grande [mostrando o rio Três Barras], mas só em cima está correndo, por baixo é o mesmo, a terra. Yvy rupa é tudo isso aqui, o mundo (TIMÓTEO 2003).

Essa relação com o território evidencia muito mais do que um espaço geográfico ocupado ou novas configurações de fronteiras, revela também uma concepção de não pertencimento a um lugar, de fluidez dos espaços e relações perpassando para outros sentidos da existência, fundamentado na cosmogênese. Dessa forma, o xamanismo é a expressão dessa totalidade de relações do sagrado, onde tudo fundamenta-se na busca do bem viver, na leveza e desapego das coisas materiais. O território está em movimento assim como o povo está em movimento, numa mobilidade constante em que líderes xamãs são os responsáveis pela condução de cada grupo, de cada aldeia como ato de traduzir as revelações sagradas ao grupo e orientar as condutas sociais.

O FUNDAMENTO MITOLÓGICO DO MUNDO MBYA

A antropóloga Celeste Ciccarone (2004: 84), informa que na cosmogênese Guarani

a emergência do ser criador se dá nos movimentos de auto-evolução, desdobramento e expansão. Ao completar-se na forma de corpo humano, de sua sabedoria, como fonte e reflexão do

coração, surgem os elementos divinos que fundam a humanidade – a linguagem, o amor recíproco e a união solidária – que dão origem aos pais e as mães das palavras almas.

Na cosmogênese os Mbya concebem a existência de duas terras: A primeira terra, *Yvy Tenonde/* primeira terra, foi destruída pelo dilúvio, provocado pela transgressão dos humanos, que foram destruídos juntamente com ela. Os seres que se mantiveram na conduta prescrita foram para a morada eterna com os corpos intactos, sem passarem pela prova da morte, alcançando a imortalidade. A segunda terra, *Yvy Pyau/nova* terra, estabeleceu uma nova forma de movimento que é o caminhar, inaugurada por uma mulher na condição humana e grávida, a mãe do *Kuaray/Sol*. A mulher, ao desviar do caminho é devorada por seres malignos, representados pela onça. Salvos pela avó da onça, o filho sol que por desdobramento deu origem ao irmão *Jacy/Lua*, dão origem aos Mbya(...). Segue o mito da criação, mas, o que nos interessa nesse artigo, é que nesse segundo mundo instituiu-se o modelo de migração como forma de re-atualizar o mito da fundação do mundo realizado por uma mulher. Diz Ciccarone (2004: 85):

a caminhada da sociedade, unida pela solidariedade e as alianças familiares, instituiu o mundo Mbya, nomeando-o. O caminhar é a figura do movimento que simboliza a trajetória da existência coletiva e individual na construção do mundo terreno, do processo contínuo de realização do destino do indivíduo e da sociedade.

O segundo aspecto da cosmologia Guarani é a horizontalidade do universo. Para os Guarani as divindades não se localizam no alto, ou naquilo que para nós se configura como céu, mas numa posição horizontal. Segundo as lideranças religiosas, as divindades localizam-se no fim do mundo, no último mundo, que se localiza ao redor do planeta, não estão acima. Cada divindade com seus poderes e com seu caminho. Os cantos sagrados são a forma dos humanos se comunicar com eles, que se aproximam dos humanos para se comunicar, escutar de perto. Dizem que não vem do céu, mas do espaço. Terminada a reza, terminada a cura, terminada a revelação dos nomes voltam ao “paraíso” *yvy apy/fim* da terra (*yvy* = terra, por extensão o mundo; *apy* =fim, confins). Melià (1991: 53) afirma que o cosmos guarani “não insiste muito num céu e numa terra, segundo o eixo vertical um em cima e um abaixo (...) se apresenta como uma forma circular, cujas referências são os pontos cardeais, leste-oeste”.

Esse aspecto é importante porque coloca o “céu” como caminho transpondo essa atribuição aos Mbya: estar a caminho. O leste é uma referência importante, porque é lá que se localiza a morada do Deus primeiro, o verdadeiro. A *Yvy Marã Ey*/terra sem males (*Yvy* = Terra; *Marã* = mal, destruir; *Ey* = sufixo de negação) também situa-se a leste, além do limite físico/geográfico, representado pelo *Para Guaçu*/oceano, que fascina e desafia. Se no plano físico o oceano é o desafio, no aspecto moral-religioso é o *aguyje* que representa a passagem da vida terrena mortal para a imortalidade sem morte física, que implica em estabelecer condutas e regras de comportamento, dieta alimentar e retidão, almejada por todos, conseguida por alguns, porém, sempre uma referência na conduta humana.

Nhamandu Ru Ete Tenonde, o Deus primeiro, o verdadeiro, vive ao redor do mundo (Nhamandu = divindade superiora; Ru = Pai; *Ete* = verdadeiro; Tenonde = primeiro) situado ao leste, assim como *Karai Ru Ete*, ao passo que *Jakaira Ru Ete* e *Tupã Ru Ete* situam-se ao Oeste. Essas divindades são representadas por masculino e feminino agregando nos nomes *Ru* (Pai) *Chy* (mãe) *Ete* (verdadeiro), sendo, portanto Nhamandu Ru Ete (masculino) e Nhamandu Chy Ete (feminino); Karai Ru Ete (masculino) e Karai Chy Ete (feminino).

Segundo Ciccarone (2004: 95) este é um

sistema dinâmico de saberes e práticas que organizam e dão sentido às relações dos homens entre si, com a natureza, e entre mundos, a peculiaridade do xamanismo feminino parece consistir na combinação entre a dimensão da verticalidade, do sagrado como saber-poder divino conferido aos xamãs, e aquela horizontal, da sua inscrição na vida social, restituindo-lhe sua condição humana total, questionando divisões binárias que opõem esferas da experiência social e que representam formas de dominação moral de uma diferença carregada de significação.

Uma das particulares do xamanismo feminino, observado por Ciccarone, é a capacidade da restituição da dimensão humana total, ou seja, a condição de sua fundamentação na vida social, que na sociedade Mbya podem ser representados pela incumbência de “alimentar, cuidar e perpetuar” associado ao tripé das teorias do xamanismo, ou seja, a clarividência; o ver; e o ouvir/sentir:

Dona Rosa, mulher xamã, na sua narrativa sobre a vida de Tatati parecia reproduzir, com algumas variações, o tripé do xamanismo formulado por J-P. Chaumeil a respeito dos Yagua.

O dom da clarividência, os poderes da adivinhação que revelam a íntima relação do (a) xamã com os deuses, os mortos, os seres vivos, o cosmo, nas pistas dos sonhos, na arte da interpretação dos signos, o *ver*, articulava-se com a musicalidade dos cantos, dádiva divina e a escuta das palavras do outro mundo, o *ouvir*. Mas a escuta se refere também ao desespero da sabedoria, ao lamento do coração dos deuses pelos desvios no caminho empreendido pela humanidade, ao *sentir* que compõe a trama lírica dos afetos e a intensidade da dramaturgia da paixão pela vida que nunca acaba. Se este tripé pode configurar o xamanismo mbya, a compreensão do xamanismo feminino exige a restituição da dimensão humana total: é Tatati mãe-esposa avó que emerge principalmente na vida cotidiana e no desfecho da biografia narrada pelos mbya, sua morte como mulher terrena frustrando as expectativas destinadas a uma heróina divinizada. Na versão dos homens a explicação remete a um pólo da ambivalência da representação da mulher, o excesso: Tatati, eles dizem, *sentia demais*, seu amor e apego aos familiares teriam lhe impedido deixar o mundo terreno e prosseguir no caminho da eternidade. Na versão dos e das xamãs mbya há uma inversão da direção da atribuição do excesso: Tatati teria *fingido sua morte*, para que os humanos *sentissem*, não esquecessem seu legado, que as mulheres se incumbiam de lembrar constantemente, na retomada dos discursos proféticos da líder xamânica: virar bicho equivale a perder o sentido da vida presente e futura, a orientação guiada pela sensibilidade, pelo olho do coração. Afinal, como narram os mitos inaugurais, modelos de conduta xamânica, é do coração, como fonte e reflexo, que surgem o saber-poder dos (as) xamãs, e os elementos divinos que fundam a humanidade e a interação social (CICCARONE 2004: 95).

Entre os Mbya o xamanismo é exercido por homens e mulheres, porém, as funções e suas representações sociais não são as mesmas, cada qual apresenta particularidades e especificidades. Ciccarone observou alguns aspectos centrais da função xamã feminina:

As funções xamânica e feminina, na sociedade mbya, requerem um alto grau de investimento no controle e na expressão do corpo, pois é nos seus corpos (da xamã e da mulher) que se reproduzem e se representam os deuses e a sociedade. Esses corpos, como expressão simbólica da conduta exemplar e como imagens do corpo social, constituem o fundamento necessário da interação social. Como corpo social, as mulheres pareciam incumbidas da responsabilidade de controlar e cuidar de seu corpo, fazendo deste alvo de atenções constantes, e meio privilegiado de expressão e comunicação. Estabelecendo uma rede de entendimento comum, manifesto nas expressões dos corpos retraídos e dos olhares atentos, eram elas que tinham a

tarifa de enfatizar os excessos, no riso que não somente diverte, mas também adverte, nas reticências, nos jogos da ambigüidade e nos deboches nas palavras, derrubando no ridículo os exageros que apareciam nos comportamentos dos indivíduos (CICCARONE 2004: 92).

Vê-se que a especificidade conferida a mulher Xamã está relacionada a boa conduta do grupo, seja através das palavras reveladas e o exercício de seus saberes, seja pelas suas práticas e pelo seu testemunho. O conhecimento e a relação que estabelece com o sagrado orienta o grupo nas atividades de cura e nas ações transcendentais, porém é seu corpo social inserido no contexto da aldeia que possibilita a unidade do grupo e pode-se dizer que é a própria referência de leis e regulamentos que nortearão toda conduta social do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto na cosmogênese como na cosmologia Mbya a mulher se faz presente como ator central. Diferentemente da concepção judaica-cristã em que a mulher aparece como coadjuvante, gerada a partir do homem, na concepção Mbya ela é personagem central, como representante da própria humanidade. Na cosmologia, o pensamento Mbya reflete as relações que se estabelecem com as divindades e na relação entre os humanos. A mulher mãe representa a própria humanidade, a que gerou o mundo; e a mulher avó representa a xamã, a sábia que irá criar a humanidade, restituir a sabedoria, a retidão a boa conduta que levará a imortalidade.

Conforme observamos acima, se os Mbya reconhecem seus xamãs pelo exercício de seus saberes-poderes, ele pode ser compreendido como complemento da condição de sua fundamentação na vida social. A existência de mulheres lideranças nas comunidades é a extensão dessa concepção de mundo horizontal, em que a referência não é verticalidade, mas a horizontalidade representada por estar a caminho, materializada nas migrações, em busca da terra perfeita, da imortalidade.

A relação direta entre o bom modo de vida e o normal funcionamento fisiológico do corpo feminino, e a função da maternidade, eleita pelos etnólogos do sagrado, como o principal papel da mulher mbya, não pareciam esgotar o sentido da condição feminina ilustrado por Tatati, nem a importância que a sociedade mbya atribui ao ritual de iniciação feminina. Nas narrativas da migração, o fio condutor na fundação dos aldeamentos era representado no ato de plantar, quando Tatati transformava o lugar eleito numa terra que garantia a existência

de seu povo e a ligação entre os mundos terreno e dos deuses (CICCARONE 2004: 92).

Nessa relação estabelecida por Tatati, líder xamânica, demonstra que seus poderes estavam em sintonia com uma prática de comunidades onde o lugar deveria estar ambientalmente preservado e produzindo alimentos para a subsistência da comunidade. Outro líder xamã, ao orientar os jovens Guarani da organização Nhemonguetá⁷, enfatizava que a continuidade histórica do Mbya ocorre pela associação entre a observação da boa conduta no plano moral/religioso e a manutenção das plantas e sementes tradicionais, aquelas reveladas por *Nhanderu*/divindade⁸. As práticas dos líderes xamânicos tem a função primeira de orientar a vida social e ser o elo com as gerações futuras pela memória.

A memória dos gestos da líder xamânica, introduzindo novas variedades de árvores frutíferas e de plantas medicinais, eram lembranças dinâmicas que remetiam à ação da mulher que conduzia seu grupo pelo caminho da prosperidade da terra e da sociedade. Tatati impregnava de sentido a íntima relação entre xamanismo, agricultura e alimentação no diálogo com os deuses, pela dádiva do mundo natural, e na sua recriação simbólica e material para o equilíbrio e fortalecimento da sociedade (CICCARONE 2004: 92).

Essa concepção Mbya de mundo em que o equilíbrio é a base das relações, os saberes e as práticas são transportadas para o universo da relação com o não-indígena. Portanto, mesmo nas novas funções criadas a partir da intensificação das demandas do contato e da inserção nas práticas indigenistas, há um equilíbrio na participação de mulheres e homens demonstrando que o ser Xamã é uma atribuição da pessoa que estabelece a relação entre o sagrado e o humano e que lhe é revelado a partir do *nhemongarai*/acento dos nomes. Outros aspectos da organização social e políticas também são definidores da conduta/atribuição do lugar social do indivíduo, a exemplo da escolha do professor/a da escola, atividade externa a sua cosmologia, que ocorre segundo o domínio dos códigos da sociedade não indígena e de seu pertencimento a uma determinada família extensa.

⁷ Comissão Guarani Nhemonguetá – trata-se de uma organização das lideranças Guarani no estado de Santa Catarina que tem como objetivo apoiar as lutas das comunidades pela conquista dos direitos. Xamãs e outras representações dos mais velhos das comunidades contribuem com orientações à Nhemonguetá.

⁸ Anotações de campo do autor.

Essa prática cultural de organizar-se reflete a análise de Scott (2010), ou seja, a unicidade e complementaridade no gênero, no caso em estudo entre xamãs Mbya, bem como nas demais funções da vida social da aldeia.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Clovis A. *Estrangeiros na Própria Terra: Presença Guarani e Estados Nacionais*. Chapecó-Florianópolis: Editoras Argos e EdUFSC, 2010.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, et al. *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Mapa Guarani. Campo Grande: 2008.

CICCARONE, Celeste. “Drama e sensibilidade: migrações, xamanismo e mulheres mbya”. *Revista de índias*, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MELIÀ, Bartomeu. “A experiência religiosa Guarani.” In: MARZAL, Manuel M (org.). *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 293-357.

MELIÀ, Bartomeu. *El guarani: experiencia religiosa*. Assuncion: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELIÀ, Bertomeu et al. *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987

NOELLI, Francisco S. Silva. “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”.” *Suplemento Antropológico*, v. 34, n.2, p. 123-166, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

RUIZ, Irma. “La “caída” de los dioses y La dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbyá)-Guarani”. *Revista de índias*, v. LXIV, n.230, p. 97-116, 2004.

SCOTT, Joan W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Pesquisado em 12 de agosto de

2010.

Disponível

em

http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen_categoria.html.

TIMÓTEO, Roque. *Entrevista Concedida a Maria Dorothea Post Darella*. Florianópolis: 2003.