

DRAMA E SENSIBILIDADE: MIGRAÇÃO, XAMANISMO E MULHERES MBYÁ

POR

CELESTE CICCARONE

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Aunque extensa, la literatura etnológica sobre los Guaraní presenta algunas lagunas significativas. Los procesos migratorios han sido raramente analizados a través de las narraciones de sus protagonistas, y no se ha dado importancia al papel de las mujeres como líderes chamánicas y como articuladoras de la vida social y de las redes familiares. En este trabajo se analiza un movimiento migratorio iniciado en el Paraguay a principios del siglo XX y conducido por una mujer chamán a lo largo del litoral brasileño hasta la fundación de una aldea en el estado de Espírito Santo. Tras el drama desencadenado por la muerte de la líder, y buscando dar sentido a la crisis, los Mbyá elaboran múltiples narrativas sobre la trayectoria de vida de la líder y sobre la migración, entendidas como una experiencia de reflexión y transformación de sí mismos y de la sociedad, junto con la intensificación de las prácticas rituales. El trato que los indígenas dan a los grandes temas de la etnología Guaraní, como la migración y el chamanismo, se analiza en el contexto de las condiciones de producción, permitiendo articular las dimensiones ordinarias y extraordinarias de la vida social, cuya producción y reproducción está a cargo principalmente de las mujeres.

PALABRAS CLAVES: *Guarani-Mbyá, chamanismo, profetismo, género, migración.*

INTRODUÇÃO

A literatura sobre Guaraní é um fenômeno digno de interesse, como atestam os esforços direcionados a sistematizar a enorme quantidade de estudos produzidos¹. Mas é a celebração e o elogio deste povo indígena que merece destaque, com um investimento, cognitivo, imaginário e político sem precedentes e semel-

¹ As principais sistematizações da literatura etnológica sobre Guaraní encontram-se in: Herbet BALDUS, H. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954; Eduardo Batalha VIVEIROS DE CASTRO, «Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani», *Revista de Antropologia*, n. 27, São Paulo, 1984; Bartomeu MELIÀ, *O Guaraní - Uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Fundames, 1987.

hanças na etnologia americana. Parece estabelecer-se, nas obras até do mais alto teor científico, uma relação de «conversão recíproca»: os Guarani seduzem os antropólogos e estes convertem aqueles nas figuras das aspirações ocidentais de realização humana (teólogos da selva, poetas, filósofos). A partir da eleição da religião, tida como «núcleo» da cultura e alicerce da resistência indígena², a produção etnológica prosseguiu operando, segundo categorias hierarquizadas, dicotômicas e morais (sagrado / profano; vida extraordinária/ vida ordinária; mente/ corpo, masculino / feminino). O fascínio do racionalismo ocidental pelo caráter metafísico do pensamento indígena, pela retórica e pela poética da linguagem esotérica³, contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva. A autoridade desta tradição⁴ estabelecia uma espécie de constrangimento nos estudos sucessivos que criava uma adesão ortodoxa aos grandes temas e aos grandes personagens, uma ênfase nas experiências extraordinárias produzindo a imagem de uma coletividade sem sujeitos. Na escrita os territórios da interação e as experiências permanecem inarticulados⁵ e os interlocutores únicos e confiáveis, homens dirigentes espirituais e políticos são eleitos porta-vozes de uma coletividade homogênea, sem tensões e pluralidades. Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados, entre eles a ideologização da categoria nativa da Terra sem Males e o esvaziamento dos significados afirmativos políticos e sociais das migrações⁶, a marginalização do interesse sobre as formas de sociabilidade mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade que persiste como uma espécie de mitologia viva, mantida sob a autoridade de

² As primeiras descrições etnográficas sobre Guarani com ênfase na dimensão religião perpassam a inteira obra de Curt Unkel NIMUENDAJU, C. U. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987; Egon SCHADEN, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, São Paulo, Edusp, 1974, 1987, p. 136.

³ O principal estudo sobre a linguagem esotérica guarani se encontra in: Leon CADOGAN, *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, Asunción, Ceaduc-Cepag, 1992; Bartomeu MELIÀ, *Elogio de la lengua guarani. Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay*, Asunción, CEPAG, 1989, pp. 33-34. Bartomeu MELIÀ, «Experiência Religiosa Guarani» in AA.VV., *O Rosto índio de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 313.

⁴ Na sua análise do Orientalismo como uma forma de tradição do Ocidente pensar-praticar-dominar a relação com o Oriente, E. Said trata o argumento especialista como estratégia para bloquear o desenvolvimento de uma perspectiva mais ampla, como mecanismo político de coações internas relativas aos autores da escrita sobre o Oriente. O autor define a autoridade da tradição pela posição do autor no texto em relação ao material, pelas relações intertextuais e como grupos de textos que ganham poder de referência (Edward SAID, *O Orientalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 31-36).

⁵ O consenso estabelecido no campo etnológico sobre a «não redução» dos Mbya, como o subgrupo guarani aparentemente «imune» a influência jesuítica merece cuidado, quando isso implica diminuir ou até negar algum tipo de dominação exercida direta ou indiretamente pelos missionários sobre este grupo étnico, como por exemplo sua influencia na produção de uma visão espiritualizada (quando não misógina) da mulher.

⁶ Ivori GARLET, *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997, pp. 11-20.

uma perspectiva masculina. Apesar dos questionamentos sobre as oposições constitutivas da lógica do pensamento ocidental, as dicotomias parecem persistentes, veiculando interesses de pesquisa, estabelecendo padrões de gosto, valores e sentimentos, enfim, direcionando nossos estudos.

Lugar de eclosão das tensões e conflitos, a vida cotidiana é um campo dinâmico de forças e processos de construção de linguagens (verbais e não), o território da circulação dos afetos, palavras, valores, das interações e conexões e não das separações e oposições lógicas. Neste contexto, os grandes temas e os grandes personagens surgem no contexto de discursos e práticas interligadas e intersticiais, através de conexões que os Guarani recriam no estilo próprio. A «naturalidade» pela qual eles passam entre mundos discretos, do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira ao tempo da dança-canto-reza num único dia, em poucas horas, revela a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes. Operar dentro e entre mundos diferentes e suas realidades não equivale a dizer que um é mais real que outro. Para compreender a relação entre mundos ordinário e extraordinário é necessário trabalhar os pontos de conexão, a maneira como uma determinada cultura organiza as experiências. Estes pontos se tornam mais explícitos quando o grupo encontra-se em situações de reflexividade, quando os indivíduos param para pensar sobre si mesmos, o grupo e sua sociedade.

PRIMEIRA ARTICULAÇÃO : DRAMA E MOVIMENTO

«A crise pode sempre aparecer e ser resolvida, ela faz parte da nossa maneira de pensar» (Leonardo, líder mbya, 1997)

Pensar a vida social como drama possibilita instrumentalizar a análise das conexões e recuperar o sentido das interligações entre extraordinário e ordinário na vida social. Na formulação de V. Turner⁷, os dramas sociais são formas processuais que constituem os desafios perpétuos a todas as aspirações de perfeição da organização social e política, introduzindo uma ruptura no consenso coletivo das normas sociais, seguida de um estado de crise e tentativas de compensação e resolução. Resgatando a dimensão criativa como processo de transformação dos conflitos e de recriação da tradição, V. Turner reintroduz na cena a textura da vida social e os atores como sujeitos em ação e interação, insurgindo-se contra aquilo que ele define como a «*desidratação da vida social*»⁸, tendo como alvo as leituras gnoseológicas dos sistemas culturais, que fornecem uma imagem homogênea da sociedade estudada, reificando as condutas humanas e inviabilizando o acesso à forma processual de produção da vida social. O drama social é um processo de

⁷ Victor TURNER, *Dal Rito al Teatro*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 31-33.

⁸ *Ibidem*, p. 166.

expressão simbólica da experiência social que torna visíveis as crenças, idéias, valores e sentimentos, e o repertório de estratégias e mecanismos aos quais as sociedades recorrem para superar as crises, incluindo os rituais de reparação e compensação, representam «*os instrumentos por meio dos quais o grupo tenta se examinar, se representar, se compreender e por isso agir sobre si mesmo*»⁹.

Nas narrativas míticas da criação e destruição do mundo e na experiência histórica de uma sociedade ameaçada na realização de seu projeto de fortalecimento de seu modo de ser e viver, distinto e separado do mundo dos brancos, pela progressiva escassez de florestas como espaços de vida e as repercussões na coletividade e nos indivíduos das relações com os não-índios, cada vez mais próximas e agressivas, os Mbya —parcialidade do povo Guarani— concebem sua existência terrena no horizonte do infortúnio, de uma ordem social sempre sujeita a desabar sob o peso das crises recorrentes. A consciência da precariedade e instabilidade do mundo terreno, os diferentes e cada vez maiores constrangimentos históricos e o encolhimento de seus espaços vitais impõem à sociedade e aos indivíduos a necessidade de constantes reorganizações que fazem dela uma sociedade que se pensa no horizonte da crise ativando como resposta constante o movimento. A forma de sua historicidade, e a rede dos significados da vida coletiva, são construídas na mobilidade, de maneira que os Mbya mudam na persistência de seu estar em movimento. O movimento e sua produção no tempo/espaço mítico podem ser considerados um princípio regulador e propriedade constitutiva da concepção do seu universo, dos mundos e do desenvolvimento da existência humana, permeando a trama das narrativas inaugurais, assim como é, em suas formas históricas de dinamismo, que a sociedade mbya e seus indivíduos se reconhecem e constroem sua presença no mundo: «A gente está aqui na terra não para ficar quieto, mas para se movimentar». (Mário Brissuela, xamã mbya, 1998).

Na cosmogênese, a emergência do ser criador se dá nos movimentos de auto-evolução, desdobramento e expansão. Ao completar-se na forma do corpo humano, de sua sabedoria, como fonte e reflexo do coração, surgem os elementos divinos que fundam a humanidade —a linguagem, o amor recíproco e a união solidária—, e que dão origem aos pais e das mães das palavras-almas. Estes seres instituem uma nova relação entre forma humana (sem umbigo, por tratar-se de criaturas geradas pelo divino) e movimento, uma vez que pelas respectivas direções em que se movem é que tais entidades regem, através dos espíritos, as disposições da conduta dos seres terrenos. A Primeira Terra, Yvy Tenonde, é destruída pelo dilúvio, provocado pela transgressão do tabu do incesto, e os seres que se mantiveram nas normas de conduta prescritas perdem peso e sobem para a morada eterna. A figura do movimento é de ascensão / levitação, simbolizando a condição da imortalidade. A narrativa da criação da Segunda Terra, Yvy Pyau, estabelece outra forma de mo-

⁹ Victor TURNER, «Social Dramas and Stories about them», W. T. J. MITCHELL, org., *On Narrative*. Chicago; Londres, University of Chicago Press, 1981, p. 138.

vimento, a caminhada, inaugurada por uma mulher na condição humana e grávida, futura mãe de Kwaray o Sol. A mulher, ao desviar de seu caminho retilíneo, é devorada pelos seres malignos, as onças. Salvo pela avó das onças, o filho Sol, por movimento de desdobramento, dá origem ao irmão Yaci, Lua. Antes de proceder à fundação do mundo terreno, eles defrontam-se com as onças que tinham devorado a mãe. A luta alcança um êxito parcial, permanecendo viva uma fêmea grávida. Trata-se da origem mítica da terra marcada pela desordem e pelo anúncio de sua destruição final, quando os seres malignos voltarão a aparecer e a dominar na forma originária. A terra destinada à humanidade aparece nas suas criações à medida que o herói civilizador —o Sol—, junto ao irmão trapaceiro —Lua—, caminha e nomeia os elementos. Completada a missão civilizadora, eles voltam à morada do Pai. Os mitos de criação do mundo terreno instituem o modelo da migração, chamada pelos Mbya de «-guata», a caminhada, a qual, por sua vez, reatualiza o mito da fundação do mundo e de seus heróis fundadores, personificados pelos líderes xamânicos, guias das migrações, nas quais, grupos familiares recriam o mundo, nomeando os espaços de realocação e ocupação. A caminhada da sociedade, unida pela solidariedade e as alianças familiares, institui 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.

Se o movimento se configura como consciência e enfrentamento da crise, as migrações, como processos multifatoriais, ainda em andamento, representam uma das formas de mobilidade praticada pelos Mbya, em termos de ações defensivas que protegem a sociedade frente aos ataques desordeiros e como mecanismos de afirmação étnica, na busca e conquista de espaços adequados para a restauração da ordem social. Uma outra forma peculiar de mobilidade dos Mbya é o trânsito constante entre aldeamentos: com a perda de seu território originário e contínuo, no Paraguai oriental, os Mbya vivem em aldeamentos e lugares espalhados no Paraguai, Argentina, Uruguai, no Sul e Sudeste Brasileiro, garantindo, nos deslocamentos entre aldeias, a manutenção das trocas simbólicas e materiais, das relações de parentesco —a armadura da organização da sociedade— os vínculos afetivos, os saberes e as práticas tradicionais, o controle das situações vitais, determinantes pela construção de sua concepção de território. A noção de pessoa dos Mbya, que remete a um equilíbrio sempre precário entre tendências coexistentes e antagônicas, se converte na experiência de uma existência dinâmica seja porque a nomeação que é, como a palavra, a pessoa, pelos Mbya está ligada às orientações dos movimentos dos pais e mães das palavras-almas, seja porque a experiência da vida terrena se expressa metaforicamente como o estar a caminho daquilo que, para os indígenas, representa o aperfeiçoamento do sujeito¹⁰.

¹⁰ «O movimento para os mbyá é a experiência fundamental do caminhar». Bartomeu MELIÀ, «La Tierra-Sin-Mal De Los Guarani: economía y profecía», *América Indígena*, XLIX, n.º 3, México, 1989, p. 500; «O caminhar é uma via de manter-se mbya». GARLET [6], p. 189.

SEGUNDA ARTICULAÇÃO: MIGRAÇÃO E XAMANISMO EM NARRATIVAS

Migração e xamanismo constituem temas centrais da literatura etnológica guarani. Em termos gerais, o tratamento dado às migrações é caracterizado por recorrências na direção de uma visão macroscópica dos deslocamentos e pela ênfase na dimensão religiosa, com escassas referências aos processos e aos protagonistas das migrações, invisíveis como atores e interlocutores, apesar dessas mobilizações continuar acontecendo. Quanto ao xamanismo, os estudos que enfatizavam sua imbricação com as migrações, em termos de análise do papel da liderança político - religiosa passaram a ser substituídos, também pela convicção do esgotamento destas mobilizações, por análises centradas no ritual.

Um grupo familiar extenso de Mbya, liderado por uma mulher xamã - Tatati Yva Rete, conhecida entre os brancos com o nome de Dona Maria -, e proveniente do Paraguai oriental¹¹ após meio século de migração e fundação de vários aldeamentos, alcançou em meados dos anos 60, o litoral norte do Espírito Santo (Brasil). A região era um extenso território de Mata Atlântica, áreas de restinga, tabuleiros e manguezais, habitado pelos índios Tupiniquim. Escolhida como lugar «tecnicamente» apropriado para a implantação de um grande projeto agro-industrial (Aracruz Celulose), no início dos anos 70, graças aos incentivos fiscais do governo federal e às alianças dos poderes locais, a empresa invadia, desmatava e transfigurava as terras indígenas numa extensa plantação de monocultura de eucaliptos para produção de pasta de celulose. A Funai —órgão indigenista brasileiro a serviço dos projetos desenvolvimentistas e integracionistas do então regime militar—, que liderava a remoção dos indígenas da área, transferia o grupo dos Mbya para um reformatório indígena no Estado de Minas Gerais, contrariando a vontade da líder xamânica, ficando o grupo retido ao longo de seis anos, junto a uma família Tupiniquim e a outros índios retirados de suas terras em situação de conflito fundiário. No final da década de 70, os Mbya, que voltavam progressivamente à região, fugindo à vigilância da Funai, protagonizavam, junto aos Tupiniquim, o primeiro movimento indígena local de reivindicação de suas terras, e fundavam, sob a liderança de Dona Maria, um novo aldeamento, Boa Esperança- o Tekoa Porã - ocupando e preservando da destruição uma pequena área da Mata Atlântica. Boa Esperança representava o ponto extremo, em direção norte-leste, dos aldeamentos mbya no Brasil, lugar de término provisório de um processo migratório que se inseria num contexto histórico mais extenso e significativo de revitalização destas mobilizações, abrangendo um período de aproximadamente meio século. Com uma significativa projeção externa de seus líderes, o grupo dava visibilidade e prestígio às lideranças femininas, incremen-

¹¹ Os Mbya concebem o mundo terreno como uma sucessão de círculos concêntricos, a partir do que eles identificam como o centro da terra, localizado no Paraguai oriental. A delimitação dos círculos é dada pelas águas dos rios Paraná e Uruguai, até a água do oceano Atlântico, que rodeia o mundo terreno, percebido como uma ilha.

tando a ocupação do território e atuando politicamente na luta para a garantia de suas terras. Esses processos se desenvolveram no contexto de uma organização social baseada na autoridade de uma liderança xamânica feminina, caso aparentemente atípico na etnologia guarani, sem registro etnográfico. De 1978 até o falecimento da líder em 1994, a aldeia de Boa Esperança configurou-se como um lugar de referência para o povo Mbya, pela sua efervescência política e espiritual, ao mesmo tempo em que era crescente a urbanização da região, o progressivo desgaste das terras que inviabilizava a obtenção de recursos necessários para a auto-sustentação do grupo, a intensificação das relações com os não-índios e das crises internas. A líder xamânica, identificada pelo seu povo como heroína divinizada, investia suas forças no controle dos infortúnios e incitava a coletividade a retomar a migração em busca de espaços mais apropriados ao seu modo de vida, como fortalecimento dos indivíduos e da sociedade, na sua aguda consciência da desordem que se alastrava no grupo «*Hoje não dá mais para achar um lugar para morar e ficar feliz, mesmo assim a gente tem que tentar e buscar forças. A gente não pode depender dos brancos, o jeito da gente viver é bom para nós mesmos*» (Dona Maria, 1990). Os infortúnios se sucediam sem parar e a mulher xamã, enfraquecida, sendo seu poder alimentado pela união do grupo, invocava, com seus cantos, os espíritos auxiliares e os deuses, pedindo compaixão para seu povo e para seus familiares. Dona Maria se manteve firme no propósito de prosseguir a migração até sua morte, apesar da coletividade não conseguir se articular e unir-se para prosseguir a viagem. Uma crise ainda mais profunda, desencadeava-se em Boa Esperança, com o evento da morte de Tataí.

A vida social como drama exige a narração, a permanente recriação no tempo inquieto do presente, da memória do passado para construir o futuro, como condição de mudança. Na fase de enfrentamento da crise, quando se recompõem os fios internos, a sociedade se mobiliza articulando os significados da experiência, que surgem na memória, os conhecimentos do passado em vista do futuro, como superação da desordem. Aurora, filha mais velha da líder xamânica, e tida como herdeira dos conhecimentos maternos, fazia constante apelo ao exercício da boa memória, dos legados da sabedoria xamânica, como sensibilidade da inteligência mítica, musicalidade cósmica, olho do coração que vê as coisas sentirem (arandu pona), para orientar o sentido da vida presente e futura. Anciãos e líderes exortavam a coletividade à intensificação das práticas rituais, à união no trabalho e ao amor recíproco, seguindo os conselhos dos mais velhos, que surgiam da memória como experiência de vida que sente o tempo (arandu). As narrativas da migração surgiram neste contexto e na interlocução com a antropóloga, representando o percurso de um grupo unido sob a direção da guia xamânica, fornecendo ao outro e a si mesmos o modelo exemplar da sociedade. Através da narração, da palavra que constrói a pessoa mbya, se refazia, na memória, o caminho do indivíduo e da sociedade. Os autores utilizavam vários recursos narrativos, combinando formas tradicionais com outras incorporadas nas relações de contato: o relato mítico, o discurso heróico, as narrativas dos sonhos, a crônica dos acontecimentos e o de-

poimento do testemunho ocular. Aurora e sua filha mais velha Marilza inscreviam nos seus relatos a linguagem sonora da memória dos cantos, que revelava o poder da música de evocar a experiência da caminhada. Aurora marcava com o ritmo dos cantos as andanças e fazia da lembrança da migração um itinerário de cantos sagrados, como se, pelo canto, os homens, os deuses e a terra, voltassem a formar um corpo indiviso. As mulheres que formavam o grupo ao redor de Tatati, e com as quais eu tinha mais familiaridade, preferiram, no começo, ouvir as histórias mais que contá-las, dando visibilidade, na «*permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido*»¹², à experiência traumática do evento da morte da líder xamânica, dificilmente comunicável e cujo sofrimento exigia uma outra escuta, solicitada nos cantos diurnos solitários e nos rituais noturnos de cantos-rezas-danças. Nos ritos, os homens reiteravam os lamentos sobre a experiência da vida terrena, enquanto as mulheres expressavam, através de seus choros, o sofrimento, e nos gritos, pediam proteção aos deuses. A expressão obrigatória dos sentimentos, como linguagem simbólica, era condição indispensável para assegurar uma ordem social ameaçada, expressando os valores da tradição, inerentes aos engajamentos afetivos do presente. Quando começaram a circular, as narrativas das mulheres aconteciam em paralelo aos longos discursos dos líderes e dos anciãos, e se dirigiam de maneira direta aos eventos que tinham desencadeado a crise, provocando nos homens uma atitude de defesa diante do perigo da acusação, alegando dúvidas quanto à veracidade das falas femininas. Se as mulheres tinham progressivamente recuado das posições oficiais de poder, reivindicadas por homens, como direito adquirido pela descendência e com o apoio de Aurora, elas continuavam gerindo, com a cumplicidade das crianças, o papel de cronistas da coletividade, acompanhando o ritmo da vida diária e tornando explícitos os conflitos internos que envolviam os mesmos líderes e anciãos. Eram elas que davam visibilidade aos conflitos familiares e à fragilidade do poder instituído, desvendando, nas falas e nos gestos, a incongruência entre as práticas e as palavras, as contradições entre as condutas e os discursos dos mais velhos e dos líderes, que garantiam a si mesmos o direito ao exagero e o poder da posse dos conhecimentos repassados por Tatati, como objeto de disputa. Recriando uma memória que se tornava consciente à medida que desaparecia¹³, as narrativas da migração eram múltiplas, fragmentadas, invadidas pela outra história que lhes roubava o sentido. A memória era seletiva e polifônica, as histórias eram parciais, os significados incompletos. A memória longa do mito que, como afirma Balandier, «*alimenta-se da palavra quente(.....) que dá a certeza de que o mundo pode e vai mudar*»¹⁴ se ligava

¹² Michael POLLAK, M, «Memória, esquecimento, silêncio», *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, APDOC, Ed.FGV, vol. 2, n.º 3, 1989, p. 9.

¹³ Patrick MENGET et Antoinette MOLINIÉ, «Introduction», Aurore BECQUELIN et Antoinette MOLINIÉ (orgs.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société D'Ethnologie, Université de Paris X 1993.

¹⁴ George BALANDIER, *A desordem: Elogio do movimento*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997, p. 27.

à memória curta¹⁵ compreensiva do esquecimento, quando os narradores faziam pouco ou nenhum uso de marcos temporais, enfatizando fases críticas para reformulação dos significados da existência. A memória da migração desenvolvia-se tal qual uma teoria itinerante, na medida em que a caminhada representava a viagem da recriação do mundo mbya, narrada na perspectiva da reconquista / fundação de um território ancestral, para que se passasse a justificar a busca dos novos espaços incorporados. Percorrida pela apreensão sobre o destino de Tatati, a trama das narrativas era constituída pela relação intrínseca entre migração e personagem xamânico. Os relatos caminhavam no sentido da emergência dos eventos significativos da vida da líder espiritual, evocados com frequência, de maneira que a vida narrada era um meio importante como guia de orientação, ilustrando o caminho exemplar da pessoa. A representação da vida de Dona Maria reforçava incessantemente seu ponto de vista, remodelando idéias, sentimentos e motivações. O momento decisivo escolhido pelos narradores para traçar o percurso fundador liderado por Tatati era vinculado ao evento da morte do segundo esposo, cunhado e par xamânico. Ela empreende a caminhada mítica da mulher terrena em busca do esposo, seguindo a rota em direção norte-leste, à beira-mar, sempre em frente, rumo à travessia da grande água, o oceano, para o destino da vida eterna. É nesse percurso que as revelações dos lugares nos sonhos convertem-se na ação de busca do seu aparecimento através da viagem migratória. O sonho, como processo da memória do futuro, selecionava no passado e no presente os elementos necessários para orientar a praxe. Ainda que lugares escolhidos pelos requisitos ecológicos e topográficos, se alternassem a lugares oníricos, eleitos pelos deuses, estes últimos sobressaíam nas narrativas como espaços de procura para a afirmação de uma sociedade guiada pelos sonhos. Na recriação mítica de fundação do mundo, os descendentes diretos de Tatati conferiam a si mesmos a condição de Tenonde, os primeiros, eleitos para empreender, sob a guia da líder, eleita ancestral do povo Mbya, a conquista e expansão do mundo. Desde os mitos inaugurais, cuja leitura sempre foi feita em nome do Pai, o ser criador, ao exhibir-se com os emblemas míticos da masculinidade e da feminilidade¹⁶ sugere uma androginia constitutiva que se desdobra na vertente feminina mítica utilizando o mesmo nome Jachuka, para designar a esposa de Namandu, divindade principal dos Mbya¹⁷. O mito da criação

¹⁵ «Memória longa» e «memória curta» são termos utilizados por Gilles DELEUZE e Felix GUATTARI, no contexto de sua discussão sobre o princípio da cartografia em *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, Rio de Janeiro, Ed. 34, Vol. I, 1995 pp. 25-26.

¹⁶ *Jeguakáva* e *Jachukáva* são termos da linguagem esotérica mbya que se referem à humanidade masculina e feminina mbya, representadas respectivamente pelos adornos de plumas e de flores que enfeitam a cabeça.

¹⁷ A mulher mítica e a ancestral do povo mbya (que surge do centro da terra numa fonte próxima da palmeira eterna) são personagens femininas associadas à água e à árvore, as quais simbolizam respectivamente o elemento ativo cósmico e o cosmo em perpétua regeneração, explicitando o papel atribuído às mulheres de manter eternamente em vida o cosmo e a comunicação entre a superfície da terra e as alturas, entre os mundos.

da segunda terra estréia com uma personagem feminina que engravida, segundo L. Cadogan, graças à estratégia da divindade Papa Miri «que mostra os ardis dos homens na conquista da mulher»¹⁸, mas se recusa a seguir o esposo que se retira na morada eterna. Da mulher terrena dando à luz o herói civilizador origina-se a vida da sociedade, mas a ênfase no desvio na caminhada que a conduz para a morte, a transforma na responsável da transgressão. Marginalizando a tendência dos homens a afastar-se das normas estabelecidas pelos deuses, relatada nos mitos, na tradição etnológica se institui a ambivalência da mulher terrena, na sua função sagrada da maternidade e na sua identificação com a desobediência.

A biografia de Tatati, construída pelos Mbya, inspirava-se nas figuras femininas dos mitos e nos relatos da vida dos grandes xamãs, nos quais experiências pessoais, normas culturais e relatos de sonhos mutuamente se modelam. Os constrangimentos históricos submetiam a riscos constantes a caminhada, continuamente interpelada pela irrupção das desordens constitutivas da vida terrena. As relações com os brancos eram ingredientes inseparáveis da montagem das narrativas, traçando tensões e enxertando silêncios. Em diferentes arenas travava-se o conflito e a negociação da construção identitária do poder atribuído à personagem xamânica: a Santa Viva, figura religiosa messiânica de grande carisma junto às igrejas evangélicas e reconhecida pelo seu extraordinário poder de cura; Dona Maria, líder política nas lutas pela garantia das terras ocupadas, e incansável caminhante, visitando familiares, selando casamentos, participando de grandes reuniões, garantindo a união do seu povo, no trânsito constante entre aldeias. A biografia da líder xamânica era retrospectiva, perspectiva e expressiva, como o trabalho dos sonhos e a musicalidade dos cantos que orientavam o caminho exemplar da pessoa e da coletividade.

TERCEIRA ARTICULAÇÃO: XAMANISMO E MULHERES

A imagem diurna e cotidiana do xamanismo, ocultada na escrita etnológica, me foi narrada, após a morte da líder, pelas mulheres que descreveram nos detalhes o trânsito diário da xamã na aldeia reforçando a interdependência entre Tatati e a coletividade, entre o movimento centrífugo de circulação da líder no mapeamento e gestão do infortúnio e a direção centrípeta dos indivíduos para o centro, no espaço ritual, renovando a ordem coletiva e solicitando para a xamã o exercício de seu poder-saber para enfrentar as situações de crise. Na rede de afetos, palavras e valores que ligavam a xamã à coletividade parecia estabelecer um campo de forças em contínua atração e influência recíproca, no qual seu poder dependia, alimentava-se e restabelecia a ordem da sociedade. A coesão da coletividade era condição indispensável ao fortalecimento dos indivíduos e dos poderes xamânicos. Dona Maria se preocupava com o avanço da desestruturação das unidades domésticas, das bri-

¹⁸ CADOGAN [3], p. 139.

gas entre casais, da violência sobre as mulheres, do descaso e intolerância dos pais com as crianças. Não poupava, no entanto, os homens pela maior fraqueza na transgressão das normas sociais e suas maiores dificuldades na superação da crise: «*Os homens geralmente esquecem as regras, os filhos, a esposa. Nós mulheres, entendemos mais todas as coisas, então a gente tem que suportar e dar conselhos para eles, para que um dia eles vão melhorar*» (Dona Maria, 1993).

Marcadas pela ambigüidade, as representações tidas como nativas a respeito das mulheres são, na maioria das vezes, de autoria dos homens, os interlocutores privilegiados pelo (a) antropólogo(a). Quando interpelados sobre o assunto, no decorrer do processo de construção das narrativas da migração, eles transitavam dos elogios para sua atuação política no decorrer da migração e à sua coragem e respeito pela função materna sagrada, às acusações que lhes eram reservadas enquanto responsáveis da desordem introduzida pela transgressão, principalmente das normas dos casamentos, provocando o crescimento da população mestiça na aldeia. A conduta das mulheres mbya era submetida a contínuo controle e cobrança, principalmente das mais velhas. Os excessos eram apontados, pelas anciãs, como os indicadores mais graves do processo de deterioração do modo de vida da sociedade. Dona Maria explicitava o sentido do cerceamento das condutas das mulheres: «*Nós mulheres, somos casadas com todos os homens, porque eles todos dependem da gente. Se a gente não estiver bem, nenhum vai estar. Nem o filho, nem o primo, nem o tio, nem o avô, nem o marido*» (Dona Maria, 1993). 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. 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. «*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. Os feitos e ditos de Tatati davam visibilidade à mulher enquanto agente social total¹⁹ e como sujeito de um dizer-

¹⁹ Marilyn STRATHERN, *The Gender of the gift*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1990, pp. 66-97.

fazer que rearticulava dimensões da vida social. A relação entre a terra e a mulher atravessava fatos e feitos da xamã e da vida das outras mulheres que gerem o ciclo da fertilidade da terra e da sociedade, sua produção e reprodução material e simbólica. São elas as responsáveis pelo cuidado com o milho indígena, avati ete, o alimento principal dos Mbya, com seu plantio nas suas múltiplas combinações, com a colheita, com a troca das variedades, quando transitam entre aldeias. O milho é reservado principalmente ao uso cerimonial, no rito de atribuição do nome às crianças, à palavra-alma que veicula o sentido da construção da pessoa. A mulher produz e reproduz a sociedade e seu alimento, criando e nutrindo os seres vivos, as plantas e os homens, articula as diferenças na busca da união do corpo social, cuida da ordem social e da relação entre mundos.

As mulheres me interpelavam sobre a atenção exclusiva que reservamos tradicionalmente, como etnólogos, ao discurso verbal, mas foi no curto período de minha aproximação à Tatati, quando ainda incapaz de me comunicar na língua indígena, que observara os gestos de suas mãos, a expressão de seu rosto, os movimentos de seu corpo franzino e leve. Havia, nos seus gestos, da alimentação à cura, das orações e invocações aos deuses às expressões de afeto, a inscrição corporal de um estilo de conduta. Se não é novidade falar do xamanismo como arte verbal e teatral, da linguagem do corpo que vive e coloca em atos os mitos, ou ainda do artista xamã reconhecido por seu estilo²⁰, a manifestação dessa arte, por outro lado, tem sido estreitamente estudada no contexto das práticas rituais. O estilo gestual de Tatati remetia a um código cultural expressivo, a uma liturgia corporal²¹, em termos de incorporação do divino, dando vida a uma memória da corporalidade que se expressava nas redes de sociabilidade da vida cotidiana, representando um conhecimento oblíquo através do qual a sociedade se percebia na regularidade. 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 social²². 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 tarefa 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 apare-

²⁰ Michel PERRIN, *Le Chamanisme* Collection Encyclopédique *que sais-je?* – Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 61-62.

²¹ Roger BASTIDE, *Le rêve, le transe, la folie*, Paris, Flammarion, 1968, p. 91.

²² Mary DOUGLAS, *Implicit Meanings*, London, Routledge e Kegan Paul, 1984, pp. 3-8.

ciam nos comportamentos dos indivíduos. Recuperando a dimensão da apreensão estética e ética da experiência humana, um conjunto de instruções - convenções culturais a respeito da vida coletiva se expressava através dos jogos comunicativos das expressões corporais e verbais, geridos principalmente pelas mulheres para desencadear no cotidiano, momentos de reflexividade. Se na tradição etnológica as relações sociais parecem se desenvolver entre espíritos desprovidos de corpo, tido como território privilegiado de expressão individual da desordem, é nos modos de agir dos indivíduos, numa matriz socialmente transmitida e aprendida, submetida às condições da sua historicidade, que se expressam os modos pelos quais os sujeitos manifestam as disposições dos espíritos que neles se encarnam. A noção de pessoa mbya configura-se, nos sentidos da experiência, como o ser-estar entre o divino, identificado com o nome-alma, a palavra, e o animal, o corpo e suas afecções. Nas categorias moralistas judaico-cristãs, aquilo que é vivido como uma relação tensa, se reverte em dicotomia, em maniqueísmo, reduzido ao interesse exclusivo para a palavra-alma, o nome sagrado. No entanto, na interação cotidiana, os Mbya se chamam também uns aos outros, por apelidos, através dos quais conotam as peculiaridades das expressões da corporalidade. Atribuem às mulheres e aos xamãs nomes de pássaros, enquanto os homens recebem apelidos que se referem aos animais terrestres²³ expressando a maneira na qual estabelecem a relação de afinidade entre humanos e animais segundo categorias de gênero. Os análogos animais associados ao domínio da masculinidade, eram indicadores das tendências ao excesso, aquela «fraqueza» a qual se referia Tatati. Os movimentos de muitos pássaros são associados ao elo entre humanos e deuses pelas posturas, cantos e o vôo, o qual remete ao transe xamânico, ao simbolismo da liberdade do pensamento, da inteligência. A função sagrada das mulheres parecia ultrapassar a maternidade: reconhecidas, no cotidiano, pela sua sensibilidade aos recados do outro mundo, como os pássaros, não paravam alertar si mesmas e os homens reiterando as palavras proféticas da líder xamânica : « *Tatati sabia, ela já sabia, já via que todos estão virando bichos (animais terrestres)*» (Lucia, mulher mbya, 1998).

CONCLUSÃO

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 verticalida-

²³ Exemplos: apelidos femininos *kavure*(Caburé), *jeruxi* (pomba), *pica-pau* e apelidos masculinos *Ka'i* (macaco), *Karumbe*(tartaruga), *xivi*(gato),*tatu*, *jui* (sapo). Há também alguns casos de apelidos femininos referentes a animais terrestres como *ovexa* (ovelha) e masculinos referentes a pássaros, como *Guyra* (denominação genérica).

de, 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. Se os indígenas reconhecem seus xamãs pelo exercício de seus saberes- poderes e não segundo categorias de gênero, o xamanismo feminino pode ser compreendido, à condição de sua fundamentação na vida social, que a xamã, como mulher e como a mulher, é incumbida de alimentar, cuidar e perpetuar. Dona Rosa, mulher xamã, na sua narrativa sobre a vida de Tatati parecia reproduzir, com algumas variações, o tripé do xamãismo formulado por J-P. Chaumeil a respeito dos Yagua²⁴. 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-esposavó 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 heroína 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.

²⁴ Jean-Pierre CHAUMEIL, *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École Des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, pp. 312-319.

Although extensive, ethnological literature on the Guarani presents some significant gaps. The migratory processes had been rarely analysed through the narratives of its protagonists. Little importance was given to the women's role as shamanic leaders and in the construction of the kinship nets. This work focuses a migratory movement started in Paraguay in the beginning of the XXth century, lead by a shaman woman along the Brazilian coast until the establishment of a village in the Espirito Santo state (Brazil). In the context of the drama unchained by the death of the leader, looking for a meaning for the crisis, the Mbya build multiple narratives on the life history of the shamanic leader and on the migration movement. Both are understood as a reflexive and transforming experience for the individuals and the society, combined with the strengthening of ritual practices. The treatment that the Indians reserve to the great subjects of the Guarani ethnology, such as migration and shamanism, is analysed in the context of the conditions of production. It makes possible to articulate the ordinary and extraordinary dimensions of the social life, whose production and reproduction are mainly the burden of women.

Key words: *Guarani-Mbyá, shamanism, prophetism, gender, migration.*
