



O Caminhar e o *Peabiru*: Mobilidades e Caminhos Guarani no Passado e no Presente

Gustavo Dal Farra Miguel Jorge¹

Introdução

Serão apresentadas reflexões referentes aos temas da territorialidade e do caminhar inseridos em textos sobre caminhos indígenas antigos e na literatura etnológica relativa aos Guarani-*Mbya* sobre seus deslocamentos e seu território, onde busca-se compreender a questão das modalidades de mobilidade espacial e sua relação cosmológica com a territorialidade remetente às narrativas míticas *mbya*. É o que nos apresentam as monografias *O Caminhar Sob a Luzö* escrita em 1992 como dissertação de Mestrado em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), por Maria Inês Ladeira e *Caminhos de Saberes Guarani-Mbyaö*, redigida por Adriana Queiroz Testa em 2015 como tese de Doutorado em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) nas quais os deslocamentos espaciais serviriam para encontrar um lugar mais adequado ao *nhandereko*, os modos-de-vida *mbya*. Tal questão vem sendo levantada de forma abrangente desde os estudos mais clássicos acerca da busca pela Terra Sem Malö entre os povos do tronco linguístico Tupi-Guarani traduzido no seu chamado profetismo. (NIMUENDAJU, C., 1987; VIVEIROS DE CASTRO, E., 1986. p. 100)

¹ Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. E-mail: gustavo.jorge77@outlook.com.

Além disso, a abrangência de um território que percorre grande parte do continente Sul-Americano e no qual a finalidade estaria na procura em si por este lugar adequado no espaço-tempo, sugere uma relação dessas práticas com os diversos caminhos e trilhas que percorrem essa territorialidade. O antigo caminho do *Peabiru* entre muitas outras rotas, teria um lugar de destaque, pois trata-se de uma extensa trilha que fora usada e relatada por diversos cronistas nos tempos do Brasil colonial, da qual se estende por esse território desde o Oceano Atlântico, na região litorânea do Sudeste Brasileiro, passando pelo interior dos estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina, seguindo pelo Paraguai até o Peru, terminando na costa do Oceano Pacífico. No artigo *Migrações Históricas e Cosmologia Guarani*, Juracilda Veiga fala da relação entre a Cosmologia Guarani e as suas migrações dentro do contexto histórico, mostrando que o *Peabiru* servia como rota, conectando diversos povos e sociedades presentes no continente desde os tempos mais antigos, contrapondo o senso comum, que costuma pensar os grupos indígenas como isolados entre si. (2013) Segundo Kaká Werá, escritor indígena que morou com os Guarani-*Mbya* e *Nhandeva* do estado de São Paulo na década de 80, o *Peabiru* projeta no céu o *Tapirapé*, a Via Láctea que seria o caminho de deslocamento do demiurgo *Tupã*:

Do ponto de vista mitológico, essa imensa e larga trilha de 3.000 quilômetros representava, na visão tupi, o *Tapirapé*, a *Via Láctea*, o caminho das estrelas, o caminho celestial que *Tupã* percorreu, criando os mundos e as diversas formas de vida, formando uma serpente dourada na Terra, refletindo a serpente prateada do Céu. (WERÁ, K., 2016. p. 33)

Por meio de uma breve aproximação estrutural de estudos anteriores sobre os antigos falantes do tronco linguístico Tupi-Guarani, trazendo os mitos e seus personagens que giram em torno do tema do Caminho do *Peabiru*, com um enfoque principal nas leituras das monografias recentes sobre os *Mbya* da costa atlântica do sudeste brasileiro citadas anteriormente, é possível perceber as formas em que aqueles se encontrariam correlacionados diretamente às práticas do caminhar ó como as que obtiveram destaque na produção etnológica do século passado, tal qual a chamada busca pela Terra Sem Mal, õesse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morteõ (CLASTRES, H., 1978, p. 30). Nesse sentido haveria certos paralelos entre as culturas e os modos-de-viver desses grupos, guardando

semelhanças e pontos de contato, mas principalmente há divergências que os distingue, o que acaba sendo ressaltado entre os *mbya* por Adriana Testa, mesmo em relação às suas próprias *tekoa*:

Na descrição de percursos de mobilidade, é importante considerar as práticas de criação de caminhos e lugares próprios e específicos e reconhecer que estas práticas estão fortemente relacionadas as formas de organização social e política. Neste sentido, [...] pude perceber que as experiências e os tipos de saberes que se desenvolvem neles não são homogêneos [...] os *Mbya* identificam essas diferenças e desenvolvem formas de reforçá-las, experimentando situações em que a dinâmica entre semelhanças e diferenças/ proximidade e distanciamento marca os modos de se relacionarem entre si, com os deuses, os não-humanos e os não indígenas. (2015, p. 52)

Dessa forma, a pesquisa não se propôs a coincidir as diferentes práticas, mas refletir sobre elas, destacando principalmente no que parece recorrente aquilo que enfatiza o caminhar *mbya*, como práticas próprias de sentido de um grupo específico, que são orientadas não apenas pelas narrativas míticas inseridas em seu cotidiano como apontado na etnologia mais clássica (CLASTRES, H., 1978; METRAUX, A., 1979; NIMUENDAJU, C., 1987), mas também pela busca por saberes capazes de realizar essas práticas através do convívio e da construção de relações de proximidade e distanciamento. É importante destacar que nesse contratempo dos estudos, foi possível manter um tipo de contato desinteressado em uma aldeia Guarani-*Mbya*, a *Tekoa Itakupe* localizada na T.I. Jaraguá, no extremo norte da grande São Paulo, levantando alguns pontos importantes.

Caminhos e relações

Apesar da limitação com que se imagina os sentidos do caminhar e dos caminhos, entre os guarani esses são reconhecidos por uma vasta gama de possibilidades que envolvem a aquisição de saberes e o estabelecimento de relações e comunicações entre diversos agentes humanos e não-humanos, dispondo da troca de

substâncias e afinidades que se fazem de forma contínua. Isso se expressa na ideia de que, para os *mbya*, o modo correto de aprender sobre algo é passar muito tempo convivendo com uma pessoa e ajudando nas suas atividades para que ela possa ensinar, o que também está relacionado à ideia de que saberes, substâncias e capacidades circulam entre pessoas que vivem juntas. (TESTA, A., 2015, p. 2 e 3) Além disso, é possível haver graus de proximidade e comunicação que se estendem apesar das distâncias, conforme aponta:

não se trata de um repertório único e imutável, mas de saberes e práticas cujo desenvolvimento está sujeito aos entendimentos e modos de agir específicos de pessoas ligadas por relações de parentesco e convivência. Esses caminhos de relações e saberes conectam pessoas e famílias espalhadas por diferentes localidades[...] Isto porque a convivência, que é fundamental para que saberes e modos de agir sejam compartilhados, é maior entre quem mora junto, mas também ocorre nas frequentes visitas recíprocas (-jopou) que consanguíneos e afins realizam entre diferentes Terras Indígenas. (Idem, p. 120)

Essas formas de circular e organizar socialmente o espaço passam por contínuas reconfigurações e novos arranjos. Um lugar *mbya* não é apenas situado no espaço-tempo, mas também é um processo que exige um cuidado. (Idem, p. 13) Além disso, a mobilidade é promovida por meio de certo sentido mítico, quando conta-se que certos antepassados teriam sido salvos da primeira destruição do mundo por viverem o *aguyje*, atravessando o mar rumo à Terra Sem Mal ó *yvy mara y* ou *yvyju mir* ó alcançando assim a morada de *Nhanderu*. (LADEIRA, M., 1992. p. 78) Maria Inês Ladeira ainda indica que na definição de identidade dos Guarani-*Mbya* como povo há uma mensagem celestial revelada e por eles cumprida, de que devem procurar õseus verdadeiros lugaresö, por meio das caminhadas e da busca pelo modo-de-vida, o que os fazem essencialmente passageiros, com um destino comum. (Idem, p. 35) Dentro da compreensão da territorialidade inserida ao pensamento mítico *Mbya*, a busca pelos verdadeiros lugares obedece a uma conduta específica:

A ecologia guarani e sua relação com os recursos naturais [...] é determinada por regras muito bem definidas, que vão compor o

espaço social, político-religioso e econômico que tornaram o lugar possível para a realização do modo de ser guaraniö. (Idem, p. 165)

Isso também é expresso por Ladeira nos caminhos dos antepassados *nhanderykey*, que estavam à procura dos seus verdadeiros lugares, à beira do oceano, que facilitariam o modo de vida Guarani por estarem mais próximos à morada dos seres celestiais. Esses caminhos, que foram sinalizados para os Mbya ó os irmãos mais novos, que seguem em busca dos mesmos, e onde estabelecem suas *tekoa* (1992, p. 150) ó, são demarcados por diversos lugares em que se encontram estabelecidas *tekoa mbya*, trazendo a importância dos caminhos que as interliga e conecta, evidenciados pelas características de seus entornos, bem como dos rastros e vestígios deixados pelos ancestrais. Além disso, no filme produzido por indígenas Guarani-Mbya, *õTava*, a casa de pedraö (2012), publicado no canal da internet Vídeo nas Aldeias, os *Nhamandu Mirim* são citados tais como os *nhanderykey*, ancestrais que, vindos ao mundo, deixaram os rastros de suas caminhadas, bem como dos lugares possíveis de estabelecer as *tekoa* ó rastros como as próprias construções em pedra, recorrentemente creditadas pelos brancos aos Padres Jesuítas ó, pois fora aonde puderam ascender à *yvyju mir*, cumprido sua missão, de volta à morada de *Nhanderu*.

Tais caminhos dos ancestrais *mbya* não deixam de lembrar acerca do *Peabiru*, quando Sérgio Buarque de Holanda afirma que durante o período do Brasil Colonial, além deste nome, era também conhecido por Caminho de São Tomé ou do *Pay Zumé*, reconhecendo-se como obra desse õmisterioso personagemö. (1996, p. 142) Conforme relatado então sobre o local, relacionado a um mito bem difundido na etnologia Ameríndia, ocorre a aproximação com a figura mítica de *Pay Sumé*, *Tumé*, ou apenas *Sumé* ó traduzido pelos portugueses em São Tomé ó que teria criado o caminho em uma fuga de seus inimigos, por meio de seus passos que abriam a mata, deixando seus rastros marcados pelo chão com suas pegadas. (CLASTRES, H., 1978, p. 23; VIVEIROS DE CASTRO, E., 2017, p. 161) Além disso o *Peabiru* também retrata os vestígios arqueológicos em pedra nos arredores de algumas *tekoa*, como por exemplo na *Tekoa Itakupé*, conforme relata o *Xeramo Karai Yrapuã* ó liderança espiritual Pedro Macena. Numa das trilhas próximas, onde os moradores e colaboradores não-indígenas constroem um lago para a utilização da aldeia, existem ruínas construídas em pedra,

inclusive uma casa pequena onde seria a morada de escravos da época dos Bandeirantes, segundo o relato. A rota era utilizada principalmente na busca por saques e pelo ouro, e em nenhum momento foi relatada por Pedro como parte do itinerário indígena da época. Talvez esse tipo de relação esteja atrelado ao uso que se faz dos saberes e dos caminhos, sendo passível de transformações.

Buscas e continuidades

Em certo sentido, é possível distinguir a concepção apresentada por Adriana Testa sobre as formas de caminhar e o que era proposto até então de maneira aparentemente mais engessada pela etnologia clássica sob a lógica da busca pela Terra-Sem-Mal. No profetismo Tupi-Guarani, haveria a possibilidade de chegar a esta atravessando o oceano tal como é recorrente na literatura: o próprio *Sumé* e os outros heróis míticos dos Tupinambá, generalizados por Metraux como *Maíra* o teriam feito ao fugir de seus inimigos, saltando da Terra até os Céus através do Mar. (1979) Entre os *Apapocuva*-Guarani, Nimuendaju aponta que *Ñandecy* após a morte fora levada com sua alma até *Ñanderuvuçú* nos céus, ãa tornando forte de novo para siõ para que morasse no Oriente além do Mar, na Terra Sem Mal. (1987, p. 49) Por outro lado, a evidência de que, nos céus, *Tupã* caminharia até sua mãe *Ñandecy*, no mesmo sentido migratório Oeste-Leste observado por Nimuendaju em tal ocasião também mostra a inspiração do pensamento mítico na prática das caminhadas. (Idem) Entre os *Mbya*, é dito que *Tupã* percorre os céus para visitar seu sogro *Karai*, fazendo trovejar e chover na terra, dando sentido cosmológico para mobilidades de diversos motivos, onde Montardo e Pierri explicam que os *mbya* visitam seus consanguíneos e afins em outros *tekoa*, como uma das formas pelas quais desenvolvem ações que os assemelham a *Nhanderu*. (TESTA, A., 2015, p. 279)

Assim, a busca e a construção de um lugar adequado, são processos que se realizam na medida em que a sociabilidade se consolida. Dessa forma, Testa apresenta o *nhandereko* enquanto modo-de-ser *mbya* determinando a busca pela sua forma espacial entendida como o lugar em que se convive e se cuida mutuamente. Isso fica mais claro quando percebemos que o termo *tekoa* também é usado para falar dos lugares em que coletivos não-humanos convivem, ou seja, o foco recai sobre os modos sociais nativos que se realizam em determinado lugar somado a diversos fatores, como área grande para

que as famílias possam conviver distanciadas, presença de mata no entorno, terra boa para plantar, cursos d'água, etc. (Idem, p. 16)

E ainda sobre as marcas deixadas pelos *nhanderykey*, as relações dos ancestrais com os lugares também podem ser celebradas pelos *mbya*, quando apontam os seus vestígios de que possibilitaram viver plenamente (*aguyje*). É o que se ressalta na nota de rodapé 253 e em outros trechos da monografia de Adriana Testa, quando fala dos *Nhanderu Mir* e a capacidade de acessar as moradas celestes sem passar pela morte, não deixando rastros na terra, e portanto, não apresentando perigo para os humanos vivos, podendo ser lembrados e celebrados como heróis míticos, nos termos da etnologia mais clássica. (Idem, p. 284)

Dessa forma, apesar de tudo que se encontra no seu meio, os *mbya* pensam e procuram manter sua territorialidade como um espaço contínuo, através do fluxo contínuo de pessoas, objetos, saberes e formas de apoio mútuo, que incluem a aproximação e o afastamento. Isso é expresso nos discursos rituais, quando referidos à necessidade de lembrar de todos os parentes que se encontram nos lugares por onde andaram os antigos, por onde vivem os mais velhos e onde as famílias fazem seus fogos. (Idem, p. 35) Assim, os lugares não são apenas encontrados, conforme os dados levantados por Ladeira (1992), mas também construídos como experiência de relações, que é foco de cuidados contínuos. (TESTA, A. 2015, p. 14) Neste sentido os saberes *mbya*, adquiridos por meio dessas relações, contextualizados e em processo, se transformam e contribuem por meio da circulação, para o desenvolvimento de novos sujeitos, lugares, relações e experiências não pela chave da ruptura, mas da continuidade. (Idem, p. 224)

Conclusão

A ausência de referências bibliográficas sobre o *Peabiru* entre os Guarani-*Mbya* poderia sugerir irrelevância do tema. Porém dadas as relações estruturais com o material dos antigos povos Tupi-Guarani, podemos encontrar a importância de diversos caminhos distribuídos pelo território *Mbya*, dentro das diversas práticas de mobilidade e de seus conhecimentos. Há uma forte relação na bibliografia entre a prática do Caminhar dos Guarani-*Mbya* e os caminhos que se estendem pela sua territorialidade, em especial uma relação uniforme e tradicional com o Mar, a Mata Atlântica e a Serra

do Mar, estando na margem do mundo, porta de entrada para o céu, a morada celestial eterna, sendo essa região fundamental para o sustento do mundo. ãA partir do litoral, se estrutura o cosmo e se define a geografia do grupo Mbya.ö (LADEIRA, M., 1992, p. 22 e 24)

O *Peabiru* se apresentava como um caminho do passado que de dentro do seu espaço geográfico interligava os dois oceanos e se relacionava com a mitologia dos antigos Tupi-Guarani. Maria Inês Ladeira usa o itinerário de Ulrich Schmidl pelo *Peabiru*, em 1553, desde Assunção até São Vicente para ilustrar a territorialidade Guarani historicamente: ãPartiu, pois, de Assunção (Paraguai), com guias indígenas, pelas trilhas abertas e utilizadas pelos índios em seus movimentos migratórios em direção à costa, passando e parando em diversos aldeamentos.ö (Idem, p. 53 e 58) Recentemente, muitos *Mbya* caminham desde *Misiones* (Argentina), Paraguai e o Sul brasileiro, especificamente do interior do Rio Grande do Sul para o litoral, pois consideram a Mata Atlântica ideal para viverem, já que, em uma relação cotidiano-mitológica ãnecessitam um lugar semelhante aos primórdios do mundo mbya, com mata, água boa, terra para plantio do milho, liberdade suficiente para se concentrarem em suas rezas.ö (Idem, p. 44 e 45)

Porém a importância esperada deste longo caminho parece muito distante da realidade quando percorridos os caminhos desta pesquisa. Isso se dá devido ao caráter de transformação do mundo tal como concebido pelos *mbya*, e além do mais, parece questionável a potência de uso de um caminho que é lembrado como servindo de passagem para figuras hostis como os Bandeirantes, enquanto outros diversos caminhos são criados e utilizados através de relações diretas e contínuas, estabelecidas de acordo com os preceitos que estão prescritos pelas lideranças em contato com os seres celestiais.

Os *tekoa mbya* me parecem bons exemplos disso. Um lugar de passagem ou ponto de parada se torna *tekoa*, um *tekoa* se torna parte do caminho de passagem para outros *tekoa* e, como expliquei anteriormente, os *tekoa* não se restringem apenas ao espaço físico, pois são lugares constituídos, sobretudo, por pessoas, atividades e relações, mostrando grande fluidez e contínua transformação. (TESTA, A., 2015, p. 32)

Se por um lado a transformação é inevitável, que ela seja realizada de acordo com as palavras, saberes e preceitos providos por *Nhanderu*.

Nhanderu Tenondegua, também se pôs a caminhar pelos lugares que havia gerado, criando novas coisas em cada ponto de parada. Toda vez que ele parava de andar, ele dizia o nome de uma coisa e, com isto, criava aquilo que tinha acabado de enunciar. Assim, ao dizer *yvyra* (árvore), ele criou a primeira árvore, e continuou agindo desse modo, conforme moldava a superfície terrestre e acrescentava-lhe novos objetos que seriam, desde então, cuidados por seus filhos humanos e pelos donos não-humanos. (Idem, p. 180)

A territorialidade se dá em função da mobilidade. De tal forma o fator movimento está embutido na definição desse território, que é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios desses grupos. (LADEIRA, M., 1992, p. 61 e 62) A caminhada à beira do oceano à procura dos lugares ideais para estabelecer suas *tekoa* facilitaria o acesso à *yvyju mirim*, não só pelas caminhadas em si, mas ao que se sugere principalmente pelo contato mais próximo de *Nhanderu*. Haveriam ainda intercâmbios entre as *tekoa mbya* através das conexões de território, realizadas por meio dos sonhos, das caminhadas, das visitas aos parentes e amigos, e também via expressão oral conforme prescrevem os mitos.

Ainda no que se refere à comunicação, aos humanos atuais é possível acessar e cuidar das palavras enviadas pelas divindades, assim como desenvolver um conjunto de atitudes e modos corporais que busquem tornar seus corpos bonitos, leves, cheirosos, fortes, resistentes, ágeis e capazes de guardar e fazer circular substâncias e saberes, qualidades estas que os assemelham aos deuses. É neste sentido que os *Mbya* desenvolvem várias práticas corporais e alimentares com o objetivo de tornar o corpo leve, pois os corpos precisam se tornar leves para a comunicação com as divindades, assumindo uma leveza que tem a fala, a fumaça, as aves. (TESTA, A., 2015, p. 142)

Existem também caminhos que não foram aprofundados no contexto da pesquisa, os quais podem ser tomados pelos sonhos por exemplo; assim como alguns resultados suplementares que não cabem à discussão do que se encontra aqui apresentado.

Referências

- CLASTRES, Helene. A Terra Sem Mal. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978. 123 p.
- DE HOLANDA, Sérgio Buarque. Visão do Paraíso. 6ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- INSTITUTO SOCIO AMBIENTAL. Terra Indígena Jaraguá (reestudo). Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5417>>. Acesso em: 15/06/2019
- LADEIRA, Maria Inês. O Caminhar Sob a Luz: O território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007 [1992]. 200p.
- MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- NIMUENDAJU, Curt. As Lendas da criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: Hucitec ó Edusp, 1987.
- TAVA, a casa de pedra. Direção e fotografia: Vincent Carelli, Patricia Ferreira (Keretxu), Ariel Duarte Ortega, Ernesto Ignacio de Carvalho. Brasil e Argentina, 2012. Disponível em: <<https://vimeo.com/ondemand/tavacasadepedra/219002601>> Acesso em: 13 dez/2018.
- TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de Saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) ó FFLCH, USP: São Paulo, 2014.
- VEIGA, Juracilda. Migrações Históricas e Cosmologia Guarani. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 49-80, jan. ó jun., 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WERÁ, Kaká. *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.