



## IMAGINÁRIO E IDENTIDADE FEMININA GUARANI MBYA

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marília Gomes Ghizzi Godoy<sup>i</sup>

Prof<sup>a</sup> Me. Mônica Salles da Silva<sup>ii</sup>

**RESUMO** – O universo mítico guarani mbya recria-se no imaginário desse povo derivando-se para as práticas culturais, sob a denominação *nhandereko* (nosso modo de ser). De forma central o xamanismo preenche iniciativas que atualizam os tradicionais sentidos do messianismo e do profetismo. Fundamenta-se como um movimento de resistência e continuidade cultural. Nessa dinâmica, a mulher xamã compromete-se na ordem sagrada sendo indispensável à realização mística cultural.

**PALAVRAS-CHAVE**- guarani mbya, xamanismo, mulher xamã, imaginário, profetismo.

**ABSTRACT**- the mythical universe guarani mbya recruited in the imaginary of this people deriving to cultural practices, under the name of *nhandereko* (our way of being). Centrally the shamanism fill initiatives that update the traditional sense of messianism and prophetism. It is founded as a movement of resistance and cultural continuity. In such dynamism, the shaman woman commits her in the sacred order being indispensable to the cultural mystical performance.

**KEYWORDS:** guarani mbya, shamanism, woman shamrock, imaginary, profession.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

Neste artigo procura-se entender o universo simbólico da cultura Guarani Mbya a partir de dados de pesquisa etnográfica realizada nas aldeias do Estado de São Paulo, nos últimos decênios. O material de campo retrata o foco central dos valores cosmológicos que mobilizam os sentidos da vida e a emergência dos caminhos divinos e sagrados na condução da sobrevivência. As linguagens culturais expressam uma comunicação com os deuses onde uma dimensão de troca e reciprocidades tendem a anular as distâncias entre os viventes, os ancestrais e as divindades. Nesse cenário ganha relevo as representações míticas envolvidas na identidade feminina Guarani Mbya. Efetiva-se um retrato figurativo das concepções que se dirigem ao fenômeno do xamanismo, envolvendo o tema *kunhã Karai*, expressivo das “mulheres sagradas”, mulheres xamãs.

Os guaranis compreendem um povo pertencente ao grupo linguístico tupi-guarani, do tronco Tupi. Eles se distinguem por um povoamento no continente sul-americano, ocupando áreas do Mato Grosso do Sul, do Sul e do Sudeste do Brasil, além da região oriental do Paraguai e nordeste da Argentina e Uruguai. No Brasil, os subgrupos Kaiova, Nhandeva/Xiripa e Mbya compreendem realidades diversificadas, embora tenham grande disponibilidade para uma comunicação ou entendimento extensivo a outros segmentos populacionais.

Este estudo refere-se ao subgrupo Mbya. Esta parcela ganha distinção por serem os Mbya considerados mais isolados e arredios no contato com os brancos, tendo permanecido desconhecidos até a segunda metade do século XVIII (GODOY, 2003, p.17). A designação *kaingua* associada aos “selvagens” é consensualmente admitida para os Mbya (*ibidem*, p.18). Na atualidade eles mesmos reforçam a forma de identificação *ka'aguyre mbyte pe* (moradores do meio do mato). Em situações nas quais se torna imperativo assumir um olhar de distintividade, ouve-se a expressão *nhandeva ete*, sendo que o termo *nhandeva* significa “nós índios” e *ete*, real verdadeiro (DOOLEY, 1982, p. 54). Tais expressões retratam o caráter de radicalismo com que os Mbya seguem suas tradições (SCHADEN, 1974).

A população Guarani no estado brasileiro é de 8.026 indígenas, (conforme IBGE, 2010). No Estado de São Paulo encontramos uma população por volta de 2.000 indígenas em 18 aldeias, das quais apenas seis encontram-se homologadas.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

O papel de discurso fundador que o mito representa cria uma rede de sentidos em que se institui as dimensões imaginárias das coletividades. A razão imaginária que sustenta a sociedade manifesta-se como expressiva do tempo criativo que segue historicamente pela sua representação viva no contexto da oralidade, fonte da vida e da sabedoria.

A razão do mito impõe-se. A sua configuração, especialmente quando considerado o papel que desempenha em sociedades de tradição oral, é multidimensional. O mito constitui e atravessa à totalidade sócio-histórico-imaginária desse tipo de sociedade e, nesse sentido, ele é universal. As referências ao mito compõem um quadro multifacetado de linguagem, história, religião, poesia, instituição ético-jurídica e cosmologia. A sua presença revela-se, de um lado, razão de ser social e, de outro, comprovação e veracidade da autoimagem da sociedade. A conjugação desses traços permite, então, denominá-las de sociedades de tradição mítica ou sociedades míticas (BORGES, 1999, p.12).

Compreende-se como central a predominante precedência das dimensões simbólicas e representacionais sobre as instituições sociais e territoriais. Como assinala Viveiros de Castro (*apud* UNKEL, 1987, xxx) "a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social".

As paisagens etnográficas apresentam-se essencialmente como “cenas aquém” ou “além de tudo”.

Considerando-se, conforme Borges (1999), que os homens adquirem consciência de si e do mundo no terreno da ideologia, compreender que a sua consciência deriva das formações histórico-ideológicas dominantes. A falsa consciência não é um fenômeno subjetivo, ainda que manifeste efeitos de subjetividade, consiste, antes, em uma ilusão objetiva constitutiva do processo de assujeitamento, a qual funciona como uma espessura que o pacifica o fato de que são as condições materiais da existência social que, finalmente, determinam a consciência social e a individual. É um efeito da falsa consciência que permite ao sujeito pensar que é a sua consciência, vontade ou desejo que são a fonte do seu dizer/fazer (*ibidem*).

A estruturação sócio cosmológica, a verdadeira realidade do mundo invisível de ordem sagrada, referem-se a uma norma e um fim pré-definido, impostos “de fora”, uma espécie de exterioridade. No entanto, esta ordem projeta-se historicamente.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

Emerge o que esse povo identifica como seu bom modo de ser “*nbandereko batu*”, o modo de ser virtuoso *nbandereko marangatu*. Como propõe Chamorro (2014, p.27) compreende-se uma versão mais cotidiana, popular de religião. “O termo ‘religião’, a rigor, não existe em guarani” (*ibidem*).

A complexidade da existência humana da vida como um todo diante das dimensões sagradas são exaustivamente tratadas na bibliografia. Nesta são obras fundamentais: Nimendajú ([1914], 1987), Cadogan ([1956], 1992), Schaden ([1954], 1974), Melià (1987, 1989), Borges (1999), Godoy (2003), Ladeira (1992), Clastres (1978), Chamorro (2014).

## A Palavra Sagrada

Os Mbya explicam toda a vida, a de seus ancestrais e a de si próprios pela palavra sagrada, as *nbe'e porã*, *ayvu porã*. Lato senso significam “voz, fala, alma, nome, vida, desígnio inicial, personalidade” (CHAMORRO, 2014, p. 28).

O dizer como elo entre o humano e o divino implica nas faculdades ver (*-exa*), escutar (*-endu*), perceber e transmitir. Os saberes espirituais são manifestados como revelação (*exakã*) e se ordenam pelo verbo aprender (*nbembo'e*), ensinar (*mbo'e*). Clastres (1978) sublinha a concepção da palavra como uma justa medida para os mortais e os imortais (p. 88-89). *Ayvu*: substância simultânea do divino e do humano (p. 27). “Para o guarani a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra” (MELIÀ, 1989, p. 306).

A capacidade de resistência e de fortaleza envolve as pessoas no seu destino de aperfeiçoamento contínuo (*mboaguyjê*). Várias expressões implicam que a palavra flua pelos ossos do ser *pu'ã* (levantar), *py'a guassu* (grandeza de coração), *mbaraete* (esforçar-se).

A emergente condição de ruptura impondo-se ao sentido de incompletude na vida real configurou-se na ênfase com que o messianismo e o profetismo tomaram conta da dinâmica social. O mito refere-se a uma práxis direcionada a procura da Terra Sem Males (*yvy mara e'ý*). O povoamento que se enraíza nas áreas litorâneas das regiões sul, sudeste compreende a formação de ocupações expressivas de um tempo espaço intermediário e na procura da Terra Sema Males (*yvy mara e'ý*). Trata-se da região *yvy apy re* (extremidade da terra) e também do reconhecimento da Mata Atlântica como um antigo berço do povoamento guarani. Desta última, existem



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

registros consagrados sobre a flora e a fauna. É preciso entender que essa situação reflete uma antiga era de formação do universo (a Primeira Terra) conforme a concepção cósmica mbya:

[...] a primeira terra, considerada ideal, verdadeira, é onde vigoram os ideais de perfeição, o espelho do saber divino. Essa era foi destruída. Posteriormente reconstruiu-se a segunda era. A Yvy Pyau (Terra Nova) sucedeu a Yvy Tenonde (Terra Primeira), de forma a distanciar os homens de suas propriedades divinas; aqui emerge a humanidade na condição de aperfeiçoamento e especialização espirituais, no seu destino teko axy (modo de ser imperfeito, doentio). As duas eras estão encadeadas de forma apocalíptica (GODOY, 1995, p. 23).

A dedicação e tentativa de reversibilidade da situação real, carente de perfeição e de realização expressa a terra vivida em oposição da Terra Sagrada (*yvy ju*), fundadora das origens cosmológicas e referencial ideal da vida.

Assim a visão profética do destino humano, que vê os indivíduos na busca da Terra Sem Males (*Yvy mara e'ỹ*) é considerada central no contexto descrito.

As expressões sociais da vida, as dimensões do profetismo conforme Brandão (1990) transfere a busca real, geográfica e simbolicamente necessária de um lugar dado em visões e sonhos como existente e à espera do único povo eleito capaz de alcançá-lo através de seu próprio esforço coletivo, para uma busca pessoal de ascese; de um retorno do coração e da conduta às normas da vida antiga, sem a mescla – na pessoa e na cultura – do mal que é o valor do branco e tudo a que ele conduz. Eis a vocação coletiva da história transformada em um desejo de ética.

As belas palavras ganham expressão mediante recursos da arte verbal, expressos como canto, dança e reza. Um fio condutor torna o rumo das expressões xamânicas próprias da atuação mística. Nessa direção origina-se uma intensa comunicação com as divindades e mantêm capacidades de convívio com os sobrenaturais; os exercícios rituais tornam-se um centro onde se polarizam as crenças e as práticas xamânicas.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

Como também ocorre com outros povos tupis, essa dinâmica supõe uma complexidade própria que gira em torno de uma personalidade ideal-limite, e de outro lado são emergentes potências ameaçadoras e exteriores à sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 1984-85). Indispensáveis e também perigosos, os xamãs têm o monopólio das esferas políticas e religiosas (*ibidem*).

Os dados etnográficos recolhidos nas aldeias do litoral são convincentes: vocação xamânica, o uso do poder como dinâmica dos rituais e de cura de doenças. É destacável um campo de uso da palavra em forma de moralidade que se complementa com os rituais religiosos. Xamãs poderosos vêm criando expedientes de predomínio cultural e uso da palavra que impõem uma competição no campo de confiabilidade e de considerações cósmicas.

## **Considerações sobre o xamanismo**

O termo xamanismo deriva-se da palavra *tunque* (povo do ártico) xamã (pronunciada samã entre os vizinhos manchus). Literalmente significa “alguém que está excitado, comovido ou elevado”; é uma pessoa de qualquer sexo que dominou os espíritos e que pode, à sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo (LEWIS, 1977). “De fato, por seu poder sobre os espíritos que encarna é que o xamã consegue tratar e controlar males causados por espíritos patogênicos em terceiros” (p. 58). O xamanismo impõe uma história social, pessoal e cultural. O meio institucional que se impõe é expressivo de crenças que se dirigem por uma comunicação com o sobrenatural, em que os estados de alteração da consciência operam graças a recursos de origem psíquica ligado ao transe e ao êxtase mágico-religioso. O xamã, conforme Eliade (1998) é um especialista em curas que utiliza técnicas xamânicas de êxtase em que a alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensos infernais. O transe impõe-se pela ausência de movimentos voluntários, quando o automatismo frequentemente assume representações de atos e ideias exprimidos pelos estados hipnóticos e mediúnicos (LEWIS, 1977, p 41).

Esses dados relativos ao sentido científico e de universalidade do xamanismo ganham expressão nesta comunicação como representação viva de saberes sagrados. Não se observa um conhecimento materializado como “concentração”. Origina-se nas casas de reza designadas *opy* um convívio pleno por meio de uma atuação ritual.



Nota-se que o movimento de reversibilidade centralizado no contexto das iniciativas tem sempre um centro de expressões significativas na dinâmica das belas palavras (*ayvu porã*) do belo saber (*arando porã*). Os xamãs conduzem um público norteado na condição social descrita, onde são prioritários os termos *mbojerovia* (fazer-se crer), *nhe'e kuery nbandereko* (os costumes de nossas almas coletivas), *porandu* (pedir, chamar).

Os principais rituais do ano (ciclo anual) compreendem o batismo da erva-mate (realizado duas vezes ao ano, no início e no término da primavera-verão), o batismo das crianças (*kyringue*) realizado no “pico do verão”. Nesses momentos os xamãs recriam na casa de reza (*opy*) momentos de extrema convicção e domínio identitário. Em geral conseguem reunir um público mais amplo que o local. A expressiva memória coletiva abre-se para um ambiente de curas, benzimentos.

Nesses momentos a visibilidade e prestígio das mulheres (*kunãs*) ganham uma efervescência própria, indispensável no âmbito de totalidade com que os valores circulam, o exercício da memória coletiva, experiência de vida que atualiza os saberes sagrados (*arandu porã*).

## **Concepção feminina do xamanismo**

Os dados descritos encaminham-se para um sentido de iniciação que exige um dom pessoal, como um talento ou uma consagração. O meio de transcendência ocorre mediante uma iniciação significativa de passar a ter domínio sobre conhecimentos e desempenhos próprios de um mistério.

“Ser *kumbã karai*”, já estar ficando “*kunhã karai*” é um dom da palavra que se impõe com um *ethos* próprio. Tem como referência significativa os costumes, designados *nbandereko*, os quais se projetam na dinâmica religiosa que visa, por intermédio de rezas e de orações, a seguir para o tempo concebido como anterior, superior, fora do mundo real.

Uma vocação feminina se interioriza na prática dos costumes, de forma *a'anga: angaa*, termo que significa imagem (DOOLEY, 1982, p. 266).

Impõe-se um sentido de perfeição que se produz como aperfeiçoamento e supõe a dinâmica escatológica do ser. O personalismo das *kunhãs karais* abre-se no caminho de seguir e



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

obrigar a uma tradição certa, e de construir os discursos com conteúdos cosmológicos na dinâmica social. A designação *karai* cria-se como divina, sagrada<sup>1</sup>.

Cadogan (1959) assinalou a valorização extrema das qualidades humanas que se dirigem ao amor e ao cumprimento das realizações de maternidade e da vida em família. Os dados etnográficos são convincentes sobre o meio imperante com que esse valor atrai o público feminino nas suas experiências. Essa dinâmica tem um convencimento próprio de ser amor verdadeiro (*ayvu ete*) e de agradar às divindades (*nbanderu orory*). Tais valores se produzem de forma dialética por um diálogo divino designado *porandu*, palavra que literalmente é traduzida por “perguntar” (p. 151).

Estimula-se o amor por uma linguagem que se impõe ante a doença, designada *mba'e axy*. *Axy* indica a presença do mal. É também expresso *teko axy*. *Teko axy* representa os costumes na sua forma de conflito e mal, a atualidade. Como *mboaxy* – v.t. ficar com pena de, (DOOLEY, 1982, p. 109) – cria-se uma concepção que indica sentir pena e também agradar às divindades, com sutileza.

No meio pesquisado, os rituais de iniciação femininos têm como certa a definição da maternidade para as mulheres. Esse valor – que compreende um dom divino – torna-se muito cedo visível como real em suas vidas. Transcendem por esse meio precários recursos pragmáticos e racionais em que se alojam os convívios conjugais.

As *kunhãs karais* ordenam-se com um alvo hierárquico que se polariza na maturidade. As verdadeiras *kunhãs karais* tornam-se mais especializadas com o ciclo de vida; o termo mais usual para designá-las, *xe jaryi* (literalmente: minha avó) se estende de forma a produzir completude, plenitude, perfeição.

É ainda marcante a forma como as *kunhãs karais* acompanham os maridos na construção mítica do casal xamã.

São expressivas iniciativas no desempenho religioso, na casa de rezas. As mulheres santas preparam a limpeza do cachimbo (*petyguá*), o fogo, água quente e chimarrão (*ka'a*).

---

<sup>1</sup> Observando o dicionário, o termo *karai* tem por tradução: civilizado, batizado (DOOLEY, 1982, p. 234). *Karai* também representa a denominação de uma divindade que é associada com símbolos do fogo; deriva-se o termo como indicativo do calor que é expressivo na vida religiosa, dirigindo-a aos rituais de canto-dança e preces. *Karai* é um dos nomes masculinos mais frequentes, fugindo da semântica descrita para a mulher.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

Elas acompanham o xamã quando ele faz *mborai*, canções rítmicas para o além, desde algum tempo acompanhadas pelo violão. Ficam em pé também direcionadas para o leste, certas da importância mística dessa direção. Ao acompanhar o canto, elas entoam com sonoridade a voz e batem o *takuapu*.

*Takuapu* é o emblema marcante de feminilidade, já registrado por Cadogan (1959). Ele se contrasta com o *mbaraka*, a cabaça, que é somente usado pelos homens e que produz sons pelas sementes do seu interior. Antigamente cada mulher possuía em sua casa seu próprio *takuapu*, em tamanho concorde com a sua altura; a magia desse objeto produz um controle mágico particular que envolve a sua dona.<sup>2</sup>

De forma dramática as *kunhãs karais* chefes acompanham os líderes religiosos por ocasião do batismo (*yycarai*), de madrugada, quando esses outorgam nomes às crianças. Elas conduzem um cochinho com água sagrada e cercado de velas acesas, as quais causam grande impacto mágico.

Nas aldeias pesquisadas, durante o início do Ano Novo (*Ara Pyau*), que é marcado pelo início da primavera e segue pelo verão, com a presença de muita chuva, vem sendo uma luta conseguir o verdadeiro milho nativo *avati etei*. Ele deve ser plantado pelo casal xamã. Esta operação vai engendrar um sentido mítico designado *nhemokandire*, e compreende o caráter de renovação e de renascimento que se crê acontecer nesse período.

Confeccionar artesanato que envolva dom e estímulo artístico traduz-se como meios de produção e obtenção de recursos humanos de auto-valorização.

Movimentos de migrações das famílias e mesmo viagens mais curtas expressam-se em termos de um poder de orientação que as mulheres xamãs revelam por sonhos e predições. As levadas migratórias do litoral têm uma convicção expressiva da fama de *kunhãs karais etes* que ainda se preservam na memória coletiva da comunidade *mbya yyy apyre*.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ter o *takuapu* nos espaços religiosos dos lares indica uma concepção mágica de sucesso com relação às experiências da vida cultural. Inúmeras desavenças e às vezes falta de sorte estão associadas à indisciplina com o uso do *takuapu*. Na atualidade, essa disciplina não é seguida com as mesmas exigências antigas.

<sup>3</sup> As *kunhãs karais* famosas demonstram prestígio em suas experiências pelos seus relatos de migrações, e às vezes de deslocamentos que têm um certo cunho de peregrinação.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

As auxiliares e iniciantes de *kunbã karai* moldam – através do convívio – um dom próprio de fazer tarefas e criar desempenhos que se ordena como “estar ficando *kunbã karai*”.

A linguagem do xamanismo feminino toma vulto expressivo da figura humana. É convincente que as divindades reconhecem as mulheres xamãs pelos cabelos compridos, corpo leve de dançadora, descalças. Há uma nítida convicção quanto ao uso de *mbo'y*: colares. Feitos de contas nativas, com dentes, ossos de animais, eles diferem de colares masculinos por serem menos extravagantes.

O vestuário atual destaca-se pelo uso de longas saias e blusas que produzem reconhecimento próprio muito distinto do uso de bermudas, calças compridas, saias justas. Estas vestimentas caracterizam mulheres indígenas longe do xamanismo, como as que se envolvem em tarefas civilizadas (professoras, auxiliares de enfermagem).

Sentem as mulheres religiosas uma profunda autoestima quando algum branco as enfrentam caracterizando-as pela aparência. Dizem: “Você é índia?!”

Demonstrar fascínio pelos filhos percorre de forma plena o desembaraço e vocação descritos. Demonstram-se preocupações em fabricar remédios caseiros, examinar coisas da natureza que sirvam para os artesanatos ou que recriem antigas concepções. No presente ocupam-se de alguns plantios de folhagens também, com motivação comercial.

Os rituais têm também um dom de se produzirem na forma de luta: *joe opu'ã*. Diferem do padrão invocativo, anterior. A xamã compartilha com outros xamãs de uma dramatização que se dirige a tirar, extrair o mal que representa a doença. O ritual da luta se intercala nas sessões religiosas diárias da reza orientadas no canto (*porai*) e dança (*jirokj*).

O termo *pajé* se registra nesse complexo ritualístico. Ele exprime a ação da feitiçaria (*mbo'pajé*) e de combate ao feitiço (*mbo'e vykyj*) e feiticeiros (*mbo'e vykyj va'e*).

Mediante operações dramáticas de extremo controle, em que são observadas práticas de purificação traduzidas genericamente por vomitar (*mbojevyj*), cuspir (*nyvõ*) o mal tende a ser expelido do ambiente.

O sentido da luta pode provocar uma queda da lutadora que se vê ameaçada e envolvida pelos inimigos. Por isso, essas sessões não podem ser realizadas a qualquer momento.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

Na forma de ascensão celeste, incorporação o transe mágico que se desenvolve tem por objetivo um contato direto com o mundo sobrenatural e se dirige ao êxtase. A rezadora deixa-se entregar (*me'é*) às divindades, manifestando-se por uma intensa dramatização que se expressa por um choro na forma de lamentação e também verdadeira comunicação.

O perigo que ronda a realidade da luta e exorcização difere do caminho do misticismo da alma palavra. A luta supõe a morte como uma representação que se insere como o mal. O esforço e a dedicação são imbuídos de segredos que só a xamã domina. De forma corrente, o contexto mencionado ganha ênfase pela cura de doença, doença de índio (*nhandeva mba'e axy*).

Afirma-se com relação às mulheres xamãs entre os tapirapé, conforme Wagley (1976) “As mulheres pajés deixaram fama de serem particularmente malignas. Supunha-se que sonhavam mais do que os homens e causavam maiores males”. (p. 255)

Registram-se as denominações *kunbã karai ete* para designar a “verdadeira” *kunbã karai*, expressão de prestígio e de vitória no contexto social. *Kunbã karai ve'ÿ* representa o fenômeno da desxamanização, perda em graus diversos de poderes xamânicos, invade experiências de vida das mulheres *kunbãs karais*.

## Considerações Finais

O modo de ser, imperfeito, o *teko aky*, invade a realidade cultural guarani, como um desafio para a sua continuidade e resistência cultural. Sabendo-se que o mito preenche o imaginário concebendo-o como uma linguagem reafirmadora do mundo ancestral, o xamanismo projeta-se como um recurso de reordenação do profetismo e messianismo. Pode-se dizer que as formas de meditação e de condução das jornadas míticas nas casas de rezas chamou para o destino mítico através da poesia, dos rituais, do canto e da dança. A mulher xamã, a *kunbã karai* vivencia narrativas, discursos portadores da palavra e da verdade divinas. Compõe-se um movimento social e místico onde a mulher traduz uma essência continuamente em renovação.



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---

## Referências Bibliográficas

- BORGES, L.C. **Fala Instituinte do Discurso Mítico Guarani Mbya**. Tese de Doutorado. Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP/CEL, Campinas, 1998.
- CADOGAN, León – **Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá** – **Revista de Antropologia**. São Paulo, FFLCH da USP, 1959, n° 5, pp. 217.
- CLASTRES, Hélène – **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978.
- CHAMORRO, Graciela. **Aspectos fundamentais da Religião Guarani**. In: FLECK, Elaine Cristina Deckmann (org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, 2014, pp.27-28.
- GODOY, Marília G. Ghizzi – **Teko axy: o misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição** – Tese de doutorado. São Paulo, PUC, 1995 (datilografia).
- DOOLEY, Robert A. – **Vocabulário do Guarani** – Brasília – Summer Institute of Linguistics. Brasília – DF, 1982.
- ELIADE, Mircea – **El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. México, Fondo de Cultura Econômica, 1960.
- IBGE Censo Demográfico, 1991/2010.
- LADEIRA, Maria Inês – **“O caminhar sob a luz” – O território Mbya à beira do oceano** – Dissertação de mestrado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, março de 1992 (datilografada).
- LEWIS, Ioan M. – **Êxtase Religioso**. São Paulo. Ed. Perspectiva S/A, 1977.
- MELIÀ, Bartomeu – A experiência religiosa guarani IN: MELIA, Bartomeu et alli – **O rosto índio de Deus** – Coleção Ecologia e Libertação. Rio de Janeiro, vozes, 1989, pp. 293-357.
- METRAUX, Alfred – **Religion y magias indígenas de Aineries de Sur**. Espanha. Aguilar S. A. de ediciones. 1973.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel – **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo, Hucitec, EDUSP, 1987.
-



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

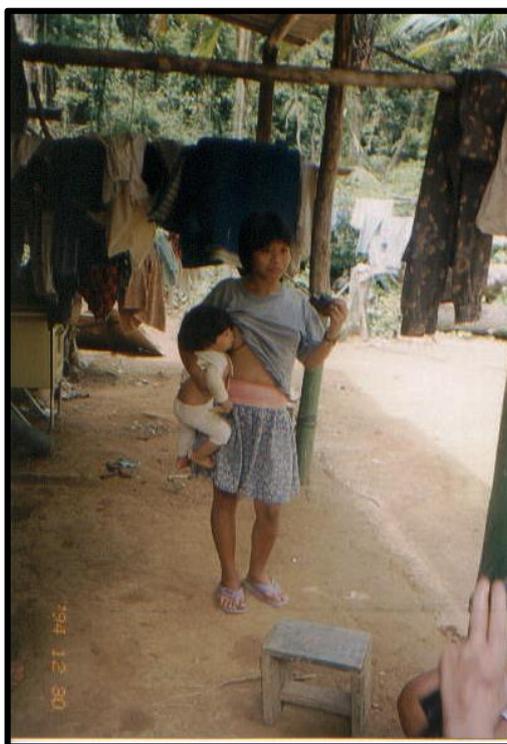
---

SCHADEN, Egon – A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. **Revista de Antropologia**. São Paulo, 1982, vol. 25, pp. 1-24 (Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa, Rio Grande do Sul – 1981).

VIVEIROS DE CASTRO, E. Batalha – Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1984-85, vol. 27-28, pp. 7-24.

WAGLEY, L. – **Xamanismo Tapirapé**. In: SCHADEN, Egon (org.) **Leituras de etnologia** SP. Cia Ed. Nacional, 1976.

## Ilustrações



**Foto 1**

Índia Mbya em seu meio cultural.

O cachimbo e a maternidade são valores centrais do misticismo desse povo.

Aldeia Boa Vista. Ubatuba, 1994, foto de Marília G. G. Godoy



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO/2017

ISSN 2177-2789

---



Fotos 2 e 3

A vida de *Para Poty*, entre essas duas fotos, foi dedicada a criar um espaço cultural feminino, voltado para seus parentes e para a vida ritual coletiva. Aldeia Barragem, 1994 e 2001, Foto de Marília G. G. Godoy



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO/2017

ISSN 2177-2789

---



Foto 4

Moradoras da aldeia Ribeirão Silveira em seu convívio no pátio de grupo patrilocal, 1999,  
Foto de Marília G. G. Godoy



Foto 5

Alojamento da *kunhã karai* e de suas auxiliares no interior da casa das rezas, nos rituais de  
canto e dança.

Aldeia Krucutu. São Paulo, 1999. Foto de Marília G. G. Godoy

---



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---



**Foto 6**

*Kumbã Karai* conserta local da casa das rezas com cobertura de *guarikanga*.  
Aldeia R. Silveira Núcleo Cachoeira (Boracéia). (Preparação do batismo), 1999,  
Foto de Marília G. G. Godoy



**Foto 7**

*Para* junto de seus filhos mais novos, tendo sido o menor adotado. Como uma verdadeira *kumbã karai*, *Para* constrói sua subjetividade no seu meio cultural, 1999,  
Foto de Marília G. G. Godoy



# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO/2017

ISSN 2177-2789

---



Foto 8

A venda de bromélias representa um trabalho artesanal que envolve diálogo com a natureza e vontade de seguir tradições convivendo ao lado da civilização branca – Estrada Rio-Santos, Boracéia. E.S.P., 1999, Foto de Marília G. G. Godoy



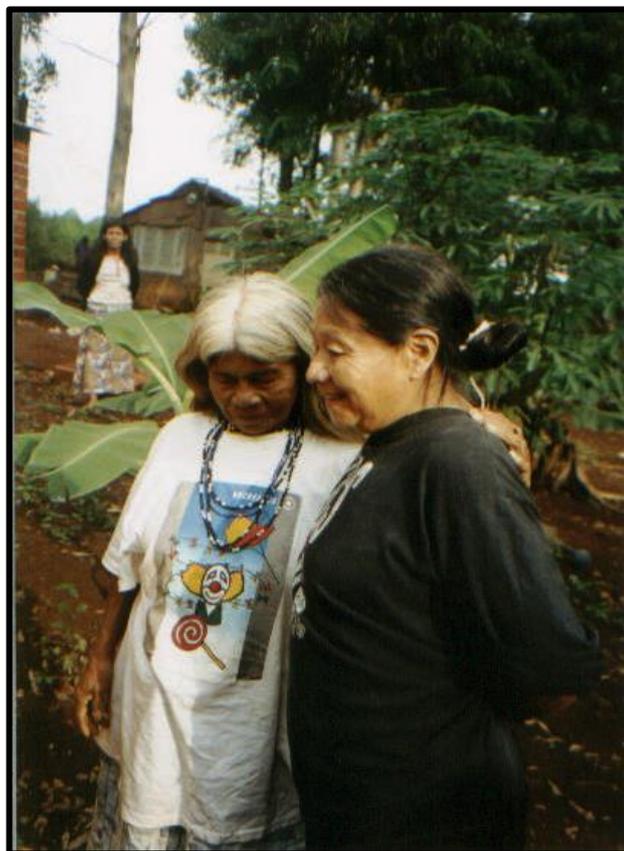
# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO/2017

ISSN 2177-2789

---



**Foto 9**

Mulheres na concepção *kumbã karai* se confraternizam em encontro de lideranças religiosas na aldeia Pico do Jaraguá. São Paulo, 2001, Foto de Marília G. G. Godoy



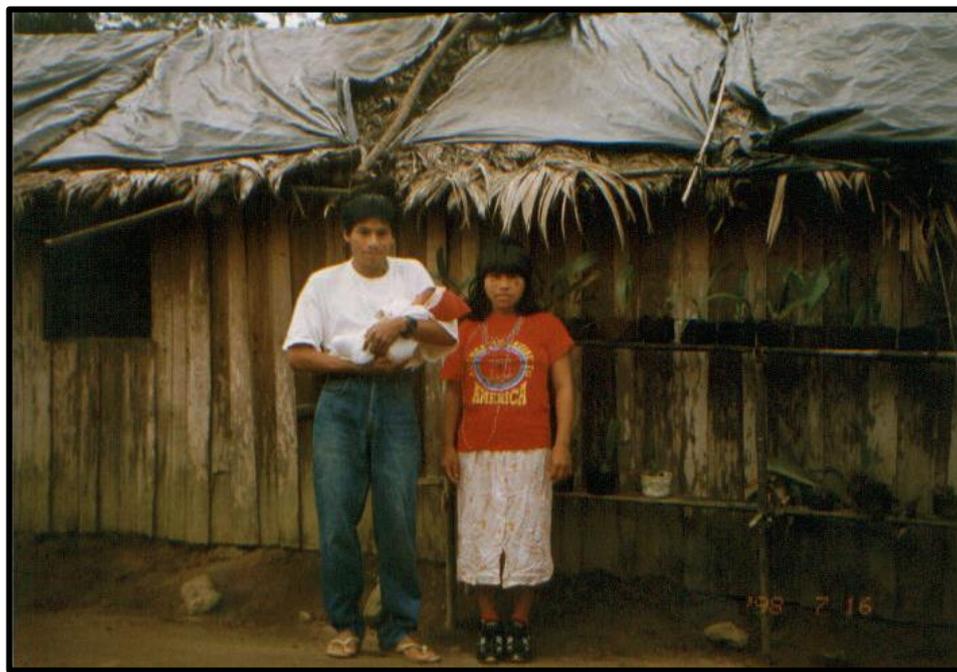
# REVISTA *LUMEN ET VIRTUS*

VOL. VIII N° 20

DEZEMBRO / 2017

ISSN 2177-2789

---



**Foto 10**

“As crianças são a fonte da nossa sabedoria.”

Aldeia Boa Vista. Ubatuba, 1998, Foto de Marília G. G. Godoy

---

<sup>i</sup> Mestre em Antropologia Social (USP), doutora em Psicologia Social (PUC-SP), professora do Mestrado em Educação, Administração e Comunicação da Universidade São Marcos (2000-2012), professora do Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro (UNISA).

<http://lattes.cnpq.br/2821377589447373>

<sup>ii</sup> Graduada em Pedagogia. Docente do Curso de Pedagogia (UNISA). Mestrado no Curso Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro (UNISA).

<http://lattes.cnpq.br/3605162956738021>