



Arquitetura do rito: território e identidade indígenas na selva de pedra

Ritual architecture: indigenous peoples territory and identity in the stone jungle

Fernando Torres-Londoño*
Maurício G. Righi**

Resumo: Este artigo se organiza como princípio de reflexão sobre o papel central do rito como forma socialmente genética, fonte primeira de resistência cultural e sobrevivência religiosa. No caso dos indígenas brasileiros, o que chamamos de arquitetura do rito revela, em composição singular, sua capacidade ímpar de preservar culturas altamente ameaçadas de extinção. Manter-se culturalmente indígena em grandes metrópoles, como no caso da cidade de São Paulo, implica um envolvimento contínuo com saberes e práticas rituais disponibilizados por pajés. Por meio destes, o indígena se fixa simbólica e fisicamente num território que lhe é cosmologicamente hostil.

Palavras-chave: Arquitetura do rito. Indígena. Guarani. Cosmologia. Tekoa. Pajé. Etnocídio.

Abstract: This article is a thoughtful consideration of rituals as a significant form of cultural resistance and religious survival. In the case of Brazilian indigenous peoples, what we consider here as an architecture of ritual has revealed, through its genetic appeal, a singular capacity to preserve, from cultural extinction, highly threatened peoples. In order to keep themselves as Indians – culturally speaking – Indian populations living in huge cities, as in the case São Paulo, have adopted a relentless involvement with lore and ritual practices transmitted by local shamans. Through them, the Indian learns to settle down symbolically as well as physically in a cosmologically hostile environment.

Keywords: Ritual architecture. Indigenous peoples. Guarani. Cosmology. Tekoa. Paye. Ethnocide.

Introdução

A manutenção efetiva das culturas dos indígenas – povos originários desta *terra brasilis* – passa por uma avaliação profunda das diversas cosmologias que direcionam os seus modos de vida, uma vez que essas culturas originárias agregam rotinas que diferem, sob aspectos variados, dos grandes interesses programáticos da sociedade civil em suas expectativas industriais de crescimento.

A questão das terras indígenas, constitucionalmente garantida, enfrenta, não obstante, os desafios recorrentes (e inevitáveis) desse embate entre “civilização” e “sociedade primitiva”. Sob a pressão dos mais variados grupos econômicos – de mineradores a pecuaristas, de madeireiros a agricultores, os quais contam com o apoio de bancadas

* Doutor em História Social (USP). Professor de História e do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP. Contato: fertorresbascol@gmail.com.

** Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP). Contato: maugrighi@gmail.com.

poderosas no Congresso Nacional –, o indígena, embora na condição de legatário primeiro de nosso território, vê-se sub-representado ou mesmo abandonado frente a um jogo de forças assimétrico. Por meio desse jogo de forças, sociedade e Estado, ambos organizados com base nos interesses corporativos de grandes agentes econômicos, públicos ou privados, deslocam, sistematicamente, o indígena de sua cultura, afastando-o de seus modos de vida específicos.

A ferida aberta pela ação desmedida do que chamamos abstratamente de progresso tem causado sofrimentos imensos em muitas comunidades originárias, as quais se veem despatriadas em sua terra, lançadas à beira de estradas, confinadas em aldeamentos minúsculos, espremidas por pecuaristas, demais latifundiários e seus pistoleiros, em que se nota um processo contínuo de submissão que podemos chamar, em vários casos significativos, de favelização desses povos: comunidades lançadas à indigência, pois depositadas na vala-comum da invisibilidade social, destino frequente dos “rudes esquecidos” dos grotões brasileiros.

Além dos territórios indígenas, grandes ou pequenos, temos a presença de índios em contexto urbano. Tendo-se em vista que a quase totalidade de nosso território nacional compreende ou compreendeu terras originariamente indígenas, o perímetro urbano de muitas de nossas cidades conecta-se, ancestralmente, com certas etnias reconhecidas, ainda que a configuração étnico-cultural dessas comunidades tenha sofrido inúmeros rearranjos. O caso da cidade de São Paulo é marcante em ambos os aspectos desse quadro. Essa nossa megalópole, fundada em aldeamento tupi, dispõe atualmente da quarta maior população municipal indígena do Brasil, algo em torno de vinte mil índios, segundo o IBGE. Temos, assim, uma maioria de índios que hoje vive – ao contrário do que se pensa – em contextos urbanos, residindo em cidades ou em áreas vizinhas a estas, o que nos coloca a obrigação inadiável de refletir acerca deste deslocamento cultural. Por exemplo, no Estado de São Paulo, 91% dos índios vivem atualmente na zona urbana, mas boa parte proveniente de outros estados e regiões do Brasil, principalmente do Nordeste. Essa configuração nos toca diretamente, alertando-nos sobre a especificidade desse movimento frente à cultura desses povos, hoje readaptada em contexto urbano. Como essa matriz de nossa identidade nacional se coloca, então, diante do desafio de instalar-se nas cidades brasileiras? Qual o papel da religião nesse processo?

Este artigo se organiza como princípio de reflexão sobre estratégias de fixação simbólica e material do índio inserido em território cosmologicamente estrangeiro, qual seja, na cidade de pedra do “homem branco”, ambiente caracteristicamente impróprio ao exercício do *fazer-se índio*, abertamente dessemelhante ao contexto físico e simbólico do ser indígena. É possível manter-se índio na cidade? Não haveria incompatibilidades radicais entre o modo de ser desses povos, em sua relação com a terra ancestral, fauna e vegetação sagrada, com seus espíritos próprios, e a vida na cidade do branco? Como manter-se indígena na impessoalidade desértica do asfalto? De que modo encontram-se os meios para expressar, na *urbe*, as cosmologias que lhe são próprias? Certamente, não com base numa competição nos termos da civilização dos brancos, uma impossibilidade tanto do ponto de vista material quanto espiritual. Por outro lado, como veremos, há, sim, uma resignificação indígena no e do espaço urbano, absolutamente vital para a continuidade de sua cultura em termos próprios.

Será na vida ritual – danças, rezas, sonhos e festas – que o indígena não só preservará sua identidade, como também afirmará a sua presença no espaço urbano, ressignificando-o nos termos apropriados à sua cosmologia, agora readaptada e retrabalhada em ambientes metropolitanos. Nesse sentido, podemos falar de uma *arquitetura do rito* como foco primeiro de fixação. Por meio dela, o corpo do índio, tanto em seu conjunto, na comunidade indígena, quanto em sua individualidade, na identidade de um sujeito que se quer índio, torna-se templo vivo de práticas de sobrevivência cultural, sem as quais não é possível manter-se como cultura verdadeiramente diferenciada. Defenderemos, portanto, que é sobretudo por meio da religiosidade que o indígena consagra-se tanto comunitária quanto pessoalmente, preservando não somente suas “tradições”, atualmente um clichê associado a caricaturas, mas afirmando-se simbólica e concretamente em pertencimentos próprios. Cercado de uma arquitetura que lhe é, *grosso modo*, hostil e imerso em espaços descaracterizados de referências naturais, o indígena que vive na cidade preserva-se, principalmente, por meio dos ritos, numa atualização ininterrupta de disciplinas e imagens, em rezas e encantamentos com seus objetos sagrados e danças; como se transportasse seu “templo” móvel, improvável tabernáculo indígena dedicado a repertórios que podemos chamar de cúlticos.

Cosmologia originária: uma rápida problematização

Atualmente, estudos versados em arqueologia neolítica demonstram que as mais antigas edificações em pedra que se tem notícia, arquitetonicamente concebidas e simbolicamente elaboradas, tiveram no rito, no cerimonial religioso em sentido estrito, um provável ponto de partida (Watkins, 2006). Trata-se de um entendimento com consideráveis repercussões sistêmicas. Apoiando-se nessa linha, o arqueólogo britânico Trevor Watkins vem afirmando, em artigos sucessivos, que o fenômeno histórico de longuíssima duração conhecido como Revolução Neolítica teve sua matriz, o seu ponto originário, na “construção de ambientes arquitetônicos produtores de vocabulário simbólico” (Watkins, 2010, p. 110). Isso significa que conhecimento e prática arquitetônicos seriam, em tese, tributários primeiros da linguagem ritual, desdobramentos técnicos e simbólicos de atividades cerimoniais. Resumindo: antes do templo, entendido como morada do sagrado, havia o corpo em atividade cerimonial. Assim, o templo e a própria arte da edificação seriam, no caso, não somente um desdobramento de atividades rituais mais antigas, mas a sua própria extensão, sua reconfiguração fora do corpo, sua reprodução lítica, por assim dizer.

Em *Arqueologia da Violência*, obra publicada postumamente, o antropólogo francês Pierre Clastres faz uma advertência: a destruição sistemática dos índios, especialmente de suas culturas por toda a América, desde 1492, tem trajes muito próprios, principalmente na forma como as chamadas sociedades primitivas, “sociedades sem Estado” na terminologia de Clastres, sofreram sistemática devastação cosmológica, em decorrência da qual seus modos de vida foram violentamente suprimidos pelo maquinário físico, metodológico e simbólico da sociedade pré-industrial mercantilista, num primeiro momento, e, posteriormente, da industrial cientificista. Clastres adota um termo ao

fenômeno que descreve, chamando-o de “etnocídio”.

O termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens, caso em que se permaneceria na situação genocida, mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. O genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito (Clastres, 2004, p. 56).

Há, acima, uma apreensão significativa, revelando-nos o recuo contínuo de culturas constrangidas e, de fato, completamente cercadas por forças materiais e psicológicas contra as quais não souberam ou puderam resistir, cujo avanço lhes foi inexorável. Ademais, isso ocorreu na medida em que a cultura materialmente mais poderosa avaliava os indígenas como “Outro” a ser imediatamente melhorado ou mesmo corrigido de suas ignorâncias, superstições e subdesenvolvimentos, “obrigando-os a se transformar, até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto” (Clastres, 2004, p. 56). Com efeito, houve uma fortíssima pressão institucional para que o índio valorizasse e desejasse o que a sociedade ocidental poderia lhe oferecer em bens e serviços.

Trata-se de questão delicada na medida em que, nela, vislumbramos as contradições do humanismo, em cujo discurso o indígena é, nos ideais da sociedade civil moderna, silenciosa e paulatinamente destituído daquilo que mais valoriza, a saber, sua identidade cultural-espiritual. Uma operação que se realiza, supostamente, para o seu próprio bem. Como salvar o selvagem de si mesmo? Civilizando-o. Temos assim um encontro bem característico entre ignorância antropológica e hipocrisia política. A bem da verdade, “civilizar” significa – rigorosamente – *colonizar* o território do indígena, deixando este à margem de sua própria terra, deslocando-o à periferia para aprender com o branco (aprender a ser branco), enquanto se explora, metodicamente, os recursos vegetais, minerais, agro-pecuários e imobiliários de imensos territórios outrora organicamente integrados ao modo de vida dessas populações. No caso, os mais desavergonhados arroubos exploratórios vêm travestidos de considerações típicas de palanque eleitoreiro, numa mistura de nacionalismo xucro e ética de produção e consumo, por meio da qual, “suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro” (Clastres, 2004, p. 57).

No atual estado de coisas, os povos originários tornaram-se *supostamente* incapazes de proteger a si mesmos contra esse apagamento cultural, verdadeiro etnocídio, o que os obriga a se fazerem brasileiros para se proteger dos brasileiros. Todavia, há espaço para decisões importantes de soberania. A questão do índio integrado pode ser tratada, assim cremos, com a devida seriedade para o bem das culturas indígenas. Nesse paradoxo incontornável, surge a necessidade de uma comunicação mais fina entre as partes litigantes, o que subentende, cremos, uma compreensão ampliada e aprofundada entre cosmologias dessemelhantes, mas não exatamente concorrentes e muito menos inimigas.

Fazer-se índio significa viver cosmologicamente enquanto tal, reatualizando ininterruptamente práticas, modos de vida e símbolos, sem os quais não é possível identificar-se como povo específico, isto é, como cultura. Em seu auxílio, há um conjunto existencial riquíssimo chamado *grosso modo* de religioso, sem o qual o indígena, uma vez sitiado pela civilização do branco, cercado de um maquinário avassalador, torna-se

uma caricatura de si mesmo, passando a ser visto como “personagem de zoológico”, conforme instintivamente propagado por conhecidos agremiadores do conjunto “ordem e progresso”.

As cosmologias dos povos indígenas de nosso território são vastas, compreendendo uma pletora de mitos, ritos, interdições, cantos, orações e práticas oraculares. Interessamos perceber que a identidade do indígena ancora-se, sinteticamente, em quatro pilares: ancestralidade, guerra, cura e celebração. Nesse levantamento esquemático percebe-se, imediatamente, que a chamada economia ou produção econômica, central em nossa sociedade, ocupa apenas parte da realidade cultural desses povos, não o seu centro.

[...] Saibamos que entre os Yanomami todas as necessidades da sociedade são satisfeitas ao preço de uma atividade média (pelos adultos) de três horas de trabalho por pessoa e por dia. Lizot fez essa medida com rigor cronométrico. O que não é novidade, já que se sabe que é assim na maior parte das sociedades primitivas (Clastres, 2004, p. 31).

Temos uma primeira diferença cosmológica, a saber, o indígena não vive para produzir, pois não adota para si uma *ética do trabalho* ou algo equivalente; na verdade, ele a desconhece, uma vez que se mantém por outros princípios. Sua identidade constrói-se sob a égide de valores outros. Suas “terras improdutivas” assim o são sob o ponto de vista exclusivo de sociedades dominadas por expectativas de crescimento econômico sem-fim, como é o caso da nossa. Essas diferenças vitais, não obstante ignoradas, repercutem politicamente, agravando diferenças e inviabilizando uma comunicação promissora entre as partes. Uma ignorância astutamente usada por agentes públicos e privados interessados em apropriar-se de imensas riquezas ainda inexploradas em mãos desses povos originários. Estes são então desqualificados prontamente como “vagabundos”, “desgarrados”, “indolentes”, etc.; valendo-se do surrado, não obstante eficaz, repertório obscuro de mentalidades tomadas pela monomania. Invariavelmente, ou temos um discurso defensor da soberania principalmente nos territórios de fronteira, prédica de lesa-pátria, ou o discurso da produtividade agrícola e exploração mineral como imperativos categóricos do desenvolvimento econômico nos territórios internos. Em ambos, a cultura dos povos originários é mero entrave ao pleno desenvolvimento da cidadania & progresso. O resultado é quase sempre o mesmo: o indígena, descaracterizado, torna-se mais um cidadão miserável deste Brasil.

Cortado de seu *habitat*, confinado em aldeia ou alocado em territórios ameaçados, o indígena, cuja população agora cresce, sofrerá das mesmas ansiedades econômicas que assolam os colonos. Uma nova luta pela sobrevivência terá início, numa dinâmica desconhecida havia pouco, uma vez que, “longe de consumir-se incessantemente tentando sobreviver, a sociedade primitiva, seletiva na determinação de suas necessidades, dispõe de uma produção apta a satisfazê-las, funciona de fato segundo o princípio: a cada um conforme suas necessidades” (Clastres, 2004, p. 168).

Realmente, além de originariamente dispor de extensas porções de floresta, ricas em calorias vegetais e animais, abundância de frutos, peixes e caça, recursos estes complementados por uma agricultura de subsistência e trocas incessantes com aldeias próximas, o indígena, vivendo invariavelmente em agrupamentos populacionais modestos, dispunha, tanto por conta de suas incursões guerreiras (estrutura mesma da sociedade

primitiva) quanto pelo nível relativamente alto de mortalidade infantil dos povoados, de demografias equilibradas em sua necessidade de subsistência e crescimento produtivo. Um equilíbrio sutil, mas muito real, mas que foi fatalmente quebrado no contato com a civilização dos brancos, principalmente pelas doenças desconhecidas e pelo maquinário que estes trouxeram. No trato com a sociedade industrial, essas comunidades, as quais pensamos “primitivas”, receberam o fardo da deusa economia e seus desejos próprios, fazendo emergir, neste contexto outrora equilibrado, o desafio da produtividade e crescimento econômico a qualquer preço. Produzir ou morrer tornou-se a questão.

Num livro particularmente atual em suas reivindicações e alertas, *A Queda do Céu*, organizado pelo antropólogo francês Bruce Albert, o xamã yanomami Davi Kopenawa descreve com notável franqueza, e mesmo com certa ingenuidade, a cosmologia de um indígena, fazendo-o a partir de dentro, isto é, como alguém que nasceu, cresceu e vive como yanomami. Trata-se, portanto, de uma narrativa interna:

Omama não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de Teosi [Deus], como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós [...] “Que [os yanomami] vivam na floresta como seus saudáveis antepassados antes deles! Que seus filhos sejam muitos e sempre saudáveis! Que continuem caçando, dando festas *reahu* e fazendo dançar seus espíritos *xapiri!*” (Kopenawa; Albert, 2018, p. 77).

Nesse desabafo cultural (e, nesse trecho do livro há, em sua íntegra, uma inequívoca resposta ao controverso antropólogo norte-americano Napoleon Chagnon), o xamã Kopenawa, ainda que em tom idealizador, faz uma exposição do que é *ser* verdadeiramente um yanomami. Com efeito, verificamos, como acima defendido, ancestralidade, cura e celebração. Faltaria, não obstante, o quarto elemento, a guerra, astutamente omitido por se tratar de uma passagem cujo discurso se organiza para contrapor as posições de Chagnon. Todavia, algumas poucas páginas antes do trecho citado, o próprio Kopenawa, ao relatar suas angústias de juventude, revela que “se os brancos não tivessem entrado em nossa floresta quando eu era criança, com certeza eu teria me tornado um guerreiro e, tomado pela raiva, teria flechado outros yanomami por vingança. Cheguei a pensar nisso” (Kopenawa; Albert, 2016, p. 73). Portanto, a guerra entra como elemento estruturante da identidade desse povo, conforme defendido por Pierre Clastres, que, a contragosto de seu mestre Lévi-Strauss, notoriamente afirmou: “nenhuma teoria geral da sociedade primitiva pode deixar de levar em conta a guerra. Não apenas o discurso sobre a guerra faz parte do discurso sobre a sociedade, como também lhe dá sentido: a ideia da guerra serve de medida à sociedade” (Clastres, 2004, p. 162).

Furtando-nos a esse embate teórico, interessa-nos perceber que a identidade indígena se estabelece num imenso edifício ritual, pois mesmo a guerra ou sobretudo esta é altamente ritualizada. O xamã, patrimônio vivo de saber e memória da comunidade, encarna de modo visceral essa comunhão com um *cosmos* repleto de elementos vivos – aqui e além – em comunicação com os quais o índio se reconhece enquanto tal. Verifica-se assim uma cosmologia muito própria, base de costumes e rotinas em que esses elementos se interpenetram. Na ausência desses elementos, o yanomami simplesmente desaparece, mesmo que sua caricatura assombre ou divirta, a depender do caso, os habitantes da civilização.

Mas, retornemos então à nossa pergunta inicial: considerando-se esses elementos estruturantes, é possível fazer-se índio na cidade? Como vemos, sua identidade, sua constituição mesma como alguém culturalmente situado, passa pela vivência de práticas rituais: danças, rezas, sonhos, festas, trocas e – não menos importante – incursões guerreiras, pelas quais um sujeito se faz índio. Trata-se de identidade social construída nas relações rituais com espíritos, entidades da floresta e ancestrais, uma identidade viabilizada nos mais diversos ritos. Não é possível fazer-se índio sem estar aberto – sem procurar abrir-se – para essas forças que compõem todo um imenso território físico e espiritual. Pior ainda, sua natural identidade guerreira, ancestralmente herdada, torna-se incongruente aos interesses de sociedades que têm hoje no Estado, em seus representantes e associados, a única jurisdição autorizada ao uso da força. O próprio discurso de Kopenawa, buscando atenuar a “ferocidade” do yanomami, ainda que explicitamente associada a um indiscutível *ethos* guerreiro, revela-nos, assim pensamos, claríssimo grau de aculturação. Trata-se de preocupação retórica herdada de acadêmicos e antropólogos.

A realidade nos mostra, portanto, um conjunto complexo de relações. Os crescentes afluxos indígenas a ambientes urbanos, aos quais são levados repertórios simbólicos e cômicos de populações diversas, muitas das quais já parcialmente integradas ao contexto da sociedade civil, descortinam inúmeros sincretismos e readaptações entre conjuntos indígenas distintos, como também entre estes e outras fontes culturais, muitas das quais provenientes do conjunto maior da sociedade civil, referida pelos índios como “sociedade dos brancos”. Verificam-se, de fato, deslocamentos extraordinários nesse universo aparentemente invisível. Com efeito, há uma presença contemporânea marcante de indígenas nordestinos em São Paulo, um fenômeno social que acompanha, quase literalmente, os deslocamentos migratórios nordestinos mais amplos à capital paulista. Por exemplo, atualmente, mais de 1.800 índios pankararu vivem nas periferias da Grande São Paulo. Nesse contexto, temos muitos indígenas, incluindo alguns pajés, morando em apartamentos da COHAB, trabalhando no setor de serviços e estudando em universidades.

Essa situação, já bastante complexa, torna-se então imprevisível quando associamo-la ao aberto sincretismo que grassa entre as religiões indígenas e outras correntes religiosas, sobretudo, cristãs. Por exemplo, há muito que as sociedades guarani, desde seu longínquo contato com os jesuítas, associaram-se a parte do repertório cristão, apesar de haver inúmeras divergências cosmológicas, estas exemplificadas por Graciela Chamorro em seu *Teología Guaraní*. Essa realidade sincrética foi recentemente multiplicada por meio da força avassaladora dos movimentos neopentecostais.

Na cidade de São Paulo, verificam-se, atualmente, contatos entre rituais indígenas e centros espíritas e casas ou tendas de Umbanda, além da criação recente de espaços religiosos próprios aos indígenas, chamados de casas de reza, nas quais reatualizam-se algumas comunicações ancestrais dessas culturas com seus campos do sagrado. Uma crescente inserção de pajés, xamãs e outros em ambientes universitários tem igualmente contribuído para a formação de frentes de resistência cultural, pelas quais o indígena mobiliza-se na reivindicação de territórios ancestrais tanto com base em cosmologia própria quanto estrangeira. Isso significa que a questão da integração envolve, agora, contratransferências de responsabilidade: mais consciente de sua história e valor, uma

vez que armado com o arsenal teórico disposto à sociedade moderna, o indígena se vê, hoje, fortalecido no plano institucional e narrativo, aprendendo a usar as armas intelectuais dos brancos em benefício próprio.

Todavia, essa nova configuração tem implicações profundas nas dinâmicas sociais dos povos originários. A questão central não é tanto habituar-se ou não com a eletricidade ou depender de livros, supermercados e sistema bancário, mas, sim, de preservar – de modo real – os quatro pilares (ancestralidade, cura, celebração e *ethos* guerreiro) mantenedores do ser indígena, os quais, a bem da verdade, constituem-no. Não queremos dizer, todavia, o que os indígenas devem ou não fazer, nada disso. As decisões lhes competem inteiramente. O que fazemos é descrever um movimento em que o religioso opera como esteio cosmológico, fornecendo, às mais variadas comunidades indígenas, uma arquitetura mental que as torna notavelmente resistentes ao envolvimento da sociedade industrial e suas ideologias próprias. Talvez possamos até dizer que, uma vez amparado em suas danças, rezas, sonhos, festas e curas, esta também entendida como atividade guerreira, o indígena está mais bem protegido cosmológicamente do que o restante da sociedade civil no tocante à uniformização cultural avassaladora da pós-modernidade. Trata-se de assunto que daria páginas de reflexão. Passemos à discussão mais pontual de alguns rituais específicos hoje encenados na cidade de São Paulo, nos quais e pelos quais os indígenas reatualizam suas alianças espirituais, preservando identidades pessoais e coletivas.

Indígenas na cidade de São Paulo: sem mata e sem parentes

Numa cidade como São Paulo, o fenótipo indígena está diluído entre milhões de pessoas; neste contexto, é mais difícil identificá-lo do que em Belém do Pará ou Manaus. Mesmo assim, desde o século XIX a população indígena da cidade vem crescendo e hoje se aproxima de 20 mil pessoas que se entendem como indígenas e se definem como integrantes de um dos povos originários. Há, pois, em São Paulo, distribuídos na cidade ou com mais evidência em Real Park, Parelheiros e Pico do Jaraguá, onde existem aldeias, mulheres e homens das etnias guarani mbya, karibokas, fulni-ô, pankarare, pankararu, pataxó, wassu-cocal, kaimbê, kariri-xoko e tupinambá. Há, também, no município, três terras indígenas do povo mbya-guarani, uma delas reivindicada.

Associado no Brasil (pela mídia e pelo imaginário nacional mais repercutido) à selva, à nudez e à distância da “civilização”, o indígena enfrenta o desafio: como seguir índio em São Paulo? E ainda, em relação ao nosso tema, como preservar o sagrado indígena em universo vigorosamente urbano, no qual as referências naturais foram perdidas no desmatamento extensivo, ambiente dominado por ruas pavimentadas e construções de cimento? Como encontrar espaços para manifestar sua religiosidade?

Hoje pouco restou da população indígena que no século XVI, quando jesuítas e bandeirantes chegaram, vivia entre os Rios Tietê e Pinheiros, território que veio a formar a cidade de São Paulo. Os tupinakim, tobajara, tamoio, tememinó e carijó de língua guarani foram atropelados, mesmo com resistências, pela sociedade colonial bandeirante fundada sobre a escravidão indígena por meio do “regime de administração”, por meio

do qual os colonos disfarçavam a condição de cativos de seus “ministrados” utilizados para “carga e roça”. As epidemias de varíola, gripe e sarampo reduziram drasticamente a população reunida em 11 aldeamentos sob a responsabilidade dos padres da Companhia de Jesus, forçando a emigração de tupis e carijós para outras regiões. Mesmo assim, em 1869 ainda eram contabilizados mais de 400 indígenas em São Paulo, embora as autoridades já a considerassem uma cidade branca. Todavia, as secas do Nordeste no final do século XIX empurraram para São Paulo novas levas de retirantes indígenas, os quais vieram junto com nordestinos, caracterizando-se como “nordestinamente” indígenas e “indigenamente” nordestinos, como aponta Casé Angatu.

A partir de 1930, novamente trazidos pelas secas e chamados solidários de suas famílias, chegaram à cidade de São Paulo Pankararu e Pankarare da Bahia, fixando-se no que hoje é conhecido como favela do Real Park. Eles, assim como milhares de nordestinos, serviram como trabalhadores a diversas construções da época e, nos anos 1960, para as obras da represa Billings. Posteriormente chegariam os Pataxó, Kaimbê, Tupinambá da Bahia, Wassu-Cocal de Alagoas, muitos deles dirigindo-se para o município de Guarulhos. Também vieram, de Alagoas, os Kariri misturados com os Xoko de Sergipe. Nos anos seguintes, egressos das regiões Sul e Centro Oeste, chegaram os mbya de língua guarani, estabelecendo-se em Parelheiros nas aldeias de Tenonde Porá, em 1965 (Morro da Saudade ou Barragem), e Krukutu, desdobrada desta e homologada em 1987. Em Jaraguá surgiram a Tekoa Ytu, em 1966, e a Tekoa Pyau, em 1996 (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p.10).

Para os povos indígenas provenientes de lugares diversos que se instalaram nessa São Paulo que crescia aceleradamente desde o fim do XIX, ou na megalópole do XX, a fixação significou a distância com relação à mata. A grande maioria desses povos provinha de complexos rurais tomados de pequenas casas, estas estabelecidas em chácaras destinadas aos roçados de mandioca e milho próximos à mata, onde estariam os animais.

Para os povos das terras baixas da América do Sul, a mata é um dos espaços definitivos de sua experiência religiosa, pois alberga os mais diferentes tipos de animais e humanidades. Ela é o lugar onde “se está no mundo”, na expressão de Eduardo Viveiros de Castro, a propósito do livro de Davi Kopenawa (Kopenawa, 2015, p. 16). Também pela mata transitam as almas dos mortos. Ao mesmo tempo, muitos dos remédios usados, pelos quais se restitui a vida no caso de doença, encontram-se na mata. Ali estão raízes, cipós, cortiças, folhas, galhos e flores que são ingeridos de diversas formas ou mesmo fumados, auxiliando xamãs e iniciados a fazer suas “viagens” em busca dos espíritos curadores das doenças, ou auxiliando-os a equilibrar caça e pesca. Na mata estariam, assim, os seres que têm coisas a dizer e ensinar. Caçadores e xamãs conheciam a mata e, aos poucos, com os mais velhos e experientes, ou por meio dos próprios seres habitantes da mata, aprendiam o que podia ou não ser feito ou o que deveria ser feito para “negociar” ações que, de outra forma, estariam interditas. Portanto, a mata era e ainda é fonte de palavras e conhecimentos que precisavam e precisam ser extraídos e incorporados. A mata é igualmente inesgotável fonte de inspiração de narrativas transmitidas de geração em geração, criadoras de memória e saber nas relações entre os seres humanos e entre estes e outros. Por exemplo, os guaranis nomeiam a mata de *ka`aguy* e os seres que a guardam de *os jára*. Estes seriam os donos ou guardiães dos animais, em guarani, *mymba jára* (Chamorro, 2017, p. 185).

No mundo indígena, a aldeia se configura num conjunto de vínculos, papéis, temporalidades e espaços com os mais diversos significados. Entre os povos indígenas, o indivíduo existe num coletivo. O ostracismo em suas diversas formas quase sempre constitui um risco de não existência, de morte. Junto com a família e o grupo de parentesco, a aldeia é representação desse coletivo fundante. A aldeia é lugar de relações, trocas e vínculos com os parentes, palco de obrigações familiares. Ela é definitiva na formação da identidade de cada membro do grupo. A aldeia também representa para as pessoas um conjunto de memórias pessoais, coletivas e, digamos, cósmicas, que alimentam e ajudam a constituir um vocabulário simbólico. Tais memórias são geradas e alimentadas pelas experiências partilhadas entre jovens e adultos, homens e mulheres. As histórias contadas pelos mais velhos, transmissão mesma dessas memórias, constituem narrativas normativas e de sentido. Também nas festas e rituais, as memórias da aldeia, das cósmicas às anedóticas, reatualizam diferentes temporalidades de forma eficiente. Finalmente, são essas memórias que dão conteúdo e muitas vezes sentido à vida de cada um.

As religiões dos povos das terras baixas da América do Sul sempre estiveram, pois, associadas à mata, em muitos dos rituais os seres da mata faziam-se presentes. Locais de celebração e rituais podiam ser circunstanciais. Nas terras baixas não existia a noção de templo como espaço de celebrações cúlticas, realidade arquitetônico-conceitual presente nas terras altas dos Andes. A noção de um espaço particular de celebração surge posteriormente à conquista europeia. São os missionários que introduzem a ermida ou a capela entre os povos com os quais entravam em contato, determinando, assim, o que seria esse espaço/local, onde se manifestava a presença de Deus, principalmente no momento da consagração da hóstia, durante a missa. Assim, a casa de reza guarani apareceria, posteriormente, como no caso dos mbya.

Em muitos de seus locais de origem e na quase totalidade da cidade de São Paulo a mata, com seus animais e diferentes formas de vida, não mais existe. Para grande parte dos indivíduos e comunidades indígenas em São Paulo, a mata é uma ausência. O líder espiritual José Fernandes, da aldeia Tekoa Pyau, no Jaraguá, entende essa realidade da seguinte forma: “Nosso Deus criador, Nhanderu, mandou fazer terra para todo mundo viver: os índios, os brancos, os bichos e as plantas [...] Em São Paulo não tem caça, porque não tem mais lugar para os bichos” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 27).

Entre muitas perdas, a cidade significou, às populações indígenas que aqui chegaram, uma ruptura com seu *habitat*, uma carência pungente das relações e memórias presentes na aldeia. Na cidade faltavam mata e todos os seus seres, faltavam também aldeia e suas relações e memórias. A cidade era uma selva de pedra sem significados, verdadeiro deserto de relações entre milhões de pessoas. Com efeito, a cidade tem sido, aos indígenas que nela chegaram, um lugar desprovido de mata e parentes, um território que pouco tinha a oferecer com seus viadutos e córregos sem peixe, como repercutido na memória dos guarani mbya das atuais terras indígenas de São Paulo. Recuperar esse dimensão perdida, inserindo-a num contexto estranho e mesmo hostil, tem representado um desafio a mais tanto às quatro comunidades guaranis-mbya, as quais hoje habitam a cidade, como para centenas de indígenas espalhados pelas periferias da grande São Paulo.

Pensamos que a recuperação de certas vivências religiosas vitais passe, sobremaneira, pela conservação e ressignificação do conhecimento espiritual trazido pelos pajés que chegaram à São Paulo ou que aqui se descobriram como pajés. Essa ressignificação do religioso ocorre principalmente no contexto da luta vitoriosa pela demarcação de três das quatro aldeias como terra indígena, pela luta em andamento da demarcação da quarta aldeia, no Jaraguá, e pela defesa de seus direitos como povos originários, direitos consagrados pela Constituição Federal de 1988.

É no âmbito afirmativo de sua identidade como membros de diversos povos e como sujeitos com direitos garantidos que rituais, cânticos e danças são realizados publicamente na cidade de São Paulo, conferindo-lhes outros significados e marcando novos espaços de manifestação religioso-política. No amplo debate sobre identidade, no final do século XX e início do XXI, entendemos, seguindo a Fredrik Barth, que a identidade étnica não é algo estanque. Ela não radica numa essência. Também não se constitui exclusivamente pela língua ou cultura, mas é composta como produto do reconhecimento de fronteiras entre grupos e indivíduos, entendendo-se em suas diferenças (Barth, 2011, p. 195).

Embora mencionemos a existência de “casas de reza” em aldeias guaranis, não faremos, aqui, de uma arquitetura do sagrado presente em espaços físicos, mas sim de uma experiência religiosa mais fundamental e que vem por meio da *palavra* dos pajés e das pajés, cantos e danças recuperados e recriados nas diversas línguas, instaurando o espaço primeiro em que se experimenta o sagrado. Antes do Templo, verifica-se a Palavra.

A Palavra que trama a vida

Entre os âmbitos diversos das experiências religiosas dos povos das terras baixas da América do Sul, destaca-se a compreensão da linguagem em sua forte dimensão de signo e valor. Os cronistas do século XVI, mesmo com suas limitações linguísticas, entenderam que entre os tupis a liderança era marcada pelo saber falar. A etnologia do século XX confirmaria a centralidade e poder da palavra também para os guaranis. Pierre Clastres diz que, entre os grupos guarani que estudou, os homens velhos e sábios são os senhores das “belas palavras”, os detentores do *arandu porã*, o belo saber, mestres das palavras, *ñe'ë jara* (Clastres, 1990, p. 15).

A palavra, *ayvu*, em língua guarani, significa a linguagem humana. A linguagem humana seria entendida como desejo de obter supra-humanidade, de ter incontestável proximidade com os criadores. A *ayvu* é a “substância ao mesmo tempo do divino e do humano” (Clastres, 1990, p. 27). O princípio do *ayvu* seria a divindade entendida como aquela que é a Palavra. Esta desdobrada na criação da humanidade.

Na tradução feita por Clastres dos mitos guaranis, que dariam conta dessa substancialidade do humano presente na linguagem, é dito que Ñamandu, o pai verdadeiro e primeiro, aquele que sabe por ele mesmo “De seu saber divino das coisas/saber que desdobra as coisas, o fundamento da Palavra/ele o desdobra desdobrando-se; ele faz disso sua própria divindade, nosso pai” (Clastres, 1990, p. 26). Na interpretação de Clastres, o deus desdobra-se, e seu saber sobre as coisas precede as próprias coisas, estas

estão inscritas no saber que ele tem. A humanidade é fruto desse desdobramento divino. Assim, o nascimento de uma criança é entendido como o assentamento da palavra divina que vem morar nela, a palavra-habitante que será manifestada na atribuição do nome escolhido pelos deuses e indicado pelos sábios, *tery mo`ã*, marcando sua identidade (Clastres, 1990, p. 111).

Em outros textos recolhidos por Leon Cadogan entre os mbya do Guairá, no Paraguai, traduzidos por Clastres, a *bela palavra-habitante*, que constitui a humanidade do recém-nascido, escuta o seguinte de Ñamandu: “sobre nossa terra envie então/ uma Bela Palavra-Habitante, a fim de que ela ali se instale”, desejando o deus “que seja grande a sua força na morada terrestre; e mesmo se as coisas em sua totalidade, todas desprovidas de semelhança, erguerem-se, assombradas, que seja grande o seu coração!” (Clastres, 1990, p. 113). O ser humano é pois palavra que habita um corpo, desdobramento da Palavra Divina.

Para Graciela Chamorro, *ñe`-e, ayvu y ã* significaria, em guarani: “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida personalidade, origem” e teria uma conotação espiritual (Chamorro, 2004, p. 56). Assim, para o guarani a palavra é a unidade que trama a vida e manifesta o transcendente. Para os guaranis, seriam as diversas formas de falar, de manifestar a Palavra, que, na condição humana, determinariam os caminhos para a comunicação com as divindades, essencialmente seres de Palavra (Chamorro, 2004, p. 56). A plena realização da condição humana dar-se-ia na identidade com essa Palavra, que seria unidade e harmonia. Constituindo, aos guaranis, um “estatuto ontológico” que os faz participantes da palavra divina (Chamorro, 2004, p. 58). Assim, para os guaranis, doença, tristeza, inimizade, etc. são explicados como distanciamento da pessoa da Palavra Divina. Por esse motivo, para Chamorro, “rezadores e rezadoras se esforçam para trazer de volta, recuperar e assentar a palavra na pessoa, restituindo-lhe a saúde” (Chamorro, 2004, p. 57).

Ainda sobre essa singularidade da Palavra na definição de condição humana, marcada no nascimento e nomeação do recém-nascido, para os mbya do litoral de São Paulo (um dos três grupos guaranis que vivem hoje no Brasil), segundo os informantes de Maria Inês Ladeira, a escolha do nome da criança é produto de uma consulta entre os pais e mães das almas, Nhanderu Ete, Tupã Ru Ete, e Kuaray Ru Ete. Eles decidem quem enviará uma alma-nome à criança (Ladeira, 2007, p. 118). Crescendo a pessoa, caberá a ela desenvolver o potencial de sua alma. Para Davi, informante de Ladeira, entre os mbya do litoral de São Paulo existe a crença numa alma verdadeira, *xe nhe-e*, e numa segunda alma, e esta constituiria o lado fraco da pessoa, *xe ã*. Esta segunda alma surge quando a pessoa, já adulta, “pode discernir o certo do errado e ceder às tentações, tendo consciência de suas fraquezas” (Ladeira, 2007, p. 118).

Nessa compreensão de *cosmos* dos mbya do litoral de São Paulo, cabe a cada pessoa desenvolver o potencial de sua alma para percorrer o caminho em direção ao Nhanderenonderé, o nascente onde, no centro da céu, *ara mbyte*, vivem Kuaray ru ete e Kuaray xy ete, as expressões do sol como divindade. Nesse caminhar das almas, espera-se que cheguem a Yvy Maraey, a terra sem mal, onde os que fizeram coisas erradas, o incesto por exemplo, nunca conseguem entrar. Yvy Maraey é o destino final da grande peregrinação dos mbya, levando-os, tal como no passado para outros guaranis,

da Argentina ao Brasil (Ladeira, 2007, p. 45). Crença esta na “terra sem mal”, almejada e alcançada por meio de uma longa peregrinação, já identificada pelos cronistas coloniais entre os tupi-guarani nos séculos XVI e XVII, e que, no início do século XX, foi chamada por Alfred Métraux de “migração mística” (Pompa, 2003, p. 149). Por sua vez, mais recentemente, Pierre Clastres entendeu que “essas grandes migrações religiosas”, “guiadas por xamãs inspirados”, representariam a grande singularidade dos tupi-guarani (Clastres, 2003, p. 174).

Na longa peregrinação em busca de Yvy Maraey, os membros de uma comunidade, em mbya, um *tekoa*, contam com seu *yvyraija*, guias ou dirigentes espirituais (Ladeira, 2007, p. 31). Essas lideranças espirituais, em geral carismáticas, homens e mulheres, são muito apreciadas no *tekoa*. Os *yvyraija* devem espiritualmente contar com almas que têm como característica reunir harmoniosamente a comunidade. No caso das mulheres, devem ter condições de liderar o grupo, ensinando-lhe as coisas espirituais, orientando as rezas coletivas, comandando o canto e cuidando assim de seu *tekoa* (Ladeira, 2007, p. 122).

Pela escolha de Nhanderu

Na grande São Paulo, os pajés e as pajés têm sido, assim, fundamentais na constituição de grupos, aldeias e terras indígenas regulamentadas, como no caso dos mbya, como também na configuração de núcleos ou comunidades de outros povos.

Propomos que pajés homens e pajés mulheres atuem hoje como âncoras que aglutinam em torno de si famílias e pessoas. Nas aldeias mbya, nas narrativas que nos chegam de estabelecimento destas, há sempre uma liderança espiritual como fundamento. É o caso, por exemplo, de Cecília Jaxuka, na aldeia Tenonde Porã, e de José Fernandes, na aldeia Tekoa Pyau (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 41). Igualmente, é por meio da busca de “cura espiritual”, praticada por homens e mulheres com poderes curativos, que parte dos Pankararu, Pankarere, Kariboas-Xoco e Pataxó tem implantado novas configurações em suas comunidades e membros. É o caso da pajé Lídia, da comunidade Pankararu no Real Park, no Morumbi, que, ao se assumir como pajé, atraiu os Pankararu, indivíduos e famílias de outros povos, na procura de cura espiritual, o que lhe deu a condição de trazer, do norte, sua família. A pajé Lídia diz, em depoimento, que foi Deus quem a escolheu, passando-lhe tudo o que ela sabe até hoje (Vídeo, “Retrato Pajé Lídia Pankararu”; direção de Daniel Kairoz e Isadora Brant, edição Isadora Brant, 2018).

Esse “chamamento” ou escolha para fazer-se pajé é reconhecido também pelo pajé Vera Popygua, cacique na aldeia Tenonde Porã, guarani mbya. Com seus 61 anos de idade, conta que “quando tinha vinte e cinco anos, comecei a ser pajé, Nhanderu me escolheu para o trabalho de pajé. É um trabalho difícil e só algumas pessoas se dedicam a ele. Em todas as aldeias mbya existe pelo menos um pajé” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 56). No caso desse, ele teria recebido ensinamentos e testemunhos espirituais de Cecília Jaxuka Guarani, liderança espiritual que morreu com 115 anos; dela teria aprendido a ser “guiado pela força espiritual, e não com o intuito do materialismo” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 38).

Tal como entre os guaranis, que foram registrados nos séculos XVII ou XVIII, a palavra de Nhanderu permanece nessa transmissão dos líderes espirituais que se preocupam por mediar a relação com o criador. O pajé Nivaldo Karai, aldeia Krukutu, diz que ensina aos mais jovens que “Nhanderu é o nosso pai criador que ninguém vê, nem vocês brancos conhecem onde ele mora. Ele manda em todo o Brasil, em qualquer lugar” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 56). Para o líder espiritual Jose Fernandes, da aldeia Tekoa Ytu, no Jaraguá, “Fortalecemos o nosso espírito por meio do ensinamento de Nhanderu [...] Queremos que Nhanderu nos dê força e nos mostre novos líderes espirituais” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 35).

Essa relação como Nhanderu se manifesta para os guaranis *por meio de seus cantos*. Estes são conhecidos e transmitidos no âmbito da oralidade. Dançando e marcando seus movimentos, o pajé faz presente os deuses, os quais vêm pelos sons que saem de seu chocalho. O canto, revelado por Nhanderu, contém a sabedoria e força espiritual dos guaranis. Jose Fernandes, da aldeia Tekoa Pyau, no Jaraguá, diz como fazem suas preces; “temos o cântico do coral e a dança dos guardiões, *xondaro*. Toda manhã e toda noite, fazemos preces para o Pai Celestial que está no seu altar” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 35).

Assim, nas aldeias dos mbya em São Paulo, a casa de reza, *opy* em guarani, é o lugar que reúne a comunidade sob o comando do pajé, local onde executam seus cantos e rezas. O pajé Nivaldo Karai, aldeia Krukutu, em Parelheiros, diz: “Nós rezamos e fazemos oração, cantando e dançando na casa de reza, mostrando às crianças.” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 56). Numa aldeia próxima, Tenonde Porá, orientados pelos mais velhos, jovens e crianças entoam cantos e dançam para “manter a tradição”. (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 50). Cantos associados a rituais como a benção da erva-mate ou do milho, os quais, pela repetição, revelam o sentido da comunidade guarani, palavra fundante que reorganiza, em lógica própria, os padrões e a vida do grupo (Chamorro, 1995, p. 204).

No outro lado da cidade, Jose Fernandes, líder espiritual da aldeia Tekoa Pyau no Jaraguá, afirma que as pessoas de sua aldeia frequentam a “casa da reza para pedir a Nhanderu e Nhandexy, nosso pai e mãe celestiais, para iluminar o corpo físico” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 28). O mesmo pajé diz que “a pessoa que frequenta sempre a casa de reza (*opy*) tem de saber conduzir o seu corpo, ter bom comportamento, não brigar e saber respeitar as pessoas” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 32). Alinhada à tradição guarani, a palavra cantada e dançada da reza é transformadora e inspiradora do que podemos chamar de uma ética.

Ética imprescindível no entendimento do *cosmos* guarani que, como vimos anteriormente, inclui a noção de Yvy Maraey, Terra Sem Mal, da qual se espera o destino de todos os que vivem em harmonia. Sabemos que os guarani peregrinam e transitam pelo território brasileiro, tanto por suas antigas trilhas, aproveitando parques ou matas preservadas, como pelas estradas. Vera Popygua, cacique na aldeia Tenonde Porá, acredita que quando o guarani tem fé, “terá a plenitude de alcançar a Terra sem Mal. Caminhando pelas nossas rotas, muitas pessoas, muitas famílias atingiram a plenitude [...] [Isso] acontece com aquelas pessoas que alcançaram o desenvolvimento espiritual” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 40). O cacique Nivaldo Karai, da aldeia Krukutu, tem

formulação semelhante: “Desde antigamente, o modo de ser guarani é andar por nosso território, guiados pelos pajés, viajando até a beira do mar, procurando a terra perfeita para a gente viver e manter nossa vida espiritual” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 58).

A vida espiritual, a reza feita com canto e dança, o desprendimento dos bens materiais e a peregrinação contínua estão, para os mbya, no centro de seu modo de ser guarani. Porém, no contexto pós-Constituição de 1988 e da megalópole de São Paulo, imenso polo de atração, com todas suas ausências e violências, os guaranis compreenderam que tinham de lutar pela demarcação das terras que ocupavam e fazer delas seu *tekoa*. Nas palavras do Cacique Vera Popygua, da aldeia Tenonde Porá, que pretende seguir lutando pela ampliação de sua área, “a pessoa tem que saber que é guarani, que tem uma raiz como uma palmeira” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 42).

As aldeias mbya guarani de Jaraguá, que nasceram de ocupações de terrenos vagos, são exemplares nesse sentido. Uma delas, em formação a partir de 1966, conseguiu e seu reconhecimento em 1988 como terra indígena. A outra, formada em 1996, ainda luta na justiça por esse reconhecimento. As duas aldeias têm se autodenominado como *tekoa*, Tekoa Ytu, Tekoa Pyau. (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 21). Expressando, nessa apropriação, “essa vontade guarani de ser” (Chamorro, 1995, p. 198). Esse entendimento, de ser seu *tekoa* a área que ocupavam, coloca aos mbya do Jaraguá em continuidade a uma presença que seria anterior à chegada dos *jurua*, os brancos em língua guarani, inserindo-os numa história sagrada, pela qual Nhanderu os teria reconduzido até ali. Segundo o cacique José Fernandes, aldeia Tekoa Pyau, seu avô lhe contou que “lá onde hoje é a Praça da Sé existia uma grande aldeia guarani”, depois eles teriam se afastado pelo medo dos brancos que não paravam de chegar (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 27). Também para ele, o Parque do Jaraguá, onde estão as duas aldeias, “é um lugar sagrado. Por isso, até hoje o branco não destruiu e não o ocupou com casas. Nhanderu está cuidando desse lugar [...] Foi Nhanderu que nos mostrou esse lugar” (Aldeias Guarani Mbya, 2006, p. 27).

Conclusão

Foi ao pensar cosmologicamente esses pequenos espaços aonde chegavam, anteriormente reivindicados pela cidade de São Paulo como seus, por seus órgãos públicos e autoridades, que os pajés e as pajés começaram a recuperar, para sua comunidade, o *seu lugar no mundo*. As cosmologias dos povos originários têm, na Palavra, a sua força vivificante. É por meio dela que o indígena resiste nos grandes espaços urbanos, vivendo-a em seus cantos, danças, rezas e curas. Nesse sentido, nota-se uma verdadeira arquitetura do sagrado, tão mais complexa quanto originária. No indígena, talvez, possamos vislumbrar as nossas próprias origens, remotamente alocadas em imaginários quase esquecidos; com ele, talvez, possamos reaprender a centralidade do corpo como fonte primeira do saber religioso. Sim, os livros são importantes; templos e santuários também o são. Todavia, a resistência indígena nos revela que mesmo na ausência desses elementos estruturais, a religiosidade ainda sobrevive, preservando-se no corpo individual e coletivo por meio do rito, foco primeiro e originário de nossa fixação simbólica.

Nesse sentido, o edifício ritual indígena não só sobrevive à selva de pedra como a ressignifica, humanizando-a como instituição capaz de acolher rotinas e cosmologias distintas. Isso não quer dizer que o indígena esteja bem na cidade. A bem da verdade, ele é quase invisível numa megalópole como São Paulo, uma “categoria” microscópica e largamente ignorada. Mas, o reaparecimento vigoroso dos pajés e das pajés na vida religiosa dessas comunidades, dando-lhes auxílio ético, espiritual e curativo, restituindo-lhes memória, identidade e antigos afetos; enfim, fortalecendo-lhes a vontade de lutar por seu *tekoa*, revela-nos o poder inestimável do religioso como centro de identidade e foco de resistência cultural. Sem seus santuários, sem templos e livros sagrados, sem instituições de estado, o indígena sobrevive culturalmente por meio de sua arquitetura sagrada: o corpo em prática ritual.

Bibliografia

ALDEIAS GUARANI MBYA na cidade de São Paulo. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 2006.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 2011.

CHAMORRO, G. Decir el Cuerpo: Historia y Etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Assunção: Tiempo y Historia; Fondec, 2009.

CHAMORRO, G. Kurusu Ñe`Ëngatu: Palabras que la historia no podía olvidar. Assunção, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, Consejo de Misión entre índios, 1995.

CHAMORRO, G. Teología Guaraní. Quito: Abya Yala, 2004.

CHAMORRO, G. Cuerpo social. Historia y Etnografía de la Organización Social en los pueblos Guaraní. Assunção: Tiempo y Historia; Fondec, 2017.

CLASTRES P. A Fala Sagrada. Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guaranis. Campinas: Papirus, 1990.

CLASTRES, P. A Sociedade Contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, P. Arqueologia da Violência – Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LADEIRA, M. I., O Caminhar sob a Luz. Território mbya à beira do oceano. São Paulo: UNESP, 2007.

POMPA, C, Religião como Tradução. Missionários, Tui, e Tapuia no Brasil colonial, Bauru: Edusc, 2003.

WATKINS, T. Changing People, Changing Environment: How Hunter-Gatherers Became Communities that Changed the World. In: Landscapes in Transition. Oxford: Oxford Books, 2010, pp. 106-14.

WATKINS, T. Neolithisation in Southwest Asia – the Path to Modernity. Documenta Praehistorica, 2006, pp. 71-88.

Recebido: 24 de janeiro de 2019.

Aprovado: 11 de março de 2019.