

ADILSON MANFRIN

LORETO (1610-1631): *GUYRAYPOTÝ DO PIRAPÓ*

ADILSON MANFRIN

LORETO (1610-1631): *GUYRAYPOTÝ DO PIRAPÓ*

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em História, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – Campus de Dourados.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Marina Evaristo Wenceslau

DOURADOS

2003

980.416
M276l

Manfrin, Adilson

Loreto (1610 – 1631) : *Guyraypotý do Pirapó* / Adilson Manfrin – Dourados, MS : UFMS, Campus de Dourados, 2003.

143 p

Orientadora: Prof^a Dr^a Marina Evaristo Wenceslau

Dissertação (Mestrado em História Indígena) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

1. Índios Guarani – *Tekohá* – Jesuítas – Loreto – Continuidade cultural – *Pirapó* – Região do Paranapanema.

I.Título

ADILSON MANFRIN

LORETO (1610-1631): *GUYRAYPOTÝ DO PIRAPÓ*

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador: Prof^ª. Dr^ª. Marina Evaristo Wenceslau _____

2^a Examinador: Prof. Dr. José Adilçon Campigoto _____

3^o Examinador: Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota _____

Dourados, _____ de _____ de _____.

DADOS CURRICULARES
ADILSON MANFRIN

NASCIMENTO 03/01/1970 – SANTO ANTÔNIO DO SUDOESTE – PR

FILIAÇÃO ALCEU MANFRIN
EDITE BERNARDI MANFRIN

GRADUAÇÃO Licenciatura Plena em História (1993-1996)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Marechal Cândido Rondon – Pr.

2002 Atuação no magistério em escola da rede pública como professor do
Ensino Fundamental e Médio e em universidade da rede particular.

AGRADECIMENTOS

Só foi possível a realização desta pesquisa graças ao incentivo, ajuda intelectual e material de muitas pessoas que considero como amigas:

Marina Evaristo Wenceslau, orientadora, pela serenidade de me conduzir com segurança e objetividade diante dos meus conflitos.

Francisco Silva Noelli, pela sua espontaneidade e amizade.

José Adilçom Campigoto, amigo e fonte de inspiração.

Lia D. Pfluck, pela sua dedicação e boa vontade.

Eurides Macedo Júnior, por me mostrar o caminho.

Neide Giarolla, por seu auxílio.

Claudio Alves de Vasconcelos, pela oportunidade.

Aos professores Osvaldo Zorzato, Jerri Roberto Marin, Paulo Roberto Cimó Queiroz e Wilson Valentin Biasotto, pela riqueza de informações apresentadas no decorrer do curso, que contribuíram no desenvolvimento da pesquisa.

Aos colegas da turma: Pedro, Eurides, Simone, Vera, Suzana, Jocimar, Ciro, Giovani e Rigotti.

A meus pais Edite e Alceu, por acreditarem e me darem apoio na hora em que precisei.

À minha esposa e companheira Kátia e à minha filha Letícia, pela paciência e motivação.

SUMÁRIO

LISTA DE MAPAS.....	07
LISTA DE FOTOS.....	08
Resumo.....	09
Abstract.....	10
INTRODUÇÃO.....	11
1. O PERCURSO PELO <i>TEKOHÁ DO PIRAPÓ</i>	17
2. A INCORPORAÇÃO DO ESPAÇO JESUÍTA NO <i>TEKOHÁ DOS GUARANI</i>	65
3. SONHOS, RETALIAÇÕES, VINGANÇAS E OBJETOS ZOOMORFOS: CONTINUIDADES GUARANI.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	102
Anexos.....	108

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Da localização de Loreto - Luis Ernot.....	21
Mapa 2 – Da localização de Loreto - Vicente Carafa.....	22
Mapa 3 - Arqueológico que representa a localização exata da redução de Nossa Senhora de Loreto do <i>Pirapó</i>	23
Mapa 4 - Localização atual das ruínas de Loreto no município de Itaguajé, Pr.....	24
Mapa 5 - Formação geológica da área.....	31
Mapa 6 – Solos da área de estudo.....	33
Mapa 7 – Massas de Ar nos limites da área de estudo.....	49
Mapa 8 – Hidrografia da área de estudo.....	51

LISTA DE FOTOS

Foto 1 - <i>Cambuchí</i> talha para fora e <i>yapepó miri</i> parte interna.....	37
Foto 2 – vasilha cerâmica - <i>Cambuchí caguabã</i> pintado.....	38
Foto 3 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí caguabã</i> pintado.....	38
Foto 4 – vasilha cerâmica - <i>yapepó</i> escovado.....	39
Foto 5 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	39
Foto 6 - vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	40
Foto 7 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	40
Foto 8 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado.....	41
Foto 9 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado.....	41
Foto 10 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado.....	42
Foto 11 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado com uso secundário como urna funerária	42
Foto 12 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado.....	43
Foto 13 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado.....	43
Foto 14 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado com tampa (<i>yapepó</i> corrugado quebrado).....	44
Foto 15 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	44
Foto 16 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	45
Foto 17 – vasilha cerâmica – <i>yapepó</i> corrugado com tampa <i>ñaetá</i>	45
Foto 18 – vasilha cerâmica – <i>Cambuchí</i> pintado.....	46
Foto 19 - <i>teii oga</i>	77
Foto 20 - objetos zoomorfos.....	92

RESUMO

Esta dissertação rompe com a tradição do xamã não-índio. Não é mais uma crítica à tradição oral mas, em certo sentido, à tradição escrita e ao manto imposto pelo racismo epistemológico, ou seja, à historiografia que tradicionalmente negou a presença indígena na versão acadêmica da formação das sociedades que constituem a América do Sul, especialmente o Brasil. Não é uma rejeição radical dos textos escritos porque deles se serve como fonte, recorrendo, também, às evidências arqueológicas. Mas os textos não foram tomados como prova do que aconteceu verdadeiramente no passado. Eles forneceram as palavras por meio das quais fizemos uma incursão pelo mundo Guarani, pelas suas formas de relacionar-se com o mundo à sua volta, o qual chamamos de *tekohá*. Os textos nos apresentam às narrativas Guarani que sobreviveram ao contato com o não-índio, sendo evidências incontestáveis da continuidade e da auto-afirmação da cultura Guarani. Demonstramos as permanências culturais do Guarani no contato com os jesuítas, que culminaram no desenvolvimento e no ocaso da redução denominada de Nossa Senhora de Loreto do *Pirapó*, no período de 1610 a 1631. Localizava-se, essa redução, no atual município de Itaguajé, na região norte do Estado do Paraná, Brasil.

OJEJAPO PEVY VA'E¹

Kova'e oheka ojapo pyahu jevy omombe'u hagwã te'yi kwěry reko-rehe. Ndaha'evéi-ma ojuru rupi ouhemombe'u va'erã, há omombe'u porá haguã, gwemimombe'u ao te'yi remi'moude yna va'ekwe ondaipori-gwi ohái kwaa va'e ndojeháiry va'e kwe te'yi kwěvy rekoha-rehegwa upéa rupi nonhe mombeiúi tevyi reko rehe-gwa ohexa uka haguã gweiúi kwěry-pe mbarexapa ojeiko araka'e y-ma ko América do Sul-py, Ko Brasil-py voi. Omboyke-gwi ou-py rekokwe ndaipori ohaái va'e ohexa uka hagwã yvu rami há'e kwěvy ojapo va'e kwe, há oheka ave oikwaa hagwã y'maete gware rekoha. Há ne'irã vyteri ojehá kwatia-rehe oikwaa porá hagwã yma gware oiko va'ekwe-rehe. Há'ekwéry, onhe'ê-rupi ohexa uka gwembiapo kwéry upéa-rupi Guarani kwéry oike va'e kwe ko yuy-py, gweko rupi oiko-gwi ojerure oike jevy haguã ovy-py, upéa onhe herói tekoha rupi. Ugwi ojehá: va'ekwe orohexa uka va'e Guarani oiko va'e karaí kwéry ndive remi mombe'u kwe, oikwaa va'e ndojohu porái ramo jepe Guarani rekoha-rehegwa. Ore orohexa uka joty Guarani kwéry rejoha oroika gwive ugwĩ jesuíta ndive, oro imoĩ porá va'ekwe nhe'é onho ndive oroiko porá hagwã, tupã sy Loreto pirapo ndive, nhe ore ndoreretái va'ekwe. 1610 há 1631 peve orohexa uka va'e kwe ndoreretã; há Itagwaje jererehe oroiko jave opyta va'e norte koty tetã Paraná-py upéa opyta Brasil-py.

¹ Salvador Sanches (tradutor) – índio Kayowá.

ABSTRACT

This dissertation breaks up with the non-Indian *xamã* tradition. This is not one more critic to the oral tradition but in a certain way, to the written tradition and to the cover imposed by the epistemological racism, that is, to the historiography that traditionally refused the Indian presence in the academic version of the society origin that constitute the South America, specially Brazil. This is not an extreme refusal of the written texts because they are used themselves as a source, searching, as well also to the archeological evidences. But the texts were not used as a test of what really happened in the past. The texts provided the words through of them it was made an incursion through the *Guarani* world, by his ways of connecting himself with the world around him, which is called *tekohá*. The texts show us the *Guarani* narratives that resisted to the contact with the non-Indian, being incontestable evidences of the continuity and self-affirmation of the *Guarani* culture. We demonstrate the *Guarani* cultural permanence when in touch to the Jesuits that culminated on the development and on the decay of the reduction called *Nossa Senhora de Loreto do Pirapó*, in the period of 1610 to 1631. This reduction took place, in the current municipality of *Itaguajé*, in the north region of the Paraná State, Brazil.

INTRODUÇÃO

A perspectiva da resistência indígena tem relação fundamental com as discussões que vinham sendo feitas no decorrer do séc XX e no início do séc XXI, demonstrando que os indígenas reagem diante das situações impostas pela sociedade vigente, buscando espaços de sobrevivência, enfrentando, diante do atual contexto social, o problema das desigualdades. Várias formas de resistência, como o xamanismo, a fuga para as matas, as guerras e a política de alianças, foram consideradas pelos historiadores como estratégias indígenas para continuarem freando o processo de aniquilamento da sua sociedade. Porém, a imagem do indígena que se veicula, além de ser extremamente negativa e preconceituosa, não o apresenta como sujeito de sua própria história, ou seja, “por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram.” (CUNHA: 1992, 18) Essa visão deve ser modificada por pesquisadores e cidadãos comuns, permitindo e propiciando uma compreensão profunda do mundo Guarani, inclusive para que nos desvincilhemos de nossos preconceitos de historiadores e para narrarmos a história na perspectiva indígena.

Esses novos preceitos só se tornaram visíveis depois de um renovado diálogo entre a antropologia e a história, oferecendo novos métodos que permitem adentrar a própria visão de mundo e a cultura dos povos estudados através do sentido de usar narrativas, da forma como nomeiam e relacionam-se com um mundo considerados como formas legítimas com as quais podemos aprender.

Dessa forma, esta dissertação representa uma nova perspectiva no sentido de que o xamanismo, os sonhos, a vingança, as retaliações, as narrativas e tantos outros objetos indígenas não são aqui considerados como formas de resistência e sim de permanência da cultura Guarani. Por meio do estudo desses fenômenos é possível contar a história dos Guarani numa perspectiva de escrita e compreensão do seu mundo, a fim de que aceitemos a pluralidade da história.

O título desta pesquisa merece uma explicação. Refere-se à história, que narra que, diante da ameaça do dilúvio, os Guarani fugiram para a serra. Chegando lá *Guyraypotý*

pediu para o homem-*juperú*, ao pato selvagem e ao *suruvá*, para que ajudassem a construir sua casa. Por não aceitarem a proposta, eles foram castigados, enquanto que *Guyraypotý* e seus filhos salvaram-se. A narrativa Guarani pode ser associada à história das reduções¹ missioneiras.

A citação das fontes terá o critério de manter a fidelidade da língua de origem na qual foi feito o registro do documento. Portanto, não serão traduzidas com o objetivo de manter a originalidade, para evitar possíveis erros de interpretação. Além disso anexamos uma listagem com os nomes Guarani, para melhor compreensão do sentido das palavras.

A escrita da história dos povos ágrafos tem sido um desafio para o historiador desde o momento em que foi estabelecida, na sociedade ocidental, que o registro escrito é a principal fonte para a reconstituição do passado. Como se sabe, essa é a visão moderna de história e tem os seus fundamentos na civilização européia.

Conforme Henri Moniot:

Havia a Europa, e nisso se resumia a história. Por cima e a distância algumas ‘grandes civilizações’ que seus textos, suas ruínas, às vezes seus laços de parentesco, de trocas, de herança com a Antiguidade Clássica, nossa mãe, ou a amplidão das massas humanas que eles opuseram aos poderes e à atenção dos europeus, faziam com que fossem admitidas à margem do império Clio, aos bons cuidados de um orientalismo apaixonado pela filologia e pela arqueologia monumental, e comumente consagrado à ostentação das ‘invariantes’ espirituais. O que resta: povoações sem história, sobre o que estavam de acordo o homem da rua, os manuais e a universidade. (1995, 99)

Percebe-se, então, que há um lugar no qual o saber histórico originou-se. Como diz Michel de Certeau:

Esse lugar marca a origem das ‘ciências’ modernas, como demonstram, no século XVII, as assembléias de eruditos (em Saint Germain-des-Prés, por exemplo), as redes de correspondência e de viagem formadas por um núcleo de ‘curiosos’, ou, ainda de forma mais clara, no século XVIII, os círculos de sábios e aquelas academias com as quais tanto se preocupava Leibniz. Os nascimentos de disciplinas encontram-se ligados à criação de grupos. (1995, 21 - 2)

¹Montoya define o termo redução ou reduções da seguinte maneira “ainda que aqueles índios que viviam de acordo com seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristão civilizados com a contínua pregação do evangelho”. (1997, 18 – 9)

Pode-se dizer que assim surgia e fortalecia-se um grupo detentor e difusor de um saber, a escrita da história. São, por assim dizer, xamãs do livro que extraíram suas verdades de outros textos, lugares onde a verdade das coisas acontecidas poderia ser revelada.

Podemos depreender da leitura de Certeau (1995), que a história da escrita talvez oferecesse a ilusão de que o texto e o progresso da sociedade eram processos lineares e irreversíveis a tal ponto que, no decorrer do tempo, todo o planeta seria ocupado pela “nova civilização” do progresso e da escrita. O texto e os grandes monumentos eram mesmo evidência do próprio progresso.

Conforme essa tradição, os povos que não se enquadravam em sua lógica eram considerados sem história, ou seja, eram excluídos das preocupações dos xamãs do livro. Conforme Moniot “A exclusão de tantos povos era decretada de diversas formas. Inicialmente por uma idéia já adquirida: não fizeram nada de notável, nenhum produto durável, antes da chegada dos brancos e da civilização - a selvageria como pré-história anônima é bronca, um dos esteriótipos justificadores do ‘fardo do homem branco’.” (1995, 99)

Havia ainda, como diz Moniot, aqueles detentores do saber que colocavam fora da história as sociedades consideradas sem Estado. Estudavam-se, no entanto, esses povos excluídos da história “no seu presente etnográfico” pois era uma oportunidade de conhecê-los antes que desaparecessem para sempre. Pode-se dizer que essa é a grande tradição ocidental do saber histórico. Todos nós, discípulos dos grandes xamãs europeus dos séculos XVII e XVIII, fazemos parte dessa grande tradição. É a forma pela qual enxergamos as coisas ocultas: o passado.

A abertura para as pesquisas etnográficas, o contato com outros povos possibilitaram a prática do contato com os tempos múltiplos. As descobertas feitas em outros campos do “xamanismo ocidental”, como a física, apontaram a relatividade dos tempos ruindo, assim, a visão de História linear, de progresso irreversível que fatalmente se estenderia sobre todos os povos. Houve, então, uma modificação na forma de praticar a escrita da história. A história oral é uma das grandes evidências dessa modificação na arte mágica de contar o passado.

Como diz Joutard:

... afora a história africana, que desde os primórdios se serviu de fontes orais, a história se constitui cientificamente, desde o século XVII, a partir da crítica da tradição oral e, mais genericamente do testemunho. Assim, a reintrodução da fonte oral na segunda metade do século XX em países da antiga tradição escrita não foi bem recebida pelos historiadores, salvo talvez nos Estados Unidos, precursor nesta matéria. (1996, 43 - 4)

Ora, se os Estados Unidos da América - EUA podem ser considerados como um país de tradição oral antiga, o Brasil também deve ser aqui enquadrado. Mas a questão que importa não é saber se, aqui, os historiadores reagiram contra a história oral e sim, que é difícil nos livrarmos de uma tradição.

O alcance da história oral pode ser considerado como pequeno, quando nos empenhamos no estudo da história que não é a do tempo presente. Então, para a historiografia das reduções jesuíticas, as evidências arqueológicas e os textos escritos, servem para a manutenção, em grande medida, da tradição européia. Reproduziu-se assim a visão dos xamãs do livro, pois as fontes escritas sobre as reduções apareciam como uma evidência de que os Guarani “não foram um produto durável”.

Esta dissertação rompe com a tradição do xamã não-índio. Não é mais uma crítica à tradição oral mas, em certo sentido, à tradição escrita, ou seja, à historiografia. Não é, portanto, uma rejeição radical dos textos escritos, porque deles se serve como fonte, recorrendo, também, às evidências arqueológicas. Mas os textos aqui não são tomados como prova do que aconteceu verdadeiramente no passado. Eles fornecem as palavras por meio das quais fizemos uma incursão pelo mundo Guarani, pelas suas formas de relacionar-se com o mundo à sua volta o qual chamamos, ocidentalmente, de *tekohá*². Os textos nos apresentam as narrativas Guarani que atravessaram os tempos, que sobreviveram ao contato com o não-índio. Elas são evidências incontestáveis da continuidade da cultura Guarani. Escrever que o mundo Guarani foi destruído com a chegada do não-índio é, assim, considerado como uma “ilusão xamânica”. Tentar perceber o mundo na perspectiva Guarani é conhecer a sua história, é aprender a riqueza de sua cultura.

Portanto, evidenciamos as permanências culturais do Guarani no contato com os jesuítas passando pelo desenvolvimento e fim da redução denominada de Nossa Senhora

² Utilizo o termo *tekohá*, algumas vezes no sentido de mundo cultural do Guarani, diferentemente do seu uso geral na historiografia. Comumente utiliza-se este termo relacionado a um espaço delimitado cujo centro é um núcleo habitacional. Neste trabalho o termo *tekohá* refere-se, às vezes, a um espaço no qual pode haver mais de um destes núcleos, sendo entendido como espaço no qual o Guarani relaciona-se com o mundo e com os outros, para não enfatizar o aspecto geográfico.

de Loreto do *Pirapó*, no período de 1610 a 1631, que estava localizada no atual município de Itaguajé, na região norte do Estado do Paraná, Brasil.

Com a chegada dos jesuítas no *tekohá*, aparecem elementos estranhos à cultura dos Guarani e a aceitação deles se dá mediante negociação. Começa com a instalação da cruz, das igrejas, das casas com arquitetura diferente e do gado. Isso fez com que os indígenas reorganizassem seu espaço.

A postura teórica adotada será no sentido de fazer uma análise das fontes, sem perder de vista que a história Guarani será sempre a história de um povo, sem escrita. É possível retratá-la na medida em que se captura das fontes a presença de um sentido de mundo indígena que tem uma historicidade própria. (MELIÀ: 1991, 15)

O objetivo da pesquisa é de descolonizar a história, com a finalidade de manter a visão êmica no processo de contato, que consiste em perceber esse encontro de culturas diferentes, historicidades diferentes, para desconstruir uma relação historiográfica que, no ato de sua produção e geração, enfatiza apenas uma ação colonizadora. Méliá (1991, 14 - 5) alerta que a história Guarani não pode ser elaborada sem uma referência à história colonial, mesmo que não seja mais que por contraste, e pelos conflitos que com ela teve, porém não se limita a ela.

No primeiro capítulo, procuramos conhecer as condições em que viviam os Guarani, percorrendo o *Tekohá*, e identificar alguns de seus aspectos culturais. Inicia-se, assim, a análise pela localização e a escolha do local, seguindo pelas características gerais do ecossistema da região, descrevendo a fisiografia e as fisionomias da cobertura vegetal com o propósito de verificar a ligação entre os Guarani e o ambiente e alguns elementos da coleta da caça e da pesca. Enfocamos a organização política e social, diante da divisão física e do aproveitamento econômico que contribuíam no estabelecimento de suas tradições: o *Teko* que é “ser, estado de vida, condição, estar, costume, hábito”. (T:363)³.

No segundo capítulo apontamos, de maneira sucinta, alguns elementos da cultura ocidental, trazidos pelos jesuítas e que foram incorporados, por assim dizer, no *tekohá*. Como foi visto no capítulo anterior, o *tekohá* era um lugar formado por águas, terras, rochas, plantas, animais, frutas e mel. Nele, o Guarani construiu um mundo de relações bem demarcadas, no qual podia estabelecer um diálogo direto com todos os seus elementos. A chegada do não-índio é um elemento crítico a partir do qual o indígena

³A partir de agora vou utilizar o recurso das abreviaturas. A sigla “T” refere-se ao *Tesoro de la Lengua Guarani* e a “B” ao *Bocabulário de la Lengua Guarani* para denominar a obra escrita pelo Padre Antônio Ruiz de Montoya.

estabelecerá contato com vários elementos estranhos à sua cultura. Normalmente tem-se imaginado que a introdução desses novos elementos, especialmente as novas tecnologias, causaram modificações profundas que acabaram por destruir o *tekohá*. Essa, no entanto, para nós, é a perspectiva da história do progresso, a visão de história narrada por aquele que não compunha a comunidade.

No terceiro capítulo, mostramos através do estudo de alguns elementos: os sonhos, a vingança e a retaliação e também dos objetos zoomorfos, como algumas continuidades da cultura Guarani depois do contato com os jesuítas em Loreto.

1. O PERCURSSO PELO *TEKOHÁ* DO *PIRAPÓ*

Iniciamos o percurso pelo *tekohá* para entrarmos no universo cultural Guarani, definindo-o como espaço, ou seja, o limite territorial de cada aldeia e, além disso, a incorporação de novos elementos trazidos pelos jesuítas neste mesmo território, ambos desfrutados pelos Guarani. Portanto, ao reconstruir a espacialidade do *tekohá*, estabelecemos o ethos, o *Ñande Reko* “o nosso modo de ser”, possibilitando uma análise sincrônica, e a instalação da redução que modificam as dimensões do espaço, de forma reduzida. Assim, remetemo-nos à verificação do processo diacrônico da história. Essa mudança espacial tem implicações significativas na vida Guarani e para identificá-las, é fundamental a caracterização do *tekohá* e da redução. Inicia-se, dessa forma, a análise, pela localização e a escolha do local para a instalação da redução, seguindo pelas características gerais do ecossistema da região, descrevendo a fisiografia e as fisionomias da cobertura vegetal, com o propósito de verificar alguns aspectos de ligação entre os Guarani e o ambiente. É quando enfocamos a organização política e social, diante da divisão física e do aproveitamento econômico que contribuíam no estabelecimento de suas tradições: o *Teko* que é “ser, estado de vida, condição, estar, costume, hábito” (T: 363).

Dessa forma, nosso objetivo é trabalhar alguns aspectos da cultura, permitindo atribuir ao *Tekohá* o elo de ligação na compreensão das permanências, no momento da mudança e fixação no convívio em Loreto, que ficava no *Pirapó*, na região conhecida historicamente de Paranapanema, onde se desenvolveu o início e o fim da redução, no período de 1610 a 1631. Confrontando o conhecimento lingüístico com os vestígios inorgânicos encontrados nos sítios arqueológicos e seus possíveis lugares de obtenção de recursos, procuramos confrontar com o dicionário Guarani de Antonio Ruiz de Montoya e das Cartas Ânua, deixadas pelos padres. Utilizamos como apoio à geografia e à biologia, na caracterização dos espaços observados.

Para Troppmair (1990, 67), a área do *Tekohá* que posteriormente inclui a redução de Loreto é próxima ao Trópico de Capricórnio e convive com importantes reflexos nas condições geo-ambientais⁴ e biogeográficos, conforme foi observado pelos naturalistas desde o século XIX. Considerando esses autores, Troppmair cita Martius (1987), que estudou e elaborou a classificação da vegetação do Brasil, incluindo a porção Norte do

⁴Geo-ambiental – por condições geo-ambientais entende-se a identificação, a localização e a análise das características e da dinâmica dos elementos ambientais integradas com os processos (biológicos, físicos) e as relações das atividades humanas.

Estado do Paraná nas *Oreades* (matas e campos). Da mesma forma, Cabreira e Iepes (1940), a partir dos estudos de seres zoogeográficos, dividem o estado em província Tupi (Leste) e província Guarani (Oeste). A área de estudo geomorfologicamente está no Terceiro Planalto⁵ Paranaense e, mais especificamente, no Planalto de Apucarana⁶.

Os *tekohás* dos Guarani de Loreto do Pirapó encontravam-se num “espaço transicional” do Estado do Paraná, isto é, entre as regiões tropical e sub-tropical, assim unanimemente destacado por diversos estudiosos do relevo, clima relacionado à hidrografia e à vegetação.

As fontes jesuíticas, entretanto, não foram tão específicas sobre a localização de Loreto, levando os historiadores que estudaram essa redução a fazer interpretações vagas ou incorretas sobre a sua posição geográfica, ou seja, as interpretações dos três historiadores mais influentes que se dedicaram ao tema, Nicolas del Techo, Pedro Lozano e Pierre Charlevoix, a quem recorreram os pesquisadores do século XX, para dar uma amostra da trajetória historiográfica de uma interpretação. Depois veremos o que informam as fontes e, finalmente, o que registram as pesquisas arqueológicas.

Nicolas del Techo, o primeiro historiador das missões do Guairá, um jesuíta com acesso à documentação missioneira, contemporâneo dos fundadores de Loreto e que foi missionário na Província do Paraguai, trata vagamente da localização da redução na sua *História de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, publicada em latim, no ano de 1673. Techo escreveu que os padres José Cataldini e Simón Mascetta, os fundadores da redução, subiram o rio Paranapanema em 1610, “até onde se lhe junta o rio Pirapó. Naquele ponto, fundaram uma povoação, a quem o Pe. José Cataldini deu o nome da Virgem de Loreto”. (1896, 141)

Quase um século depois, Pedro Lozano, o segundo historiador conhecido da Província do Paraguai e mais criterioso no trato com as fontes do que Techo, foi

⁵Terceiro Planalto – é uma das cinco grandes regiões de paisagens naturais do Estado do Paraná (Litoral, Serra do Mar, Primeiro Planalto ou de Curitiba, Segundo Planalto ou de Ponta Grossa e Terceiro Planalto Paranaense ou de Guarapuava), definidas devido a posição das escarpas, vales de rios e divisores da água. O Terceiro Planalto Paranaense ou de Guarapuava “é o nome antigo de uma época em que ainda não existiam as grandes cidades novas no Norte do Paraná, como Londrina, Apucarana e Maringá” (MAACK: 2002, 419).

⁶Planalto de Apucarana – os vales dos rios Tibagi, Ivaí, Piquiri e Iguazu dividem o Terceiro Planalto Paranaense (de Guarapuava ou, ainda, Planalto do *Trapp* do Paraná) em quatro regiões geográficas naturais, ou seja: entre os rios Cinzas, Laranjinhas, Congonhas e Tibagi – os blocos planálticos de Cambará e São Jerônimo da Serra; entre os rios Tibagi e o Ivaí – o Planalto de Apucarana; entre os rios Ivaí e Piquiri – o Planalto Campo Mourão; entre o rio Piquiri e Iguazu – o Planalto de Guarapuava; e, ao Sul do rio Iguazu – o declive do Planalto de Palmas (MAACK: 2002, 110 - 2).

igualmente vago quanto à posição de Loreto. Ele escreveu de forma lacônica sobre o assunto, na sua *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, publicada em 1755. Conforme seu texto, Loreto foi erigida numa aldeia Guaraní, escolhida por dois missionários que chegaram à região: “no Pirapó, que é um arroio tributário do Paranapanema”. Acrescentou que os padres foram “... recebidos naquele povoado”. (1970, 152)

Um ano depois, um terceiro renomado historiador daquelas missões, o jesuíta Pierre Charlevoix, publicou a *História del Paraguay*, referindo-se, também vagamente, ao local da fundação. Declarou sucintamente que os dois padres subiram o “Paraná [*sic.*] até o ponto em que se lhe junta o Pirapó...[e] formaram um povoado que deram o nome de Loreto”. (1912, 35)

Os escritos dos historiadores missioneiros do século XVIII serviram como base aos textos produzidos no século XX. Por essa razão, historiadores jesuítas como Antonio Astrain e Pablo Hernández, cujos trabalhos pautariam a maior parte das pesquisas posteriores sobre as missões jesuíticas do Paraguai, mantiveram as mesmas características dos seus antecessores.

Antonio Astrain, na sua *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, omite a localização, escrevendo apenas que Loreto e Santo Inácio foram fundadas a 30 léguas da foz do Paranapanema. (1996, 79)

Pablo Hernández, talvez o historiador mais citado da Província do Paraguai, foi demasiadamente sucinto no texto *Organización social de las doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, publicado em 1913 e escreveu que os padres deram início a duas reduções: a) Nossa Senhora de Loreto, no rio Paranapanema, e b) Santo Inácio, no rio Pirapó (HERNÁNDEZ: 1913, 10). O erro mais notório aparece no mapa “*Fundaciones en el Guayrá – 1610 - 1630*”, que foi repetido e, em alguns casos, ampliado por vários respeitadas historiadores contemporâneos, a exemplo de Jaeger, (1957, 97); Gadelha, (1980, 211); Cardoso e Westphalen, (1986, 33); Becker, (1992, 84); Maeder e Gutierrez, (1995, 61 e 63); Franzen, (1999, 191 e 202).

As fontes disponíveis escritas pelos fundadores de Loreto e Santo Inácio não deram alternativa aos historiadores que ficaram limitados a generalidades. Elas informam que as reduções localizavam-se no rio Paranapanema e apenas Montoya declarou que Loreto estava ao lado do rio Pirapó. A área do rio Tibagi aparece algumas vezes, mas com o sentido de região onde havia atuação missionária, não como local de implantação de uma

redução, pois somente em 1622 foi fundada uma redução no rio Tibagi, a redução de São Francisco Xavier.

Podemos ilustrar a imprecisão geográfica das descrições sobre as reduções nos seguintes textos escritos pelos fundadores de povoamentos. O padre Provincial Diego de Torres (1927, 166), na carta ânua de 1612, declarou que as reduções e missões “... estão nas províncias [*sic.*] do Guairá, nas margens dos rios Paranapanema e Tibagi”; José Cataldini (1951, 152) na carta de 1614, afirma que as reduções “...estão sobre o rio Paranapanema, que são as seguintes: Nossa Senhora de Loreto [...] Santo Inácio”. O mesmo padre (1951, 153), na carta de 1614 refere-se a “povoados fundados no Paranapanema, Província do Guairá, junto ao Tibagi”; Diego de Torres (1951, 173), na carta de 1619 afirma que “a Companhia reduziu sobre o Paranapanema [...] a vinte ou vinte e cinco léguas do Paraná duas reduções⁷”; Antonio Ruiz de Montoya, no livro *Conquista Espiritual*, de 1639, fala de um “povoado situado à beira do mesmo rio, sendo que por um lado o cercava um grande arroio, de nome *Pirapó*”.

Vemos que o líder da Província do Paraguai, o fundador de Loreto e um dos mais importantes missionários do Guairá não se preocupou com a precisão da localização geográfica. Cataldini fala da posição do Tibagi, situando-o como área de missão. Ele indica a proximidade de Loreto com o rio *Pirapó*, situado ao “lado” da redução, sem precisar se estava na margem esquerda ou à direita.

Informações adicionais, sobre a distância entre Loreto e Santo Inácio, auxiliam na localização das reduções junto ao rio Paranapanema. Vejamos:

- Padre Provincial Diego de Torres (1927, 166), carta ânua de 1612: “Loreto, e o outro povoado que está ali junto subindo o rio acima, para a redução de Nosso Senhor Padre Santo Inácio”;
- Padre Martín Urtasun (1951, 147), carta de 1614: [a] “redução de Santo Inácio, que fica a um dia de caminho, rio acima desde Loreto”;
- Padre Provincial Pedro de Oñate (1920, 177), carta ânua de 1615: “três léguas um do outro, em uma mesma banda do rio, aos quais se vai e vêm a pé em um dia, e a cavalo será muito fácil visitar com freqüência”;
- Padre Provincial Nicolau Duran (1951, 214 e 221), carta ânua de 1628: “a redução de Santo Inácio, que dista como 4 léguas [de Loreto]”;

Fica claro que as reduções estão na mesma margem e próximas, cerca de 24 km, uma da outra. Loreto, à jusante do Paranapanema. Mas não está indicado em qual lado, apesar de Montoya ter declarado que Loreto estava na mesma margem em que deságua o rio *Pirapó*. É curioso o fato de que os relatos dos missionários não indicam qual a margem

⁷Nossa Senhora de Loreto do *Pirapó* e Santo Inácio.

onde o *Pirapó* estava situado, impondo mais uma dificuldade aos pesquisadores que não visitaram a região ou que não tiveram acesso aos dados arqueológicos.

A chave explicativa, considerando apenas as fontes coloniais, aparece nos mapas dos jesuítas Luis Ernot (mapa 1) e Vicente Carafa (mapa 2), respectivamente datados de 1632 e 1647, onde o rio *Pirapó* aparece à margem esquerda do rio Paranapanema. Pode-se observar que Loreto está erroneamente situada à margem esquerda do rio *Pirapó*. Esta imagem foi reproduzida ou adaptada, como já indicamos acima, pela maioria dos historiadores das missões.



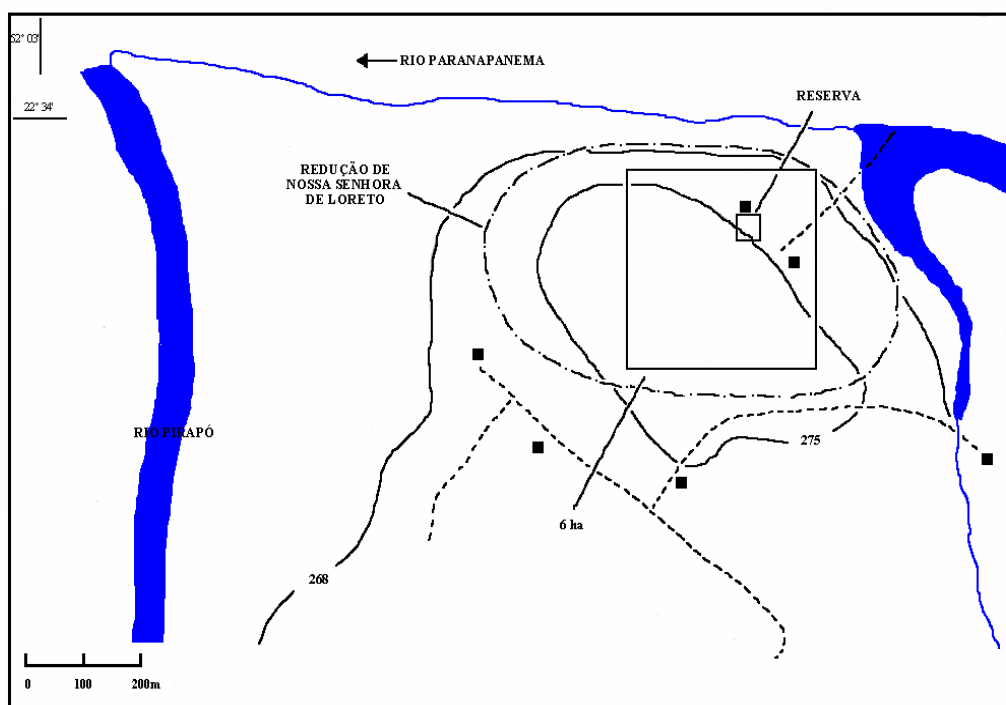
Mapa 1 – Da localização de Loreto. Fonte: Luis Ernot.



Mapa 2 – Da localização de Loreto. Fonte: Vicente Carafa.

A localização precisa de Loreto, para o meio acadêmico e para os interessados na sua história, é mais recente e só foi efetuada através de pesquisas arqueológicas, em meados do século XIX, quando dos preparativos para consolidar a fronteira provincial, que se precisou a localização da redução, com os levantamentos realizados por John H. Elliot em 1852, a serviço do Barão de Antonina (MOTA: 2000, 83 - 6). No entanto, a publicação do croqui e do relatório só ocorreu em 1930, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, volume 28.

Elliot foi o primeiro a precisar a localização de Loreto, e serviu como um dos dados empregados para elaborar a Lei Estadual n. 33⁸, de 17 de janeiro de 1948, que reservou 121 ha como patrimônio histórico inalienável do Paraná. Curiosamente, tanto a publicação do croqui em 1930, quanto a publicação dos relatórios de viagem em meados do século XIX na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (ELLIOT: 1856, 443 – 7 e 1930, 802), não foram utilizados pelos historiadores contemporâneos citados anteriormente. O mesmo aconteceu com outro relatório, produzido em 1865 por uma expedição oficial do Estado que visitou Loreto, realizada pelos irmãos Franz e Joseph Keller (FLEURY: 1866, anexo A, 3, 4).



Mapa 3 – Arqueológico que representa a localização exata da redução de Nossa Senhora de Loreto do Pirapó. FONTE: Chmyz (1984, 7).

⁸A elaboração da referida Lei 33 teve a participação de um dos fundadores da arqueologia no Paraná, José Loureiro Fernandes, um destacado intelectual curitibano e professor da Universidade do Paraná, atual UFPR (Chmyz, 2000). Fernandes abriu o caminho para que seus alunos iniciassem as pesquisas nos sítios arqueológicos dos assentamentos europeus dos séculos XVI e das reduções jesuíticas do século XVII. Oldemar Blasi pesquisou Vila Rica do Espírito Santo entre 1959 e 1962 (Blasi, 1963), e Santo Inácio entre 1961 e 1963 (Blasi, 1966). Igor Chmyz pesquisou Ciudad Real entre 1958 e 2000 (1976, 2000), e Nossa Senhora de Loreto entre 1970 e a década de 1980 (Chmyz, 1976, 1984, 2001). Ciudad Real também foi visitada por Virginia Watson, em 1946 (Watson, 1947).

Guarani na aldeia, com o consentimento do cacique *Guaimbaró* (TECHO: 1897, 140 - 3). Esse local estava dentro das características da orientação do provincial Diego de Torres, tinha fácil acesso fluvial e terrestre, bem como fontes alimentares. Assim, os jesuítas, contando com a ajuda indígena, iniciaram os trabalhos religiosos na região. Os padres permaneceram até 1631, quando foram obrigados a se deslocar para o rio *Yabebuirí*, na Argentina, antes de serem atacados pelos bandeirantes (Padre Boroa: ânuia 14, 1637. DHA: T.XX, 1929, 725 e 728)

Em 1609, iniciou-se a preparação para o assentamento reducional do *tekohá* do *Pirapó*, em substituição ao uso da força bélica, no enfrentamento entre a cultura européia cristã e a Guarani. Os padres Simón Mascetta e José Cataldini partiram de *Asunción* rumo ao Guairá, com instruções específicas de como proceder na escolha do melhor local para montar suas instalações. Conforme o relato do Provincial padre Diego de Torres:

Tendo-se informado nos dois povoados de pessoas desapaixonadas e de bom exemplo onde acham que poderão fixar-se Vossas Reverências e sediar a principal Redução na Tibajiba, irão lá e darão uma volta pela região, para escolher o posto que possuir maior e melhor terra e melhores caciques. No sítio mais perto e apto façam a Redução e povoação, como acaso será na boca do Ribajiba (sic.) ou perto dela. Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças nem muito quentes, mas tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos, onde possam manter-se e fixar até 800 ou 1000 índios ... (RABUSKE: 1977, 173)

Seguindo a instrução, os padres deveriam, ao adentrar essa província, visitar os povoados espanhóis de *Maracayú*, *Ciudad Real* e *Villa Rica Del Espíritu Santo*. Neles deveriam prestar serviços religiosos o que fizeram por um período de sete meses e, ao mesmo tempo, procurar obter todas as informações necessárias sobre a região do Tibagi ou Paranapanema⁹.

Tendo-se informado os padres, o próximo passo seria ir identificar o lugar com as melhores condições de se assentarem. Entretanto antes de partirem em direção à foz do Paranapanema, receberam um convite, evidenciado no texto de Lozano:

⁹Era essa a denominação da época para região norte do Paraná no rio Paranapanema. Nesse período o nome de um mesmo rio pode ser encontrado nos documentos etnográficos com vários nomes que se alteravam no transcorrer do seu percurso.

Embarcaronfe, pues los Padres ... à fines de junio de 1610 ... embocaron por el Rio Parapanane el dia 2 de Julio ... Antes de fubir por aquel rio, recibieron un menfage de los Indios del Mbiaza, Pueblo fituado en las margenes del Parana, rogandoles quifieffen ir à verlos, como lo executaron aquel mifmo dia ... con fu peticion, de que fe quedaffen entre ellos, ofreciendo, que alli no folo ferian amados, venerados, y obedecidos de todos, como Padres, fino que muy guftofos les proveerian los alimentos neceffarios. Confolaronlos con la efperanza, de que podrian gozar de fu Doctrina, acudiendo al fitio, que efcogerian para poblarfe, porque aquel fuyo no tenia comodidad para effo, por eftar muy diftante de los demas, y era neceffario fituarfe, en parte donde firvieffen à todos, ... que en qualquier tiempo, que fe quifieffen incorporar en la nueva poblacion, ferian admitidos con amor. (1970, 149)

Pode-se dizer que essa interpelação dos ocupantes do *tekohá* do *Mbiaza* das margens do rio Paraná, que ofereciam a aldeia para que os padres se fixassem em suas terras, é o início de uma disputa entre os indígenas para ver com quem os padres ficariam, porque para eles, quem conseguisse a fixação dos religiosos teria seu prestígio e poder aumentados. Além disso, a presença dos padres permitiria manter o domínio do território sem a necessidade de transferência para outro local.

Os índios tinham conhecimento da forma de agir dos jesuítas através dos trabalhos realizados pelos Padres Fields e Ortega, nas cidades de *Villa Rica del Espíritu Santo* e *Ciudad Real do Guayrá* por onde passaram tratando e batizando os doentes, no período de 1588 a 1600. (TECHO: 1897, 155 - 260)

Outro fator, que poderia ser considerado nessa aproximação com os jesuítas, seria o fato de que os Guaraní, no período de contato, sofriam constantemente epidemias¹⁰ que não eram conhecidas na sua cultura. Portanto, poderia ser conveniente aliar-se com o não-índio que conhecesse o tratamento para essas doenças. Na perspectiva Guaraní, a aliança poderia ser necessária no sentido de que as doenças dos não-índios, somente eles poderiam curar. Daí, a necessidade de aliarem-se aos missioneiros, porque estes faziam parte do mundo do qual as enfermidades eram originárias e poderiam eliminá-las.

Os jesuítas eram essas pessoas, e por isso, provocavam os interesses dos habitantes da terra. Podiam suprimir essas enfermidades que causavam a diminuição demográfica, que enfraqueciam cada vez mais os *tekohás*, pois gente doente significava impossibilidade de manter suas práticas agrícolas, a caça e outros meios de subsistência. As baixas populacionais dificultavam a manutenção das plantações novas e antigas, que exigiam um processo constante de conservação e limpeza. Pois as técnicas usadas para o cultivo, pelos

¹⁰Os impactos das epidemias estão sendo pesquisados por Francisco Noelli, em sua futura tese de doutorado: "O impacto das epidemias nas populações indígenas do sul do Brasil – séculos XVI e XVII", a ser defendida na UNICAMP, sob orientação de John Manuel Monteiro.

indígenas, requeriam um bom número de braços no trabalho coletivo e, dependendo da localização das roças, era necessário o deslocamento a grandes distâncias. A doença desencadeava o seu abandono por não conseguirem mantê-las. A crise na cadeia produtiva gerava a fome, que agravava o processo epidemiológico. Sanar o problema era uma questão necessária e prioritária naquele momento que viviam os Guaraní.

Essa situação gerava disputa entre os indígenas, e fazia com que os padres buscassem estratégias que agradassem os caciques que disputavam a sua instalação nos seus *tekohás*. Pode-se dizer que os padres percebiam que eram disputados e por isso procuraram negociar, convencendo-os de que as condições daquela aldeia não eram favoráveis porque ficavam distantes dos demais grupos e era melhor fundarem a redução num local mais centralizado, onde todos pudessem ser atendidos a qualquer momento. Apesar de recusarem a oferta dos indígenas, os padres que não queriam criar animosidades, procuraram estimular os do *Mbiaza*¹¹ para que, quando definissem o local do assentamento, viessem fazer parte da redução. Conseguiram acordar que os indígenas ficariam esperando o aviso para se incorporar onde os religiosos determinassem.

Após esse contato, contornada a situação, retomaram o caminho em direção à foz do Paranapanema com a intenção de reconhecer e encontrar os indígenas da região. Navegaram entre dez e onze dias, estando suas margens despovoadas de tudo (MONTROYA: 1997, 39), até encontrar o primeiro *Tába* (B: 143) “povoado”, na foz do *Pirapó*. Tal assentamento encontrava-se sob a liderança do cacique *Guaimbaró* com uma *Tabetá* (B: 143) “população” de 200 indígenas Guaraní (TECHO: 1897, 141), vivendo na *teii oga*, ou seja, casa comunitária da família extensa (SUSNIK: 1983, 127 e 134).

Os indígenas do *Pirapó*, sabendo que os padres entraram naquela terra, foram os primeiros que saíram a recebê-los e ofereceram, de imediato, o *Tába* para que nele assentassem sua residência. O cacique cedeu a sua própria casa para eles ocuparem por alguns anos até que conseguissem construir a sua própria. Os padres observaram o local e, aparentemente, poderia ser o que eles queriam. Entretanto, deviam seguir o que lhes fora determinado, ou seja, que antes de se fixarem, conhecerem bem a região para que pudessem fazer a escolha certa e evitar um possível fracasso da cristianização.

Após alguns dias na aldeia do *Pirapó* obtendo informações, os padres Simão Mascetta e José Cataldini deram continuidade, com o auxílio dos indígenas, ao reconhecimento da região, visitando “*las margenes de los rios Tibaxiva, Pirapo y*

¹¹ Índios do *Mbiaza* eram um povo situado às margens do rio Paraná.

Paranapane” (TECHO: 1897, 142), e identificaram 25 aldeias autônomas ou *tekohás* e alguns *teii* que estavam em formação. (MONTROYA: 1985, 38)

No reconhecimento da região, pode-se observar que os padres, provavelmente, estavam atentos às ordens que receberam sobre as condições que deveriam considerar na escolha do sítio. Buscavam identificar as características do *habitat* das aldeias dentro dos padrões desejados, localizados ao longo dos rios visitados. Segundo a descrição feita por Montoya os “povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais.(...) viviam, e hoje ainda vivem, os gentios em povoações muito pequenas, (...) mas não sem governo.” (1997, 35 e 54)

As informações arqueológicas dão conta de que os padres encontraram as aldeias localizadas entre 30m e 300m de distância do rio. Ocupavam sempre o topo das elevações com lado voltado para o rio, estabelecendo-se entre 14 e 30m acima do nível do rio. Os sítios mais afastados do curso fluvial geralmente eram ladeados por pequenos riachos ou lagoas. Outro elemento era a presença de corredeiras em frente aos sítios. (CHMYZ: 1974, 79)

Dessa forma, conhecendo as características das aldeias, retornaram ao *Pirapó* e tomaram a decisão, baseada no que lhes fora recomendado. A decisão foi tomada com base nas vantagens do local “pareceu mais vantajoso o do *Pirapó*, de terra mais alta, mais sã, mais abundante de peixes, livre de mosquitos, praga intolerável em muitas daquelas partes, e com desígnio que ali se fundasse a maior redução, os padres determinaram residir nela.” (LOZANO: 1970, 152 e 168)

A preocupação com o reconhecimento das características dessas aldeias demonstra que, desde o início, os jesuítas também tinham consciência de que, para obter êxito na redução catequizando os indígenas, teriam que reproduzir uma realidade semelhante àquela em que eles viviam antes do contato.

A partir da escolha, os padres iniciaram o processo de convencimento para que os grupos vizinhos viessem a instalar-se no *Pirapó*. Começaram visitando novamente as aldeias e se aproximando dos caciques – líderes tribais – aproveitando as qualidades de liderança deles para realizar a mudança. Essa aproximação permite identificar como os jesuítas desenvolveram o processo de conquista e construção do espaço reducional.

Podemos dizer que a escolha do *Pirapó* foi uma conseqüência lógica até mesmo pelo sentido dos nomes dados aos rios e aos *tekohás* que se localizavam próximos deles. Ora os jesuítas seguiam instruções precisas. Deveriam escolher locais que tivessem água,

pescaria, boas terras e que não fossem alagadiças, bom clima, sem mosquitos e isentas de outros incômodos. Os nomes de alguns rios na língua Guarani eram indicativos de suas próprias qualidades. Montoya refere-se a isso:

Paranã, dizem a alguns rios grandes, parentes do mar. *Pane* – desditoso, desventura, sou sem ventura, sou desgraçado. *Pirá*- pescado. *Pirá ri* – rio de pescado. *Piráqua* – avenida de pescado, cardume. *Pó*- Demonstrativo do que se ouve, e se vê, ou não se vê, som, golpe, ou ruído. *Pó hecôni* - ali esta o ruído. *Pó turi* - ali vem. *Pó yhōni* - lá vai. *Pó iquai* - ali passa. (1892, 262, 297 e 303)

Assim, *Paranapanê* quer dizer rio ruim (*Paranã* = rio grande) e (*Pane* = desgraçado). *Pirapó*, ao contrário, quer dizer barulho de peixe, se vê peixe, ou seja, lugar no qual se pode ouvir o som e ver os peixes.

Devemos levar em consideração que aqueles eram homens que deveriam seguir instruções e, evidentemente, se guiavam pelas informações dos nativos, mesmo que a ordem fosse no sentido de que examinassem o local, que circulassem pela região para, só então, escolher o melhor sítio. Deveriam também se informar com as pessoas. É difícil imaginar que os padres optassem por montar a redução às margens do rio desgraçado, quando havia ali outro onde se podia ver e ouvir os peixes. Seria mesmo difícil justificar aos seus superiores uma escolha tão contrária à lógica ocidental, porque, geralmente os nomes dos acidentes geográficos na cultura européia, quando estão relacionados a alguma característica, esta é própria e essencial àquele objeto. Ninguém chamaria de rio branco a um curso de água cuja coloração é escura. Seria um contra-censo. Não se chamaria rio da Prata se ele fosse associado ao urânio. Nem se nomearia de rio das Pedras um rio que não apresentasse nenhuma rocha em todo o seu curso.

Logo, imaginar que os nomes dos rios não influenciaram em nada a escolha do lugar seria idiotizar os jesuítas ou os indígenas. Normalmente, isso ocorre em relação aos nativos porque eles não seguiam exatamente os mesmos padrões geográficos que os ocidentais. Como não é politicamente correta, uma suposta superioridade do não-índio em relação ao indígena, a historiografia das reduções acaba evitando discussões desse tipo. Mas podemos dizer que uma incursão pelo sentido dos nomes dos rios, dos locais, dos acidentes geográficos, da vegetação, do solo, e outros objetos, torna-se uma porta para o reconhecimento da cultura Guarani. Logo, o nome *Pirapó* certamente valeu como um indício para a escolha do lugar e para a justificativa de tal escolha.

É certo que os Guarani não seguiam os mesmos padrões classificatórios da geografia ocidental. Entretanto, os nomes dados aos tipos de solo indicam uma classificação bastante minuciosa dos aspectos geológicos, conforme apontou Noelli:

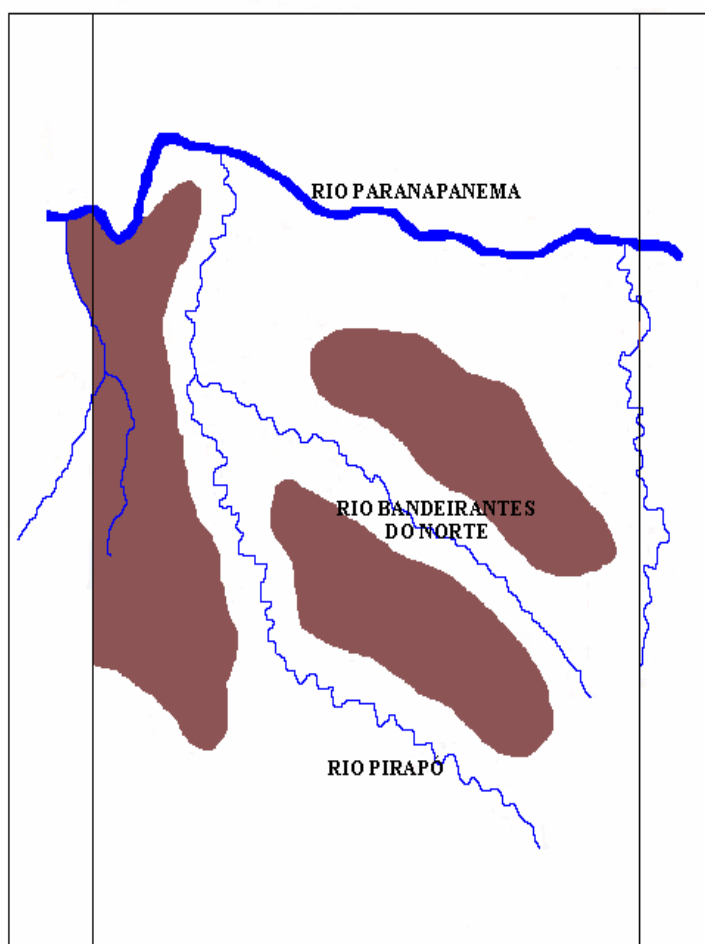
Os Guarani, segundo os registros de Montoya, distinguem dois tipos gerais de solos: *ibi* = argilosos e *ibicityndi* = arenosos. A designação de *ibi* tanto podia significar ‘terra, solo’ (T: 167) em geral, como apenas os sedimentos argilosos e siltico-argilosos. Estes eram divididos de acordo com sua textura e cor: *tapyta* (B: 208) ‘barro vermelho’; *ibiti* (T: 168) ‘terra branca’; *tobati* (B: 208) ‘barro branco’ (caulim); *naeu* (B: 208; T: 241) ‘barro negro de louça’. Os solos argilosos e siltico-argilosos orgânicos de locais alagadiços e banhados eram denominados de *tuyu* (T: 402) ‘lodo, barro, coisa podre’; *yau* (T: 166) ‘lama’; *tuyu ty* (T: 402) ‘barro branco’ (...). Os solos formados por sedimentos derivados de rochas silicosas eram genericamente chamados de *ibicityndi* (T: 167) ‘areais’. Sendo que a areia era chamada de *ibicuiti* (T: 167) e quando não estivesse misturada com outros elementos, *ibicuiti yepe* (T: 167) ‘areia pura’ (...). Os locais com solos férteis eram chamados de *ibi mbae nemonangatuhaba* (T: 168) ‘terra fértil’, enquanto que os lugares menos propícios ou inaptos recebiam a denominação de *ibi mbae nemonangatuhabey* (T: 168) ‘terra estéril’. (1993, 9 - 10)

Dessa forma, o que propomos é à medida que formos descrevendo as características físicas específicas dos solos da região, estabelecer a comparação através dos dados geomorfológicos e lingüísticos, para identificar o conhecimento em relação aos solos e os respectivos locais de obtenção desses recursos. Essa comparação leva a conhecimentos dos tipos de solos, bem como da relação direta na captação de recursos materiais para a elaboração de cerâmicas e peças líticas. Assim, vamos adentrando a cultura Guarani na sua relação com o espaço que o cercava, aquilo que poderíamos chamar de *tekohá guaçu*, o grande espaço da cultura Guarani.

A área de estudo geomorfologicamente está no Terceiro Planalto Paranaense e mais especificamente no Planalto de Apucarana, representado por derrames de lavas, que fisiograficamente é simples, tanto pelas formas quanto por suas estruturas.

O Planalto de Apucarana constitui-se no divisor de águas dos rios Ivaí e Paranapanema, formado por “uma chapada suavemente ondulada, com áreas e mesetas estruturais”. É uma “topografia pouco movimentada, formada por um conjunto de colinas e outeiros (elevações de altitudes relativas da ordem de 50 a 100m respectivamente), com declives compreendidos entre 3 a 8%”. (LARACH: 1984, 22 - 3)

De acordo com Maack (2002, anexo 2), entre o rio Bandeirantes do Norte e o rio Paranapanema localiza-se uma chapada do Arenito de Caiuá¹², em forma de paisagem de outeiro (pequeno monte ou colina), sendo um indicativo, entre outros, da localização de roças que, segundo os relatos etnográficos, apresentam as encostas menos inclinadas de morros para o cultivo de suas chácaras.



Mapa 5 – Formação geológica da área - FONTE: Maack (2002, anexo 2); Paraná (1998, 1). ELABORADO POR: Lia D. Pfluck, fev/2003.

O mapa mostra a localização dos maiores rios, a divisa municipal (atual) em relação à formação geológica: rios; paisagens de outeiros e chapadas do Arenito de Caiuá (marrom); paisagens de espigões e chapadas de derrames de Trapp (em branco).

Para Chmyz (1984), a área circunscrita como sendo a da redução jesuítica de Nossa Senhora de Loreto do *Pirapó*, topografada através do Projeto Arqueológico Rosana-

¹²Arenito de Caiuá – Conforme Santos, (1991, 10 - 11) os arenitos desta formação só foram descritos por Washburne (1930), fazendo referência aos arenitos aflorantes na região dos índios Caiuá, do Alto Paraná (Maack, 1981) ; a origem mais aceita é a mista, ou seja, fluvial e eólica, desenvolvidas em ambientes árido e semi-árido.

Taquaruçu, apresenta topografia suavemente inclinada, parte em paisagem de outeiro (chapada do Arenito de Caiuá) e parte inserida na paisagem de espigões e chapadas (formadas por derrames de *Trapp*¹³), entre 268 a 275m de altitude, na confluência do rio Santo Inácio com o rio Paranapanema.

As informações da geografia atual são importantes para que, como historiadores da cultura não-indígena, possamos percorrer o *tekohá*.

De acordo com Muratori:

os fatores geológicos, climáticos, morfológicos e biológicos em interação no tempo, permitiram a elaboração de uma cobertura pedológica, sendo perceptíveis níveis diferenciados, de acordo com o relevo e a atuação climática mais úmida ou mais seca, formando, na atualidade, solos típicos com a presença marcante de areias como seu constituinte principal. Esta cobertura pedológica apresenta como característica uma extrema fragilidade à ação de processos erosivos. (1997, 136)

Assim, é possível compreender que o material argiloso, relacionado às rochas da Formação Serra Geral¹⁴, atualmente está sendo exposto pela erosão do Arenito do Caiuá (ou Formação Caiuá). A Formação Serra Geral engloba as rochas correlacionadas com o *Trapp* basáltico, que possuem relativa uniformidade de composição. O *Trapp* basáltico repousa sobre os arenitos eólicos Botucatu, sendo recoberto, por sua vez, por sedimentos mais jovens, a Formação do Arenito Caiuá, o qual documenta um clima árido durante a Era Mesozóica¹⁵.

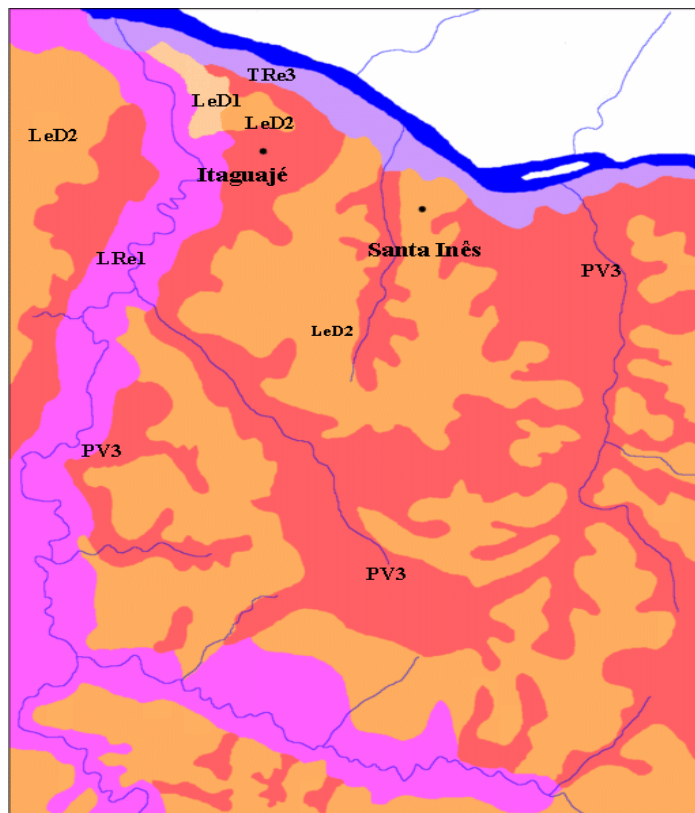
A erosão do Arenito de Caiuá está deixando aparecer a seguinte seqüência de solos, no vale do rio *Pirapó*: Latossolo Vermelho-Escuro textura média nas partes mais elevadas, seguido do Latossolo Vermelho-Escuro textura argilosa e, nos vales mais encaixados, a Terra Roxa Estruturada (descritos abaixo). Latossolo Vermelho-Escuro textura argilosa apresenta coloração vermelho-escura e teores médios de matéria orgânica. O Latossolo

¹³Derrames de *Trapp* - *trapp*, nome sueco que significa escada. Na topografia, muitas vezes, as unidades dos derrames são ressaltadas pela erosão e pela decomposição seletiva formando verdadeiras escadas de degraus sucessivos.

¹⁴Formação Serra Geral – representada por extensos derrames vulcânicos; pertence ao Grupo São Bento (Bacia do Paraná), capeado a Noroeste pelo Arenito Caiuá; está inserida na unidade geomorfológica do “Terceiro Planalto”.

¹⁵Era Mesozóica, do Triássico Superior até o Cretáceo corresponde a 225 milhões de anos atrás com duração de 140 milhões de anos. Entre os principais fenômenos dessa Era estão: intensa atividade vulcânica no Brasil Meridional (Sul); clima mais quente que o atual.

Vermelho-Escuro textura média diferencia-se do tipo de solo anterior, em função de um maior conteúdo de areia ao longo do perfil (PEREIRA: 1994, 41 - 3), (Mapa 6).



Mapa 6 – Solos da área de estudo - FONTE: Adaptado de Larach, (1984, Anexo).
ELABORADO POR: Lia Dorotéa Pfluck, fev/2003. O mapa mostra a localização dos principais tipos de solo ao longo da bacia rio Pirapó e do rio Santo Inácio, indicados por:

TRe3 - Terra Roxa Estruturada Eutrófica;
Pv3 - Podzólico Vermelho-Amarelo Distrófico;
LRe1 - Latossolo Roxo Eutrófico;
LEd2 – Latossolo Vermelho-Escuro Distrófico.

De acordo com o *Levantamento de Reconhecimento dos Solos do Estado do Paraná* (LARACH: 1984, Tomo I e II e Anexo), a área dos *Tekohás* apresenta os seguintes tipos principais de solo: Terra Roxa Estruturada Eutrófica¹⁶ (TRe3); Podzólico Vermelho-Amarelo Distrófico¹⁷ (Pv3); Latossolo Roxo Eutrófico (LRe1); Latossolo Vermelho-Escuro Distrófico (LEd2), (Mapa 5 e 6).

Esses tipos de solo apresentam as seguintes caracterizações e localizações:

¹⁶Eutrófica(o) – “ que possui concentrações de nutrientes para ótimos crescimentos vegetal e animal. Aplica-se a soluções de nutrientes e de solos.” (Brady,1989, p. 829).

¹⁷Distrófico – Antônimo de eutrofia ou eutrófico.

Terra Roxa Estruturada Eutrófica (TRe3) – assim são denominados os solos minerais, não-hidromórficos, derivados de rochas eruptivas básicas, de coloração avermelhada, profundos, argilosos, bem drenados e porosos. A variedade eutrófica é atribuída à alta fertilidade natural. A Terra Roxa Estruturada Eutrófica aparece margeando o rio Paranapanema e a foz do *Pirapó* (Mapa 6).

Podzólico Vermelho-Amarelo Distrófico (Pv3) – ocorre em todos os municípios onde os solos são desenvolvidos a partir de materiais provenientes da decomposição do Arenito Caiuá, ao centro, sul e sudoeste dos *Tekohás*. A ocorrência desses solos está sob influência de dois tipos climáticos: ao norte do paralelo 23° 20' de latitude Sul, sob a influência do clima mesotérmico úmido, com período seco no inverno (Cwa) e, ao Sul desse paralelo, sob o clima subtropical úmido, sem estação seca (Cfa). A vegetação primária era constituída de floresta tropical subperenifólia¹⁸, com árvores de porte médio. O solo Podzólico Vermelho-Amarelo Distrófico é de baixa fertilidade natural e bastante susceptível à erosão; no entanto dentro de um sistema racional de exploração pode apresentar boa produtividade. Esse tipo de solo aparece na área de estudo, em vastas áreas, ao longo dos afluentes menores do rio *Pirapó* e de seu afluente maior, o rio Bandeirantes do Norte acima da foz, de afluentes do rio Paranapanema, e ao longo do vale do rio Santo Inácio (LARACH: 1984, 462 - 3), (Mapa 6).

Latossolo Roxo Eutrófico (LRe1) – “são solos desenvolvidos a partir de produtos provenientes da intemperização¹⁹ de rochas eruptivas básicas do derrame do *Trapp*” (LARACH: 1984, 225). Ocorre em regiões onde o clima é tipicamente subtropical úmido, chuvoso, sem praticamente estação seca (Cfa), em altitudes de 200 a 600m, com relevo suave ondulado. A vegetação primária, do tipo tropical perenifólia, era formada por árvores de grande porte. Esse tipo de solo está incluído entre os de maior potencial agrícola, possui excelente capacidade de retenção de água e fertilidade natural bastante favorável. Aparece acima da foz, margeando o rio *Pirapó* e a desembocadura de seu afluente principal, o rio Bandeirantes do Norte (Mapa 6).

Latossolo Vermelho-Escuro Distrófico (LEd2) – ocorre em praticamente todos os municípios em que os solos provêm de resíduos intemperizados do Arenito Caiuá. O relevo desse solo é praticamente plano ou suave ondulado, com elevações de topos

¹⁸Perenifólia – são vegetais que mantêm suas folhas durante o ano todo sempre verdes. Subperenifólia – espécies vegetais que estão entre as que mantêm suas folhas e as espécies que perdem suas folhas.

¹⁹Intemperização ou intemperismo – constitui o conjunto de processos operantes na superfície terrestre que ocasionam a decomposição dos minerais das rochas, graças à ação de agentes atmosféricos e biológicos (LEINZ e AMARAL: 1980, 55).

aplainados, vertentes longas e retas e vales em “V” aberto, em altitudes que variam de 350 a 550m. A vegetação primária era constituída de floresta tropical subperenifólia, com árvores de porte médio. Esse tipo de solo apresenta baixa fertilidade natural é algo susceptível à erosão. No entanto, dentro de um sistema racional de exploração pode apresentar boa produtividade; em anos mais secos, pode apresentar problemas relacionados à falta de água (LARACH: 1984, 164), (Mapa 5 e 6). Comparando os mapas, observa-se que esse tipo de solo corresponde à paisagem de outeiros e chapadas do Arenito Caiuá.

Analisando a descrição e a localização dos solos na área dos *tekohás*, observa-se que a suscetibilidade à erosão decorre, principalmente, da posição que o solo ocupa na paisagem e do aumento do gradiente textural entre os horizontes A e B, ou seja, as camadas superficiais do solo, além do que está relacionado à precipitação e à cobertura vegetal.

Assim, relacionando a precipitação e a grande quantidade de cursos d’água (como se verá adiante) aos tipos de solos considerados frágeis, muito propensos à erosão, é possível entender a atual degradação do solo agrícola, principalmente a partir da década de 1940, tanto na área de estudo quanto no Noroeste do Estado do Paraná, devido à entrada da agricultura contemporânea (MURATORI: 1997, 134). No entanto, “quando ainda protegidos pela cobertura vegetal primária, os solos são pouco afetados pela erosão”. Ou ainda, “se os solos forem utilizados racionalmente, de acordo com sua vocação agrícola, pode-se não só contornar os problemas de degradação, como melhorar algumas de suas características e mantê-los produtivos nos limites de seu potencial” (PEREIRA: 1994, 40 e 48).

É compreensível, dessa forma, que, enquanto os Guarani (de Loreto e Santo Inácio) ocupavam a área em questão, o solo não poderia ser visto como problemático, pois embora sendo frágil e arenoso mas aliado a uma precipitação pouco elevada (1300 a 1400 mm média anual) e à cobertura florestal, e ainda, havendo um manejo apropriado do seu uso, esse solo não oferecia problemas de erosão.

Assim, observando a classificação de solos dos Guarani, de acordo com Montoya e Noelli, e a encontrada na região, conforme Pereira (1994) e Larach (1984), pode-se constatar o seguinte: que nessa área havia locais de alta produtividade que eram chamados de *ibi mbae nemonangatuhaba* (T: 168) “terra fértil”. Essa terra fértil se enquadrava no tipo de solo *ibi* “argiloso”. Dentro dessa caracterização foram encontrados dois tipos de solos argilosos: a Terra Roxa Estruturada Eutrófica (TRe3) e Latossolo Roxo Eutrófico (LRe1); Já os lugares de baixa produtividade de denominação *ibi mbae nemonangatuhabey*

(T: 168) “terra estéril”, entram no tipo de solo *ibicuityndi* “arenoso”. Com essa característica foram identificados dois tipos de solos o Podzólico Vermelho-Amarelo Distrófico (Pv3) e o Latossolo Vermelho-Escuro Distrófico (LEd2). Ver (Mapas 5 e 6).

Essa variedade de solos verificada até o momento, demonstra que os *tekohás* da região de Loreto do *Pirapó* ofereciam aos Guarani a matéria-prima necessária para confecção de suas cerâmicas (material argiloso e arenoso) e para a produção de artefatos líticos (rochas basálticas e areníticas), como se verificará na seqüência no levantamento elaborado com o auxílio de informações arqueológicas, através das fases de material cerâmico e lítico, e seus respectivos locais de captação de recursos, com a utilização das matérias-primas para sua elaboração.

Podemos também perceber que as nomeações Guarani para os solos fundamentam-se numa classificação bastante funcional e pode-se dizer estética. O elemento estético diz respeito à cor da terra: vermelho, branco e negro. São cores usadas abundantemente nas pinturas corporais e na dos utensílios indígenas. Mas, também, a classificação é feita em função dos possíveis usos para a agricultura e a cerâmica: terra argilosa, areia, lodo, terra fértil e terra estéril. Assim, não há porque imaginar que não seguissem a mesma lógica para nomear os elementos aquáticos. Os nomes dos rios, por exemplo, deveriam se dar segundo o mesmo esquema. Dessa maneira, formava-se o sentido das boas virtudes ecológicas do *tekohá*: “*Pirapó*” e “*ibi mbae nemonangatuabá*”.

Há material argiloso e arenoso (cerâmicas) e de rochas basálticas e arenitos (material lítico), dentro dos *tekohás* dos Guarani da região de Loreto. Analisando as obras de Chmyz (1974, 1976, 1984), encontra-se na área de estudo a tradição Guarani, caracterizada principalmente por cerâmica policrômica (vermelho ou preto sobre o engobo branco ou vermelho), com acabamento pintado, corrugado, ondulado e escovado, por enterramentos secundários em urnas, machados de pedra polida, e pelo uso de tembetás.

Entre os tipos de cerâmicas produzidas pelos Guarani, as vasilhas denominadas de *yapepós* e *cambuchís* eram utilizadas para transformar os ingredientes em alimentos e as tigelas de beber, nominadas de *cambuchí caguabã*. Noelli descreve-as:

1) As panelas eram chamadas de *yapepó*, tendo uso principal sobre o fogo, para cozinhar e, secundário, como urna funerária. As dimensões atingem até 90cm de altura e 100cm de diâmetro na boca, e a capacidade pode ultrapassar os 120 litros. A base possui forma conoidal ou, quando de pequenas dimensões, arredondada. As paredes são mais ou menos infletidas, em geral fortemente convexas, formando um bojo pronunciado. A borda pode ser côncava, vertical, ligeiramente inclinada para dentro ou para fora. O tratamento de

superfície mais freqüente externa é o corrugado, podendo ocorrer também alisamento, unglado e escovado. 2) A vasilha para conter o cauim servido em festas era denominada *cambuchí*. É uma talha, com função principal para fermentar, armazenar e servir bebidas fermentadas alcoólicas e, secundária, como urna funerária. Não ia ao fogo, quando era pintada externamente. As dimensões variam entre 10 e 100 cm de altura e entre 18 e 70 cm de diâmetro na boca. Algumas ultrapassam o volume de 150 litros. A base é conoidal ou, mais raramente, arredondada. Seu perfil lembra vasilhas empilhadas e encaixadas umas às outras, com vários pontos de ângulos superpostos, sendo que o mais baixo forma um bojo pronunciado (carenado) e os seguintes reentrantes, criando até três secções convexas superpostas. O gargalo é elaborado, de perfil cambado, carenado ou reforçado, em cuja base se encontra um ponto de inflexão ou, mais comumente, um ponto de ângulo reentrante. A superfície externa é geralmente pintada na porção superior acima do seu maior diâmetro acompanhando as inflexões e pontos de ângulo do perfil. A porção inferior é simplesmente alisada. Algumas podem ser corrugadas, ungladas, escovadas ou alisadas. São incluídas nesta classe também as vasilhas que, pela forma, não se distinguem dos *yapepó*. Entretanto, como são pintadas exteriormente não seriam utilizadas sobre o fogo. 3) As vasilhas com função de copo de beber cauim eram chamadas de *cambuchí caguabã*. A altura é entre 4 e 20 cm e o diâmetro da boca entre 12 e 34 cm. Algumas podiam conter até 15 litros, mas a média contém de 3 a 6 litros. Quanto à forma podem ser: a) tigelas conoidais de contorno simples, abertas ou levemente restringidas; b) tigelas restringidas de contorno infletido; c) tigelas abertas e levemente restringidas, de contorno composto ou complexo, com um ponto de ângulo marcando a junção da base conoidal com a borda convexa, reta ou côncava; d) tigelas levemente restringidas, de contorno complexo, com dois pontos de ângulo, o mais alto deles reentrante, na base de uma borda mais ou menos elaborada. Quanto ao tratamento de superfície, as formas mais elaboradas são usualmente pintadas externamente, as mais simples são usualmente lisas, corrugadas ou ungladas, sendo raras as pintadas internamente. Quando pintadas, não iam ao fogo. (1999 - 2000, 257)



Foto 1 – Base quebrada de *Cambuchí* e fora *yapepó miri*



Foto 2 – vasilha cerâmica - *Cambuchí caguabã* pintado



Foto 3 – vasilha cerâmica – *Cambuchí caguabã* pintado



Foto 4 – vasilha cerâmica - *yapepó* escovado



Foto 5 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* pintado



Foto 6 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* pintado



Foto 7 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* pintado



Foto 8 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado



Foto 9 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado



Foto 10 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado



Foto 11 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado com uso secundário como urna funerária



Foto 12 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado



Foto 13 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado



Foto 14 – vasilha cerâmica – *yapépó* corrugado com tampa (*yapépó* corrugado quebrado)



Foto 15 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* pintado

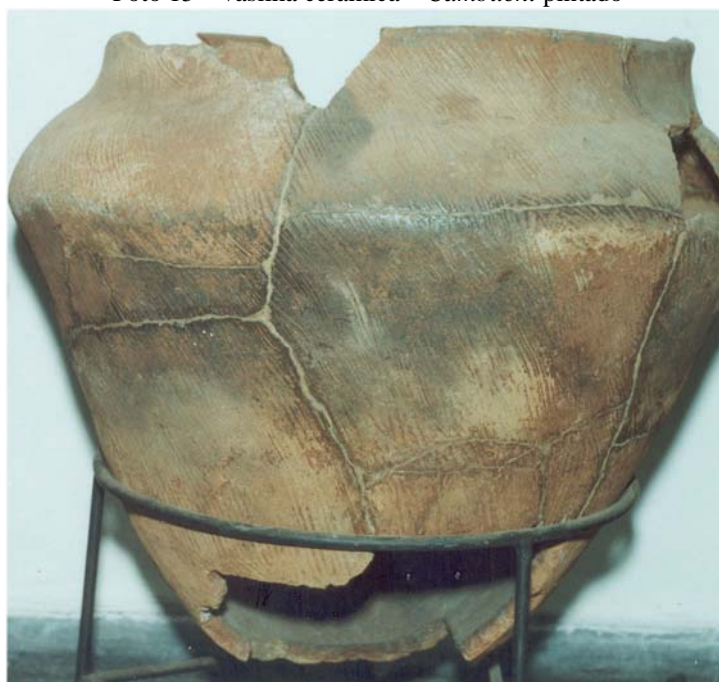


Foto 16 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* escovado



Foto 17 – vasilha cerâmica – *yapepó* corrugado com tampa *ñaetá*



Foto 18 – vasilha cerâmica – *Cambuchí* pintado

Podemos considerar que, no *tekohá*, a panela *ñaepy* é mais que um instrumento da culinária, porque foi numa *ñaepy* que os dois primeiros homens encontraram a mulher. Conforme Nimuendajú:

E *Ñanderuvuçu* achou *Ñanderú Mbaecuaá* junto de si. E *Ñanderuvuçu* disse a *Mbaecuaá*: “Achemos uma mulher!” Então *Ñanderú Mbaecuaá*: “Como podemos achar um mulher?” Disse *Ñanderuvuçu*: “Nós a acharemos na panela de barro.” E ele fez uma panela de barro e ele cobriu a panela de barro. Algum tempo depois *Ñanderuvuçu* disse para *Mbaecuaá*: “Vá ver a mulher na panela de barro!” *Ñanderú Mbaecuaá* foi e verificou; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo. (1987, 143)

Isso quer dizer que a *ñae* está ligada ao princípio da vida da procriação. *Ñanderuvuçu* fez uma panela de barro e cobriu a “panela de barro”, ou seja a própria fabricação da panela está ligada ao tema da origem do povo porque, na narrativa, a *ñae*

poderia aparecer como algo já pronto. No entanto, aparece que o vasilhame foi fabricado especificamente para que houvesse o encontro do homem com a mulher.

Se por um lado a *ñae* está ligada ao princípio por outro representa o fim porque as *yapepós* e as *cambuchís* eram utilizadas secundariamente como urnas funerárias. Esses vários tipos de vasilhames poderiam ser considerados como lugares de transformação, onde a vida se transforma em morte e a morte em vida. A *cambuchí* por exemplo “tinha como função fermentar e armazenar e servir bebidas fermentadas alcoólicas”. Colocava-se ali dentro ingredientes (milho, mandioca, banana e a batata doce) e o ingrediente morto adquiria, por assim dizer, uma vida nova: o cauim. O mesmo poderíamos dizer de qualquer outro alimento.

O tema do alimento que surge da morte é comum no *tekohá*. Era assim que se narrava a história da mandioca, do milho e do feijão, alimentos surgidos na sepultura de pessoas mortas. Várias outras plantas agricultáveis surgiram da derrubada de uma árvore. É a vida surgindo da morte, formando um ciclo completo. O *tekohá* poderia ser talvez uma grande *yapepó*, por que nele que se desenvolve a vida do Guarani.

Conforme Chmyz, foram encontradas três fases cerâmicas, *Pirapó* de subtradição Pintada, a Guaraci de subtradição Corrugada e a Loreto de subtradição Escovada, no rio *Pirapó*, nas proximidades de sua foz com o rio Paranapanema. As matérias-primas encontradas para confecção cerâmica, verificando o tempero ou antiplástico, (ou seja, matéria introduzida na pasta, para conseguir condições técnicas propícias a uma boa secagem e queima, como: cacos triturados, areia, quartzo, conchas e ossos moídos, cauixi, caripé) foram: argila, areia, grânulos de quartzo, a hematita, o carvão vegetal e barro. E as tinturas mencionadas foram: vermelha sobre o barro branco, vermelha e preta sobre o barro branco, vermelha e marrom sobre o barro branco, e preta sobre o barro branco e a vermelha sobre o barro branco. A partir dessas informações pode-se levantar, genericamente, as seguintes aplicações das matérias-primas encontradas nos *tekohás*:

A argila é utilizada para a elaboração de suportes-de-panels, de formato plano-convexo e cilíndrico, escovados ou serrungulados; rodela perfuradas, alisadas, ungladas, ou incisadas; cachimbos angulares alisados, com engobo vermelho ou com representação antropomorfa; esferas que atingem até 20mm de diâmetro, prováveis projéteis de fundas, além de cilindros alongados que funcionavam como pedestais, de alças e de cabos de recipientes e fragmentos de telhas. Essa matéria-prima é encontrada nos solos argilosos de Terra Roxa Estruturada Eutrófica (TRe3), próximo às margens do rio Paranapanema; e

Latossolo Roxo Eutrófico (LRe1), acima da foz, próximo às margens do *Pirapó* sendo que o primeiro tipo de solo mencionado é encontrado também na foz deste rio.

Os argilitos avermelhados foram utilizados para confecção de vasilhas, para aplicação de banho e como barbotina (LA SALVIA e BROCHADO: 1989, 17 - 8). Esses argilitos alteram-se facilmente na superfície, devido a processos de intemperismo, e são encontrados nos solos na mesma localização acima citada.

Montoya apresenta o verbete *tapyta* (B: 208) “terra avermelhada”, para designar os argilitos, sendo também sinônimo de corante mineral avermelhado. Os Guarani moíam os argilitos para obter diferenciados tipos de acabamentos de superfície de vasilhames cerâmicos. Esse processo era denominado pelos Guarani como *ahumbiri itapyta yquatia haguama* (T: 160). (NOELLI: 1993, 127)

Os grânulos de quartzo eram fragmentados a pasta, para confecção cerâmica. Oriundos tanto das chapadas de Arenito Caiuá como dos solos originados dos derrames basálticos, onde estão impregnados em forma de pequenos geodos de quartzo (cristal de rocha) ou amígdalas de basalto. Montoya menciona que misturar fragmentos de rochas à cerâmica, antes de produzir o artefato, era designado pelos Guarani como *amona naeu ytaqui pecui pipe* (T: 241) “mistura de fragmentos de rocha ao barro”. (NOELLI: 1993, 130)

O barro branco era utilizado como uma camada mais espessa que o banho como pigmento mineral branco para pintar a superfície externa das vasilhas cerâmicas. Montoya apresenta os verbetes *tobati* (B: 208) e *tuyu ty* (T: 402) “barro branco”.

Argilas aluviais coloridas por óxido de ferro eram utilizadas como tinta mineral amarela e ou cinza-escura para pintar as vasilhas cerâmicas. Originadas da decomposição de solos de origem basáltica de Terra Roxa Estruturada Eutrófica (TRe3) e Latossolo Roxo Eutrófico (LRe1), encontradas, após períodos chuvosos, em forma de pequenas trilhas acinzentadas sobre o solo.

Outras tinturas minerais eram utilizadas na fabricação das cerâmicas nas cores vermelha, preta, marrom, cinza, amarela e branca. Encontradas nos solos argilosos, às margens ou nos próprios leitos dos rios.

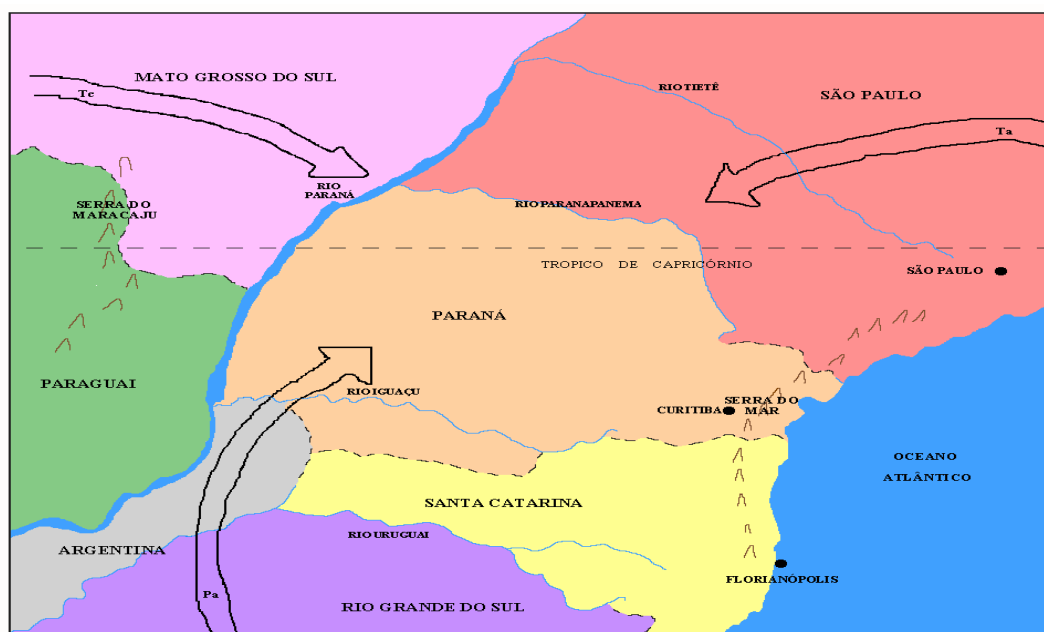
As matérias-primas de artefatos líticos eram: o arenito silicificado e diabásio, para fazer machado alongado, polidor de sulco e batedor. Artefatos elaborados sobre lascas ou lascas com sinais de utilização, facas e raspador lateral. Esses recursos líticos eram localizados nas paisagens de outeiros e chapadas de Arenito Caiuá, (mapas 5 e 6).

O arenito silicificado, sílex e arenito consolidado eram a matéria-prima utilizada para raspar, aplainar, cortar, polir, alisar, bater, talhar, como apoio de vasilhas sobre o fogo. Foram encontrados no *tekohá* raspadores terminais, laterais, circulares, plano-convexos, com escotadura; facas, batedores, talhadores, polidores planos e sulco. Entre as lascas utilizadas e retocadas, classificamos: raspadores laterais, terminais, com escotadura e facas. Tais materiais foram localizados nas paisagens de outeiros e chapadas de Arenito Caiuá, (mapas 5 e 6). (NOELLI: 1993, 124)

Os seixos de basalto eram a matéria-prima para implementos de raspar, aplainar, cortar, polir, alisar, bater, talhar. Esse tipo de material foi encontrado nas paisagens de espigões (monte ou rochedo) e chapadas de derrames de Trapp, (Mapas 5 e 6).

O *tekohá*, portanto, é um lugar feito de água, terra e pedras que possuem um sentido óbvio para o mundo Guarani. Até, aqui, no entanto, levantamos apenas o sentido útil, ou seja, o sentido de uso.

Na área dos *tekohás* revezam-se as correntes climáticas perturbadas do Sul com massas polares frias e secas em descontinuidade frontal; correntes marítimas de Leste, tépidas e úmidas; correntes de Oeste, quentes e úmidas, provindas do centro térmico da baixa pressão do Chaco (Troppmair, 1990, 67). Ou seja, a faixa equatorial e a disposição da cordilheira dos Andes, na América do Sul, além dos vales interiores, como a planície do rio da Prata, bacias do rio Paraná e do rio Paranapanema, favorecem as trocas atmosféricas e a entrada dos sistemas polares. (Mapa 7)



MAPA 7 – Massas de Ar nos limites da área de estudo. ELABORADO POR: Lia Dorotéa Pfluck, fev/2003. O mapa mostra as direções preferenciais das massas de ar na região de Loreto.

Assim, a circulação atmosférica é influenciada pelos seguintes sistemas: massa de ar Polar Atlântica – quando entra para a região em forma de frente fria, provocando a maior parte das chuvas na área em estudo; sistema Anticiclônico Polar – caracteriza-se como massas de ar secas e frias, altas, polares e continentais, que asseguram a estabilidade com tempo ensolarado; sistema Tropical Atlântico – massa de ar Tropical Atlântica, originário do Oceano Atlântico Sul, pode atingir o Norte do atual Estado do Paraná, em qualquer época do ano, com ventos de Leste-Nordeste; e sistema Tropical Continental – massa de ar Tropical Continental, origina-se no Paraguai e Centro-Oeste do Brasil, mantém-se instável, provocando chuvas fortes e trovoadas.

Os Sistemas Tropicais, geralmente, são responsáveis pelas chuvas de primavera e verão, porém, a maior parte das chuvas depende da entrada da frente polar. As chuvas de outono e inverno dependem quase exclusivamente da passagem dos sistemas frontais (PFLUCK: 2002, 22 - 3), (Mapa 7).

Considerando a localização da área dos *tekohás*, na América do Sul e no Sul do Brasil, (NIMER in LEITE: 1995, 79) a inclui na de ritmo tropical, isto é, região de clima continental subquente/quente, com período seco, que, geralmente, é menor ou igual a um mês. Assim, a precipitação média anual está entre 1300 e 1400 mm, sendo mais elevada nos meses correspondentes à primavera e ao verão, enquanto os períodos de seca são muito curtos, alguns dias nos meses de agosto, julho e junho.

As temperaturas médias para a área de estudo estão entre 21 e 22°C, típicas de zona temperada, condicionada à latitude, maritimidade ou continentalidade (posição) e, principalmente, ao fator geográfico, por excelência, o relevo (PARANÁ: 1998, 7 - 11; MAACK: 1981, 132; NIMER in LEITE: 1995, 73 - 164).

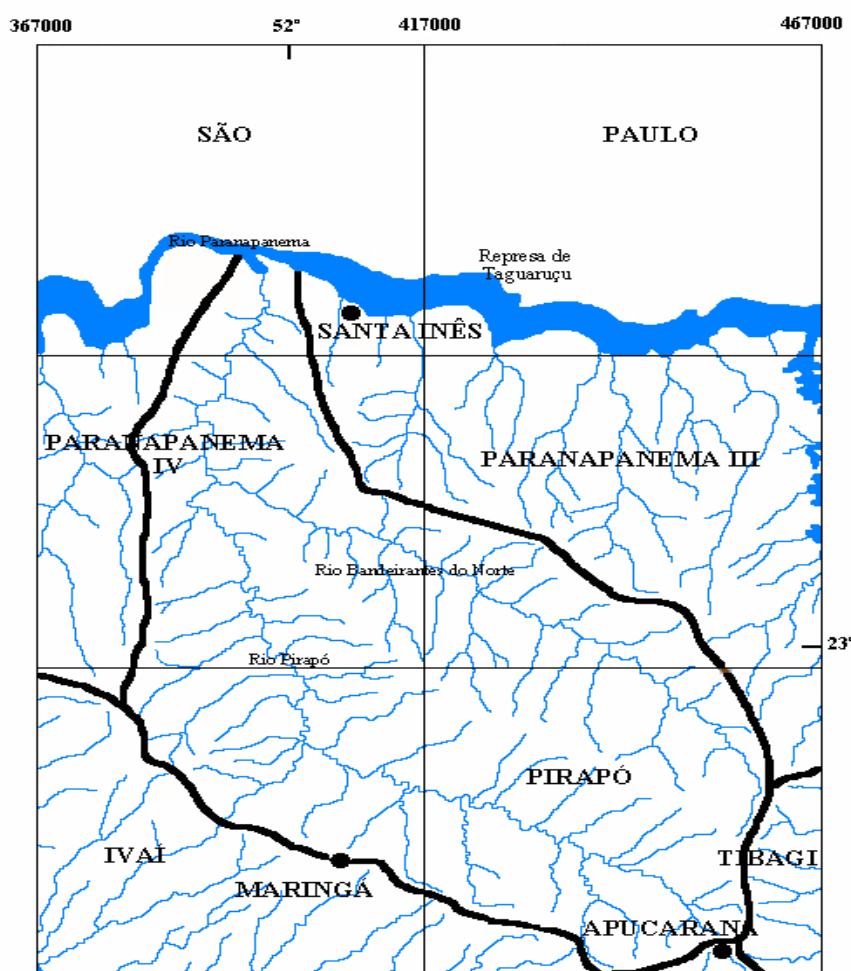
De acordo com a classificação climática de William Köppen (AYOADE: 1998, 232 - 4) essas características são próprias para o tipo climático *Cwa* – Clima Temperado Chuvoso e Quente, ou seja, com verão quente e úmido e inverno seco.

Observando-se a descrição climática da região de Loreto, realmente faz sentido a escolha dos Guarani por estarem assentados naquela região. Igualmente, faz sentido a escolha feita por Masseta e Cataldini que seguiam a instrução de escolher um sítio com terras férteis, bons caciques, que tivesse água, pescaria, bom clima, sem mosquitos e isentas de outros incômodos. Entretanto, ressaltamos que os Guarani eram aptos a todos os tipos de ambientes que tivessem o padrão de mata.

Os Guarani de Loreto estavam vivendo, então, ao Norte da província dos Guarani, à margem esquerda do rio Paranapanema, entre os rios Santo Inácio e *Pirapó*. A bacia

hidrográfica do *Pirapó* (rio *Pirapó* e seu afluente principal, rio Bandeirantes do Norte) possui 5.025Km² e a bacia hidrográfica Paranapanema III, na qual está incluída a bacia rio Santo Inácio (3.745Km²) e, ainda, diversos pequenos cursos d'água que deságuam diretamente no rio Paranapanema.

O rio *Pirapó*, desde a sua origem em Apucarana até o Paranapanema, abrange uma extensão de 168 Km e o seu principal afluente – rio Bandeirantes do Norte –, cuja nascente está em Arapongas, alcança 106 Km. Os Guarani de Loreto estavam vivendo à margem direita (Leste) do rio *Pirapó* abaixo do ponto que desaguava o rio Bandeirantes do Norte e próximo do ponto em que o *Pirapó* lançava suas águas no rio Paranapanema. (PARANÁ: 1998, 1 e MAACK: 1981, 335 - 6), (Mapa 8).



Mapa 8 – Hidrografia da área de estudo - FONTE: (PARANÁ: 1998, 1 e MAACK: 1981, 335 – 6). Este fragmento mostra a quantidade de cursos d'água existentes na área de estudo, uma das riquezas naturais normalmente de grande proveito econômico (navegação) e alimentar (peixes) para os povos da época.

Embora os 60 pequenos cursos d'água geralmente não mereçam descrição, em função de seu tamanho, é importante considerá-los, pois a sua quantidade demonstra uma região ricamente drenada que, aliada à então área florestal, representava água e fauna aquática abundante. Por outro lado, é interessante observar que as aldeias localizavam-se às margens de rios com corredeiras, facilitando a pesca, fonte alimentícia dos Guarani. Significa que os *Pari* (armadilhas de pedra elaboradas para a pesca) eram ali construídos. Vale citar que o rio Bandeirantes do Norte, antes de sua confluência com o rio *Pirapó*, apresenta o Salto Santa Fé. (MAACK: 2002, 343).

A flora está diretamente relacionada às alternâncias climáticas que permitiram, ora a expansão de formações florestais, ora o predomínio de uma vegetação mais aberta (MURATORI: 1997, 136). A flora é “extra-amazônica”, ou seja, aqui é composta por uma floresta heterogênea, cobrindo a área de Clima Temperado Chuvoso e Quente. (LINHARES: 1985, 161)

Maack (2002, 226) caracteriza a vegetação do vale do rio *Pirapó* como Mata Pluvial-Tropical do Terceiro Planalto, incluindo matas subtropicais das regiões altas, acima de 500 m. s.n.m.²⁰, rica em epífitas, associação de bromeliáceas e orquidáceas e palmáceas, *Euterpe edulis*, conhecida como içara ou juçara. Sobre o Arenito *Caiuá* essa mata é menos exuberante e as palmáceas são escassas. A palmeira *Euterpe edulis* fornece o palmito utilizado na alimentação humana, enquanto de suas folhas se traçam coberturas de casas e ranchos.

Para Leite (1995, 141), “as formações vegetais desta região aproximam-se daquelas das florestas secas e tem como principal característica fisionômica a queda parcial da folhagem na estação desfavorável”. A zona transicional (úmido/árida), anteriormente referida, abrange a área intermediária entre as zonas ombrotérmica e xerotérmica, onde está incluída a Subzona Estacional Subxérica e nesta destaca-se a Floresta Estacional Semidecídua Subxérica, a mais representativa da Província Oreade de Martius, originalmente com 75.400Km² e hoje reduzida a 5.300Km². Essa floresta, no Estado do Paraná, encontrava-se à margem esquerda do rio Paranapanema.

O fenômeno da semidecidualidade estacional está ligado aos aspectos do clima, pluviosidade, temperatura e período seco curto, conforme visto acima. As condições climáticas, aliadas ao exuberante desenvolvimento sobre os solos de basalto (TRe3 e LRe1), fizeram da Floresta Estacional Semidecídua uma das mais ricas do País, em volume

²⁰ A abreviatura “s.n.m.” significa altitude, em metros, sobre o nível médio do mar.

de madeira, por unidade de área. Ao lado dela destacava-se a floresta dos solos de arenito (PV3 e LED2), mais heterogênea e complexa, resultante de espécies e formas de vida própria de ambientes mais secos.

A Floresta Estacional Semidecídua, de acordo com Leite (1995, 142), apresentava espécies como: peroba-rosa, ipê-roxo, pau-d'álho, pau-marfim, grápia, canafístula, louropardo, figueira-branca, rabo-de-bugio, angico-vermelho marinho, angico-branco, jerivá, canela-preta, guajuvira, canela-amarela, canjerana, palmitero e cedro; no arenito: guaritá, jequitibá, jatobá, sucupira-amarela, araticum, alecrim, amendoim-brabo, canelão, sobrasil, guatambu, amarelinho, macaúba, farinha-seca, pindaíva.

Diante desse cenário ecológico, Noelli diz que os Guarani classificavam a vegetação em 10 categorias supra-genéricas, considerando as semelhanças e as diferenças mais significativas entre as plantas, baseadas na estrutura morfológica e no comprimento do caule, conforme segue abaixo:

- 1) *Ka'a*: ervas. Plantas de caule herbáceo, de porte apequenado e cujos ramos não formam copa.
- 2) *Yvyra*: árvores. Plantas de caule lenhoso, de grande porte, com copa encimando o tronco.
- 3) *Ysypo*: cipós. Plantas com caule trepador, geralmente com espinhos e gavinhas.
- 4) *Kapi'i*: capins. Plantas com caule herbáceo, com folhas finas e compridas.
- 5) *Temity*: Plantas da roça. Categoria definida em virtude do modo de aquisição das plantas. São aqui agrupadas todas as plantas cultivadas na roça, independentes da morfologia do caule.
- 6) *Karagwata*: caraguatás, bromeliáceas. Plantas com as folhas em touceiras.
- 7) *Yvyra rehegwa*: Parasitas e orquídeas. Plantas sem caule, de raízes aéreas, que se desenvolvem sobre árvores.
- 8) *Pohã*: remédios. Plantas utilizadas no preparo de receitas que têm por finalidade *pohãno*, curar diversas *rasy*, enfermidades.
- 9) *Porã*: sagradas. Plantas criadas pelos seres sobrenaturais e que se desenvolvem nos diversos *yvanga* (céus), para alimentação dos que ali vivem.
- 10) *Yvy rehegwa*: musgos. Pequenas plantas herbáceas, sem flores, que se desenvolvem à sombra de outras árvores e em lugares úmidos. (GARCIA: 1995 apud NOELLI: 1993, 33)

Ao observar essa classificação, verifica-se que “as formações vegetais resultam da ação de uma variedade tão grande de fatores que, quase sempre, torna-se difícil determinar o mais decisivo para o sucesso da formação”. (LEITE: 1995, 97) O solo está intimamente relacionado a esses parâmetros ambientais. Assim, em regiões de climas estacionais tropicais, de modo geral, formam-se solos avermelhados, mais profundos, onde a cobertura vegetal é arbórea decídua, semidecídua, aberta ou campestre.

É interessante observar que a classificação a respeito das diferentes fisionomias vegetais que compõem o ecossistema envolvente, reflete a escolha dos ambientes

normalmente selecionados pelos Guarani para que pudessem subsistir e manejá-los conforme suas opções culturais, como a manipulação farmacológica, para combater as doenças, alimentícia, artesanal, bélica, náutica e residencial das plantas, que contribuía também para atrair a fauna.

Os resultados obtidos por Noelli na pesquisa realizada sobre os múltiplos usos das espécies vegetais e da farmacologia Guarani, através das informações históricas, aguçaram, o interesse em mapear e identificar as espécies vegetais da região de Loreto no *Pirapó*, com o propósito de reconhecer e saber quais as plantas que eles tinham disponíveis na região, com a finalidade de observar a sua utilização.

A análise partiu da comparação dos dados do levantamento feito por Noelli (1996, 178 - 95), que arrolou 151 espécies pertencentes a 69 famílias e 134 gêneros, diante de uma amostragem de mais de 800 coletadas no Paraguai, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul. Para identificar as espécies nativas na região de Loreto no *Pirapó*, norte do Paraná, foi utilizado o estudo fitogeográfico de Maack, que faz a classificação por família e gênero, permitindo, assim comparar e identificar as plantas nativas.

Além do dicionário de Montoya, Noelli (1996) e Maack (2002), utilizamos, como material de apoio, os seguintes autores: Kuniyoshi e Roderjan (1987), que abordam as formações florestais do Brasil; Sehnem (1959) trabalha no reconhecimento dos nomes científicos e populares das plantas; Scheffer (1994) apresenta o cultivo das plantas medicinais, condimentares e aromáticas; Silva Júnior, Vizzoto, Giogi, Macedo e Marques (1994) desenvolveram estudos sobre as plantas medicinais, sua caracterização e cultivo; Lorenzi (1992, 1996) fez a identificação do cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil e das palmeiras nativas e exóticas do Brasil; Kissmann e Groth (1995) identificaram plantas infestantes e nocivas; e Leite (1995) busca classificar as diferentes unidades Fitoecológicas da Região Sul do Brasil.

Assim, observando a cultura Guarani, caracterizada de forma geral, foi possível a análise no estudo específico sobre as *yvyras*, ou seja, árvores ou paus dos *Tekohás* de Loreto. Nesse sentido, foram elaborados alguns quadros que classificam as plantas de coleta para fins medicinais, a partir de informações que descrevem suas finalidades e utilidades, classificando-as pelo nome vulgar, nome Guarani, pela família, gênero da espécie, atividade biológica e outras utilidades.

Os quadros em anexo (Quadro I – As *yvyras*; Quadro II - *Ka'a* – ervas; Quadro III - *Ysypto* – cipós; Quadro IV - *Kapi'i* – capins; Quadro V - *Temity* – plantas da roça; Quadro VI - *Karagwatas* – bromeliáceas; Quadro VII - *Yvyra rehegwa* – orquídeas e plantas

aéreas) apresentam a existência de diversas plantas com funções terapêuticas. A coleta e o manejo dessas plantas medicinais estavam entre as demonstrações mais sólidas do conhecimento botânico Guarani, que foram utilizadas contra as doenças introduzidas pelos europeus como gripe, malária, varíola, sarampo, tifo, febre amarela, doenças venéreas, tuberculose. (NOELLI: 1998, 195)

Assim, o *tekohá* é um lugar de água, terra, rochas, com clima próprio e com vegetação. Plantas utilizadas para diversos fins, entre eles, a alimentação. Os primeiros relatos dos padres registraram sinteticamente as atividades de coleta de frutas entre os Guarani. Nicolas Mastrillo Durân relata que “*destos buenos Indios que todos los dias traen a casa de su voluntad (...) la fruta silvestre (...) que ellos comen (...) de aquellos montes, i asi cada dia venian cargados de una fruta llamada Guembê.*” (ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, 305). Já Montoya, na Conquista Espiritual, “Há frutas que são próprias da terra” (1997, 21) O Pe. Cataldini informa “*hazen con vnafructaq tienen p el mes de octubre amodo de hubas vn vino tanfuerte que los derruia*” (Padre Oñate: ânua 8, 1615. DHA: T. XX, 1929, 33)

A realização dessa atividade foi levantada por Montoya, que descreve as técnicas de como faziam a colheita. Eles reconheciam as plantas frutíferas a partir das partes denominadas de *iba* (T: 166, B: 10) “fruta”; *ibaib* (T: 166) “fruta”; *ibira a* (T: 4, 166, 169) “fruta de árvore, árvore com fruta ou frutífera”. O espaço onde era feita a coleta das frutas chamavam de *ibaitiba* (T: 166) e *ibai reii* (T: 166) “arvoredo frutífero”. O período próprio para o consumo de cada fruta era *ibiraaypo chioquapa* (T: 312) “há muita fruta”.

Classificavam as frutas pelo estado de maturação. As frutas verdes eram reconhecidas durante o desenvolvimento do fruto que diziam *ya tyaro* (T: 389, B: 229) “a fruta não está madura” e *yba qui* (T: 166, 331, B: 229) “fruta verde por amadurecer”, e *ndahibapeyui range* (T: 132) “não está madura”. *Notyaroi* (T: 389) “não está madura”.

Para saber quando podiam colher, os Guarani verificavam a coloração, tal como demonstra a expressão *aquireça iyu* (T: 65) “colore-se a fruta quando começa a sazonar”. De acordo com sua cor diziam *yyayu*, *hoguiboyu*, *yyaqui riça i yu* (B: 81) “matura a fruta amarela”; *y pyta* (B: 81) “matura a fruta avermelhada”; *y nau* (B: 81) “matura a fruta escura”; ou *hape ima* (T: 405) “já é tempo que se coma ou fruta que matura”. O amadurecimento era definido como *ypiu* ou *onemombiu* (B: 81) “maturar-se, abrandar”, ou seja, estariam aptas ao consumo. E, ainda os estados de maturação eram reconhecidos como *yyaiupotaiba* (T: 199) “já quer amadurecer a fruta amarela”; *aquiriçai yu* (B: 160) “amarelar a fruta ao longo da maturação”.

Portanto, a mudança definitiva de cor definia: *ibatyaro, ibayu, hu* e *pyta* (T: 166) “fruta madura”, distinguida pela coloração amarela, escura ou avermelhada. E a maturidade do fruto era *yba ypiu, yyayu, y nav* (B: 81), *ya tyaro* (T: 389) “fruta madura”, e *yyaguiye ima iba* (T: 21, 181, B: 81) “a fruta já está madura”. *Hiba apeyu* (T: 132) “tem a casca amarela, está madura”.

A aparência da fruta estabelecia o consumo: *iba ynapypo* (T: 56) “já está grossa a fruta, inchada”; *y aguaçu* (B: 20) “está grossa a fruta”; *hibape opiriri* (T: 132) “já se abre à casca, está muito madura”. E quando tinha excesso de frutos nas árvores *ibiraracang oyerua oiba agui* ou *oyeapara ibira* (B: 228) “caindo à árvore, carregada de frutas”.

Além disso, as frutas que estavam passadas ou apodrecendo eram consideradas *ibahabe* (T: 166) “fruta podre”, e também descartadas como alimento quando ocorria *a iba peti* (T: 385) “fruta picada de inseto, carcomida”. (NOELLI: 1993, 311 - 3)

O *tekohá* é composto então de vegetais que a historiografia das reduções tem descrito, em geral, de acordo com a sua utilidade e a forma pela qual foram utilizados pelos Guarani ou pelos jesuítas.

Lamentavelmente, esta é uma tendência que tem se afirmado nas pesquisas sobre as reduções e que revela, antes de tudo, a tradição a que pertencemos, que nesse aspecto, não fica devendo, em nada, à própria tradição jesuítica: anti-ecológica ideologia da exploração. Para nós, não tem interessado muito, por exemplo, os sentidos cosmológicos e culturais que os indígenas conferiam aos vegetais. Por exemplo, as ligações que seres da floresta tinham com o mundo sobrenatural, com a vida, e com a morte, com o bem e com o mal, e assim por diante. Trata-se de uma pesquisa que podemos implementar no sentido de estabelecer os aspectos ecológicos da cultura Guarani.

A coleta do mel era feita pela manhã, abriam a colméia, e aproveitavam para se alimentarem com uma parte dos favos com pólen, larvas e mel (MIRAGLIA: 1975, 56 - 7), e a outra parte guardavam em cabaças, que eram vedadas. Para identificar as colméias uma das técnicas empregadas era amarrar uma pluma de ave numa abelha e segui-la até a colméia no interior das florestas. (STRELNIKOV: 1928 apud NOELLI: 1993, 371)

Após extraírem o mel, os favos e as larvas, os Guarani não destruíam completamente a colméia, deixando para utilização no futuro. Grupos afetados pelo contato deixavam uma porção em agradecimento às abelhas, que teriam alimentado um dos gêmeos mitológicos. (LÉVI-STRAUSS: 1966, 247)

De acordo com Noelli (1993, 372) o *ei* (T: 124) "mel" produziam, o *ei caguy* (T: 124) "vinho de mel" e a *yraití* (T: 178, B: 280) “cera”, utilizada como liga e vedante.

Montoya classifica 14 espécies de abelhas diferentes que havia na região: 1) *eichu* (T: 124, 315) “abelha negra”; 2) *aquiquiei* (T: 124) “abelha negra”; 3) *ibira ypi* (T: 124) “abelha negra”; 4) *ybombu* (T: 124) “abelha negra”; 5) *aremboi* (T: 124) “abelha negra”; 6) *eira aqua nati* (T: 124) “abelha negra”; 7) *ei robana* (T: 124) “abelha negra”; 8) *cabapua* (T: 315) “abelhinha negra”; 9) *nongue* (T: 124, 253) “abelha vermelha”; 10) *yatei* (T: 124) “abelha vermelha”; 11) *tataei* (T: 124) “abelha vermelha”; 12) *eyracu* (T: 124) “abelha vermelha”; 13) *mondori* (T: 124) “abelha parda”; 14) *mbora* (T: 124) “abelha parda”.

Noelli também relacionou os locais das colméias: *eyrapua* (T: 124) “abelhas que se criam por fora das árvores”, inclusive nos galhos (T: 166); *ibira ibyime eiru gueta omona* (T: 169) “no oco das árvores fazem seu assento as abelhas”; colméias subterrâneas: *ibi ei* (T: 167) “mel que criam as abelhinhas na terra”. Pode-se observar que a região possuía grande fartura de mel: *ninapanemi ibira eirari* (T: 262) “não há árvore que não tenha colméia”. O *tekohá* é um lugar de água, terra, rochas, com clima próprio, vegetação, frutas e mel.

A caça era uma atividade masculina, mas havia a possibilidade de a mulher, eventualmente, localizar alguma presa. Os Guarani designavam os atos de caçar e pescar pelo mesmo verbo: *poraca* (B: 139). *Poraca* (T: 316) também significava “pegar, agarrar”. O caçador era denominado de *yeporacahara* (T: 316) “pescador, caçador”. Sair em busca da presa era *mondua* (T: 228) “caçar”, bem como *acaa bondua* ou *acaa momyro* (T: 84, B: 99) “caçar na mata” e “percorrer o mato para caçar”. A “caçada de animais” também poderia ser definida de *ahebae yucaguitecobo* ou *acaa bondua hebaeri* ou *ayeporaca* (B: 227). A perseguição da caça era conhecida pela palavra *momohe* (T: 227) “rastrear”. Também significava “seguir a caça” (B: 188) *amo mohe hebae* ou *ahaquicue momohe*. (NOELLI: 1993, 346)

Os homens eram treinados desde cedo, e as caçadas além do sentido alimentar eram consideradas como uma de suas brincadeiras. Melià se refere ao sentido da caça com uma dupla dimensão, entre a necessidade e seriedade da aquisição da presa e a dimensão lúdica (1989, 313). As expressões existentes nos dicionários de Montoya revelam essa dupla dimensão.

Entretanto a caça entre os Guarani está atrelada ao valor simbólico, como podemos verificar a condição de *pane* (T: 262) “desgraça, desventura, sou desgraçado”, do homem que não consegue caçar, ficando marginalizado.

Ou seja, é o próprio caçador que se autodenomina o *pane*, ao ser desleixado e negligente ao relacionar-se com pessoas e objetos situados em categorias ambíguas.

Quando um caçador ou pescador cuida de seus pertences seguindo as regras, não permitindo que uma mulher menstruada os toque ou que a carne do seu pescado e da sua caça sejam consumidas por inimigos ou animais domésticos, não correrá o risco de ficar *pane* (DA MATTA: 1973, 91). Portanto ser *cheçoo pane* (T: 262) “sou desgraçado na caça”, possivelmente representa o homem *pane* que não consegue caçar, devido ao seu desmazelo, ao não-cumprimento dos rituais relativos às condições que envolvem a aquisição através da pesca e da caça. (NOELLI: 1993, 348)

Os indígenas que não conseguiam caçar ou pescar eram enquadrados como *ndacheçoo porangy* (T: 317) “não sou venturoso na caça”. Ao contrário daqueles que tinham êxito *Çoo iucahaba ri* ou *chembarahiri* (T: 213) “sou venturoso ao caçar”, que demonstravam o resultado positivo no apresamento de animais. O sucesso do caçador está relacionado às visões ou presságios como *aguira aubo* (T: 147) “advinho que hei de matar pássaros”; *apira aubo* (T: 147) “julgo que me há de ser boa à pesca”; *hebae ahaubo* (T: 147) “penso que irei bem na caça”.

Os animais caçados eram chamados de *tembiu* (B: 250) e a distribuição deles, *temi* (T: 377) “o que colhi caçando ou pescando e a porção que coube”, que podia ser feita em nível da família nuclear, extensa ou da aldeia, dependendo da situação. Geravam convites, genericamente designados como *çoo* (T: 117) “convidar para comer, beber, trabalhar”. O ato de convidar para comer carne: *çoo* (T: 117) “carne, polpa, bestas, substância principal”. Talvez sua finalidade fosse manter as relações de parentesco que garantiam, perante a comunidade, prestígio e reciprocidade entre o caçador e os convidados.

As estratégias de caça eram diversas, de acordo com o tipo de presa perseguida, com equipamento de caça para ela preparado ou, no imprevisto, de acordo com o que ia sendo encontrado pelo caminho. As estratégias poderiam ser desenvolvidas com o caçador se deslocando, parado ou mesmo sem sua presença com armadilhas.

Em deslocamento, o caçador poderia estar observando o comportamento da presa, seguindo suas trilhas e vestígios ou indo aos locais em que elas iam alimentar-se e beber água. O deslocamento era designado pela palavra *acaabondua* (T: 84) “percorrer o mato para caçar”. Também deveriam fazer como grupos atuais, que atraíam animais a locais com a presença de árvores frutíferas (BALÉE: 1984, 211 - 3). No caso da caça com deslocamento, o conhecimento dos hábitos das presas era fundamental ao sucesso dessas atividades. Em geral, os deslocamentos coletivos poderiam durar vários dias, em longas distâncias, enquanto que as caçadas individuais e familiares podiam durar apenas um dia, nas proximidades da aldeia.

Os equipamentos utilizados nos deslocamentos eram o *guirapa* e as *hui* (arco e flechas) com diversos tipos de pontas, o *guirapepe* (arco de bolas), a maça, a boleadeira (nas paisagens abertas), as *my* (lanças) e as redes. Porém, aonde quer que fossem, carregavam consigo seu arco e suas flechas. (STADEN: 1944, 116)

A expressão que poderia representar essa estratégia era *onepee mbia guaçu yuca potabo* (T: 266) “cercam as pessoas o veado, para matá-lo”. Algumas estratégias de caça em deslocamento poderiam visar a ritos de passagem ou à construção de prestígio social, como capturar vivos animais que são perigosos quando provocados ou acuados, como o jacaré: “os índios se previnem de uma estaca de comprimento proporcional ao da abertura da boca do jacaré, com duas pontas faziam as extremidades (...)”. (GUEVARA: 1969, 70 - 1)

Uma outra estratégia era caçar parado, imóvel, para surpreender a presa, chamada de *cotiru* (T: 101) “esperar em algum caminho em cilada ou esperar o caçador a caça”. A paciência era uma das armas: *hebae guaaro ramondouri* (T: 137) “se aguardam a caça, ela não desaparece”. Poderiam, ainda, atrair a caça imitando seu som: *amonaro* (B: 75) “chamar a caça com seu som ou canto”.

O caçador poderia camuflar-se sobre o solo, próximo aos carreiros ou árvores frutíferas às quais se dirigiam os animais, de acordo com o verbete *aneape çoo raaromo* (T: 48) “encobre-se o caçador da presa”. Poderiam ficar camuflados em andaimes para caçar macacos, aves ou algum mamífero entre os citados abaixo (T: 300 e 396).

Ainda o caçador poderia capturar uma presa, estando ausente. O emprego de armadilhas pelos Guarani era um dos meios menos desperdiçadores de tempo e energia para apresar diversos tipos de caça. Poderia ser feita por meio de abertura de fossos (B: 227), pelo uso de redes (B: 350), armadilhas de madeira (B: 227) e visgueiras (T: 199) (instrumentos de caça, acima). Duas técnicas revelam a adequação das armadilhas ao comportamento dos animais, cujas diferenças se notam no modo de apresar alguns mamíferos: a anta (*Tapirus*) é capturada com o enlaçamento pelo pescoço e os veados, pelas patas. (CADOGAN: 1992 apud NOELLI: 1993, 352)

As aves seriam consumidas e capturadas com flechas-virote, arco de arremesso de bolas (argila, madeira ou pedra), redes, arapucas e visgueiras. Seriam capturadas também para que suas penas fossem utilizadas em enfeites, para que servissem de animais de estimação, etc. O verbete *guirabaha* (T: 80) “lugar onde se caça aves”, indica ponto de aglomeração de aves, possivelmente em árvores frutíferas, ou próximo das roças.

A maioria seria consumida. Não há como saber quais seriam consumidas entre as aves migratórias, consideradas como *guyrá marangatú* “pássaros privilegiados”, por voarem anualmente até a morada do pai dos pássaros (CADOGAN: 1968 apud NOELLI: 1993, 354).

Lozano (1874, 70) mostra que os Guarani alimentavam-se de jabutis. Os ovos dos quelônios, ou seja, das tartarugas, também deveriam ser consumidos, a exemplo dos outros Tupi-guarani, bem como sua carne. E ainda, Montoya se refere aos teiúdeos²¹ diferenciando-os dos peixes: *teyu ndapi ra ruguai çoo reheguacatu* (T: 377) “os lagartos do mato não são pescado, senão carne” e *oyiramo ete gue chagari* ou *moro tyngue rehe abe pira beramy* (T: 377) “apesar de conhecido na aparência, no sabor e brancura, parece pescado”. Diziam, das rãs, que expeliam líquidos de suas glândulas dorsais quando capturadas: *yui chembo eçatai* (T: 352) “faz-me escorrer os olhos a rã, quando eu a colho”.

Além disso, outro elemento importante da cultura Guarani era as relações com as divindades, demonstradas através de rezas e agradecimentos aos protetores de cada espécie, normas para caçar, avisos de proximidade de caça, como o canto de aves para indicar a presença de certas espécies nas proximidades, ou presságio de como deveriam agir.

Os Guarani consideravam que os animais podiam proporcionar alguma doença ou domínio, caso fossem consumidos sem os ritos específicos de agradecimento aos protetores de cada animal. Muitos animais eram considerados como *so'o reko katu* “animais privilegiados”, sendo alguns deles associados ao homem, como os Tayassuídeos (*avatayasu* = homem-tayassuídeo). Cada vez que fossem caçados exemplares dessa Família, deveriam fazer uma festa ritual de agradecimento, celebrando os motivos da sua caça. Eram realizadas danças e cantos em homenagem aos donos dos Tayassuídeos, para que a alma do animal ascendesse ao paraíso. Um outro sinal desse procedimento ritualístico era colocar a glândula odorífera do *tayassú* na porta da casa do caçador (CADOGAN: 1957, 1958, 1968 apud NOELLI: 1993, 353).

Conforme as narrativas dos Guarani, quando *ñande Jára* abandonou o mundo, agregou a todos os seres vivos uma árvore, erva ou arbusto para que se curassem quando se sentissem doentes. Essa relação entre animais e plantas é dominada principalmente pelo *payé*, que, em seu transe ou viagem xamanística, ascende a um local extraterreno, onde pode consultar os animais e plantas, para saber qual a terapêutica e

²¹ Os teiúdeos são os lagartos da ordem Squamata, especialmente o *Teius teiou* e o *Tupinambis*.

providências medicinais a serem tomadas em cada caso (CADOGAN: 1968 apud NOELLI: 1993, 353 - 4).

A pesca entre os Guarani era uma atividade com uma divisão sexual, além de uma divisão por idade. O homem adulto não pesca com peneiras. A mulher jamais pescaria com arco e flecha, ictiotóxicos, barragens/armadilhas, nassa e flecha-arpão. Era uma das dietas alimentares utilizadas pelos indígenas.

Os Guarani não tinham restrições ou tabus em relação aos peixes como alimento, exceto, de acordo com Gatti (1985, 181), os exemplares adultos de *manguruyu* (*Paulisea lutkenii*). Talvez espécies com locomoção lenta, a exemplo de quelônios e raias, não fossem consumidas pelos jovens, devido à crença de que quem os consumisse ficaria igualmente lento. (MÉTRAUX: 1928, 176)

Os equipamentos usados para rios com maior profundidade eram os anzóis, o arco e a flecha, utilizados na pesca individual embarcada, em terra ou em trapiches. Os lugares fechados correspondem aos arroios, os banhados, as várzeas alagáveis, a maioria dos equipamentos deveria ser utilizada conforme suas características.

O emprego de arco e flecha requer águas paradas, sem ondulações, como dos arroios, dos banhados e várzeas inundáveis. Seu uso mais característico é o individual e, quando embarcado, seguido de um remador que leve a canoa.

O anzol também era um instrumento de uso individual, podendo ser utilizado com vara de pescar, bóia ou com outros anzóis em espinhel, na margem dos cursos d'água. As iscas poderiam ser de peixes pequenos envolvendo o anzol, pedaços de carne, frutas, carne de aves.

A pesca coletiva com peneiras e redes devia ser efetuada em lugares rasos, pois necessitava que um agrupamento (em linha) aguardasse que outros pescadores afugentassem os peixes na sua direção, para capturá-los. Redes de pesca com malha de *karanda'i* (*Bactris lindmaniana*), chamadas de *tukumbo*, também poderiam ter sido utilizadas em arrasto ao longo dos cursos d'água ou afixadas nas margens.

A pesca com o emprego concomitante de barragens ou tapagens e ictiotóxicos também deveria ser desenvolvida coletivamente em locais rasos, de águas paradas, onde os *tyngui* não se dissipassem rapidamente e as pessoas pudessem colher os peixes com as mãos e com recipientes trançados ou tecidos.

Os *pari* (T: 264) “cerco onde cai o peixe”, deveriam ter altura superior à linha d'água. De outra forma, diziam os Guarani: *paripopi eçaca ça çaramo ociririgi pira* (T:

264) “se os lados do *pari* são ralos, sai o pescado”, provavelmente pulando por cima da barragem.

Montoya registrou em seus dicionários uma série de verbetes em relação à pesca. Os Guarani denominavam os rios piscosos de *pirabiaha* (T: 80, 297, B: 139), e dos rios sem peixe *ipane* (T: 264) “rio sem pescado” ou *ndapira rii co* ou *ndapirareha ipobae ruguai coi* (T: 297) “não é de pesca este rio”. Pescar tinha o mesmo sentido de caçar: *poraca* (B: 139). O pescador era *pynda poitara* (T: 296, B: 139) e quando estava pescando diziam *anemopindapoi ce* ou *ayeporu pindapoi rehe* (B: 175). Dessa forma pescando individualmente ou coletivamente, o produto da pesca deveria ser dividido: *temi* (T: 377) “o que colhi caçando ou pescando e a porção que me coube”. Podiam ainda, seguindo as regras de reciprocidade, “pescar para outro” (B: 139) *ayporaca*. Para consumo próprio, em alguns casos, poderiam “pescar para si” (B: 139) *ayeporaca*.

A denominação geral dos peixes era *pira* (T: 297). Entretanto cada espécie ou gênero tinha sua designação sistemática. Os peixes poderiam ser consumidos “assados no espeto” (T: 213) *amombari guaraçoo*; “assados” (T: 222) *mymboque*; “assado em folhas” (T: 297) *pira mymboque*. Em forma de “farinha” (T: 297) *pira cui*, misturados com mandioca, milho e palmitos.

Dessa forma, percorremos o *tekohá guaçu* e chegamos ao *Pirapó*, *Pirabiaha*, lugar onde se pode pescar. Lugar que os jesuítas escolheram para implantar a redução, mas que havia sido escolhido muito anteriormente pelos Guarani para a instalação de vários *tekohás*. É um lugar que tem água, terra e rochas, vegetais, frutas e mel, animais e peixes. Nele, o indígena estabelece relações específicas com cada elemento, muitas delas interiormente diferentes da forma à qual o jesuíta está acostumado. Como vimos, dentro do grande *tekohá*, o Guarani pode comunicar-se com os vegetais, com os animais e com os peixes. Trata-se de uma forma de linguagem inaceitável para o não-índio que chega, para quem a comunicação verdadeira somente acontece entre homens e homens, Deus e os homens e homens e Deus.

Evidentemente, o jesuíta sabe, acredita e prega que Deus fala através da natureza, das plantas e dos animais. Javé apareceu a Moisés por meio de uma sarsa ardente. Deus fez a burrinha de Balaão falar e avisá-lo para tomar outro caminho. Portanto, o não-índio pode comunicar-se com a natureza mas, nesses casos, não é ela própria que fala e sim a divindade, utilizando-se de sinais, pois a sabedoria do mundo está concentrada nela. Podemos supor que, para o Guarani, a sabedoria está na própria natureza, isto é, no próprio *tekohá guaçu*.

O mito Guarani dos gêmeos, primordiais, descrita por Nimuendaju, é uma evidência disso. Não é o seu pai *Ñanderuvuçu* que lhes revela quem foram os assassinos de sua mãe *Ñandecy*. Quem faz a revelação são dois pássaros: o jacu e o papagaio. Isso indica que a verdade é revelada pelos animais e não pelos homens. O gêmeo mais velho conversa com a fêmea do gambá para que amamentasse o irmão mais novo. Os jaguares zombam da armadilha (*mundeu*) que os gêmeos preparam para vingar a morte da mãe. Os jaguares perguntam, no outro dia, se caiu algum camundongo no *mundeu*. Eles chacotearam os gêmeos. O gêmeo mais velho convida seus tios, jaguares, para experimentar, a armadilha, entrando nela. Eles atenderam e morreram. Aos outros jaguares oferece fruta de gabirobeira, dizendo-lhe que no outro lado das águas há muitas delas. Os jaguares acreditam e lá se vão para a nova armadilha, pois os animais aquáticos os devoraram.

Os gêmeos falam com os animais, que respondem, e iniciam conversas. Mas os animais também conversam entre si, pois conforme a lenda de *Ñanderyquey* lhes havia preparado uma armadilha para roubar-lhes a centelha primordial. O sapo havia engolido um pouco de brasa e *Ñanderyquey* investiga e pergunta se ele não o teria feito. O sapo dissimula, mas o indígena o faz vomitar e a verdade aparece. Isso indica que a voz dos animais pode ser enganosa em alguns momentos, mas, no fundo, eles revelam a verdade.

Na narrativa de origem, os animais peçonhentos foram criados pelos gêmeos. Parece que esses animais não conversam o que é bem plausível porque são desprovidos das capacidades de produzir ruídos semelhantes ao de vozes. Eles foram usados para experiências de cura pois o gêmeo mais velho deixava-se picar por eles e procurava o antídoto. Os Guarani, como atesta Nimuendaju, tinham um nome para os homens que dominavam a arte de matar por meio de substâncias tóxicas. Eram os *Moãjáry*, os senhores do veneno. Estes sabiam matar pessoas ausentes por meio do seu “canto mau” (*emboraiaí*). Essa relação entre a vida e a morte, a natureza e a química, mostram a importância da linguagem no grande *tekohá*.

No plano do além, todas as coisas falam. Nimuendaju diz que:

... quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com *Ñanderuvuçu*, ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: ‘devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto meu pai’. E assim também chama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem lenha e o material para construção; e assim todo o resto da natureza... (1987, 71)

Para Nimuendaju, trata-se do lamento de um povo que não vê mais perspectiva. Isso também foi o que dissera Von Martius. Podemos, no entanto, interpretar o canto Guarani, as vozes do *tekohá*, como os indícios de uma cultura profundamente ecológica.

No capítulo seguinte, estudaremos a instalação do jesuíta no *tekohá*, e as relações que os Guarani estabeleceram com os novos elementos da cultura não-indígena, que lhes foram apresentadas no *tekohá*.

2. A INCORPORAÇÃO DO ESPAÇO JESUÍTA NO *TEKOHÁ* DOS GUARANI

A incorporação do espaço dos Guarani pelos jesuítas aponta para as interferências de alguns elementos da cultura ocidental, e que foram incorporadas, por assim dizer, no *tekohá*. O *tekohá* é um lugar formado por águas, terras, rochas, plantas, animais, frutas e mel. Nele, o Guarani construiu um mundo de relações bem demarcadas, no qual podia estabelecer um diálogo direto com todos os elementos. A chegada do não-índio é um elemento crítico através do qual o indígena estabelecerá contato com vários elementos externos estranhos à sua cultura. Normalmente tem-se imaginado que a introdução dos novos elementos, especialmente as novas tecnologias, causaram modificações profundas que acabaram por destruir o *tekohá*. Essa, no entanto, para nós, é a perspectiva da história do progresso, a visão de história narrada pelo não-índio, que deverá ser estirpada da discussão, tendo em vista a forma de dominação que estabelece.

Há, no entanto, vários indícios de que o Guarani tem uma política específica para agradar o sujeito que é recebido na sua *og* “casa” ou no seu *tekohá*, agindo de forma diplomática, fazendo todas as coisas que o estrangeiro pede para que ele faça, isto é, ele tenta agradar de tal forma, que parece assumir a identidade daquele que chega. Conforme Nimuendaju, o indígena age dessa forma para tornar-se digno do elogio do Grande Pai. Kurt Nimuendaju ilustra esse comportamento dos *Apapocúva*-Guarani por meio do depoimento colhido do pajé-chefe *Jogyroquý*; em 1902. Dizia o chefe-pajé que:

Então vem o padre (católico) visitar-me na aldeia; eu o recebo tão bem quanto posso, mando matar uma galinha para ele e, à noite, preparar sua cama. Na outra manhã ele conta o que sabe, isto e aquilo; quando ele termina, digo eu: ‘Este capitão sim, este é um bom capitão!’ – Aí quando vem o ministro (protestante), também para ele mando matar uma galinha (quando tenho), e buscar mel no mato, porque não temos açúcar; ele me conta também a sua estória e eu ouço e respondo: ‘Sim Senhor, Sr. Ministro.’ E então ele fica satisfeito e diz: ‘Este sim, este é um capitão de verdade!’ E assim os vou tratando a todos. (NIMUENDAJU: 1987, 28 - 9)

Para Nimuendaju, esses e outros tipos de comportamento são do autêntico Guarani. À idéia é ser digno de elogio, mas sem dúvida alguns padres e ministros saem da aldeia pensando que converteram o chefe indígena. Essa também pode ser a impressão de muitos historiadores, que se dão conta da invasão de tantos elementos estranhos no *tekohá* e

imaginavam haver uma completa conversão na cultura indígena, pois conversão é o que a palavra mesmo diz, troca, mudança profunda de vida.

Na ótica Guarani, no entanto, a conversão pode ser considerada como um elemento estranho. Por isso, podemos falar da receptividade, acolhimento dos elementos estranhos à cultura do *tekohá*. Optamos em fazer uma descrição de alguns aspectos da edificação missioneira, abordando a instalação da cruz, da casa dos padres, do modelo de habitação dos indígenas, e da introdução do gado. A historiografia tradicional entende e enfatiza essa inserção como um momento de ruptura mas que servirá de base para evidenciar que os indígenas mantiveram a continuidade cultural. O objetivo, portanto, é demonstrar como foi acontecendo o desenvolvimento da aceitação do espaço jesuítico no *tekohá* Guarani.

Os Guarani procuraram, inicialmente, estabelecer um diálogo com os jesuítas para reconhecer e dirimir os riscos, possibilitando um espaço de negociação, com a intenção de verificar as vantagens e desvantagens de se estabelecer no local escolhido. Essa atitude é verificada quando os líderes Guarani vêm ao encontro dos jesuítas com alguns membros do grupo, antes de lhes permitirem entrar nos *tekohás*.

Isso significa que o desenvolvimento da relação jesuíta/Guarani vai se construindo mediante negociações através do consentimento para que os padres pudessem iniciar a construção de seu espaço no *Pirapó*, articulação que pode ser observada no aspecto do *jopói*, ou seja, no oferecimento de presentes como: roupas e objetos de metal, tigelas, anzóis, faca (MCA III: 1969, 39 - 40, 76), pentes, alfinetes, agulhas, espelhos, flautas (Padre Torres: ânuo 2, 1610. DHA: T. XIX, 1927, 43) imagens de santos, medalhas, rosários, crucifixos, e material para agricultura, como machado de ferro (MELIÀ: 1993, 178 - 80). Conseguem despertar o interesse dos indígenas, sendo que a mesma prática aparece em vários momentos de contato inicial. A doação, de um lado, desperta o oferecimento da troca, do outro, a reciprocidade Guarani, em sinal de amizade e solidariedade, e das vantagens tecnológicas: os Guarani auxiliavam os padres a edificar o lugar.

O primeiro elemento cristão que os padres Cataldini e Mascetta introduziram, quando chegaram ao *Pirapó*, foi a cruz. Trataram de instalar, de imediato, o símbolo máximo do cristianismo “ali levantaram estes o estandarte da cruz”. (MONTROYA: 1985, 38) A fixação desse símbolo representava, na perspectiva cristã, um ato de conquista e conversão do gentio. A cruz era um sinal de identificação que, naquele local, os indígenas que antes da sua instalação eram considerados pagãos, agora eram cristãos.

Sua presença tinha a função de despertar, entre os Guarani, o interesse pelas coisas sagradas e por isso deveriam incutir nas casas crucifixos, rosários, imagens de santos e água benta que servia de insígnia para identificar os cristãos, facilitando o trabalho dos padres em buscar convencer os que ainda não o eram. Com essa atitude, os religiosos procuravam demarcar o território na vida dos Guarani. Erguendo cruzes em suas chácaras e nas entradas do povoado. (RABUSKE: 1977, 175 - 6)

Entretanto o significado de cruz para os Guarani não é o mesmo que para os jesuítas, que seria um sinal de salvação e ascensão da religiosidade cristã. Para os Guarani a “*curuçu B: 272*”, ou seja, a cruz, é a sustentação da terra que está em cima de dois paus cruzados (NIMUENDAJU: 1987, 67). Conforme Durân “*el yndio siendo infiel y estando metido en los montes, no avia conozido a Dios, ni savido que se avia echo hombre i muerto en cruz por salvarle, sintiendose con mucho sentimiento de no aver hecho diligencia de su parte para venir en conozimiento destes misterios.*” (12^a ânua, 1626-1627. DHA: T. XX, 1929, 313)

Evidentemente, para o jesuíta, o conhecimento desta antiga narrativa indígena rendia bons argumentos sobre a efetiva existência do Deus cristão. Saber que um povo que jamais houvera tido contato com a mensagem cristã conhecia a cruz, podia significar que Deus revelava-se ao povo escolhido por meio da sagrada escritura, mas para o gentio, a revelação podia se dar por meio de sinais e da natureza. Era uma antiga tendência da teologia, que via nas narrativas pagãs sobre o dilúvio uma próto-teologia²².

Pode-se dizer, no entanto, que a narrativa Guarani dos paus que sustentam a terra tem muito pouco em comum com a cruz do cristianismo. Trata-se de duas estacas cruzadas uma sobre a outra, sobre as quais *Ñanderuvuçu* deitou a terra primordial. No dia da destruição, ele tirará uma das estacas e a terra ruirá. Ela não tem a ver com a salvação da alma e sim com a criação e destruição da própria terra.

A instalação da cruz cristã possivelmente tinha a intenção de incutir nos Guarani o significado cristão. Os padres procuravam explicar porque sempre andavam com a cruz, mostrando que ela representava o martírio e o sacrifício de um homem que deu sua vida para salvar a humanidade do estado de barbárie em que ela vivia. Era o símbolo da salvação da humanidade.

A utilização desse instrumento religioso poderia ocorrer quando os padres saíam para visitar os doentes e por meio dela batizavam e absolviam os moribundos.

²²Proto-teologia: acreditava-se que o Deus cristão havia se comunicado com os povos pagãos embora não tivesse revelado todas as verdades teológicas.

Normalmente, levavam uma cruz nas mãos, medindo duas varas de comprimento, ou seja, 1,67m e de um dedo de grossura. Quando saíam para visitar novas aldeias, era o sinal da sua pregação por meio dessa insígnia. (MONTROYA: 1997, 97) Outra prática comum era o envio da cruz ao cacique principal da aldeia que queriam visitar. Se este aceitasse ficar com ela, era o sinal de que eles teriam a permissão para entrar. (Padre Oñate: ânua 8, 1610. DHA: T. XX, 1929, 30)

As cruces eram utilizadas em “*nemboé reroatá*, B: 153”, ou seja, procissões realizadas na redução, por exemplo, como durante a semana santa, quando os indígenas eram estimulados a carregar pesadas cruces pelas ruas. Ali, eram instaladas várias cruces fixas em pontos espalhados e os participantes percorriam todas elas. O ato era considerado pelos padres como prova de serem, esses indígenas, bons cristãos. (Padre Oñate: ânua 10, 1617. DHA: T. XX, 1929, 153)

Também atribuíam milagres à cruz. O Padre Cataldini menciona um fato que lhe ocorrera quando fora visitar o filho de um cacique, que havia morrido na sua frente e de seus parentes. Colocou a cruz sobre a cabeça do menino e este recobrou a vida e a saúde. (Padre Oñate: ânua 8, 1610. DHA: T. XX, 1929, 35)

A referência que Cataldini faz à cruz, evidencia a sua utilização em Loreto. A cruz central de Loreto foi levantada em meio à praça e a única informação que se refere ao seu tamanho não é precisa. Torres informava que “levantaram uma grande cruz das maiores que existe em todos estes povos” (Padre Torres: ânua 4, 1612, DHA: T. XIX, 1927, 173), provavelmente era de sete braços, 11,69m de altura, porque essa era a medida da cruz existente nas reduções de São Francisco Xavier e Sete Arcanjos de Tayoba. Outra informação interessante é que, para levantar uma cruz desse porte, necessitariam 300 índios. Foi o número de indígenas utilizado para levantar a da redução de Sete Arcanjos de Tayoba. A cruz foi construída com três escadas aos seus pés. Ela estava entre a igreja velha e a nova. (MONTROYA: 1997, 85; Padre Duran: ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, 333 e 342)

Ao que parece, os indígenas procuravam agradar aos padres, participando de procissões levando, usando, recebendo em forma de recado a cruz, pois deviam perceber que ela significava muito para os missionários. Entretanto, isso não muda necessariamente a forma como compreendiam o sentido da *curucu*.

A cruz dos cristãos ampliava o *tekohá* que admitia, agora, novos elementos: as ferramentas para a sua construção, as procissões, as rezas, as cantorias, as cordas para erguê-la, escadas e mais tarde os pregos. A introdução de tantos novos elementos, no

entanto, não nos permite concluir que os Guarani estabeleceram revelações profundas com eles. Os *payes* não conversavam com a cruz, pois era uma linguagem que eles não dominavam. Mesmo assim, os padres iniciaram a construção da igreja, sendo que, para o primeiro templo levantado nessa povoação, deram o nome de Nossa Senhora de Loreto do Pirapó. Possivelmente, o material usado para o levantamento dessa estrutura, foi disponibilizado pelos recursos materiais do local, bem como pela tecnologia Guarani que, usavam para a construção das suas *og* “casa”.

O processo de construção deve ter sido bem mais simples porque foram os indígenas que o realizaram. Se observarmos a descrição da paisagem que os padres fazem, do estado em que eles encontraram o local escolhido e as dificuldades que tiveram para organizar o espaço urbano ordenado pela instrução do provincial padre Torres, isso fica mais evidente. O tamanho dessa igreja provavelmente foi de 40 pés de comprimento, o que corresponde a 12,19m, com 20 de largura, dando uma medida de 6,09m e 25 de altura, que seria 7,62m. (RABUSKE: 1977, 173) A cobertura e as paredes foram feitas de palmeiras; a sua estrutura interna possuía uma capela central com três arcos: debaixo, estava o altar e a pia batismal com todos os adereços necessários para o batismo e havia também algumas imagens de santos. (Padre Torres: ânuo 4, 1612. DHA: T. XIX, 1927, 170)

A partir da construção dessa pequena *Tupã og* (B: 403) “a casa de Deus, igreja”, passa a existir um espaço público de encontro, onde os padres realizavam a missa e depois distribuía as tarefas. Os padres realizavam estratégias para a conversão dos gentios, iniciando através de convites para ouvir à missa e deixavam todos assisti-la, logo depois começam a mandar embora os que ainda não eram cristãos. Isso causava um grande embaraço para quem deveria sair. Pois, sob a ótica do Guarani, ser convidado era ser prestigiado, e ter que deixar o local causava desprestígio perante seu grupo. Para que isso não acontecesse, pediam para serem batizados. Não porque queriam ser cristãos, mas para manter o respeito entre os seus.

Novos elementos estranhos à cultura Guarani então foram aceitos: a pia, o altar e a imagem dos santos. Novas tecnologias para as construções maiores; provavelmente o prego, o martelo, e a serra, as ferramentas agora são de ferro fundido. Havia também os adereços para celebrações, novos ritos, completamente diferentes daqueles realizados no *tekohá* até então. O jesuíta fala uma língua estranha no dia-a-dia. Na hora do culto, fala outra ainda mais estranha, apesar de sua casa ser um lugar de reunião. Além disso, seu batismo tem muito pouco a ver com o batismo indígena, pois conforme Nimuendaju, o ritual de nomeação das crianças Guarani se dá da seguinte forma:

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar “que alma vem ter conosco”. A alma pode vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Ñanderyquey*, ou da “Nossa Mãe” no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se as diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. Isto exige sempre um tremendo esforço da parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes, coisa aliás que só é possível em estado de êxtase. Assim, habitualmente logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá. No princípio, só o acompanha sua mulher ou filha, a cantar e a marcar o compasso, batendo com a taquara de dança no chão. Pouco a pouco, porém, vão se chegando todas as mulheres e moças para participar; Sentam-se em linha, ao longo da parede, com o rosto voltado para o leste, enquanto os homens se mantêm distantes. E assim prossegue o canto, horas a fio. Entretanto o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que dirige o seu canto, que transmite à criança. Parece que eles concebem estas forças de modo bastante substantivo, alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais. O pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a de seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança. Até aqui a cerimônia da nomeação é uma ação mágica genuinamente americana, sem nenhuma intrusão de elementos estrangeiros. Segue-se a ela, todavia, outro procedimento cuja origem é indubitavelmente cristã. O motivo cristão que lhe serve de base está de tal forma recoberto de antigos temas indígenas, que sua introdução deve retomar a séculos, à época jesuítica. Em primeiro lugar, dois padrinhos são designados para a criança, pelos pais ou pelo pajé; trata-se em geral de um casal. Ao passo que o pai da criança se mantém alheio à cerimônia e se deita na rede a um canto da casa, praticando a “*couvade*” costumeira, e a mãe, desviando o rosto, chora discretamente, a madrinha (*ichyangá*) senta-se de frente ao pajé com a criança no colo, enquanto o padrinho (*tuvyangá*) segura com ambas as mãos uma gamela em forma de canoa com cerca de 50 cm de comprimento e 12 cm de largura e 5 cm de profundidade. Em sua borda estão colocadas duas ou quatro velas de cera silvestre (*tataendý*); ela contém água perfumada com tiras de entrecasca de cedro (*ycaraí*). Para esta vasilha ergue-se na parte oriental da cabana, onde tem lugar o batizado, uma armação de forquilhas recobertas com a casca negra do cipó *uembé*; dispostos à sua direita e esquerda estão alguns bastões alinhados na direção norte-sul, com cerca de 1 m de comprimento e grossura de 2-3 dedos, descascados em sua metade superior, sustentando velas na sua extremidade (*yvyraí*). Ao nascer do sol, o pajé começa a cantar de modo particularmente solene, muito alto, muito devagar e sem cadência, completamente tomado pelo êxtase. Ninguém o acompanha com cantos ou com as batidas da taquara, como é costume nos outros cantos; apenas ele, sozinho, agita tremulamente o maracá, cujo som já morre num sussurro chiante, já recrudescer, alto e penetrante, numa demonstração impressionante da excitação que o possui. Este é o *ñeengaraí* que constitui o ponto culminante de toda a dança de pajelança. Assim cantando, o pajé dá algumas voltas dentro da cabana, seguido pelo padrinho com a pia batismal e este pela madrinha com a criança nos braços. O percurso parte do oeste, passa pelo sul, o leste, o norte para retornar ao oeste. Quando todos retornar à sua disposição inicial, voltados para leste, o pajé umedece a palma de ambas as mãos na água da pia, aflorando com o dedo a criança no alto da cabeça e no peito. O padrinho, em seguida, repõe a vasilha na já mencionado armação, diante da qual o pajé executa alguns saltos, com as mãos sobre a cabeça, a maneira de uma dança czarda. Uma cerimônia chamada *jirojý* encerra este canto de pajelança (como todos os outros): todos os presentes, dispostos em linha, com as mãos levantadas, inclinam-se perante o sol nascente, enquanto dobram levemente os joelhos. O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar o seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não “se chama” fulano de tal, mas ele “é” este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador. E por este motivo que pais cautelosos, especialmente quando vivem com seu filho entre estranhos, guardam segredo sobre o verdadeiro nome da criança, atribuindo a esta um apelido qualquer. Conheço vários índios que não sabiam seus próprios nomes, porque seus pais morreram cedo sem havê-los confiado a ninguém. (NIMUENDAJU: 1987, 29 - 32)

O batismo cristão é bem mais simples: velas, padrinhos, reza e água benta na cabeça. Não há adivinhação. Os padres dizem que a natureza do batizado muda, mas isso não é perceptível aos olhos do indígena. Só quem acredita, pode ver.

Dessa forma, todos os dias os “convertidos” procuravam ouvir a missa antes de sair para o trabalho em suas roças. Durân relata como era interpretado o que acontecia aos indígenas que deixavam de ir à igreja:

... un cacique de estos dexo una vez de oírta y fuese a su labrança estando en ella ocupado cayo un gran palo que aturdió algunos de sus baçallos conocio que era castigo de Dios porque avia faltado a su devocion ... cansado una vez de esperar al P.e que avia de decir la missa se fue a su trabajo y estandole envistio una bivora que las ay muchas y mui ponsoñosas pidió favor a la Virgen y propuso de nunca faltar en su devocion de oír cada dia missa al punto le dejo la bivora sin ninguna lesion ... otro que trabajava en dia de fiesta porque le mordio una bivora, y todos los Indios lo atribuíeron que era castigo de Dios porque se ocupava quando avia destar en la Iglesia aprendiendo la dotrina para ser bautiçado. (Padre Duran: ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, 317)

Esses exemplos eram trabalhados durante os sermões como outra estratégia de controle para que os indígenas continuassem a ser bons cristãos, pois, no enfoque jesuítico, faltar à missa ou trabalhar em dia de festa de comemorações sacras era considerado falta gravíssima. Por outro lado, o que percebemos é que os Guarani continuavam suas atividades, mesmo com o controle rígido que era estabelecido na redução. Na sua compreensão, não fazia parte cultivar dias específicos da semana para comemorações religiosas. Talvez, por isso, eles não encontrando um significado, deixavam muitas vezes de ir à missa para trabalhar em suas roças, construir canoas e praticar atividades de coleta.

Além dessas dificuldades que os padres encontravam entre os próprios indígenas, estava a resistência dos moradores das cidades de Maracaju, Vila Rica do Espírito Santo e Cidade Real do Guairá que, com a implementação de Loreto, ficavam restritos à mão-de-obra indígena das quais necessitavam para manter suas *encomiendas*. Um exemplo disso era que, para dar andamento ao plano urbano, necessitavam de bons carpinteiros para que os auxiliassem nas construções. Tinham eles conseguido dois carpinteiros espanhóis quando veio um “cônego” de Maracaju visitar Loreto e mandou-os embora, impedindo-os de construir o templo, sob ameaças de açoite e de morte. (Padre Oñate: ânua 8, 1615.

DHA: T. XX, 1929, 47) Os carpinteiros, com medo de tal represália, saíram imediatamente da redução, deixando os padres à mercê de seus próprios conhecimentos.

Dessa forma os padres se desdobravam sendo lavradores, carpinteiros, pedreiros e arquitetos, ensinando aos índios esses ofícios, para que eles pudessem realizar as obras, como a construção da nova igreja. (Padre Oñate: ânua 11, 1618 e 1619. DHA: T.XX, 1929, 204 -5) Para isso, orientavam como deveriam manusear as ferramentas, valendo-se dos seguintes vocábulos: parede de tapia *Ibiatã* B: 204; emparedar *Aiçoço ibiatã*. tapar embarrando. *Ahoba pichi*. preencher a parede *Amoy nyhe* B: 407; ainda verificar o nível da parede *Ytá apayê* B: 108; nivelar *Ahaã*; enquadrar ou corrigir a porta. *Onee oque* B: 170; bater com o martelo *Aqua repotí nupã* B: 393; Martelar. *Aynupã*. Reforçar, batendo os pregos. *Amboapá ytapiguà* B: 171; “Alinhar casa, *Og ymoaty rombira* B: 152; alinhar madeira, *Ambopig*; Tabua, madeira. *Ibirapê*. Encaixe de tábuas *Yeçea haguè* B: 57 ” Teto. *Og aço îaba*. B: 205 Por telhado. *Ayaçoí cheróga*. B: 205 Telha. *Naev pi coembi*.

No *tekohá* que acolhia as novas tecnologias, apresentava-se agora o tempo marcado pelo calendário litúrgico. Era uma forma de fazer com que o *tekohá* conhecesse a multiplicidade do tempo. Antes, era o tempo da natureza, da caça, da pesca, das roças e das festas. Agora é o tempo do rito, da liturgia. Tempo da missa, do dia santo e do domingo. O *tekohá* incorporava o tempo circular da liturgia e a geometria da construção ocidental que alinha, nivela, apruma, martela e prega, encaixa, reforça e cobre.

Assim se processava na construção. Para isso, os padres precisavam introduzir ferramentas que não faziam parte do cotidiano Guarani. Essa evidência é apresentada por Montoya, numa lista de ferramentas utilizadas:

B: 154 “*Ytá nupa haguàçû*. Martelo”; B: 393 “*Aqua repotí nupã*. Bater com martelo”; B: 207 “*ibiracuru caba. ibiramombucaba. Guara*. Broca”; B: 207 “*Cí*. Alavanca de ferro, barra de ferro”; B: 402 “*Yi acanguá*. Machado”; B: 123 “*Quarepoti ibi rapé*. Pá, espátula, colher”; B: 124 “*Pita*. Alavanca, pé-de-cabra”; “*Quarepoti pene*. Desempenadeira”; B: 143 “*Prumo. Ytá membeg*”; “*Vara de medir. Ibirai mbae ra angába*”; T: 355 “*Tapigûa*. Prego”; “*Quicé apá*. Foice”; B: 69 “*Quarepotí quiticába*. Lima de limar ” “*Cortar com serra. Aiquyti.mo*” B: 266.

Não era suficiente apenas admitir essas novas ferramentas, mas também era necessário estruturar outras formas de aquisição de material, como a instalação de fornos para a fabricação das telhas e da manutenção e ampliação das ferramentas. A documentação histórica não trás informações sobre os fornos. Porém, a arqueologia

revelou a presença de dois fornos na redução de Santo Inácio: um que era utilizado para produzir telhas e outro, possivelmente, para fundição. Como os relatos dos padres tratavam a redução de Loreto e de Santo Inácio como se tivessem a mesma estrutura, conclui-se que, na primeira, também houve desses fornos. O padre Durân, em sua visita às reduções, faz o seguinte comentário:

... fuimos en procesion por la calle bien adornada de arcos, a la Iglesia, que estava llena de gente, i me olgue notablemente de verla porque es grande i de 3 naves tan bien hecha i tan alegre. ... Esta Iglesia es del P.^o Antonio Ruíz; i en la reducion siguiente de S. Inacio a otra iglesia de la misma forma, í capacidad, obra de las manos del P.^o Joseph Cataldino. (ânuia 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, 304)

Dessa forma, podemos fazer uma analogia entre as duas reduções e usar a arqueologia como evidência de que, na redução de Loreto, possivelmente havia os mesmos tipos de fornos.

O forno de fundição encontrado em Santo Inácio tinha paredes erguidas com blocos de rocha e tijolos e fragmentos de telhas agregados com argila, com uma profundidade de dois metros e com a parte superior bastante danificada mas, as curvaturas apontadas pelas paredes indicavam forma de abóbada. Externamente havia uma espessa parede de argila como vedante. Internamente as paredes mostravam-se modificadas pelo forte calor, adquirindo aspecto de metal derretido. E foram encontrados fragmentos de escória de fundição e de escória de ferro em diversos pontos da redução.(CHMYZ: 2001, 46)

O outro forno, identificado por Blasi, foi construído com tijolos rudimentares e abrangia uma área com 78 m e teria uma capacidade de queima para 500 telhas. (1971, 8) Entretanto, há alguns indícios possíveis de que existiam esses fornos em Loreto, pela presença de telhas goivas²³ e ferramentas de metal. (CHMYZ: 1984, 71)

O *tekohá* recebia, agora, um elemento ainda mais estranho: os fornos de fundição e de fabricação de telhas. A presença de telhas de argila indica a necessidade de construções mais reforçadas, para poder sustentar o seu peso, e mais precisão na arte da construção. Significa nivelar mais, aprumar melhor, encaixar mais perfeitamente. Os sons dos martelos ecoam forte pelo *tekohá*. A fumaça dos fornos tingiam as paisagens. O *jaguarovi* lembrou-se do facho de fogo com o qual o derradeiro curumim o fez subir para o além.

²³ Tipo de telha meia cana ou em forma de canaleta.

O tamanho e a forma da primeira igreja não eram os mesmos apresentados pela segunda igreja, conforme previam as instruções. Montoya, quando viajou a Assunção para trazer gado, provavelmente trouxe consigo material de carpintaria para poderem levantar a igreja. Com a adoção dessas ferramentas, os indígenas iniciaram a construção do novo templo. Os índios, sob a coordenação dos padres, edificaram a nova igreja. Conforme Oñate, “*han hecho tan agusto q.¹⁰ (sic.) ningun español las hiziera hanse hecho de tres naues tienen delargo 150 pies dehancho 80. acuden los indios alaobra ... poniendo el ... Cazique su autoridad en acarrear tierraparaas paredes, yen acudir aloque es necessario.*” (Padre Oñate: ânuia 10, 1617. DHA: T. XX, 1929, 150)

A infra-estrutura dessa igreja era de 45,72 m de largura e de 24,38 m de comprimento, perfazendo um total de 114,65 m de construção que acudia, segundo Montoya, aos domingos, mais de duas mil pessoas. (1997: 83 - 4)

Sobre a estrutura interna, Durân informava que era grande e de 3 naves e estava adornada de flores e outros enfeites, que parecia um retrato do céu. (MCA I: 1951, 214). Outra informação, do Governador Xéria, dá conta que a igreja era bem conservada para atrair os bárbaros infiéis a que conhecessem a Deus Nosso Senhor. (MCA I: 1951, 299).

A igreja tinha três altares, “o altar superior. *Altar guacú*”; “B: 156; o altar lateral. *Altar yoobaî chûarê* B: 156”; e o “altar da porta. *Altar heroa tâpi* B: 156”. A designação para a área do “altar era *Ytá hobaça pira. Yta miña mongába* B: 182”; e o seu limite era “*Altar aocibacue* B:10”. Para as “escadas do altar. *Altar yibá cuê* B:10”. O local de batismo tinha a “pia de água benta. *I roba çapi ri ru* B: 141”. A sua “ornamentação *Morangába. Yeguacába* B: 120”; sempre era feita com “flores *Aiboti mongi* B: 6”; na forma de “guirlandas *Iboti paraguâ* e ramalhetes *I boti mãna*”. Tinha “incensário *Poro mo tymbohába* B: 47”; onde se colocava o “incenso *Ibira payê*” que produzia uma substância aromática e além disso tinham “velas de cera. *Yrayti tatá endi*. B: 226” e “velas de sebo. *Mbae quirá tata endi*”.

A estrutura externa foi montada com paredes de *tapia* e o telhado de madeira com a cobertura de telhas. Portanto, a edificação dessa igreja durou aproximadamente três anos, e isso prova que a aceitação ocorreu lentamente à medida que os índios conheciam essas novas tecnologias, contrariando a idéia de que com a chegada dos padres, o plano urbanístico fora de imediato implantado.

No *tekohá* agora há a casa dos padres. Inicialmente, a casa era pequena e tinha uma campainha na porta e um cercado de taipas. Com a edificação da nova igreja, iniciava-se a construção de uma outra casa ligada a ela. Havia agora uma cerca para impedir o acesso de

mulheres. (Padre Oñate: ânua 8, 1615. DHA: T. XX, 1929, 28) Tinha boa arquitetura, com vários corredores e com latrina. Tepotútiba. Rendába. B: 64”. Tinham também um lindo jardim (MCA I: 1951, 214), ou seja, “*Mbaé roque rupába*. B: 55”.

Para os Guarani, que eram uma sociedade poligâmica, deveria causar total estranheza que homens que eram possivelmente considerados *payes* dos não-índios não tivessem mulheres como também o isolamento, que não era uma prática comum realizada pelos indígenas, porque estavam habituados a viverem todos numa “*teii oga*, casa da grande família” . E ainda, os padres queriam tirar suas mulheres, realizando casamentos monogâmicos.

Devido às cercas e repartições, para falar com os padres exigia-se uma espécie de ritual, pois os indígenas precisavam tocar a campainha. O Padre Cataldini informava que, em Loreto, os padres guardavam castidade e observavam as regras e a disciplina religiosa, conforme se fazia nos colégios da Companhia de Jesus, realizavam os exercícios espirituais, exame de consciência e rezavam ladainhas. (Padre Duran: ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XIX, 1927, 303) Viviam em pares em cada residência e guardavam clausura. Faziam orações na hora do almoço, ceia e quando iam dormir. (Padre Duran: ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XIX, 1927, 304; RABUSKE: 1977, 177) São práticas estranhas para uma organização social que primava pela coletividade, ter agora que se comunicar com um Deus que não fala com eles antes de se alimentarem e na hora de dormir.

O *tekohá* conhece então a cerca, os corredores, as portas que só abrem quando se aciona uma campainha, os homens que não têm mulheres e que impedem que elas entrem em suas casas. Homens que rezam e alimentam-se de acordo com o tempo do sol e o tempo de seu Deus. Tal comportamento tornava-se possível por meio da construção da sua casa que esquadrihava, demarcava, delimitava o espaço; iniciava pelo ato de aprumar, nivelar, extrair angulações exatas, encaixar perfeitamente, cerrar, preparar e cobrir com telhas. Ações realizadas na presença da cruz, em meio a rezas e cantos sagrados. É, por certo, a pajelança do não-índio.

A casa tinha outros elementos agregados. Cultivava-se uma horta “*Nururí. Numbé catú*. B: 226” no fundo da casa, o que para os indígenas era uma atividade feminina. No *tekohá*, os Guarani dividiam as atividades de trabalho de subsistência da seguinte maneira: as mulheres dedicavam-se aos trabalhos de dentro da aldeia, na roça e na coleta. Os homens às de fora nas áreas de manejo, de pesca, de caça e de busca de matérias-primas. Obviamente, deveria existir uma fluidez espacial em algumas atividades atribuídas a cada

sexo, como por exemplo a mulher tendo que buscar matérias-primas que só ela manipularia, como as argilas nas áreas de fora, e os homens elaborando objetos dentro do assentamento. (NOELLI: 1993, 28)

A espacialidade indígena aceitava, agora, algumas alterações. Um porteiro impunha limites para os indígenas. Mas isso podia ser usado contra o próprio europeu. Certa vez, Montoya quis sair secretamente no encalço dos indígenas de Loreto que estavam cultuando os ossos de antigos *payes* e foi denunciado, o que forneceu tempo para avisar aqueles que estavam praticando o ritual. (1997, 118) Os Guarani tinham uma outra forma de transitar através da sua divisão espacial. A partir da *ocarucu* (B: 142) “praça” percorriam as *og* (B: 239) “casas”, seus *og rocara* (T: 256) “pátios”, em toda a extensão do *tekohá* onde estavam as casas, a *ta* (T: 348) “aldeia”, *tabai aguiieyey* (B: 150). E fora na clareira da aldeia, *tabapira* (T: 348) “fim do povoado”, inicia a área das *cog* (T: 98) “roças”, podendo estar localizadas em diferentes distâncias de acordo com sua antiguidade, pois não tinham limites impostos pela redução. O espaço reducional indicava e organizava os caminhos a serem percorridos.

Agora o *tekohá* é um lugar que tem casa de padres, e tem latrina, porta, campainha. A casa é ligada à igreja. Há corredores, limites impostos por uma cerca, jardins e hortas.

Antes da chegada do não-índio, os Guarani tinham as *og* sem paredes, sem divisórias, onde cada família respeitava o espaço comum do seu interior. O comprimento da casa se ampliava de acordo com número de seus habitantes. Dormiam em redes. Observamos a descrição da casa e da distribuição social interna dos Guarani neste relato:

... cada casa, e o mesmo usam em todo Paraguai, é uma grande peça onde vive o cacique com toda sua parcialidade ou vassallos que podem ser vinte, trinta, quarenta e as vezes mais de cem famílias, segundo a qualidade do cacique. Não tem outra divisão ou separação estas casas, que uns pilares que correm pelo meio do edifício a trechos e servem para sustentar a cumeeira, para assinalar a divisão do espaço de cada família, que é o espaço que há entre um e outro esteio, uma deste lado e outra daquele ... (ROQUE GONZÁLEZ apud BLANCO, 1929: 621, in NOELLI, 1993, 80)

Trata-se de um incremento espiritual mas que atinge, em primeiro lugar, o corpo indígena. Um corpo que deve, agora, percorrer os caminhos estabelecidos pelo “arrançamento” do espaço.

Noelli (1993, 90) descreve os tipos de madeiras mais usadas para as construções das habitações. Eram o *yvyirapi'u* (T: 166) - *Ruprechtia laxiflora* -, o *ygarí* (B: 278) -

Cedrela fissilis (cedro, cedro rosa, cedro vermelho); e o *yvyraromi* (GATTI: 1985, 151) - *Aspidosperma australis* (Peroba, Guatambu). Palmeiras *Arecastrum romanzoffianum* (Jerivá, Coqueiro-Gerivá, Coqueiro) também seriam empregadas. As coberturas eram feitas de matérias-primas que poderiam ser de:

A) folhas de palmeiras: *guaybyog* (T: 129) “folhas conhecidas de palmeira com que cobrem as casas”; *yuii* - *Euterpe edulis* (palmito ou juçara) - (T: 200) e *yuyibo* (T: 200) “folhas destas palmas com que cobrem as casas”; *carandai* - *Bactris lindmaniana* (Tucum-amarelo, tucum-bravo, tucum-do-brejo, uva-da-terra) - (T: 91); *pindo* - *Arecastrum romanzoffianum* (Jerivá, coqueiro-gerivá, coqueiro) - (T: 296).

B) sapé: *capyi oga* (T: 89) “casa coberta com palha”; *nu pipe ayahoi cheroga* (T: 253) “com palha cobri minha casa”; *ayeog mboya* (T: 255) “cubro minha casa com palha” (principalmente do gênero *Andropogon* sp.).

C) cascas de árvores: *ipecue areco cherogamo* (T: 176) “tenho minha casa coberta com cascas de árvores. (NOELLI: 1993, 93 - 4)

Ainda hoje podemos encontrar esses materiais nas coberturas das casas dos Guarani atuais. Além disso, Melia (1993, 145) mostra uma *teii oga* tradicional entre os *Pai-Tavyterã*, na aldeia de *Yvypyté*, com o mesmo padrão da *og* dos Guarani do séc. XVII que era muito maior do que esta na foto.



Foto 19 – *teii oga*

A *og* fazia parte do *tekohá* e abrigava famílias extensas *teii* (T: 376) "parcialidade, genealogia" e servia de habitação a um grupo. O tamanho das aldeias variava de acordo com o potencial de absorção daquele ambiente com uma ou mais casas comunais

(MONTROYA: 1997, 18) e cada uma tinha um ou mais caciques. Desenvolviavam uma organização socioeconômica, baseada na agricultura, na caça e na pesca.

Na época em que os Guarani aceitaram a incorporação das tecnologias não-índias, passaram a praticá-la na construção de suas *og*. A estrutura se reorganizou na forma de outro modelo, o unihabitacional, com paredes que distribuíam e demarcavam um espaço para cada família, dificultando as relações poligâmicas. Esse padrão permitia abrigar até cinco famílias em cada casa, interligadas por uma cobertura de telha “*Naev pi coembi. Naev hapi pebámbiré.*” B: 205.

Agora o *tekohá* tem casas unihabitacionais com telhas, com paredes e divisórias internas que dividiam a família extensa Guarani e também com latrinas, com imagens de santos, cruzeiros, água benta, janelas e hortas.

Evidentemente que a forma de construção, a distribuição do espaço e a tecnologia são outras, mas é a mesma terra do *tekohá* que serve para fabricação da telha. As madeiras empregadas são as mesmas: *yvyirapi'u*, o *ygari* e o *yvyraromi*. É pau do *tekohá* e terra do *tekohá* que ali estavam sendo empregadas. A reza e o rito que acompanham os trabalhos são dos não-índios mas o *tekohá* é Guarani, pois a construção de uma *og* continuava sendo um momento de reunião de pessoas em que qualquer ajuda para o trabalho é recebida de bom grado. Trata-se de um acontecimento que reúne todo o grupo e todos são convidados a colaborar, como se depreende da narrativa recolhida por Nimuendaju.

Conforme esse relato, certa vez *Ñanderuvuçu* avisou que haveria um cataclisma. Os indígenas começaram uma peregrinação e foram até à “serra que retêm o mar”. Ali chegando *Guyraypotý* ordenou que seus filhos fizessem uma casa para todos morarem.

Mas agora façam uma casa para nós, façam uma casa para nós de tábuas, senão, dizem, quando a água vier, vai destruir a nossa casa, diz *Ñanderuvuçu* para mim.” VIII. E *Guyraypotý* falou ao homem-*juperú*: “Ajude um pouco a meus filhos!” – “Eu não ajudo, eu quero fazer uma canoa”. Ao pato selvagem (ele falou): “Ajude um pouco a meus filhos na casa!” – “Eu, eu também não ajudo, pois voarei.” – “Não é”, disse ele ao *suruvá*, “você também não quer ajudar a meus filhos com a casa?” “Eu também não.” – “Então fique, quando a água vier, veremos o que te acontecerá!” IX. E eles fizeram uma casa de tábuas, terminaram a casa e dançaram novamente. “Não tenham medo quando a água se precipitar, (pois) para resfriar a escora da terra, dizem, deverá vir a água.” E: “Dancem três anos”, assim ele havia dito, então veio a água e se precipitou. “Cuidem-se, para não ter medo!” X. A água veio e se precipitou. E o *juperú* (gritou): “Tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa, na qual embarcarei!” E ele gritava e (já) a espuma envolvia o alto da sua cabeça. O pato selvagem em vão quis voar, os (animais) da água o devoraram. O *suruvá* também gritou: “A água vem mesmo!” Assim ele falou e a água penetrou na sua boca, e assim o seu sopro passou ao pássaro. XI A filha de *Guyraypotý* tinha um jovem tatu, o qual ela tinha levado. E a água cobriu a casa. E a esposa de *Guyraypotý* (falou) a seu marido: “Suba na casa!” E *Guyraypotý* chorou e sua esposa (falou): “Suba na casa!” E *Guyraypotý*

chorou e sua esposa (falou): “Vê se não tens medo, meu pai, abre teus braços pois para a revoada de pássaros. Se bons pássaros se sentarem no teu corpo, ergue-os para o zênite.” E a partir de então ela batia com a taquara de dança contra um esteio. XII. E *Guyraypoty* cantou o *Ñeengaraí*. E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás deles veio também a água. (NIMUENDAJU: 1987, 155 - 6)

Pode-se perceber, aí, uma narrativa análoga ao mito da Arca de Noé, mas essa é uma leitura cristã ou ocidental da narrativa. Importa aqui, que a casa significa lugar de salvação, da segurança contra as intempéries. Não se estará seguro na canoa do *juperú*, nem nas asas do pato que voa para a terra das divindades todos os anos, nem nos gritos do *suruvá*. Os que não cooperam na construção da *og*, recebem o castigo merecido.

É bem possível que a antiga narrativa do *Guyraypoty* tenha predisposto os Guaraní a empenharem-se na tarefa da construção das casas junto com os padres, incorporando pelo menos, por um tempo, todos esses novos elementos no *tekohá*.

E com a casa veio o gado. Um novo elemento surge no *tekohá*. Vinha com o Padre Montoya de *Assunción*. Conforme o relato: “*Sacamos de la Assunción casi cincuentabacas, y treynta cabras y obescas yaque en Maracayú compramos otras, y algunos caballos ... pq no llegaron aestas reducciones, sino la mitad de vacas, y cabras.*” (Padre Oñate: ânua 8, 1615. DHA: T. XX, 1929, 50) O rebanho tinha a função de complementar o sustento dos indígenas com a carne bovina, com o leite e dele era feito queijo. A expressão “*Côo yucahába. Côo yucá hatiba. Matadouro*” B: 82 indica que os Guaraní tinham um local próprio para o abate do gado.

A existência e o registro de várias expressões na língua Guaraní relativas à pecuária, indicam que o contato dos indígenas com o gado exigia técnicas que envolviam o “pastoreio *Ahaaro mymbá ba ymongáruâbo*” B: 128. As “manadas eram chamadas de *Mbae mimba oa pytãmo. Yñapytã oynamymbába*” B: 13. Os Guaraní tinham que “separar gado, cercando-o, rodando-o, contornando-o, circulando-o e isso se deduz do termo *Ahoque cymymba, Mymbá aymamã. Nga*”. Para “recolher o gado dizia-se *Amonoo my mbaba*” B: 180. E “cuidar, vigiar, proteger o gado era *Amy mbá raaro. Ahaãrõ. mo*” B: 13. Além disso, elaboravam obras de construção e manutenção como “construir, colocar, assentar cerca, ou seja, *Y yapyîme aguapi. Aguapi aibî*” B: 187. Para fazer o manejo do “pasto diziam *Hebae rembiú*” B: 128, deveriam “trocar de lugar, mudar de pasto expressado por *Amongaru mbae mimba. Ambae mimba mongarú*” B: 13. A função de

quem cuidava do gado era denominada de “pastor, ou seja, *Mymbá rerequàra. Raarohára.*” B: 128.

Os indígenas possivelmente separavam o gado pelo seu porte, pois os classificavam como “Novilhos. *Mbaca raihapiaogi pirè*” B: 112-113; “Bezerras. *Mbacarai cuña*”. B: 208; e “Terneros. *Mbaca rai cuymbaé*”. Realizavam a “ordenha, isto é, *Aycambi ami. Anami*” B: 120 no “curral que igual *Tocái. Hocaí*” B: 267 e amarravam as patas traseiras dos animais para evitar que dessem “chute, patadas, pontapés, ou seja, *Apibondi. Apiry*” B: 128. Além disso, deveriam “limpar, organizar, higienizar. *Ypeihaguè. Ypei pire*” B: 207. O recipiente utilizado para coletar o leite era um “grande balde para ordenhar chamado de *Cambi amyhába*”. B: 34.

Utilizavam o gado também para atividades agrícolas. Para isso era necessário confeccionar uma “canga, cujo nome era *Apiritá*” B: 55; O ato de “colocar a canga” era expresso por “*Amoiyyapiri ta hece*” B: 55; Era usada numa “junta de bois denominada *Mbacá nonucaîbae*”. B: 55. A expressão “*Hebae apytã*”, era utilizada para definir “esterco ou excremento gado”.

O gado exigia outros cuidados como “ferrar o gado, isto é, *Ahaã. Aha pi mbae mimbá*” B: 13, com “ferradura chamada de *Cabayu quarepotí. Pipité ra*” B: 34. A ferradura era colocada na “pata do animal designada por *Hebae picuê*”. Quem fazia essa função era denominado de “ferrador, aquele que coloca ferraduras, ou seja, *Cabayu pipi temboya hára*”. Para ter controle e identificar os animais “marcavam com ferro e a tal atividade chamavam de *Ahaã. Ahang bona. Ahapi*”.

Para exercer a atividade de “ferreiro” (*Quarepoti apohára*), era necessário dominar as técnicas de fabricação do “ferro atividade denominada de *Quarepoti*” e de “ferraria, ou seja, *Quarepotí apohába*”. Deveriam utilizar um “instrumental adequado para ferrar, cujo nome era *Cabayu pipi ténongába*”. Havia uma denominação para “instrumento que era *Apohába*” e por último a “marca do ferro” era expressa como “*Quarepo ti hapihá haanga*”. B: 86.

A variedade de nomes Guaraní para tantas tecnologias minuciosas de trato com o gado indica que o contato com esse elemento estranho ao *tekohá* foi realmente significativo. Nem poderia deixar de ser assim. Podemos ter um parâmetro em relação a isso, recorrendo a um fenômeno recente em nossa cultura, que é a introdução do computador. Viu-se, nas últimas décadas, uma enxurrada de palavras que anteriormente não faziam para nós, brasileiros, o menor sentido, por exemplo: bit, software, web, net, enter, esc, on line, doc, file, hardware, mouse, hard disc, e outras.

O estranho é que nós, não-índios, nem ao menos nos damos ao trabalho de traduzir tais nomes para a nossa língua, como os Guaraní faziam. Eles não denominavam as bezerras por um nome específico, como o espanhol. *Mbaracarai cunã* é algo como gado novo, fêmea. Isso é uma evidência incontestável da continuidade da cultura Guaraní, pois podemos nos perguntar: qual é a continuidade da nossa língua portuguesa em termos da globalização, quando substituímos a palavra rede pelo termo “web”?

A seguir, percorreremos alguns indícios de continuidade da cultura Guaraní verificados nos sonhos, nas retaliações e nas vinganças, e na presença de objetos zoomorfos.

3. SONHOS, RETALIAÇÕES, VINGANÇAS E OBJETOS ZOOMORFOS: CONTINUIDADES GUARANI

A análise da continuidade Guarani parte das discussões sobre permanência e ruptura na história. A pergunta que fazemos é: rompe-se ou continua a cultura indígena com a aliança Guarani/jesuíta na organização do sistema de missão por redução? Para responder a essa questão, o desafio será de apontar pistas da continuidade da cultura Guarani, identificadas nos aspectos dos sonhos, das retaliações, da vingança e dos objetos zoomorfos, que continuaram acontecendo, apesar da presença jesuíta no *Tebí* reducional.

O objetivo é de descolonizar a história, com a finalidade de manter a visão êmica no processo de contato. Essa tentativa consiste em perceber esse encontro de “culturas diferentes, historicidades diferentes” (SAHLINS: 1999, 14) para desconstruir uma relação historiográfica que, no ato de sua produção e geração, enfatiza apenas uma ação colonizadora. Mélia (1991, 14 - 5) alerta que a história Guarani não pode ser elaborada sem uma referência à história colonial, mesmo que não seja mais que por contraste, e pelos conflitos que com ela teve, porém não se limita a ela, e, aponta uma pista a ser seguida. O autor orienta para uma inversão, ou seja, construir a história na perspectiva dos Guarani, percebendo como eles solucionavam as situações de crise, diante dos problemas apresentados pelas mudanças planejadas pelos jesuítas. Pretende-se, ampliar a discussão e compreensão dessas relações, ao invés de continuar perfilando uma historiografia cristã, que apenas enfatiza e sintetiza a compreensão, em detrimento das conquistas realizadas pelos religiosos, que acabam suprimindo as decisões tomadas pelos indígenas, estabelecendo uma cortina para o historiador, a qual obscurece a verificação da continuidade cultural.

É necessário, pois, uma análise das fontes, sem perder de vista que a história Guarani será sempre a história de um povo sem escrita. É possível retratá-la à medida que se captura das fontes a presença de uma memória indígena que tem uma historicidade própria. A partir dessas considerações o primeiro aspecto a ser observado serão os sonhos que continuavam acontecendo em Loreto.

A investigação desse elemento leva a identificar como os Guarani compreendem e interpretam os sonhos. Montoya levantou várias frases em que o vocábulo sonho aparece:

B: 401 “Falar em sonhos. *Cheque nee. Che quêramo anee*” B: 27 “Farei com que sonhes comigo. *Orombo que pohaihú cherehe ne. Ndeq poçai çúne ché hegui equihivabo.*”, “B: 128 Ocorrer, acontecer, realizar-se o sonho. *Cheropehii çai.*”, “B: 125 Ter desmaio, sonhar, ter visões, ver. *Aquepoaihú.*”, “B: 139 Pesadelo. *Queraçe.*”, “Causa-me pesadelos, delírio, alucinações, sonhos *Chemoque raçe mbae.*”, “B: 199 Coisa sonhada. *Mbae que peguàra. Mbae que poaihú haguèra.*”, “Levantar-se sonhando. *Chequeraí gui puábo.*”, “Recordar, sonhar. *Chegue poaihú. Aque poçaiçú. Que.*”, “B: 201 Sonho. *Topehi.*”, “Sonho com pesadelo. *Chequerãce. Che que raçi.*”, “Sonho ligeiro. *Querá piçá. Aquera piçá. Aque apirú.*”, “Sonho pesado, profundo. *Queranã. Querapiçá ey. Quepiru ey.*”, “Ter sonho. *Cheropehi. Chequebibí. Cheque çé. Nacheropehi cirigi.*”, “Vencer em sonho. *Acheropihú çai. Acheropehi poari. Poboí. Cheropehi çiri.*”, “Fui vencido no sonho. *Topehi chereyti. Chererécó aí. Chembo aguiye. Che re roá. Nachemo maei. Nachemoyngo çéri.*”, “Ter bons sonhos. *Aque poaihu catúpiri.*”, “Acreditar nos sonhos. *Chequepe guáre aróbià,*”, “Sonhos maus. *Quepoaihú pochi. Aí. Angaipá.*”

O vocabulário Guarani, os termos vinculados ao sonho, nos oferecem uma chave importantíssima para entrarmos no mundo das permanências da cultura e da história Guarani. Melià, levantou vários vocábulos relativos ao sonho “*Ke*: ato de dormir; *Oromboke poayhu cherehene*: farei com que você sonhe comigo; *Che Ke rapyça*: ouvir em sonho; *Che Kepe ahecha*: ver em sonho”. Portanto, as atividades de dormir são as de viver acordado. É fazer com que o outro sonhe comigo. É ouvir. É ver. Sonhar é viver, para o Guarani. É a atividade privilegiada para receber a reza, e a reza é a forma superior de conhecimento, força para a ação. O poder e o prestígio do Guarani estão na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e esta depende diretamente do sonho. A palavra é para o Guarani a sustentação de um ato, um ato causado pela palavra; quem faz palavra, faz coisas, faz com que coisas aconteçam, faz, enfim, história. Sonhar é dizer. Eis a história Guarani. (1988, 12)

Os Guarani sonharam a mudança de aldeia, conforme o relato abaixo:

Hás de saber que, ainda que tenhas pedido que eu me mudasse a este povo, não estive com vontade de faze-lo, porque julguei uma desonra minha ajuntar-me a outro povo, visto termos, meus antepassados e eu, o nosso à parte! Mas nesta noite, quando apenas havia fechado os olhos para dormir, despertou-me uma voz dizendo-me: Muda-te, faz o que te manda o padre! Despertei e não vi a ninguém, apesar de haver luz em meu aposento. Aconteceu-me o mesmo segunda e terceira vez. Tive medo de que, se não o fizesse, Deus me tiraria à vida. E assim de imediato, embora já fosse meia noite, chamei a minha gente e, informando-a a respeito do que me tinha ocorrido, mandei-lhe que logo, pontualmente, saíssemos com ferramentas de machados, para roçarmos aquele lugar que me assinalaste. Ao mesmo tempo fiz destelhar parte da minha casa e trazer pelo rio aquela porção de material, para que nesta mesma noite me arrumassem algum alojamento ou tenda, em que pude descansar. Durante esta noite meus vassallos derrubaram um bom pedaço de mato,

para construírem as suas casas e a minha, pois tenho a vontade de não mais voltar ao posto abandonado, nem deixar a este. Venho avisar-te que estejas despreocupado, e gostaria que fôssemos ver o que nesta noite se fez trabalhando. (MONTROYA: 1997, 74)

Os sonhos representam um instrumento para responder às situações da realidade, funcionando não só na forma de revelações, mas como conhecimento e ação. A transferência do local só se realizou mediante a confirmação desse conhecimento, que contribuiu para que realizassem o deslocamento espacial de “cerca de dois mil índios e mais de cinco mil pessoas” (MCA I.: 1951, 155), das aldeias vizinhas, para se fixarem junto aos padres na aldeia do *Pirapó*.

Perceber os sonhos como conhecimento e ação significa entrar na cultura Guarani, na qual o *Topehiî* não é concebido como em nossa cultura. Podemos dizer que, para nós não-índigenas, o sonho se dá como manifestação do desejo, enquanto estamos acordados. Quando dormimos, é a expressão confusa de nossos desejos e frustrações. Portanto, para nós, o sonho é uma manifestação da interioridade do sujeito. Se ele tiver alguma utilidade, exemplo, cura psicológica, é sobre o sujeito que deve retroagir.

Como se sabe, na cultura ocidental moderna pós-cartesiana o sujeito é concebido como algo separado da realidade e da natureza. Por exemplo: consideramos que somente os sujeitos falam, porque somente o ser humano pode conhecer o mundo racionalmente, e, portanto, saber do bem e do mal, do que deve ser feito ou não ser feito. Deve-se levar em conta que, conforme as crenças religiosas, há uma exceção no âmbito de comunicação, pois as divindades também se comunicam com o sujeito, mas em termos racionais as divindades falam por meio dos sujeitos, do sacerdote, e assim por diante.

Na cultura Guarani, no entanto, não há uma separação tão distinta entre a natureza e o sobrenatural. Dessa forma, os seres naturais podem falar. Kurt Nimuendaju apresenta um exemplo desses, referindo-se aos ritos de nomeação das crianças. Canta-se e dança-se a noite inteira, enquanto o pajé tenta ouvir a região do vento, a região dos animais, a região dos mortos, para saber de que região veio a criança. Conforme as vozes que ouve, dá o nome para o novo membro do grupo.

O *Topehiî* é equiparado ao transe, no qual se ouvem as vozes do mundo. É por esse motivo que, no depoimento colhido por Montoya, encontra-se “acordei e não vi ninguém, apesar de haver luz em meu aposento.” Logicamente que então não se tratava de uma pessoa, alguém que queria enganar o sujeito que sonhava. Como aconteceu três vezes o

mesmo *Topehiû*, não restava dúvida de que era verdade. Algum espírito avisava da necessidade da mudança.

As práticas de conferir se não havia nenhum humano acordado e de esperar que acontecesse três vezes, para então considerá-lo como válido, parece comum nos relatos dos *Topehiû*. Isso indica que era uma espécie de prova de que o *Topehiû* era verdadeiro e caracteriza, a inversão da visão de mundo Guarani. Para o ocidental, a verdade está no mundo quando estamos acordados. Para o Guarani, a verdade manifesta-se quando todos estão dormindo.

No encaminhamento para formação do *Tebi* de Loreto e a organização do desenvolvimento do plano urbano, realizado pelos Guarani no desencadeamento das crises estabelecidas e solucionadas, acontecem novos *Topehiû*:

Casa-me logo, porque não quero ter a noite seguinte tão pesada e enfadonha como a que passou! Saiba que ontem à noite deitei-me para dormir e, ao primeiro sono, ferindo-me alguém o costado – não sei quem foi - , disse-me: Casa-te! Por que não fazes o que te manda o padre? Despertei-me e a ninguém vi, a não ser toda minha gente que dormia. Tornei a deitar-me e, apenas fechados os olhos, sucedeu-me o mesmo segunda e terceira vez... Fiquei com tanto medo, que não pude dormir, anelando pelo dia... (MONTROYA: 1997, 75)

O *Topehiû* do Guarani possibilitou o combate da poligamia naquele momento e propiciou o desencadeamento da introdução de um novo modelo de *og* unihabitacional para os indígenas. Mas o que importa é que os *Topehiû* continuavam acontecendo. Eram eles que orientavam o caminho para manter essa prática tradicional dos Guarani, reorganizando-se no convívio social com os jesuítas.

Evidentemente, a monogamia e a organização unihabitacional representam a ruptura, mas a prática de orientar-se pelo *Topehiû* é a continuidade. Tal prática pode ter sido, como evidenciam estes relatos, utilizada pelos padres para seus objetivos. Mas o *Topehiû* é um acontecimento que não se deixa prender a regras.

Assim um índio teve um *Topehiû* com sua morte:

Nunca tinha visto nosso bom índio qualquer imagem de São Pedro, mas ele me pintou da mesma maneira como fazem os pintores e descrevem os escritores. Cobrindo-o São Pedro com o seu manto, em companhia dos dois anjos ultrapassaram os montes e, passando por uns ameníssimos campos, chegaram a vista de uma grandíssima cidade cercada, da qual

saía muita claridade e resplendor. ... São Pedro lhe disse: A cidade que vês, é a de Deus ... (MONTROYA: 1985, 71)

A interpretação que Montoya faz do sonho indígena sobre a morte realmente pode provocar a ilusão, no pesquisador, de que o indígena que sonhou já se havia aculturado. Isso se dá porque para nós, ocidentais, o sonho é uma válvula de escape das coisas que estão reprimidas em nosso subconsciente. Evidentemente, Montoya não comenta que o indígena já havia se aculturado e por isso sonhava com a cidade de Deus. Para nós, no entanto, que estamos acostumados a perceber a história da colonização como continuidade e do índio, enquanto ruptura, a interpretação que fazemos é lógica e coerente. Os sentidos se completam, porque o indígena faz parte do movimento irresistível da colonização.

Sonhar, no entanto, para o Guarani, não ocorre somente no estado de sono. A visão, que o indígena afirmava ter tido e que foi narrada por Montoya, poderia muito bem ter acontecido enquanto o sonhador estava acordado ou em estado de transe. Ele poderia ainda estar relatando que viu o paraíso em *Topehiî* apenas para agradar ao padre, pois o *Topehiî*, em determinadas condições, é considerado como algo muito mais verdadeiro e eficiente do que um raciocínio qualquer, do mais lógico e demonstrável que este seja.

Outro *Topehiî* realizado por um índio que tinha matado duas cobras e as tinha talhado em pedaços.

Tendo-o feito, prosseguiu a sua jornada. Era, porém, com tanto medo daquelas víboras venenosas que, ao dormir na noite seguinte, começasse a gritar, dizendo que as cobras o matavam. Com isso despertou sua mulher e já o encontrou de pulso parado. Veio um padre, que o achou em agonia mortal ... Resultado: dela ficou tão fraco como se tivesse tido um doença real muito grave. Como ele mesmo confessou, a apreensão que tivera em sonhos, no sentido de que as cobras o matassem a picadas, tinha sido a causa de sua enfermidade. (MONTROYA: 1985, 188 - 9)

O relato de Montoya evidencia a relação de efetividade que o *Topehiî* mantém com o mundo, extra-onírico. Expressões que utilizamos habitualmente, como por exemplo “você está sonhando” para significar delírio ou especulação, não fazem sentido no mundo Guarani. Podemos inferir do relato de Montoya que o *Topehiî* interfere efetivamente na vida do indígena; ele tem conseqüências não somente como presságio ao qual não se deve

dar muita importância. O *Topehiû* age sobre o estado de espírito, sobre o corpo do sujeito e sobre todo o grupo. Atua sobre a vida e a morte, a doença e a saúde.

Os Guarani sonhavam com a cura:

Confesose otra India enferma ... dormida pareciole ver a Xpõ nro s.^r acompañado del glorioso Arcangel S. Miguel, i que le dizia volviere los ojos a su mano derecha; ella obedeciendo, vio muchas personas que vertian de si admirables resplandores de gloria, llenos de gozo inefable. De alli le mandaron volver la vista a la mano siniestra donde se le mostro una profundidad espantosa, en que muchos estaban dando tristes gemidos, i padeciendo miserables congojas i tan ravisos entre si que unos a otros crudamente se despedaçaban las entrañas: dixole entonces Xpõ nro S.^r as considerado la difercia destes dos espetaculos? pues sabe que el primero es de los que guardan mi ley, i el otro de los que desprecian mis preceptos, mira qual apeteçes, i como vives i te confiesas de aqui adelante. Recordo la India sobresaltada, i sin hacer ningun examen de los pecados que avia olvidado , los hallo presentes en la memoriacomfesolos con mucho sentimiento, i con la mudanza que se vio en sus costumbres comprovo la verdad de la vision. (Padre Duran: ânua 12, 1626 e 1627. DHA: T. XX, 1929, 315)

Conforme o relato, percebe-se que o *Topehiû* provoca modificações radicais na vida dos sujeitos. Sonhar com uma mudança, e nela empenhar-se, significa comprovar que o *Topehiû* é verdadeiro. O *Topehiû*, então, pode ser mesmo um programa de vida ou até um projeto político, econômico e social.

Pode-se dizer que os padres conheciam a dinâmica do *Topehiû* e há evidência que utilizaram alguns deles como exemplo, como testemunho para a conversão dos indígenas. Mas, importa que o *Topehiû* é uma prática que permanece na cultura Guarani.

As mudanças que produziram os acontecimentos dos *Topehiû* são valorizadas, e a prática deles em Loreto são evidências concretas da continuidade cultural Guarani. Demonstrando que permaneceram, em parte, decidindo seus destinos, porque quem sonha, sabe, e pode mais do que aquele que não sonha. O Guarani não se sente seguro, quando não sonhou previamente o que é para fazer.

Portanto, eles provavelmente não estariam vivos se sua antiga visão de mundo também não estivesse. É essa tradição ancestral, profundamente mística, que lhes possibilita articular as estratégias, para conviver com as novas formas de colonização. Dessa maneira, ao considerar que ela se rompe com a relação estabelecida entre indígenas e os religiosos cristãos, a historiografia acaba enfatizando apenas as mudanças, persistindo a perspectiva de vítimas de sua própria história.

A perspectiva da continuidade nos permite perceber outras práticas culturais, tais como a retaliação e a vingança. Ao identificar os aspectos da retaliação e da vingança

como uma continuidade Guarani, é necessário compreender o caráter mágico e ativo do xamanismo, como equilíbrio de forças, como ato praticado em Loreto em oposição aos jesuítas. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986, 57 – 78), em sua análise da guerra Tupinambá, observaram a necessidade de distinguirmos a “retaliação” da “vingança”. No caso da retaliação, o seu ato produz a reciprocidade no limiar da neutralização do conflito, uma vez que o gerador – no caso, o xamã – participa e identifica-se com o lado oposto. O xamã está assim, ao mesmo tempo, entre os homens e entre as entidades sobrenaturais que lhe concedem sua força. Ele “devolve” as agressões aos agressores. Há, nisso, um compromisso que levaria à anulação do conflito, uma vez que cada agressão será respondida por meio de outra. Ao contrário, a vingança reaviva o “fio da memória” unindo o passado ao futuro, e é por isso permanente e inesgotável, produzindo um ciclo ininterrupto de ações entre as partes envolvidas. (LANGDON: 1996, 71)

Para ilustrar o que é vingança e retaliação, vejamos este relato produzido por Montoya:

Certo índio tinha em sua granja duas plantações de cana-de-açúcar. Por tratar-se de coisa tão nova ou desconhecida seus vizinhos lhe furtaram algumas canas. Colheu ele então as restantes e as levou a esse Taubici, dizendo-lhe que lhe trazia aquele pequeno presente, pelo fato de lhe haverem furtado as demais. Quis saber o cacique quais eram os malfeitores ou ladrões. Respondeu-lhe aquele que não sabia quais fossem. A isso observou: - ‘Não se preocupe, pois os ladrões pagá-lo-ão e tornar-se-ão conhecidos, porque farei com que tal atrevimento seja castigado pela enfermidade de ‘câmeras’! Foi assim que, pouco depois, nesse povoado e nos demais começou a enfermidade indicada, em virtude da qual morreram alguns’. Taubici cobrando tal fama convocou gente para acompanhá-lo, pois não queria mais ficar em Santo Inácio. ‘Chegando perto de seu povoado que ficava a 20 léguas desta redução, perceberam que havia índios no rio com suas canoas. Foi ter com eles Taubici, pensando que eram amigos. Esses contudo, logo que o reconheceram mataram-no em vingança de um índio que ele havia matado’. (1997, 52)

A motivação da vingança é a própria morte. No caso, a doença que acometeu os indígenas pode ser tomada como uma retaliação, porque a idéia era neutralizar o conflito entre o proprietário da plantação e os sujeitos que lhe furtaram as canas. No entanto, em virtude da doença, alguns morreram, e esse acontecimento gerou a vingança.

Montoya registra as seguintes expressões: “Pagar, vingar-se. *Ayepi*.” “B: 187 Satisfazer-se, vingar-se. *Aye pi*”. “Satisfação de vingança. *Yepi haguéra*”. “B: 228 Vingança. *Yeepi*”. “Vingar a outro. *Ahepi. Ca*”. “Vingar-se. *Ayeepi*”. “Vingo-me de fulano. *Ahe cherepi*”. “B: 123 Pagar na mesma moeda, vingar-se. *Ahobaî chuary*.”. O *Ayeepi* tem, ao que se pode julgar, um caráter de gozo, de satisfação. Pode-se dizer satisfação de um

impulso de agressividade, que é canalizada em resposta a uma agressão. É sempre uma resposta a uma ação primeira pois, do contrário, não pode ser entendida como *Ayeepi*.

A retaliação, ao contrario, é a neutralização do conflito e podemos ilustrá-lo, ainda, a partir de dois exemplos, o primeiro da destruição do sino de Loreto:

O Pe. José me escreveu de Santo Inácio, distante três léguas de Loreto, perguntando-me se era verdade que o sino estivesse quebrado, porque, amanhecendo, aparecera o demônio a alguns índios e lhes dissera: 'Vede meu poder! Acabo de quebrar agora o sino de Loreto'. Escrevi-lhe o relato de meu conto ou que o pai da mentira dizia a verdade. (1997, 83)

A quebra do sino teve função de neutralizar o ponto central da organização missionária, pois o sino tinha a função de determinar o ritmo das horas, a distribuição do tempo nas atividades realizadas em Loreto. O ato de quebrá-lo tinha o propósito de anular a regulamentação do tempo, que era responsável pelo encaminhamento das atividades diárias, a cada toque de sino, o que acontecia pela manhã até a noite.

Como se sabe, o toque do sino convocava homens, mulheres e crianças indígenas para reuniões, missas e as orações, catecismo, escola, para o trabalho desenvolvido na roça, o manejo do gado, a construção de casas, da igreja, de silos e currais. Para festas, quando se realizavam comemorações das datas religiosas e se faziam procissões por todas as ruas da redução, as quais eram ornamentadas com arcos e flores e onde eram amarrados alimentos para que fossem abençoados, para que continuassem tendo com o que se alimentar. Cantavam e paravam em altares montados nas ruas, até chegarem à igreja. O dobrar dos sinos indicava as horas do trabalho manual, as chamadas para o almoço e o jantar. Servia, igualmente, para alertar sobre a presença dos inimigos, incêndios ou qualquer outra ameaça.

Portanto, pode-se considerar que o sino era um elemento indispensável para a administração dos padres e o encaminhamento do cotidiano dos indígenas na redução e, por isso mesmo, fazia sentido que fosse neutralizado. A neutralização por meio da retaliação é assim como um ato purificador, higienizante e que ilumina o problema por meio de um corte preciso, como se fosse uma cirurgia na ordem geral das coisas. Tenta-se, assim, eliminar, extrair um elemento que provoca a desordem no curso natural ou desejado das coisas. Não se trata de uma reação contra uma agressão feita por alguém, mas uma tentativa de dar um novo curso às coisas e aos acontecimentos.

Montoya narra outra história que pode ser considerada como retaliação:

Meia légua do povoado havia concorrido todo o povoado para ouvir o demônio. Cheguei a um grande arroio, que se passa em barcos, e vi que enorme tropel de gente se atirava à água, atravessando cuidadosa o rio e fugindo do demônio, que investia contra aquela casa. Passamos o rio e, tendo visto as pisadas e que de propósito com elas haviam destroçado e deitado a perder toda aquela plantação, cuja cor amarela dava grandes indícios de fogo, e o fruto que estava ainda em leite ou novo, chamuscado e murchinho, perguntei quem morava naquela choça. (MONTROYA: 1997, 116)

Facilmente poderíamos interpretar o ato de incendiar uma plantação alheia como um ato de vingança pois, para a historiografia da colonização, os padres estavam impetrando uma agressão aos indígenas, que às vezes responderam por meios de contra-ataques. Entretanto, o que se observa no relato desse caso, é que não houve por parte dos padres uma ação que justificasse uma vingança, como por exemplo a morte de alguém, ou a queimada de outra roça em sinal de provocação e a quebra de outro sino, para que os indígenas respondessem com *Yeepi*. Podemos interpretar melhor esse fato, a partir da retaliação, por parte dos Guarani, que tinham por objetivo neutralizar as ações dos jesuítas.

Podemos considerar que a utilização das tecnologias jesuíticas, tais como a produção de alimentos, o combate às doenças, faziam com que eles concentrassem mais poder e prestígio que os xãmas. Nesse caso não cabiam *Yeepi*, pois elas nem mesmo se justificariam. Caberia, no entanto, uma ação de retaliação, para neutralizar a força do opositor ou concorrente.

No caso, queimar a roça é bem uma retaliação, um corte cirúrgico, pois, ela tem a função de garantir a maior fonte de alimentos. O ato de queimá-la, poderia significar que todos os que adotassem os ensinamentos jesuíticos estariam fadados ao fracasso das próximas colheitas. Queimar a roça poderia ser considerado como o destino daqueles que seguissem os padres.

Alguns indígenas, principalmente xamãs, tinham a visão clara no sonho de que a presença jesuítica alterava profundamente a ordem das coisas, como podemos depreender deste depoimento:

Foram os demônios que nos trouxeram estes homens, pois querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados. Tiveram estes muitas mulheres, muitas criadas e liberdade em escolhê-las a seu bel prazer, sendo que

agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo que isso continue assim, mas impõe-se que os desterramos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas. Vós não sois sacerdotes enviados de Deus para nosso remédio (e bem)! Sois, pelo contrário, demônios do inferno, mandados de seus príncipes para a nossa perdição! Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Qual o descanso (a paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu bem as mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher”. “Isto não vai ser assim, pois eu o remediarei!”. “Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida!”. (MONTROYA: 1997, 61 - 2)

Os padres impõem uma maneira de vida ruim e é preciso remediar, corrigir, reverter a situação. Deve-se, então, pensar qual a melhor maneira de fazê-lo. *Yeepi* ou uma retaliação. Cogita-se até mesmo tirar-lhes a vida.

No entanto, percebe-se que o ato de matar foi compreendido como uma ação de vingança e no entanto era o ritual antropofágico, desencadeando nos convites para festas, que davam prestígio perante a comunidade Guarani. Matar, porém, não é sempre vingança, mas pode ser, também, uma retaliação. A eliminação direta dos religiosos podia significar a neutralização do poder cristão que ameaçava o equilíbrio entre divindades e humanos. Era a função do xamã, porque era seu papel atuar dessa maneira diante de tais situações que envolviam a continuidade do *Nãnde Reko*, em Loreto. Assim, a importância dessa ação tem a finalidade de mostrar o poder xamânico, a eficácia de intervir, re-estabelecendo novamente a ordem natural da tradição do *Teko*. Essa postura era fundamental para manter o respeito dos habitantes indígenas na redução.

Os sonhos, a *Yeepi* e a retaliação são manifestações da continuidade da cultura Guarani. Mas além desses, havia os objetos zoomorfos. A arqueologia coletou, nas escavações das ruínas de Loreto e Santo Inácio, vários desses objetos. Se observarmos esses artefatos, podemos abrir caminho para o aprofundamento na interpretação desses sinais que representavam os códigos visíveis de permanência dos ritos e mitos Guarani. A fabricação dessas estatuetas, que para os religiosos são apenas esculturas que representam a paisagem e a fauna local, para os indígenas podia representar uma maneira visível de manter a espiritualidade, revivendo a memória de seus antepassados. Pode-se dizer que o silêncio sobre o significado de tais representações era estratégia para agradar aos jesuítas. Entretanto, os indígenas continuavam reproduzindo sua religiosidade, manifesta por meio desses objetos, representando diversos animais e cada um deles com um significado específico na vida dos Guarani.

Schmyz (1984, 2001), nas escavações das ruínas de Loreto e Santo Inácio, identificou vários objetos cerâmicos classificados como zoomorfos:



Foto 20 – objetos zoomorfos. Adotamos o critério usado pela arqueologia que não faz a classificação de nomes.

O ato de fabricá-los poderá fazer “Recorrer à memória. *Ayeçarecô*. *Ane angarecô*. *Chemaenduaha arecôrecô*” e “Repetir para que se fixe na memória. *Oye yurû porará tachemaenduâte*. *Ayeyru porará yocuê yocuê*.” Possui-los e vê-los é “Refrescar a memória. *Amboibimbae chemaendua hápe*”, que possibilita entrar em contato com a cosmologia Guarani. O jaboti significa a esperteza e a longevidade, como no conto do jaboti e a onça. As aves representam a ligação entre o mundo humano e o sobrenatural. Elas fazem presságios.

Ver esses objetos é lembrar seus antepassados. Trata-se de um mecanismo de manutenção da memória. A relação dos Guarani com a fauna está intimamente ligada com o seu modo de ser. Montoya registra, no seu dicionário, alguns nomes de animais que podem representar as figuras acima “Pássaro. *Guirá*; Pato. *Guãrymbè*; Pato pintado que não sai da água. *Mbiguà*; Papagaio. *Ayurú*; Sapo. *Cururu*; Veado. *Guaçú*; Tartaruga, jabotí. *Carumbé*. *Chuê*; Tartaruga da terra. *Tarecayéá*; Tartaruga da água. *Chué*. *Carumbê*”.

Confeccionam-se esses artefatos, que eram mantidos na redução, dentro e fora da *og*. As imagens são sinais de significados simbólicos diversos que remetem ao olhar indígena e resulta na ação de reviver o passado, formando a teia cultural, lembrando as práticas das tradições, através do efeito das imagens. Reproduzem-se os significados da cultura por meio desses objetos de madeira e cerâmica.

A presença desses artefatos que revivem a lembrança do passado é fundamental para a continuidade do *Teko*. Eles podem ser decodificados por aqueles que os elaboram e aqueles que observam a peça, mas somente podiam fazer sentido para aquele que é Guarani. Dessa forma, pode-se supor que os padres não impediam a produção desses objetos porque não tinham deles, a mesma leitura indígena.

Dependendo da situação vivida na redução, a presença dessas estatuetas podia servir de ponto de apoio para fomentar a reprodução das mais diversas significações, interpretações, do universo cultural Guarani. Ainda hoje é comum a presença dos objetos zoomorfos nas aldeias. Entretanto, ainda não existe um estudo detalhado deles. O que se pretende é mostrar que eles continuaram sendo produzidos na redução de Loreto e isso é um fato que necessita ser analisado. Mas nos permite perceber a continuidade da cultura Guarani.

A ação dos jesuítas de identificar os cristãos na redução, doando e fazendo com que eles colocassem nas suas *og* os símbolos do cristianismo como: crucifixos, rosários e imagens de santos, tinha o objetivo de incutir e fazer transparecer o significado religioso católico em Loreto. Pode, se compreender da mesma forma a presença das imagens zoomorfas que continuavam Guarani. Além disso, uma outra interpretação do uso dessas imagens poderia ser feita na perspectiva do xamã, e entendida como uma retaliação que neutralizaria o poder de um não-Guarani que estaria tentando produzir um mundo enganador, que não era o deles, o da redução.

A lembrança ativava a memória que fazia recorrer ao conhecimento de seus padrões culturais em busca de respostas, porque os animais têm a força de lembrar os mais diversos elementos da vida Guarani.

O estudo dos objetos zoomorfos na cultura Guarani é muito importante para a compreensão das continuidades porque, conforme Nimuendaju, a alma do Guarani não nasce com ele. Ela é definida alguns dias depois que a criança nasceu, com base nas características da criança, que é comparada a um comportamento animal.

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início da cerimônia para determinar 'que alma veio ter conosco'. A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nanderyquey*, ou da 'Nossa Mãe' no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. ... Pouco depois do nascimento vem juntar-se ao *ayvucué* um novo

elemento, que completa a alma humana: o *acyiguá*. A palavra é um particípio de *acy*, que significa como substantivo ‘dor’, e como adjetivo e advérbio ‘vivaz, violento, vigoroso’. O *acyiguá* é uma alma animal. Os Apapocúva atribuem as disposições boas e brandas do homem ao seu *ayvucué*, as más e violentas ao seu *acyiguá*. A calma é uma manifestação do *ayvucué*, o desassossego, do *acyiguá*. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do *ayvucué*, o por carne, do *acyiguá*. As qualidades do animal que contribuíram como *acyiguá* para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa *Ñacotyvyjú*, a irmã de meu finado padrinho *Ponōchí*, que desde os seus dezoito anos está parálitica dos membros inferiores, sempre afirma que seu *acyiguá* é uma borboleta. Como ela suporta sua triste sina com perfeita calma e brandura, todos que a conhecem concordam com ela; também do ponto de vista europeu não é possível imaginar animal menos feroz que uma borboleta. Por outro lado, conheço uma jovem, do bando *Oguauíva*, chamada *Potá*; ela é vivaz e um pouco maldosa, e se tem por certo que *acyiguá* é de um macaco-capuchinho. Quando *Potá* ainda era bem pequena uma velha mulher pajé, muito competente nestes assuntos, ouviu, certo dia, sair da nuca da menina o assóvio característico desta espécie de macaco; a nuca é a sede do *acyiguá*. (NIMUENDAJU: 1987, 29 - 34)

O uso de objetos zoomorfos não é apenas uma questão estética, pois eles vinculam-se à própria identidade de cada membro do grupo, na medida em que essa identidade é definida com base nos animais pertencentes à fauna da região. Há uma relação profunda de identificação da pessoa com os animais, como parte integrante da cultura Guarani. A presença de tais objetos nas “reduções” de ontem e de hoje indica a forma de relacionamento entre o Guarani e os animais, uma relação que ultrapassa o utilitarismo. Os animais fazem parte da vida e da morte, da mata e da alma.

A presença de certos animais era interpretada como um presságio, geralmente de morte. A morte é o fato por excelência, ou seja, mais cedo ou mais tarde ela vai acontecer. Adivinhar a presença da morte é uma arte xamânica, um conhecimento que gera prestígio. Essa arte era uma leitura que se fazia a partir do comportamento e da presença de certos animais. O padre Montoya escreveu sobre o significado do veado e do sapo para os indígenas. Segundo ele:

Acham, a partir de certa observação experimental, que, entrando algum veado no povoado e não o matando, vá morrer alguém daquele bairro ou quarteirão, por onde o animal escapa Foi como vimos que se deu numa cidade de espanhóis, quando alguém casou e, estando o noivo na rua festejando seu casamento com outros companheiros a cavalo. É que passou então um veado que, perseguido no campo, acertou de passar por essa rua. Aumentou o regozijo a vontade de caça-lo, mas ele se escapou. Com grande aflição observou então um índio: - ‘quem é que vai morrer hoje nessa casa?’... Sucedeu que, naquela mesma noite, adoeceu o noivo e não a amanhecer com vida. O mesmo pensam eles dos sapos ou que, entrando um deles nalguma embarcação, alguém deva morrer. Certa vez, indo eu numa embarcação com mais de vinte pessoas ouvimos todos por dois dias sem interrupção o ruído dessa bicharia nojenta. E eu, já informado a propósito dessa superstição, observei com cuidado as ações dos índios, que se perturbaram e cautelosamente se meteram a procura desses animaizinhos, mas não puderam descobrir se de fato os havia. Na verdade, foi invenção diabólica, a qual, por dois dias, nos brindou com músicas de sapos, sem que de

alguma forma os houvesse. Angustiam-se os índios, se bem que, como já fossem cristão conquanto recentes, dissimulassem a sua pena em sinal de respeito a mim. Poucos dias passados, na mesma viagem e embarcação, adoeceram alguns passageiros de uma pestilente insolação e, ainda que eu os assistisse com sangrias, vieram a morrer quatro deles. (1997, 56 - 7)

Os relatos de Montoya evidenciam a ligação da cultura Guarani com os animais. Eles entram na vida e na morte; assim como são alimento para o sustento da própria vida. Além disso, ele obteve outras evidências que demonstram como os indígenas identificavam o canto das aves descrito no seu vocabulário:

B: 234 ‘Canto de aves. *Guirá çapucaí. Guiranee.*’ ‘Canto de mau agouro das aves, cantar mal as aves. *Guirá çapucaí ai. Guirá nee ngai.*’ ‘Cantos honestos, bons, alegres, de vida. *Poraheî catupiri.*’ ‘Cantos de passarinhos juntos. *Guirá nomongoí.*’ ‘B: 168 Reclamo para aves, instrumento que imita a voz das aves, reclamação. *Monarondaba*’ B: 140 Pio das aves. *Opipí. Opyã*’.

Cada tipo de canto tem um significado. Conforme Montoya:

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim com uma espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante. (1997, 57)

Barbosa Rodrigues era botânico, antropólogo e etnógrafo. Narrou a seguinte história, que apresenta um dos sentidos do canto dos pássaros:

Na mesma viagem ao rio Jamundá tive ocasião de ver o efeito doutra superstição. Numa bela noite de luar, conversando eu com sr. Camilo de Lelis Pereira, então subdelegado e velho tapuio da revolução dos cabanos, assentados a porta de sua casa na vila de Faro, ouvi repetidamente o canto de uacauã. Este pássaro é o falco cachinans de Lineu, uma pequena ave de rapina, que dizem só se alimentar de cobras, e que quando mordida por elas procura o antídoto na folha da mikania guaco, que tem o seu nome. Aprazia-me ouvi-lo cantar, pronunciando as sílabas ua-cá-uã, acompanhadas de uma espécie de risada, quando o meu amigo, vendo que eu prestava atenção a isso, convidou-me para vê-lo. Tomei por um gracejo, porque, aquela hora, dentro da mata, era impossível ver o pássaro. Disse-me ele então que aquele canto era o de alguma mulher da vila, pegada pelo uacauã. Não compreendi. Fez me ver que havia a crença de que o pássaro desse nome tinha canto

funesto para a mulher que o ouvisse e dessa crença origina-se uma moléstia sem conseqüências fatais, mas que, tirando os sentidos, leva a infeliz que dela sofre a neste estado repetir sem cessar, por alguns minutos, o canto do pássaro, com tal propriedade de ilude aquém não conhece a moléstia e ouviu cantar o uacauã. Aceitando seu oferecimento, atravessamos toda a vila e numa palhoça quase próxima a matriz encontramos a doente. A porta estava fechada por iapa (porta feita de tecidos de folhas de palmeiras), que o meu amigo arredou, e penetramos no interior. Aí, numa rede, estava deitada numa tapuia ainda moça, solteira, reclinada molemente como se dormisse, com o sorriso nas faces, parecendo dormir, porém completamente sem sentidos. Arfava-lhe o peito fortemente, parecendo querer estalar, quando cantando pronunciava as palavras: uacauã...uacauã...que repetia seguidamente, terminando numa gargalhada estridula como a do pássaro. Passados alguns momentos de silêncio, recomeçava o canto. A família distraída e impassível admirava-se de ver como eu me interessava pelo estado da tapuia, quando para eles isso era muito natural. Vendo ser um ataque nervoso, procurei os medicamentos de lança mão nessas ocasiões, e, não encontrando nenhum, servi-me d'água fria. Borrifei as faces. Teve como que um movimento de susto e parou de cantar. Com uma colher descerrei-lhe os dentes e dei-lhe alguns goles, que engoliu, produzindo ânsias. Momentos depois estendeu convulsamente os braços, arqueou o corpo para trás, fez um movimento de espreguiçar-se e entreabriu os olhos. Reanimou-se. Lançando um olhar desvairado em torno de si e dando comigo, que lhe era desconhecido de um grito e tapou o rosto com as mãos. Perguntando-lhe o que sofria ou estava sentindo, respondeu-me que uma ligeira dor de cabeça, opressão no peito e muito cansaço. Durante o acesso os membros estavam no seu estado normal; não havia contração nervosa; o pulso era pequeno e sumido; a pele do corpo seca, coberta de suor frio na fronte, as extremidades também fria, e o peito arfava com força. Começa por tristeza e dores de cabeça é um verdadeiro caso de histerismo. A causa desta moléstia, toda nervosa e contagiosa, é efeito da superstição. Aquela que ouve cantar uacauã, fica certa de que iminente está uma desgraça. A imaginação começa a trabalhar, e o resultado é terminar sempre a tristeza por um ataque nervoso, em que a doente arreda o pássaro, dando não só a entonação do canto como modulando as sílabas. ... O canto de uacauã ai faz com que muitas mulheres a um tempo sintam-se logo incomodadas e cantem. Para alguns esta moléstia não passa de um embuste ou de uma farsa; mas não o creio, porque o que vi não se podia fingir, embora a paciente fosse uma grande comediante. O tapuio com imaginação sempre propensa ao maravilhoso, criado no meio das ricas maravilhas, que o Ser Supremo espalhou pelas suas terras, crendo sempre numa mãe universal, que a tradição de seu avós perpetua, ante o canto triste e mesmo horripilante dessa ave não podia deixar de comover-se, tanto mais que todos os prejuízos lhe são metidos na cabeça, quando crianças, para dominados assim poderem servir mais tarde de instrumentos dosséis e passíveis. Assim como procuram com afã o uira-puru (pássaro que dá felicidade. Uirá, pássaro, purú, emprestado.), que lhes dá felicidade, venturas e riquezas, assim fogem do uacauã, o gênio das desgraças e o inimigo das mulheres. (RODRIGUES: 1881, 233 - 5)

As aves pressagiam a doença, a morte e a cura. Logicamente, animais de tamanha relevância na vida de um povo devem aparecer representados por meio de objetos. Eles são relacionados às histórias de criação e destruição da terra. Como descreve Nimuendaju:

São os gêmeos que, tão logo os pássaros lhes dão a conhecer a verdadeira estória, vingam o assassinato da mãe em toda a estirpe dos jaguares.(51) *Nanderuvuçu* desce a terra e exorta *Guyrapoty* (flor de pássaro) a realizar uma dança de pajelança, pois a terra estava na eminência de se torna má. Durante quatro anos, ele a executa com seus seguidores, quando então se ouvir ao longe o trovão do Fim: a partir do Oeste, a terra desmoronava. ... *Guyrapoty* fez construir uma casa de tabuas (*yvyrá*-paus, *pe*-chatos), e convidou sucessivamente o *juperú*, o *suruvá* e o pato selvagem para que dessem uma mão na tarefa.

Todos os três, com tudo, declinaram do convite; um, porque queria fazer uma canoa; o outro, porque queria ver se a água realmente viria; e o terceiro, porque confiava em suas asas. Entretanto, os filhos de *Guyrapoty* terminaram a obra e retomaram a dança de pajelança. Passados os quatro anos veio o dilúvio (*y ojaparó*), isto é: a água do mar ergue-se como uma muralha e, inundando a serra do mar, rolou (*ojaparó*) sobre a escora incandescente da terra, para arrefecê-la – pois *Ñanderuvuçú* edificaria sobre ela um mundo novo. Os que haviam negado sua ajuda na construção da casa estavam agora em apuros. ‘tragam-me um machado de pedra, quero fazer uma canoa para embarçar!’, grita o *juperú*, quando um turbilhão de espuma cobriu-lhe a cabeça. Sua alma entrou num pássaro; trazendo até hoje na cabeça um topete de penas retorcidas pelo redemoinho, ele grita toda manhã no brejo: ‘*ju* (um machado) *perú* (tragam)!’ – Daí seu nome. O *suruvá* também gritou: ‘a água veio mesmo!’, quando já esta já lhe invadia a garganta. Transformado em pássaro, o acontecimento se reconhece ainda hoje em seu canto, cuja o final soa como se uma garrafa estivesse sendo enchida. O pato selvagem tentou voar, mas os animais aquáticos o agarram e devoraram; sua alma também entrou num pássaro. (NIMUENDAJU: 1987, 51 - 68)

Mas, também, a voz, o canto do pássaro e seu aspecto estão relacionados com os mitos de criação e destruição.

A forma como os Guaraní relacionavam o mundo e os animais é uma evidência da continuidade cultural. Isso pode ser ilustrado com a figura do *Jaguarovy*. Conforme Montoya, “Tinham eles por doutrina muito certa de que no céu haja um tigre ou cachorro muito grande, que, em certos fatos de raiva, devora a lua e o sol. É o que nós chamamos de eclipses. Quando estes ocorriam, mostravam eles sentimento, isto é, aflição, e admiração.” (1997, 55)

A figura do grande jaguar atravessou os tempos e sobreviveu ao contato com os jesuítas das reduções e outras formas de contato com a cultura européia. Uma das evidências disso é apresentada nas histórias recolhidas por Nimuendaju, entre os *Apapocúva*-Guaraní, no século XX, relatadas abaixo:

O morcego Originário, *Mbopí recoypý*, que devora o sol, pende da cumieira da casa; o destruidor dos homens *Jaguarový*, o Jaguar Azul, está debaixo da rede; e uma grande serpente está na entrada da casa. ... os Morcegos Eternos (*Mbopí recoypý*), imediatamente após o aparecimento de *Ñanderuvuçú*, e aliás, no plural: *ojegueroá* – ‘brigavam entre si’ (*jô* – recíproco). Como as trevas, é provável que estes morcegos-demônios tenham existido antes de *Ñanderuvuçú*. Enquanto animais noturnos, são inimigos dos astros luminosos, e os devorariam se *Ñanderuvuçú* não os detivesse mantendo-os em sua casa. Ainda assim, às vezes, eles se atiram sobre o sol e a lua, causando os eclipses. Até hoje, *Ñanderuvuçú* os têm chamado de volta graças à apresentação dos pajés; no entanto, quando ele tiver decidido a aniquilação do mundo, ele próprio despachará os morcegos-demônios, dando início à perdição pela destruição do sol e a ‘queda da noite’ (*pytu oá*) *Jaguarový*, o Jaguar Azul, é contudo um demônio legítimo, um ser completamente sobrenatural e imortal. Seu lugar, hoje em dia, é debaixo da rede de *Ñanderuvuçú*,

onde aguarda o comando do deus para se arremessar contra a humanidade. Ele teria a aparência de um belo cão, grande mas não gigantesco, e seu pêlo seria de um maravilhoso azul celeste. Quando ele descer um dia do céu, cantando, nem o guerreiro mais destemido escapará de sua veracidade. Certa vez ouvi contar que ele já havia descido e eliminado quase toda espécie humana, numa ocasião. Só restou um menino, sentado a chorar em meio à ossadas de seus pais e irmãos; diante dele estava o monstro, prestes a se lançar sobre a presa. Aí o menino pôs no fogo a ponta de uma lança e, quando *Jaguarový* deu o bote, enfiou-lhe a ponta incandescente da arma goela adentro. Enquanto o corpo caía morto, a alma do demônio subiu cantando ao céu novamente (NIMUENDAJU: 1987, 50 - 1)

Podemos concluir desta parte que a cultura permanece através dos objetos zoomorfos, dos sonhos, da prática das retaliações e vinganças. É possível, portanto, escrever a história do Guarani a partir de uma inversão do olhar, percebendo os traços de permanência. Mais que isso, trata-se de romper com a ótica do colonizador que tem demarcado a ação dos jesuítas e dos bandeirantes sobre o indígena, visto como um sujeito que sofre as ações e que raramente toma decisões.

Detectar as permanências é entrar na cultura, valorizando-a, e tentar compreendê-la como um fenômeno que pode nos questionar e modificar nossas próprias opiniões e convicções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa procurei compreender como era a vida no *tekohá* e como aconteceu a inserção dos jesuítas nesse espaço. Parti da hipótese de que no desenvolvimento dessa relação não houve o rompimento na continuidade da cultura Guarani muitas vezes enunciado pela historiografia geral. Verifiquei, percorrendo o *tekohá*, que era um lugar de vida coletiva onde os indígenas possuíam os elementos necessários como água, terra e rochas, vegetais, frutas e mel, animais e peixes, condições que permitiam a prática do *Teko*. Nesse ambiente os indígenas estabeleciam relações específicas com cada elemento. Eles se comunicavam com os vegetais, com os animais e com os peixes, partes de um mundo de relações definidas e podiam estabelecer uma via direta de comunicação com todos esses elementos e cada um suscita formas de relação próprias dos Guarani. O *tekohá* pode assim ser comparado a uma *ñaeapy* – panela de barro – lugar onde a vida se origina, se transforma e termina.

Entretanto, com a chegada dos jesuítas, os indígenas estabeleceram contato com vários elementos estranhos a sua cultura. Tais elementos são, por exemplo: a cruz, que era plantada no *tekohá*, utilizada nas procissões, como adorno das casas, servia como uma espécie de convite, enfim, era um objeto novo sob o qual se nascia, trabalhava, rezava, dormia e morria. O templo, que servia como lugar de reunião e que também era uma nova forma arquitetônica que exigia o enquadramento, o prumo, o nivelamento, o serrote, o martelo e o prego, já que era coberto com telhas, o que exigia uma estrutura mais forte. A casa do padre, dividida com paredes, contento fechaduras e sinetas para anunciar a chegada das pessoas. Os fornos que era uma exigência para a implantação das novas tecnologias, como o fabrico de telhas e ferramentas. O gado, em torno do qual criou-se todo um novo vocabulário, demonstrando a assimilação de técnicas anteriormente desconhecidas no *tekohá*. A construção do templo e da casa, principalmente, poderia significar momentos de reunião e entreaajuda, o que se depreende de antigas narrativas dos Guarani como é o caso de *Guyraypotý*. Normalmente tem-se imaginado que a introdução desses novos elementos, especialmente as novas tecnologias, produziram modificações profundas que acabavam por destruir o *tekohá*.

No decorrer da pesquisa, no entanto, foi possível perceber que os Guarani tinham uma política específica para agradar aos missioneiros e agiam de forma diplomática, fazendo todas as coisas que os padres pediam que fossem feitas. Isto é, tentavam agradar aos missioneiros, assumindo a identidade daqueles que chegavam. Introduziram em suas casas crucifixos, rosários, imagens de santos e água benta. Participavam de procissões conduzindo, usando, recebendo em forma de recado a cruz, pois deviam perceber que ela significava muito para os missionários. Entretanto, não mudava necessariamente a forma como compreendiam o sentido que davam as coisas de seu mundo. O fato de que geralmente interpretamos as relações que os indígenas estabeleceram com esses novos elementos, como adesão total à cultura do não-índio demonstra, apenas, a tradição a que pertencemos que, nesse aspecto, não fica devendo em nada à própria tradição jesuítica: anti-ecológica, discurso do progresso.

A trajetória desta pesquisa demonstra que a cultura Guarani não foi destruída e mantém aspectos de sua continuidade, que foram observados através dos objetos zoomorfos, dos sonhos, e da prática das retaliações, vinganças e as narrativas, que são uma evidência de que a cultura continua, porque está presente entre eles ainda hoje.

Pude observar, através das narrativas e do sentido das palavras, algumas dessas continuidades. Analisei, inicialmente, os sonhos nas mais diversas situações. O *topehiĩ* (sonho) é considerado como um ato de conhecimento pelos Guarani e representa um instrumento, para responder às circunstâncias da realidade, não só na forma de revelações mas também como conhecimento e ação. Longe de ser considerado como ilusão ou fantasia, o sonho indica uma verdade, ou aquilo que deve ser feito. Observando-se certas técnicas, o sonho é um indicativo seguro da ação que deve ser executada ou da atitude que se deve tomar. Eles se reproduziram em momentos importantes da inserção dos jesuítas no *tekohá*. Os indígenas sonharam com o deslocamento de lugar, com o casamento monogâmico, com confronto com animais, com a morte e com a cura.

Outra forma de continuidade diz respeito às vinganças e às retaliações. Essas práticas políticas e xamânicas evidenciam-se nas ações dos indígenas, momento em que queimam a roça de um índio que aceitava os padres, no furto de plantas e no castigo pela enfermidade, na quebra do sino de Loreto e na ameaça da vida dos padres. E, finalmente, entre os objetos zoomorfos que marcam, além dos demais já mencionados, uma presença concreta das manifestações da continuidade cultural Guarani, identificadas nos sentidos desses artefatos, que representam códigos visíveis de permanência dos ritos, dos mitos e da

cultura Guarani. A presença dessas estatuetas, encontradas nos vestígios arqueológicos, representa uma maneira de manter a espiritualidade e a cultura, revivendo suas tradições.

Tal continuidade é evidenciada através das narrativas Guarani recolhidas por Nimuendaju, cerca de três séculos depois do contato com os primeiros não-indígenas. Por exemplo, os jaguares e as aves não são representados na estatuária Guarani, de ontem e de hoje, por acaso. São animais profundamente vinculados à cultura, fazendo parte das suas formas de compreender e organizar o mundo.

É possível, portanto, escrever a história dos Guarani a partir de uma inversão do olhar, percebendo os traços de permanência. Mais que isso, trata-se de romper com a ótica do colonizador, que tem demarcado a ação dos jesuítas sobre o indígena, este, um sujeito que sofre as conseqüências, e que raramente toma decisões e que, por fim, foi rechaçado e substituído pela civilização ocidental.

Dessa forma, ao identificarmos as permanências, podemos entrar na cultura Guarani, valorizando-a e tentando compreendê-la como um fenômeno que pode nos questionar e modificar nossas próprias opiniões, convicções e formas de narrar o passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMAURY, Antônio; SILVA, Júnior; VIZZOTTO, Valmir José; GIORGI, Élcio; MACEDO, Sandré Granzotto. MARQUES, Luiz Fernandes. *Plantas medicinais, caracterização e cultivo*. Florianópolis: EPAGRI, 1994.
- ASTRAIN, Antonio. *Jesuítas, guaraníes y encomenderos – História de la Compañía de Jesús en el Paraguay*. Assunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1995.
- AYOADE, J. O. *Introdução a climatologia para os trópicos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BECKER, Ítala Irene Basile. *Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1992.
- BLASI, Oldemar. Investigações arqueológicas nas ruínas da redução jesuíta de Santo Inácio Mini ou do Ipaumbucu, Paraná, Brasil. *Revista do Instituto de Biologia e Pesquisas Tecnológicas*. Curitiba, 16: p. 4 - 10, 1971.
- BOROA, Diego de. *Ânuo 14 (1637)*. In: *Documentos para la História Argentina, Tomo XX*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser Ltda, 1929.
- CABEZA DE VACA, Álvar Nuñez. *Naufragios e comentários*. 3. ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. São Paulo: EDUSP, 1959.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1956.
- CARDOSO, Jaime Antônio e WESTPHALEN, Cecília Maria. *Atlas Histórico do Paraná*. Curitiba: 1986.
- CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1609 - 1614, TOMO XIX, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1927.
- CARTAS ÂNUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMÁN, DE LA COMPAÑIA DE JESUS. 1615 - 1637, TOMO XX, Buenos Aires, Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1929.

CERTEAU, Michel de. *A ocupação histórica*. In LE GOFF, Jacques, comp. História novos problemas; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 21 - 22.

CHARLEVOIX, Pierre F.X. *História del Paraguay escrita por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañia de Jesús, con anotaciones y correcciones del P. Muriel*. Traducida por Pablo Hernández. v. 6, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1910 - 1916.

CHMYZ, Igor. PART (Projeto Arqueológico Rosana-Taquaruçu). 1984 – *A situação atual das reduções jesuíticas do rio Paranapanema*. Convênio Fundação da UFPR-CESP. São Paulo: p. 75.

_____. *Dados arqueológicos do baixo rio Paranapanema e do alto rio Paraná*. Publicações avulsas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 1974. p. 67 - 90.

_____. *Pesquisas arqueológicas nas reduções jesuíticas do Paraná*. Publicações do círculo de estudos bandeirantes da UFPR. Curitiba: 2001. p. 39 - 58.

CORREA JÚNIOR, Cirino; MING, Chau Lin; SCHEFFER, Mariane Christina. *Cultivo de plantas medicinais, condimentares e aromáticas*. 2. ed. Jaboticabal: FUNEP, 1994.

CUNHA, Manuela C. da. *Histórias dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: SMC: FAPESP, 1992.

_____; CASTRO, E. B. Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico/ 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 57 – 78.

D’ALESSIO, Marcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux*. São Paulo: UNESP, 1998.

ELLIOT, João Henrique. *A emigração dos cayuaez*. Narração coordenada sob apontamentos doados pelo sr. João Henrique Elliot, pelo socio efectivo o sr. Brigadeiro J.J. Machado ed Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 19, 1856. p. 443-7.

_____. *Um "croquis" da situação de Nossa Senhora do Loreto*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 28, 1930. p. 802.

FURLONG, Guilherme. *Misiones y sus Pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Theoría, 1962.

GADELHA, Regina Maria A . F. *As missões jesuíticas do Itatim: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GATTI, Carlos. *Enciclopédia guarani-castellano de ciências naturales y conocimientos paraguayos*. Assunción: Arte Nuevo, 1985.

- GUEVARA, José. *História del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. In: Colección de Obras e Documentos relativos a la História antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, 1: p. 491 - 826. Buenos Aires: Plus Ultra, 1969.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões – séculos XVII - XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HERNÁNDEZ, P. Pablo. *Organizacion social de las doctrinas guaranies de la compañía de jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
- _____, *Historia del Paraguay*. Tomo Segundo. Madrid: Barcelona, 1912.
- JAEGER, S. J. *La Compañia de Jesús en el Antiguo Guayrá*. Porto Alegre: Pesquisas, 1957. p. 93 – 121.
- JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 44.
- KERN, Arno Alvarez. *A Organização Política das Missões da Província Jesuítica do Paraguay. 1614 - 1707*. Porto Alegre : Mercado Aberto, 1979.
- KISSMANN, Kurt Gottfried; GROTH, Doris. *Plantas infestantes e nocivas*. Tomo II. São Paulo: Basf Brasileira S.A., 1991 - 1992. 1992.
- _____. *Plantas infestantes e nocivas*. Tomo III. São Paulo: Basf Brasileira S.A., 1991 – 1992 - 1995. 1995.
- KUNIYOSHI, Yoshiko Saito e RODERJAN, Carlos Vellozo. *Vegetação – formações florestais do Brasil*, Curitiba: s. e. p., 1987.
- LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- LARACH, J. O. I. (et al.). *Levantamento de Reconhecimento dos Solos do Estado do Paraná*. Tomo I e II, e Anexo. Curitiba: EMBRAPA – SNLCS/SUDESUL/IAPAR, 1984.
- LE GOFF, Jaques. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1895.
- LEITE, P. F. *As diferentes unidades Fitoecológicas da Região Sul do Brasil – Proposta de Classificação*. In: Cadernos de Geociências. Rio de Janeiro: IBGE, n.15: jul/set., 1995. p. 73 - 164.
- LINHARES, T. *Paraná vivo: sua vida, sua gente, sua cultura*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- LORENZI, Harri. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. São Paulo: Plantarum, 1992.

_____ ; SOUZA, Hermes Moreira de; MEDEIROS-COSTA, Judas Tadeu; CERQUEIRA, Luiz Sérgio Coelho de; BEHR, Nikolaus von. *Palmeiras no Brasil nativas e exóticas*. São Paulo: Plantarum, 1996.

LOZANO, Pedro. *Historia de la compania de Jesus de la provincia Del Paraguay*. Tomo segundo. Madrid.

MAACK, R. *Geografia física do estado do Paraná*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981.

MAACK, R. *Geografia física do estado do Paraná*. 3. ed. Curitiba : Imprensa Oficial, 2002.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1549 – 1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Tomo I, 1951.

MCA Manuscritos da Coleção de Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615 – 1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Tomo III, 1969.

MAPA: Imagens de Formação Territorial Brasileira. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1993. NIMER, E. Clima. In: *Geografia do Brasil: Região Sul*. Rio de Janeiro: IBGE, v. 5, v. 2, 1990. p. 151 - 187.

MELIÁ, Bartomeu. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979. Coleção “Missões Aberta”.

_____. *A linguagem de sonhos e visões na redução do índio Guarani*. In: Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. Santa Rosa, 1988, p. 9 – 21.

_____. *Del guarani a la historia*. Correio Semanal, Assunción. 27.04.1991, p. 14 - 15.

_____. *El Guarani conquistado y reducido*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/ Universidad Católica, 1986.

_____. *El Guarani: experiência religiosa*. Assunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

_____ e NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas – en tiempo de las Misiones, una bibliografía didacta*. Santo Ângelo: URI, CCM; Assunción, CEPAG, 1995.

_____ e SAUL, Marcos Vinícios de Almeida e MURARO, Valmir Francisco. *O Guarani - uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MONIOT, Henri. *A história dos povos sem história*. In LE GOFF, Jacques, comp. *História novos problemas; tradução de Theo Santiago*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 99.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra : índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. O desafio da história indígena no Brasil. In: *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/UNESCO, 1995.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual – Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre : Martins Livreiro, 1985.

_____. *Conquista Espiritual – Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 2. ed., Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

_____. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. 2 tomos. Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

_____. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani*. 3 tomos. Leipzig, B. G. Teubner, 1876.

MOTA, Lucio Tadeu. *As colônias indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2000.

MURATÓRI, Ludovico Antonio. *O cristianismo feliz nas missões jesuíticas*. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

NOELLI, Francisco Silva. *Sem tekohá não há teko*. 1993. 471 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____, 1996 - *Diálogos*. Revista do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, p. 178 - 197.

_____, *Pari: armadilhas de pesca no sul do Brasil e a arqueologia*. In Anais da VIII Reunião Científica PUCRS. Porto Alegre, 1996, p. 435 - 446.

_____, *Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação guarani de comunidades vegetais no século XVII*. Fronteiras. Revista história da UFMS, Campo Grande, MS, 2(4): p. 275 - 296, jul./dez., 1998.

_____, A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, Debates e Perspectivas 1872-2000. Revista USP, São Paulo, nº 44, p. 218 - 269, dezembro/fevereiro 1999 - 2000.

PARANÁ. *Superintendência de Desenvolvimento de Recursos Hídricos e Saneamento Ambiental Atlas de Recursos Hídricos do Estado do Paraná*. Curitiba: 1998. 32 p.

PERREIRA, V. P. (et al.) *Solos altamente suscetíveis à erosão*. Jaboticabal: FCAV-UNESP/ SBCS, 1994.

- RABUSKE, Arthur S. J. A carta magna das reduções do Paraguai. In: II SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRAS, 1977, Santa Rosa. *Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: 1977. p. 171-187.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3. ed., São Paulo: EDUSP, 1974.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *As missões jesuíticas do Guairá: a defesa do índio no processo de colonização do Prata*. 1986. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- _____. *Integração do Prata no Sistema Colonial – Colonialismo Interno e Missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: 1997.
- SEHNEM, Aloysio. *Conheça o nome das plantas*. Canoas-RS: La Salle, 1961.
- STADEN, Juan. *Vera Historia y Descripciones de un Pais de las Salvajes Desnudas, Ferozes Gentes Devoradoras de Hombres Situado en el Nuevo Mundo America*. Traducción de Edmundo Wernicke. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora "Coni", 1944. p. 171.
- STADEN, Hans. *Dois Viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1974. p. 227.
- SUSNIK, Branislava. *El Indio Colonial del Paraguay. El Guaraní Colonial i*. Asunción : Museo Etnográfico André Barbero, 1965.
- _____. *Los Aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco Boreal y Su Periferia (Siglos XVI e XVII)*. Asunción : Museo Etnográfico André Barbero, 1981.
- STRAUSS, Claude Lévi. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- _____. *Minhas palavras*. 2. ed., São Paulo: Brasiliensis, 1991.
- TECHO, Nicolás del. *História de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús Tomo I-V*. Asunción : Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía, 1897.
- TROPMAIR, H. Perfil Fitoecológico do Estado do Paraná. In: *Boletim de Geografia*, v. 1, Maringá: UEM, 1990.
- UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec – Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- WATSON, Virginia. *Ciudad Real: a Guaraní-Spanish site on the Alto Paraná River*. *American Antiquity*, n. 2, v. 1, 1947. p. 163 – 176.

ANEXOS

ANEXO 1

Quadro I – As yvyras

Nomes vulgares:	Nome Guarani:	Família:	Gênero:	Atividade biológica:	Outras utilidades
1-Canela preta, canela-coqueira, canela-pinho, canela-amarela, canela-broto, canela-bicha	<i>Aju'y</i>	Laureaceae	Ocotea catharinensis	adstringente (casca), tônica (raiz).	Seus frutos são consumidos por várias espécies de pássaros, madeira própria para construção civil e naval.
2)Canela sassafrás, sassafrás, sassafrás-amarelo, canela-funcho, sassafrás-preto, sassafrás-rajado, sassafrázinho, canela-parda, canela-cheirosa, casca-cheirosa, louro-cheiroso	<i>Aju'y</i>	Laureaceae	Ocotea odeorifera	adstringente (casca), tônica (raiz).	Seus frutos são consumidos por várias espécies de Pássaros, madeira utilizada para construção civil.
2)Canela amarela, canela-branca, canela-da-várzea, canela-louro, canela-do-brejo, canela-fedorenta, canela-sassafráz, canela-nhoçara, espora-de-galo.	<i>Aju'y</i>	Laureaceae	Nectandra lanceolata	adstringente (casca), tônica (raiz).	Seus frutos são consumidos por várias espécies de pássaros, madeira utilizada para construção civil.
4)Canelão, canelão-amarelo, canela-de-galo.	<i>Aju'y</i>	Laureaceae	Ocotea velutina	adstringente (casca), tônica (raiz).	Seus frutos são consumidos por várias espécies de pássaros, madeira própria para construção civil.

5)Aroeira-salvo, aroeira-salsa, aroeira, aroeira-folha-de-salvo, aroeira-mole, curneiba, curneita, anacaúta, fruto de sabiá, aroeira periquita, pimenteiro, terebinto, bálsamo	<i>Aguara Yva</i>	Anacardiaceae	Schinus molle	Otálgica (seiva), adstringente, antidiarréica, antiinflamatória, anti-reumática, balsâmica, cicatrizante antiúlcera, emenagoga, tônica.	Utilizada para esteios, a casca é empregada para curtir couro e o córtex produz uma resina impregnada de terebintina, e as flores são melíferas.
6)Aroeira mansa, aroeira vermelha, aroeira, aroeira precoce, aroeira pimenteira, aroeira da praia, aroeira do brejo, aroeira negra, aroeira branca, aroeira do campo, aroeira do sertão, aroeira de raposa, aroeira do Paraná, fruto de sabiá, coração de bugre, aguaraiba, bálsamo, Cambuí	<i>Aguara Yva</i>	Anacardiaceae	Schinus terebinthi-folius	Otálgica (seiva), adstringente, antidiaréica, antiinflamatória, anti-reumática, balsâmica, cicatrizante antiúlcera, emenagoga, tônica.	Utilizada para esteios e lenha, as flores são melíferas e seus frutos são consumidos pelos pássaros.
7)Aroeira branca, aroeira brava, aroeirinha, aroeira do brejo, aroeira da capoeira, bugreiro.	<i>Aguara Yva</i>	Anacardiaceae	Lithraea Molleoides	As folhas são aromáticas e medicinais. Otálgica (seiva), adstringente, antidiaréica, antiinflamatória, anti-reumática, balsâmica, cicatrizante antiúlcera, emenagoga, tônica	Madeira utilizada para construção civil, esteios, lenha e carvão. Os frutos encerram um óleo essencial, a casca é tanífera e tintorial, as sementes são suscetíveis das mesmas aplicações da terebentina. As flores são melíferas.
8)aroeira, Urundeúva, aroeira-do-sertão, aroeira-do-campo, aroeira-da-serra, urindeuva, arindeúva, arendiuva	<i>Aguara Yva</i>	Anacardiaceae	Astronium urundeuva	Otálgica (seiva), adstringente, antidiaréica, antiinflamatória, anti-reumática, balsâmica, cicatrizante antiúlcera, emenagoga, tônica	Madeira utilizada para construção civil. Usada para postes, moirões, esteios, estacas.

9)Aroeirão, guarita		Anacardiaceae	Astronium graviolens		Moirões, postes, carrocerias, móveis, assoalhos. Solos rochosos e secos, altura de 15-25m.
10)Cortição, araticum-cagão, araticum-de-paca, quaresma, corticeira, coração-de-boi, anona-cagona, corticeiro	<i>Aratiku</i>	Annonaceae	Annona cacans	anti-reumática (folha), emoliente (fruto)	Seus frutos são consumidos pela fauna.
11)amendoim-bravo, leiteira, café do diabo, Mata Brasil, Adeus Brasil, flor de poeta		Euphorbiaceae	Euphorbia heterophylla	Purgante	
12)guaçatunga, guaçatonga, cafezeiro-do-mato, cambroé, cafezinho-do-mato, guaçatunga-preta, pau-de-lagarto, chá-de-bugre, varreforno, erva-de-pontada	<i>Avati tymbavy, Guaimi reyepe'a</i>	Flacourtiaceae	Casearea sylvestris	anti-reumática, anti-sárnica, antitérmica, cicatrizante	Madeira para lenha, seus frutos são consumidos por pássaros.
13)figueira-branca, figueira, figueira-brava, mata-pau, figueira-mata-pau	<i>Guapo'y</i>	Moraceae	Fícus guaranítica	antianêmica (seiva), antiictéria, vermífuga	Seus frutos são consumidos por morcegos e outros animais.
14)timbaúva, timburi, tamboril, orelha-de-macaco, orelha-de-negro, tambori, pau-de-sabão, timbaúba, timbaúba, timboúva, timbó, tambaré, ximbó, orelha-de-preto, tamburé, pacará, pinhático-flor-de-algodão	<i>Timbó</i>	Leguminosae-Mimosoidae	Enterolobium Contortisiliquum	descongestionante, ictiotóxica, larvicida, vermífuga	O tronco é usado para fazer canoas.

15) cabreúva, cabreúva-parda, óleo-pardo, cabriúna, cabreúva-amarela, bálsamo, caburé, pau-bálsamo, cabrué, quina-morada, caboriba, cabureíba, jataúba, pau-de-óleo-verdadeiro, caboreíba	<i>Angua'y, Kavure'y, Yvyra Paye</i>	Leguminosae-Papilionoideae	Myrocarpus frondosus	Aromática (semente), excitante (semente, folha), expectorante	Flores melíferas. A incisão do tronco libera um líquido aromático (bálsamo).
16) pau-d' alho-falso, agulheiro, espinho-de-juvu, árvore-de-alho, limão-do-mato, limão-bravo, cipó-d' anta, pau-fedorento, pau-de-alho	<i>Yvyra Yvy</i>	Phytolaccaceae	Seguieria Langsdorffii	Diurética (folha)	Símbolo de solos férteis.
17) Pau-d' alho, Guararema, ibirarema.	<i>Yvyra Yvy</i>	Phytolaccaceae	Gallesia integrifolia	Diurética (folha)	A madeira é utilizada para construções temporárias, símbolo de solos férteis.
18) angico-vermelho, angico, angico-da-mata, angico-verdadeiro, angico-amarelo, angico-cedro, angico-rosa, angico-de-curtume, angico-dos-montes, angico-de-banhado, angico-sujo, guarucaia, angico-branco, brincos-de-saguim, brincos-de-sauí, paricá	<i>Kurupa'yrã</i>	Leguminosae-Mimosoideae	Piptadenia rígida	adstringente (casca), hemostática (folha), expectorante (seiva), antidiarreica, antiséptica	A casca é rica em tanino; é usada em curtumes, as flores são melíferas.
19) canjarana, canjerana, canjerana-de-prego, cajarana, canharana, cedro-canjerana, pau-de-santo, caierana, canjerana-do-litoral, cajá-espúrio	<i>Kayarana</i>	Meliaceae	Cabrarea cangerana	abortiva (raiz), contra hidropsia, emética, narcótica, purgante, tóxica, antitérmica (folha)	Madeira para esteios, o arilo succulento que envolve as sementes é consumido por várias espécies de pássaros.
20) açoita-cavalo,	<i>Yvatinguy,</i>	Tiliacea	Luehea	hemostática	Madeira

açoita-cavalo-miúdo, pau-de-canga, ibatingui, ivatingui, caiboti	<i>Ka'a oveti</i>		divaricata	(casca)	utilizada para construção civil.
21)Goiabeira, goiaba, goiabeira-branca, goiaba-vermelha, araçá-goiaba, araçá-guaçu, guaiaba, guaiava, araçá-guaiaba.	<i>Mburucuya</i> , <i>arasa</i>	Myrtaceae	Psidium Guajava	Adstringente (folha), antidiarréica.	Para esteios, moirões, cabos de ferramentas, cangalhas, cangas e lenha e carvão. Os frutos são comestíveis e saborosos, consumidos in natura. Também consumidos pela avifauna. Solos úmidos, altura de 3-6m.
22)Guaxupita, canela-de-cutia, pau-de-cutia.	<i>Apoytaguara</i>	Rutaceae	Esenbeckia grandiflora	Antitérmica.	Utilizada pelos índios para confecção de arcos e flechas. Solos argilosos e férteis, altura de 4-7m.
23)Embaúba, embaúva, imbaúva, umbaúba, umbaubeira, umbá-do-brejo, ambaiba, árvore-da-preguiça, caixeta-do-campo	<i>Amba'y</i>	Cecropiaceae	Cecropia adenopus	Adstringente (folha e broto), antidiarréica, antidisentérica, antidispnéica, cardiotônica (folha), antileucorréica, diurética, expectorante, hemostática.	Madeira utilizada para confecção de brinquedos, caixotaria, saltos para calçados, lápis e polpa celulósica; as folhas são apreciadas por bicho preguiça; os frutos são consumidos por várias espécies de pássaros; no interior do seu tronco ôco abriga formigas. Solo úmido junto a vertentes e cursos d'água.
24)Peroba, peroba-rosa, peroba-amargosa, peroba-rajada, peroba-açu, sobro, peroba-comum, peroba-		Apocynaceae	Aspidosperma Polyneuron		Madeira própria para construção civil, confecção de móveis, solos profundos e férteis nos

do-rio, peroba-paulista, perobamirim, perobamiúda.					espigões e nas encostas, interior da floresta primária, altura de 20 a 30m.
25)Peroba-amarela, matiambu, matambu, guatambu-amarelo, guatambu-grande, guatambu, peroba-café, pequiá, pequiá-doce, tambu, tambu-peroba.		Apocynaceae	Aspidosperma ramiflorum		Madeira utilizada para construção civil, confecção de móveis, utensílios de cozinha, cangas de boi, cabos de ferramentas e peças torneadas. Solos úmidos e profundos, altitude acima de 400m, altura de 20 a 30m.
26)Cedro, cedro-rosa, cedro-vermelho, cedro-branco, cedro-batata, cedro-amarelo, cedro-cetim, cedro-davárzea.		Meliaceae	Cedrela Fissilis		Madeira utilizada para esculturas e obras de talha, modelos e molduras, móveis, marcenaria, construção civil e naval e aeronática, lápis e instrumentos musicais. Solos úmidos e profundos, como vales e planícies aluviais, no interior de florestas primárias; encontrada também na vegetação secundária, altura de 20 a 35m.
27)Canela-de-veado, cun-cun, osso-de-burro, amarelinho	<i>Apoytaguara</i>	Rutaceae	Helietta Apiculata	Antitérmica	Ótima para lenha e carvão, aplicações como vigas, caibros, cabos de ferramentas,

					instrumentos agrícolas e moirões. Solos úmidos e pedregosos, altura de 10 a 18m.
28)Caixeta, caixeta-mole.		Euphorbiaceae	Croton Piptocalyx		Madeira utilizada para obras internas, forros, brinquedos e artefatos vários. Solos úmidos, vales e planícies aluviais, altura de 10-20m.
29)Louro-pardo, louro, louro-batata, canela-batata, frei-jorge, ajuí, peterebi, cascudinho, louro-cabeludo, mutamba, louro-mutamba, louro-amarelo, louro-do-sul, louro-da-serra.		Borraginaceae	Cordia trichotoma		Confecção de móveis, pequenas embarcações, altura de 20-30m. Adapta-se a qualquer tipo de solo, exceto quando é muito úmido.
30)Guajuvira, guaiuvira, guajuvira-branca, guaiavira, guaiavira, goarapovira, guativira,apé-branco, guaibi, guaiabi, guaiabi-branco, guaiabi-moroti, guaiabira, guatuvira.		Borraginaceae	Pantagonula Americana		Para construções, vigas de pontes e moirões, cabos de ferramentas, remos e selas. Devido a sua boa flexibilidade e elasticidade foi muito usada pelos índios do sul para confecção de arcos. Solos profundos e úmidos, altura de 10-25m. Mata primária, como nas capoeiras.
31)Guabiroba, guabirobeira, guavirova, guabirobeira-domato, guariba, gabirobeira.		Myrtaceae	Campomanesia Xanthocarpa		Para tabuado, confecção de instrumentos musicais, cabos de ferramentas, lenha e carvão.

					Os frutos são comestíveis e saborosos com alto teor vitamínico, consumidos in natura e em licores. Altura de 10-20m, é consumida por aves e pela fauna. Tanto em solos úmidos como em secos.
32)Araçá-do-mato, araçazeiro-grande, sete-capotas, sete-capas, capoteira.		Myrtaceae	Campomanesia Guazumaefolia		Para carpintaria, obras internas e para lenha e carvão. Os frutos são comestíveis e saborosos, contendo alto teor vitamínico, consumidos in natura e na forma de doces caseiros. Os frutos são consumidos por várias espécies de pássaros e fauna. Solo úmido, altura de 6-10m, precisa da luz solar.

33)Guanandi, olandi, olandim, galandim, jacareúba, gualandecarvalho, guanandicarvalho, guanandicedro, landim		Guttiferae	Calophyllum brasiliensis		Madeira utilizada para confecção de canoas, mastros de navios, vigas para construção civil, assoalhos, marcenaria e carpintaria. O governo imperial reservou para o Estado o monopólio desta madeira em 1810, para o uso exclusivo na confecção de mastros e vergas de navios, sendo a 1ª madeira de lei do país (lei de 7/01/1835). Os frutos são consumidos por várias espécies da fauna. Solos úmidos e brejosos, altura de 20-30m.
34)Ipê-roxo, paud'arco-roxo, ipê-roxo-da-mata, ipê-preto, ipê-rosa, ipê-comum, ipê-cavatã, lapacho, peúva, piúva.		Bignoneaceae	Tabebuia avellanedae		Construção civil e naval, vigas, postes, dormentes, pontes, assoalho, eixos de rodas, dentes de engrenagem. Ocorre na mata primária como secundária, altura de 20-35m.
35)Massaranduba, leiteiro-preto, abiu, abiu-carriola, massarandubavermelha, ibacoxa, guajará, mandapuca, grão-de-galo,		Sapotaceae	Polteria ramiflora		Construção civil, confecção de brinquedos, os frutos são consumidos por morcegos. Altura de 15-30m.

pitomba-de-leite.					
36)Jatobá, jataí, jataí-amarelo, jataí-peba, jataí-vermelho, jitaí, farinha, jataíba, burandã, imbiúva, jatobá-miúdo, jatobá-da-catinga		Leguminosae-Caesalpinoideae	Hymenaea courbaril		Construção civil, assoalhos, cabos de ferramentas, peças torneadas, móveis. Os frutos contém uma farinha comestível e muito nutritiva, consumida tanto por homens como por animais silvestres. Solos bem drenados, altura de 15-20m.
37)Cabreúva-vermelha, bálsamo, pau-de-incenso, caboreíba-vermelha, caboriba, pau-de-bálsamo, pau-vermelho, puá, bálsamo-caboriba, cabreúva, óleo-vermelho, óleo-cabreúva, sangue-de-gato, quina-quina.		Leguminosae-Papilionoideae	Myroxylon Pruíferun		Construção de casas, assoalhos, janelas, caibros, ripas, moirões, postes, carroças. O tronco fornece o bálsamo de tolu, empregado em perfumaria. Qualquer tipo de solo, ocorre em mata primária como em secundária. Altura de 10-20m.
38)Amarelinho, merendiba, amêndoa-brava, cerne-amarelo, capitão-do-campo, chuvana, mussambé, canoé-de-botão, imbu-d'anta, capitão		Combretaceae	Terminalia brasiliensis		Construção civil, marcenaria e carpintaria. Solos arenosos e secos, altura de 8-16m. Ocorre tanto na mata primária como nas formações secundárias.
39)Jacarandá, caviúna, pau-ferro, sabiúna, jacarandá-ferro,		Leguminosae-Papilionoideae	Machaerium Scleroxylon		Móveis, construção civil, assoalhos,

jacarandá-violeta, caviúna-vermelha, penanguba, violeta, caviúna-rajada, candeia-do-sertão, jacarandá-caviúna, suca, candeia.					confeção de peças torneadas, instrumentos musicais. Solos pedregosos (basálticos e calcários) e secos. Ocorre tanto em florestas primárias como secundárias, altura de 15-25m.
40) Alecrim, ibirapê, uirapê, alecrim-de-campinas, pau-alecrim.		Leguminosae-caesalpinoideae	Holocalyx balansae		Na carpintaria, confeção de raios de carroças. Devido à sua dureza foi muito usada pelos índios para o fabrico de flechas e tacapes. Seus ramos foliáceos e as folhas são tóxicas, os frutos são muito apreciados por morcegos. Solos rochosos e úmidos, de boa fertilidade, ocorre na mata primária, altura de 15-25m.
41) Araribá, araribá-rosa, ariba, araruva, ararauba, carijó, iriribá-rosa, putumuju, tipiriri.		Leguminosae-papilionoideae	Centrolobium tomentosum		Construção naval, obras hidráulicas, construção de portas, canoas, carroçaria, marcenaria e carpintaria. Solos de encostas pedregosas, mata primária, altura de 10-22m.
42) Pau-de-óleo, copaíba, óleo-de-copaíba, copaíba-		Leguminosae-Caesalpinoideae	Copaifera langsdorffii		Utilizada na construção civil, em

vermelha, bálsamo, oleiro, copaíba-da-várzea, copaibeira-de-minas, copaúba, copiúva, óleo-vermelho, podoi.					móveis, cabos de ferramentas e de vassouras, carroçaria, assoalho. Fornece o bálsamo ou óleo de copaíba, um líquido transparente e terapêutico que é a seiva extraída do tronco até atingir o cerne. Os pássaros comem o arilo que envolve as sementes. Altura de 10-15m.
43)Guaiçara, sucupira-amarela, sucupirana, angelim, caiçara, canjica, jiçara, macanaíba-amarela, queixada, cabo-de-formão.		Leguminosae-papilionoideae	Sweetia fruticosa		Moirões, postes, portas maciças, balcões. Indiferente às condições do solo. Floresta primária, sua semente é bastante atacada por insetos, altura de 10-18m.
44)Guapeva, abiu-piloso, curriola, açã, grão-de-galo, cabo-de-machado, pêssego-do-mato, abiurana.		Sapotaceae	Polteria torta		Construção civil, marcenaria e carpintaria, seus frutos são comestíveis e muito saborosos, consumidos também por espécies da fauna. Altura de 8-14m.

45) Pau-marfim, guatambu, pequiá-mamona, pequiá-mamão, farinha-seca, marfim, gramixinga, pauliso, pau-cetim, guataía, guarataía, guamuxinga		Rutaceae	Balfeourodendron riedelianum		Móveis, portas, artefatos domésticos, construção civil, vigas, caibros, tábuas, carpintaria e marcenaria. Solos úmidos, altura de 20-30m.
46) Mamica-de-porca, mamiqueira, mamica-de-cadela, juva, juvevê, jubebê, teta-de-cadela, espinho-de-vintém, guarita, tamanqueira, tembetaru, tambatarão, tinguaciba, tembetari.		Rutaceae	Fagara rhoifolia		Construção civil, marcenaria e carpintaria, construção de carrocerias, remos, cepas para escovas e calçados, cabos de ferramentas e instrumentos agrícolas. Seus frutos são consumidos por várias espécies de pássaros, suas flores são melíferas. Solos pedregosos, altura de 6-12m.
47) Mandavaú, marmeleiro, pessegueiro-bravo, pessegueiro-domato, Miguel-pintado, coração-de-negro, marmelo-domato, coração-de-bugre, varová, varoveira		Rosaceae	Prunus Sellowii		Construção civil, cabos de ferramentas, peças torneadas. Seus frutos são consumidos por espécies de pássaros e da fauna. Ocorre na floresta secundária, altura de 10-15m.
48) Grápia, muirajuba, garapa, amarelinho, grapia-punha,		Leguminosae-Caesalpinoideae	Apuleia leiocarpa		Marcenaria, tornearia, carrocerias, construção civil,

amarelão, jitaí, jutaí, jataí, grapiá, garapa-branca, garapa-amarela, barapibo, cumarurana, maratua					assoalhos, postes, moirões, vigas de pontes, esteios. Qualquer tipo de solo, altura de 25-35m.
49)Canafístula, pau-cigarra, caqueira, aleluia.		Leguminosae-caesalpinoideae	Cennamultijuga		Confecção de brinquedos, lenha e carvão. Altura de 6-10m. típico de serras, morros, montanhas, matas secundárias de capoeiras e capoeirões.
50)Canafístula, canafrista, tapira-coiana, chuva-de-ouro.		Leguminosae-caesalpinoideae	Cassia ferruginea		Vigamento, caibros, carpintaria, palitos de fósforos. Seus frutos são atacados por insetos. Solos fracos, altura de 8-15m.
51)Rabo-de-bugiu, guaianã, embira-de-sapo, feijão-cru, timbó, rabo-de-macaco, rabo-mole, rabo-de-mico.		Leguminosae-papilionoideae	Lonchocarpus muehlbergianus		Carpintaria, cabos de ferramentas, lenha. Solos profundos, férteis e úmidos. É considerada padrão de terra boa; altura de 15-25m.
52)Jerivá, coqueiro-gerivá, coqueiro, coco-de-cachorro, baba-de-boi, coco-catarro.		Palmae	Cyagrus romanzoffiana		Os frutos são procurados por várias espécies de animais. Solos úmidos e brejosos, altura de 10-20m.

53)Jequitibá, jequitibá-branco, estopeira, jequitibá- vermelho, jequitibá-rosa, pau-de- cachimbo.		Lecythidaceae	Cariniana estrellensis		Móveis, saltos de sapatos, molduras, peças torneadas, construção civil, vigas, caibros, forros. Suas sementes são consumidas por macacos. Solos úmidos e profundos, altura 35-45m.
54)Sobrasil, sagaraji, sagaraji- vermelho, sobraju, socurujuva, falso-pau-brasil, jucuruju.		rhamnaceae	Colubrina glandulosa		Postes, moirões, dormentes, estacas e pontes, construção civil e naval, obras hidráulicas. Solos úmidos e pedregosos, matas secundárias, altura de 10- 20m.

55)Macaúba, macaúva, coco-de-catarro, bacaiuva, bacaiuveira, coco-de-espinho, coco-baboso.		Palmae	Acrocomia aculeata		Construções rurais, ripas e calhas para água. Do miolo do tronco obtém-se uma fécula nutritiva. As folhas, além de forrageiras, fornecem fibras têxteis para confecção de redes e linhas de pescar. O fruto é a parte mais importante da planta. Sua polpa é consumida in natura ou usada para extração de gordura comestível; a amêndoa fornece óleo claro com qualidades semelhantes ao de oliveira, os frutos são consumidos por várias espécies de animais. Solos férteis localizados em vales e encostas, altura de 10-15m, considerada padrão de terra boa.
56)Sapuvinha, sapuva, sapuvucu, pau-de-malho, jacarandá-roxo, canela-do-brejo, farinha-seca, marmeleiro-do-mato.		Leguminosae-papilionoideae	Machaerium estipitatum		Construção civil. Solos férteis situadas em baixadas úmidas como em terrenos pedregosos, altura de 10-20m.
57)pindaíva, pindabuna, corticeira, perovana, pindauva,		Annonaceae	Duguetia lanceolata		Construção civil, postes, moirões, móveis, seus frutos são

cortiça, pindaubana					comestíveis e também muito procurados pela fauna em geral. Ocorre em topos de morros onde o solo é bem drenado, como também em várzeas e beira de rios, em barrancos bem drenados, altura de 15-20m.
58)Caviúna, cabiúna, cabiúna-rajada, cabiúna-do-mato, jacarandá, jacarandá-cabiúna.		Leguminosae-papilionoidae	Dalbergia nigra		Móveis, construção de pianos, construção civil, instrumentos musicais, adaptada a solos secos, altura de 15-25m.

ANEXO 2

Quadro II - Ka'a - ervas

Malva-preta, guamxuma- nativa	<i>Typychaju</i>	Malvaceae	<i>Sida rhombifolia</i>	Béquica, descongestionante, emoliente, expectorante, gargarejo, laxante, mussilajinosa.	
Guamxuma, malva	<i>Ka'aruruti</i>	Malvaceae	<i>Abutilon molle</i>	Antipediculosa (folha), capilar.	
Guamxuma, malva	<i>Ka'aruruti</i>	Malvaceae	<i>Abutilon pauciflorum</i>	Antipediculosa (folha), capilar.	
Guamxuma, malva	<i>Ka'aruruti</i>	Malvaceae	<i>Abutilon umbeliflorum</i>	Antipediculosa (folha), capilar.	
Almeirão do campo	<i>Ka'a pe</i>	Arastaceae- compositae	<i>hypochoeris</i>	Antiescorbútica (folha), antipalúdica (raiz).	
Carrapichão		Arastaceae- compositae	<i>Xanthium cavanillesi</i>	Emoliente, purgante.	
Cavalinha	<i>Aguaracha'i</i>	Equisetaceae	<i>Equisetum giganteum</i>	Abortiva e emenagoga.	Considerada um fóssil vivo do período triássico, 185 milhões de anos A.C., solos arenosos, úmidos e pantanosos.
Marcela	<i>Jate'y ka'a</i>	Arastaceae- compositae	<i>Achyrocline satureioides</i>	Antiespasmódica (caule), antiinflamatória e emenagoga.	

Pimenteira-falsa, coerana	<i>Kokeri</i>	Solanaceae	Cestrum L.	Anticefálica (folha, fruto), antiinflamatória, curativa de úlceras.	
Carqueja, carqueja amargosa	<i>Yaguarete Ka'a</i>	Asteraceae Compositae	Baccharis trimera	Afrodisíaca, anticefalálgica, antitérmica, diurética, estomática, tônica	
Carqueja doce	<i>Yaguarete Ka'a</i>	Asteraceae Compositae	Baccharis articulata	afrodisíaca, anticefalálgica, antitérmica, diurética, estomática, tônica	
Espinheira santa, cancerosa, cancoroso, cancrossa, congura, coromilho do campo, erva cancerosa, espinheira divina, espinho de Deus, limãozinho, maiteno, pau José, salvavidas, salva vidas, sombra de touro	<i>Aka</i>	Celastraceae	Maytenus ilicifolia	adstringente, analgésico, anti-séptica, cicatrizante, curativa de úlceras, tônica	
Arnica do Brasil, erva lanceta, lanceta, espiga de ouro, sapé macho.	<i>Ñuatipe, Ka'aratipe, Mbu'y</i>	Arastaceae-Compositae	Solidago microglossa	Estomática, laxante, oftálmica (broto), diurética (flor e folha), cicatrizante.	Usada para tinturas, as flores são melíferas, porém as abelhas misturam o néctar com o de outras plantas, estragando o gosto do produto final.

ANEXO 3

Quadro III - *Ysyro* – cipós

Cipó mil homem	<i>Ysyro Kati payé</i>	Aristolochiaceae	<i>Aristolochia triangularis</i>	Antiofídica, antireumática, cardiotônica, diurética, emenagoga, tóxica	
Cipó-unha-de-gato	<i>Mbarakaja piape</i>	Bignoniaceae	<i>Bignonia unguis-cati</i>	Antidiarréica (casca), antireumática, antitérmica.	
Balãozinho, saco-de-padre.	<i>Ysyro kamambu, kamambu</i>	Sapindaceae	<i>Cardiospermum grandiflorum</i>	Laxante (fruto), antireumática (raiz), capilar, diaforética, diurética, emética, emoliente, expectorante, depurativa(mente), sedativa, antiinflamatória, antiictérica, estimulante, narcótica, otálgica.	
Cipó caatinga, cipó catinga, cipó sucuriçu, coração de Jesus, erva de cobra, guaco, guaco de cheiro, guaco liso, guaco verdadeiro, guape, uaco	<i>Ysyro Kati</i>	Compositae	<i>Mikania glomerata</i>	aromática (folha), tônica	

ANEXO 4

Quadro IV - *Kapi'i* – capins

Gramma	<i>Kapi'ipepo'i</i>	Gramineae	Cynodon sp	Diurética e laxante.
Capim-cidrô	<i>Aguara ruguai</i>	Gramineae	Andropogon citratu	Adstringente (raiz), antidiarreica, antiinflamatória.

ANEXO 5

Quadro V -Temy – plantas da roça

Batata-doce	<i>Jety</i>	convolvulaceae	<i>Ipomea batatas</i>	Emoliente (folha), gargarejo.
Abobrinha-domato	<i>Kario</i>	curcubitaceae	<i>Cayaponia</i> sp	Antiasmática, antidiarréica, antiinflamatória, diurética, purgante, tônica.
Aboboreira-menina	<i>Kurapepe</i>	curcubitaceae	<i>Curcubita máxima</i>	Emoliente (folha), tenífuga (semente), vermífuga, estomática (seiva), antiinflamatória, antitérmica.

ANEXO 6

Quadro VI -*Karagwatas* – bromeliáceas

Caraguatá, gravatá.	<i>Mbu'y</i>	Arastaceae- compositae	Erigeron sp.	Oftálmica (broto), cicatrizante.
------------------------	--------------	---------------------------	--------------	----------------------------------

ANEXO 7

Quadro VII - Yvyra regegwa – orquídeas e plantas aéreas

Rabo-de-foguete	<i>Suico</i>	Arastaceae-compositae	Tagetes minuta	Diurética, vermífuga.
Fios de ovos	<i>Yguarã haimbe</i>	Convolvulaceae	Cuscuta sp	Adstringente, antidiarréica, antiinflamatória, depurativa, diurética, emoliente, estomática, expectorante, gargarejo, hepática.

ANEXO 8

LISTAGEM DE PALAVRAS EM GUARANI

Acaa bondua ou *acaa momyro* - caçar na mata e percorrer o mato para caçar.

Acaabondua - percorrer o mato para caçar.

Acheropihũt çai. Acheropehũt poarí. Poboí. Cheropehũt çiri - vencer em sonho.

Acyiguá – a alma animal.

Aguira aubo - visões ou presságios, advinho que hei de matar pássaros.

Ahaã - nívelar.

Ahaã. Aha pi mbae mimbá – ferrar o gado.

Ahaã. Ahang bona. Ahapi - marcar com ferro.

Ahaaro mymbá ba ymongáruâbo – pastoreio.

Ahe cherepi - vingo-me de fulano.

Ahebae yucaguitecobo ou *acaa bondua hebaeri* ou *ayeporaca* - caçada de animais.

Ahepi. Ca - vingar a outro.

Ahoba pichi - tapar embarrando.

Ahobaĩ chuary - pagar na mesma moeda, vingar-se.

Ahoque cymymba, Mymbá aymamã. nga - separar gado, cercando-o, rodando-o, contornando-o, circulando-o.

Ahumbiri itapyta yquatia haguama – é o processo de moer os argilitos para obter diferenciados tipos de acabamentos de superfície de vasilhames cerâmicos.

Aiboti mongi – flores.

Aiçoço ibiatã - emparedar.

Aiquyti.mo – cortar com serra.

Altar aocibacue - limite do altar.

Altar guacú - o altar superior.

Altar heroa tápi - altar da porta.

Altar yibá cuê - escadas do altar.

Altar yoobaî chûarê - o altar lateral.
Amboapá ytapiguâ - reforçar batendo os pregos.
Amboibimbae chemaendua hápe - refrescar a memória.
Ambopig - alinhar madeira.
Amo mohe hebae ou *ahaquicue momohe* - seguir caça.
Amoiyyapiri ta hece - ato de colocar a canga.
Amombari guaraçoo - assados no espeto.
Amona naeu ytaqui pecui pipe - mistura de fragmentos de rocha ao barro.
Amonaro - chamar a caça com seu som ou canto.
Amongaru mbae mimbá. Ambae mimbá mongarú - trocar de lugar, mudar de pasto.
Amonoo my mbaba - recolher o gado.
Amoy nyhe - preencher a parede.
Amý mbá raaro. Ahaãrõ. mo - cuidar, vigiar, proteger o gado.
Aneape çoo raaromo - encobre-se o caçador da presa.
Anemopindapoi ce ou *ayeporu pindapoi rehe* – diziam quando estava pescando.
Apibondi. Apiry - chute, patadas, pontapés.
Apira aubo - julgo que me há de ser boa à pesca.
Apiritá - canga.
Apohába – instrumento.
Aqua repotí nupã - bater com o martelo.
Aqua repotí nupã - bater com martelo.
Aque poaihu catúpiri - ter bons sonhos.
Aquepoaihú - ter desmaio, sonhar, ter visões, ver.
Aquiquei - abelha negra.
Aquireça iyu - colore-se a fruta quando começa a sazonar.
Aquiriçai yu - amarelar a fruta ao longo da maturação.
Aremboi - abelha negra.
Ayaçoi cheróga – por telhado.
Aycambi ami. Anami – ordenha.
Aye pi - satisfazer-se, vingar-se.
Ayeçarecó. Ane angarecó. Chemaenduaha arecòrecó - recorrer à memória.
Ayeepi – vingar-se.
Ayeog mboya - cubro minha casa com palha.
Ayepi - pagar, vingar-se.

- Ayeporaca* - pescar para si.
- Aynupã* - martelar.
- Ayporaca* - pescar para outro.
- Ayurú* – papagaio.
- Ayvucué* - a alma humana.
- Cabapua* - abelhinha negra.
- Cabayu pipi temboya hára* - ferrador, aquele que coloca ferraduras.
- Cabayu pipi ténongába* - instrumental adequado para ferrar.
- Cabayu quarepotí. Pipité ra* – ferradura.
- Cambi amyhába* - grande balde para ordenhar.
- Capyi oga* - casa coberta com palha.
- Carandai* - bactris lindmaniana (tucum-amarelo, tucum-bravo, tucum-do-brejo, uva-da-terra).
- Carumbé. Chuê* - tartaruga, jabotí.
- Che Ke rapyça* - ouvir em sonho.
- Che Kepe ahecha* - ver em sonho.
- Cheçoo pane* - sou desgraçado na caça.
- Chegue poaihû. Aque poçaiçú. Que* - recordar, sonhar.
- Chemoque raçe mbae* - causa-me pesadelos, delírio, alucinações, sonhos.
- Cheque nee. Che quêramo anee* - falar em sonhos.
- Chequepe guáre aróbià* - acreditar nos sonhos.
- Chequerãce. Che que raçi* - sonho com pesadelo.
- Chequeraí gui puábo* - levantar-se sonhando.
- Cheropehii çai* - ocorrer, acontecer, realizar-se o sonho.
- Cheropehiû. Chequebibí. Cheque çé. Nacheropehiû cirigi* - ter sonho.
- Chué. Carumbê* - tartaruga da água.
- Cí* - alavanca de ferro, barra de ferro.
- Cog* – roças.
- Çoo* - convidar para comer, beber, trabalhar. E também, o ato de convidar para comer carne, polpa, bestas, substância principal.
- Çoo iucahaba ri* ou *chembarahiri* - sou venturoso ao caçar.
- Cotiru* - esperar em algum caminho em cilada ou esperar o caçador a caça.
- Curuçú* - cruz.
- Cururu* – sapo.

Ei – mel.

Ei caguy - vinho de mel.

Ei robana - abelha negra.

Eichu - abelha negra.

Eira aqua nati - abelha negra.

Emboraí – canto mau.

Eyracu - abelha vermelha.

Eyrapua - colméia de abelhas que se criam por fora das árvores, inclusive nos galhos.

Guaçú – veado.

Guãrymbè – pato.

Guaybyog - folhas conhecidas de palmeira com que cobrem as casas.

Guirá – pássaro.

Guirá çapucaí aí. Guirá nee ngái - canto de mau agouro das aves, cantar mal as aves.

Guirá çapucaî. Guiraneé – canto de aves.

Guirá nomongoí – cantos de passarinhos juntos.

Guirabiaha - lugar onde se caça aves.

Guirapa – arco.

Guirapepe - arco de bolas, a maça, a boleadeira utilizadas nas paisagens abertas.

Guyrá marangatú - pássaros privilegiados.

Guyraypotý – flor de pássaro, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Hape ima - já é tempo que se coma ou fruta que matura.

Hebae ahaubo - penso que irei bem na caça.

Hebae apytã - esterco ou excremento de gado.

Hebae guaaro ramondouri - se aguardam a caça, ela não desaparece.

Hebae picuê – pata do animal.

Hebae rembiú - manejo do pasto.

Hiba apeyu - tem a casca amarela, está madura.

Hibape opiriri - já se abre à casca, está muito madura.

Hui - flechas com diversos tipos de pontas.

I boti mãna - ramalhetes.

I roba çapi ri ru - pia de água benta.

Iba – fruta.

Iba ynapyo - já está grossa a fruta, inchada.

Iba peti - fruta picada de inseto, carcomida.

Ibahabe - fruta podre.

Ibai reii - arvoredo frutífero.

Ibaib – fruta.

Ibaitiba – local onde era feita a coleta das frutas.

Ibatyaro, ibayu, hu e pyta - fruta madura, distinguida pela coloração amarela, escura ou avermelhada.

Ibi ei - mel que criam as abelhinhas na terra, colméias subterrâneas.

Ibiatã - parede de tapia.

Ibira a - fruta de árvore, árvore com fruta ou frutífera.

Ibira ibyime eiru gueta omona - no oco das árvores fazem seu assento as abelhas.

Ibira payê – incenso.

Ibira ypi - abelha negra.

Ibiraaypo chioquapa - há muita fruta. Significava o período próprio para o consumo de cada fruta.

Ibiracuru caba. ibiramombucaba. Guará – broca.

Ibiraí mbae ra angába – vara de medir.

Ibirapê - tabua, madeira.

Ibiraracang oyerua oiba agui ou *oyeapara ibira* - caindo à árvore, carregada de frutas.

Iboti paraguâ – guirlandas.

Ipane – rio ruim.

Ipecue areco cherogamo - tenho minha casa coberta com cascas de árvores.

Jaguarovy – jaguar azul, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Jô – recíproco.

Jopói – economia de reciprocidade.

Ju - um machado.

Juperú – personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ka'a – designação geral para vegetais, ou também, ervas e plantas em geral.

Kapi'i – capins, plantas com caule herbáceo, com folhas finas e compridas.

Karagwata - caraguatás, bromeliáceas, plantas com as folhas em touceiras.

Ke - ato de dormir.

Mbacá nonucaíbae – junta de bois.

Mbaca rai cuymbaé - terneros.

Mbaca raihapiaogi pirè – novilhos.

Mbacarai cuña – bezerras.

Mbae mimba oa pytãmo. Yñapytã oynamymbába – manadas.

Mbae que peguàra. Mbae que poaihú haguèra – coisa sonhada.

Mbae quirá tata endi - velas de sebo.

Mbaé roque rupába - lindo jardim.

Mbaracarai cunã - gado novo, fêmea.

Mbiaza – grupo indígena Guarani situado as margens do rio Paraná no século XVII

Mbiguà - pato pintado que não sai da água.

Mbopí recoypý - o morcego originário ou morcegos eternos que devoram o sol, pendem da cumieira da casa, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Mbora - abelha parda.

Moãjáry - os senhores do veneno.

Momohe - rastrear.

Monarondaba - reclamo para aves, instrumento que imita a voz das aves, reclamação.

Mondori - abelha parda.

Mondua – caçar.

Morangába. Yeguacába – ornamentação.

Mundéu – armadilha.

My - lanças e as redes.

Mymbá rerequàra. Raarohára – pastor que cuida do gado.

Mymboque – assados.

Ñae – panela.

Ñaepy – panela.

Naev pi coembi – telha.

Naev pi coembi. Naev hapi pebámbiré - cobertura de telha.

Namy pyy - para designar forno.

Ñande Jará - personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ñande Reko - o nosso modo de ser.

Ñandecy – nossa mãeque vive no oriente, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ñanderú Mbaecuaá – auxiliar de *Ñanderuvuçu*, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ñanderuvuçu – nosso pai, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ñanderyqueý – o gêmeo mais velho, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Ndache çoo porangy - não sou venturoso na caça.

Ndahibapeyui range - não está madura.

Ñeengarái – canto.

Nemboé rooatá - procissões.

Ninapanemi ibira eirari - não há “árvore” que não tenha colméia.

Nndapira rii co ou *ndapirareha ipobae ruguai coi* - não é de pesca este rio.

Nongue - abelha vermelha.

Notyaroi - não está madura.

Nu pipe ayahoi cheroga - com palha cobri minha casa.

Nururí. Numbé catú – horta.

Ocaruçú – praça grande.

Og – casa.

Og aço îaba - teto.

Og rocara – pátios.

Og ymoaty rombira - alinhar casa.

Ojegueroá – brigavam entre si.

Onee oque - enquadrar ou corrigir a porta.

Onepee mbia guaçu yuca potabo - cercam as pessoas o veado, para matá-lo.

Opipí. Opyã - pio das aves.

Orombo que pohaihú cherehe ne. Ndeq poçai çúne ché hegui equihivabo - farei com que sonhes comigo.

Oromboke poayhu cherehene - farei com que você sonhe comigo.

Pari – armadilha ou cerco onde cai o peixe.

Oye yurû porará tachemaenduáte. Ayeyyru porará yocué yocué - repetir para que se fixe na memória.

Oyiramo ete gue chagari ou *moro tyngue rehe abe pira beramy* - apesar de conhecido na aparência, no sabor e brancura, parece pescado.

Pane – este termo também é aplicado ao homem que não consegue caçar nem pescar ficando marginalizado, e se intitula como: sou sem ventura, sou desgraçado.

Pane - ruim, desgraçado, desditoso.

Paraná - alguns rios grandes, parentes do mar.

Paranapanê - quer dizer rio ruim

paripopi eçaca ça çaramo ociririgi pira - se os lados do *pari* são ralos, sai o pescado.

Perú – tragam.

Pindo - arecastrum romanzoffianum (jerivá, coqueiro-gerivá, coqueiro).

Pira - peixe.

Pira cu – em forma de farinha, misturados com mandioca, milho, e palmitos.

Pira mymboque - assado em folhas.

Pirá ri – rio de peixe.

Pirabiaha – rios piscosos, lugar onde se pode pescar.

Pirapó - barulho de peixe, se vê peixe, ou seja, lugar no qual se pode ouvir o som e ver os peixes.

Piráqua – avenida de peixe, cardume.

Pita - alavanca, pé-de-cabra.

Pó - Demonstrativo do que se ouve, e se vê, ou não se vê, som, golpe, ou ruído.

Pó hecōni - ali esta o ruído.

Pó iquai - ali passa.

Pó turi - ali vem.

Pó yhōni - lá vai.

Pohã - remédios. Plantas utilizadas no preparo de receitas que têm por finalidade de curar diversas enfermidades.

Pohãno - curar diversas enfermidades.

Porá - sagradas. Plantas criadas pelos seres sobrenaturais e que se desenvolvem nos diversos *yvanga* (céus), para alimentação dos que ali vivem.

Poraca - caçar tinha o mesmo sentido de pescar, os atos de caçar e pescar, também significa “pegar, agarrar”.

Poraheì catupiri - cantos honestos, bons, alegres, de vida.

Poromo tymbohába – incensário.

Pynda poitara – era o pescador.

Pytu oá - queda da noite.

Quarepo ti hapihá haanga – a marca do ferro.

Quarepoti – ferro.

Quarepotí apohába – ferraria.

Quarepoti apohára – ferreiro.

Quarepoti ibi rapé - pá, espátula, colher.

Quarepoti pene – desempenadeira

Quarepotí quiticába - lima de limar.

Quepoaihú pochi. Aí. Angaipá - sonhos maus.

Querá piçá. Aquera piçá. Aque apirú - sonho ligeiro.

Queraçe – pesadelo.

Queranã. Querapiçá ey. Quepiru ey - sonho pesado, profundo.

Quicé apá – foice.

Rasy - enfermidades.

Tukumbo - redes de pesca com malha de *karanda'i* (*Bactris lindmaniana*), também poderiam ter sido utilizadas em arrasto ao longo dos cursos d'água ou afixadas nas margens.

So'o reko katu - animais privilegiados.

Suruvá – personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Tába – povoado.

Tabai aguiieyey - aldeia.

Tabapira - fim do povoado.

Tabetá - população.

Tapigûa – prego.

Tapyta - terra avermelhada.

Tarecayeá - tartaruga da terra.

Tataei - abelha vermelha.

Teii - famílias extensas, parcialidade, genealogia.

Teii oga - casa comunitária da família extensa.

Teko - ser, estado de vida, condição, estar, costume, hábito.

Tekohá - Utilizo o termo algumas vezes no sentido de mundo cultural do Guarani diferentemente do seu uso geral na historiografia. Comumente utiliza-se este termo relacionado a um espaço delimitado cujo centro é um núcleo habitacional. Neste trabalho o termo *tekohá* refere-se, às vezes, a um espaço no qual pode haver mais de um destes núcleos sendo entendido como espaço no qual o Guarani relaciona-se com o mundo e com os outros para não enfatizar o aspecto geográfico.

Tekohá guaçu - o grande espaço da cultura Guarani.

Tembiu - eram chamados os animais caçados.

Temí – distribuição do que colhi caçando ou pescando e a porção que coube.

Temity - Plantas da roça. Categoria definida em virtude do modo de aquisição das plantas. São aqui agrupadas todas as plantas cultivadas na roça, independentes da morfologia do caule.

Teyu ndapi ra ruguai çoo reheguacatu - os lagartos do mato não são pescado, senão carne.

Tobati e *tuyu ty* - barro branco.

Tocái. Hocaî – curral.

Topehiî – sonho.

Topehiî chereyti. Chererecó aí. Chembo aguiye. Che re roá. Nachemo maeî. Nachemoyngo çéri - fui vencido no sonho.

Tupã – espírito do trovão no ocidente, personagem das narrativas Guarani dos Apapocúva.

Tupã og - a casa de *Tupã*; termo utilizado pelos jesuítas para designar igreja.

Y aguaçu - está grossa a fruta.

Y nau - matura a fruta escura.

Y ojaparó - grande enchente.

Y pyta - matura a fruta avermelhada.

Y yapyîme aguapi. Aguapi aibí - construir, colocar, assentar cerca.

Ya tyaro - a fruta não está madura.

Yatei - abelha vermelha.

Yba qui - fruta verde por amadurecer.

Yba ypiu, yyayu, y nav – maturidade do fruto.

Ybombu - abelha negra.

Yeçea haguè - encaixe de tábuas.

Yeep – vingança.

Yepi haguéra - satisfação de vingança.

Yeporacahara - pescador, caçador.

Ygari - cedrela fissilis (cedro, cedro rosa, cedro vermelho).

Yi acanguá – machado.

Ypei haguè. Ypei pire - limpar, organizar, higienizar

Ypiu ou *onemombiu* - maturar-se, abrandar, ou seja, estariam aptas ao consumo.

Yraiti – cera, utilizada como liga e vedante.

Yrayti tatá endi - velas de cera.

Ytá apayê - ainda verificar o nível da parede.

Ytá hobaça pira. Yta miña mongába - área do altar.

Ytá membeg – prumo.

Ytá nupa haguàçû - martelo.

Yui chembo eçatai - faz-me escorrer os olhos a rã, quando eu a colho.

Yuii - euterpe edulis (palmito ou juçara).

Yuyibo - folhas de palmas com que cobrem as casas.

Yvy rehegwa - musgos.

Yvyra rehegwa – orquídeas e outras plantas aéreas.

Yvyra - paus, madeira. Plantas de caule lenhoso, de grande porte, com copa encimando o tronco sendo também designativo de plantas em geral.

Ysypo - cipós. Plantas com caule trepador, geralmente com espinhos e gavinhas.

Yyaguiye ima iba - a fruta já está madura.

Yyaiupotaiba - já quer amadurecer a fruta amarela.

Yyayu, hoguiboyu, yyaqui riça i yu - matura a fruta amarela.

Yyraromi - *aspidosperma australis* (peroba, guatambu).