UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS

NILTON EMMERICK OLIVEIRA FILHO

A CONTRIBUIÇÃO DA ESCOLA INDÍGENA DE TRÊS PALMEIRAS NA MANUTENÇÃO DO CONHECIMENTO ACERCA DAS PLANTAS SAGRADAS GUARANI

Vitória-ES

2017

NILTON EMMERICK OLIVEIRA FILHO

A CONTRIBUIÇÃO DA ESCOLA INDÍGENA DE TRÊS PALMEIRAS NA MANUTENÇÃO DO CONHECIMENTO ACERCA DAS PLANTAS SAGRADAS GUARANI

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao Departamento de Ciências Biológicas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau em Licenciatura em Ciências Biológicas.

Orientadora: Profª. Dra. Patrícia Silveira da Silva Trazzi

NILTON EMMERICK OLIVEIRA FILHO

A CONTRIBUIÇÃO DA ESCOLA INDÍGENA DE TRÊS PALMEIRAS NA MANUTENÇÃO DO CONHECIMENTO ACERCA DAS PLANTAS SAGRADAS GUARANI

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Biológicas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciatura em Ciências Biológicas.

Aprovado em _____ de _____de 2017

Banca Examinadora

_____

Profª. Drª. Patrícia Silveira da Silva Trazzi
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

_____

Profª. Drª. Celeste Ciccarone
Universidade Federal do Espírito Santo

_____

Prof. indígena Maynõ Cunha da Silva
Escola Municipal Pluridocente Indígena

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

Primeiramente, ao povo Guarani pela oportunidade de estar realizando este trabalho e por todos os ensinamentos transmitidos nesses anos de convívio;

Ao Marcelo, Wera Djekupe pela amizade e incentivo à realização dessa pesquisa;

A todos os professores da escola indígena, Aciara Carvalho, Sílvio Carvalho e Maynõ Cunha. A este também agradeço pela amizade, por compor minha banca de defesa de TCC, apoio, transcrições e ensinamentos indispensáveis à realização deste estudo;

Ao diretor da escola indígena, Mauro Karaí, por todo o apoio neste último ano, viabilizando este estudo;

Às anciãs, Joana e Marilza, pela oportunidade única de aprender sobre as plantas sagradas Guarani;

Às crianças Guarani, por me permitir observar a cultura Guarani sendo transmitida entre gerações;

Ao Augusto Vaz Filho, pelo quadro pintado, fotos do milho sagrado e toda a receptividade na aldeia nova;

À minha orientadora, Patrícia Trazzi, por todo apoio e incentivo ao longo da licenciatura;

À profa. Dra. Celeste Ciccarone, por todo o apoio, sugestões de bibliografia e por aceitar compor minha banca de defesa do TCC;

À Universidade Federal do Espírito Santo, pela formação acadêmica;

À minha avó Olga, pelo exemplo de vida e sabedoria;

À minha mãe, Wanderlea, e ao meu Pai, Nilton, pela minha criação, me apoiando em todos os meus projetos

Ao meu irmão, Artur, pela amizade incondicional;

Ao Haloisio Mozzer Vargas, pela ajuda nas idas à aldeia ao longo desta pesquisa;

À Alice Moura da Silva, pelo apoio nas idas à aldeia e pelos registros audiovisuais;

Ao Coletivo Casa Verde, por disponibilizar um espaço para a troca de experiências teórico-práticas em agroecologia;

Finalmente, agradeço aos meus amigos, familiares e todos os demais que ajudaram direta ou indiretamente este trabalho ser realizado.

RESUMO

O presente estudo adota a definição de pesquisa-ação crítico-colaborativa e visa investigar a contribuição que a Escola Municipal Pluridocente Indígena, situada na aldeia Três Palmeiras, desempenha na manutenção dos conhecimentos acerca das plantas sagradas para os povos Guarani do município de Aracruz –ES. Buscou-se analisar a interação entre o diretor, professores, alunos e duas anciãs durante uma roda de conversa sobre as plantas sagradas Guarani na tentativa registrar as narrativas contadas pelas gerações mais velhas, identificar algumas dessas plantas, a sua relação com aspectos culturais e o por quê elas são consideradas sagradas. Para alcançar esses objetivos, foram feitas filmagens e gravações de voz que, posteriormente, foram traduzidas para a língua portuguesa permitindo que as análises fossem realizadas sendo utilizado o referencial teórico-metodológico de Brandão com seus patamares e categorias de análise, porém de forma adaptada. Pretende-se, com esta pesquisa, valorizar a cultura Guarani auxiliando na manutenção de sua identidade cultural através do registro e incentivo a atividades emancipatórias.

Palavras-chave: pesquisa-ação, aldeia Três Palmeiras, Guarani, plantas sagradas, anciãs, identidade cultural.

ABSTRACT

The present study adopts the definition of collaborative-critical action-research which aims to investigate the contribution that 'Escola Municipal Pluridocente Indígena', placed at 'Três Palmeiras' indian village, carries out towards the maintenance of the knowledge regarding sacred plants for Guarani people at the city of Aracruz – ES. We aimed to analyze the interaction among the principal, teachers, students and two elderly women during a circle talk about Guarani sacred plants, attempting to register the stories told by the older generations, identifying some of these plants, its relationship with cultural aspects and why are they considered sacred. In order to achieve these goals, videos and audios were recorded so they could be translated for portuguese language enabling the analysis to be performed according to Brandao theoretical-metodological referential, with its baselines and categories of analysis, used on adapted version. This research aims to value Guarani culture in order to support the maintenance of its cultural identity through the register and encouragement of emancipatory activities.

Keywords: action - research, 'Três Palmeiras' indian village, Guarani, sacred plants, elderly women, cultural identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de distribuição geográfica dos Guarani na América do Sul. Mapa Guarani continental, situação em 2016. Instituto Socio Ambiental (ISA).....11

Figura 2 - Quadro pintado por Augusto Vaz Filho sobre os instrumentos sagrados Guarani.....30

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO.....09

2 - OBJETIVOS.....13

3 – REFERENCIAL TEÓRCO-METODOLÓGICO.....13

4 – METODOLOGIA.....16

5 – RESULTADOS E DISCUSSÃO.....21

5.1 - A história das plantas sagradas e seus rituais.....21

5.2 Plantas sagradas: o pensar, o fazer e o agir na cultura guarani.....25

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....31

7 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....32

8 - ANEXOS.....34

1– INTRODUÇÃO

O presente trabalho situa-se dentro de um projeto mais amplo de resgate e fortalecimento da identidade cultural do povo Guarani que almeja apoiar a construção coletiva de uma horta medicinal, pomares, composteiras, incentivar o cultivo de plantas sagradas e contribuir através de mudas de espécies nativas e frutíferas para compor no reflorestamento da área do entorno da Escola Municipal Pluridocente Indígena (EMPI), situada na aldeia Três Palmeiras, no município de Aracruz-ES. Considera-se, portanto, uma perspectiva de autossuficiência e sustentabilidade socioambiental, alinhadas com a agroecologia. Pretende-se, dessa forma, realizar uma pesquisa-ação crítico-colaborativa, com abordagem interdisciplinar, buscando reduzir as lacunas entre a teoria e a prática com o intuito de compreender como a EMPI contribui para a manutenção dos conhecimentos acerca das plantas sagradas Guarani.

Considerando o cenário de perda de identidade cultural dos povos indígenas no Brasil, em razão de séculos de exploração, este estudo visa elucidar a contribuição da EMPI na manutenção dos conhecimentos teórico-práticos acerca dos alimentos sagrados através de uma roda de conversa entre o diretor, professores, alunos e anciões da comunidade indígena. A escola atende a alunos de Três Palmeiras, mas também das aldeias vizinhas Boa Esperança, Piraquê-açu e Olho d'água.

De acordo com o livro Índios no Brasil 1- Cadernos da TV Escola, do Ministério da Educação, estima-se que havia cerca de 6 milhões de pessoas quando os europeus chegaram a esta terra que hoje chamamos Brasil. Em virtude de um equívoco, esses habitantes foram identificados como 'índios' e até hoje são assim conhecidos. No entanto, esse termo genérico se refere a povos diferentes, que se distribuíam por toda América, ocupando as mais distintas paisagens. Inclusive, o termo 'índio' pode ser considerado pejorativo. Sabe-se que é enorme no Brasil a riqueza de povos, etnias e culturas, que se comunicam por meio de inúmeras línguas e dialetos. Segundo o Censo Demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), na seção Caderno Temático: Populações Indígenas, existem atualmente no Brasil cerca de 900 mil índios, divididos entre 305 etnias e 274 línguas. Isto torna o Brasil portador de uma das maiores diversidades socioculturais do planeta.

A língua Guarani é pertencente à família linguística Tupi-Guarani e ao tronco linguístico Tupi, o qual engloba várias famílias de línguas que se expandiram por milênios em várias regiões da América do Sul. Acredita-se que dentro da tradição Tupi-guarani podem ser identificados,

historicamente, dois grupos, ambos horticultores: os Tupis, com distribuição mais ao norte do país, cultivadores de mandioca, e os Guaranis, localizados numa posição meridional, cultivadores de milho. Segundo (Scatamacchia, 1993-1995), existe a hipótese de que duas rotas migratórias ligadas à tradição Tupi e à tradição Guarani, vieram a se encontrar na costa atlântica antes da chegada dos europeus.

A nação Guarani contemporânea, que no Brasil, apresenta-se representada por três grandes grupos: Mbyá, Nhandeva e Kaiowá, têm suas diferenças acentuadas nos dialetos, costumes, práticas ritualísticas e na maneira de ocupação territorial (Felipim, 2001). Os Kaiowá concentram-se em aldeias no Paraguai e no Mato Grosso do Sul. Os Nhandeva são encontrados em aldeias no Paraguai, no Mato Grosso do Sul, no interior dos estados do sul do Brasil, no interior de São Paulo e em algumas regiões do litoral de São Paulo e Santa Catarina. Os Mbyá encontram-se fora do Brasil, no leste do Paraguai, nordeste da Argentina e norte do Uruguai, enquanto que em terras brasileiras estão presentes no interior e no litoral dos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo em sua maioria no litoral (Figura 01).

Os Mbyá são, portanto, o povo Guarani encontrado aqui no Espírito Santo e possuem uma dinâmica própria de ocupação (não contígua), uso e manutenção do seu espaço territorial. Segundo Ladeira (2001), ocorrem constantes movimentações de indivíduos e/ou famílias por várias localidades desde o Paraguai, Argentina, Uruguai e regiões sudeste e sul do Brasil. De acordo com Muller (1989), dentre os Guaranis, os Mbyá constituíam-se naqueles que mais se preservavam culturalmente da sociedade não indígena e vêm até hoje dando continuidade ao processo de migração no litoral brasileiro. Este processo é geralmente conduzido por líderes religiosos e, no caso das aldeias do Espírito Santo, conforme salienta Ciccarone (2000), a migração foi guiada pela líder espiritual Tatati Yva Retee, sendo justificada pela busca da 'terra sem males' (*yvy marãey*). Essa busca constitui-se em dar continuidade ao 'caminho espiritual'.

Esses 'movimentos' consistem na manutenção de uma extensa rede de trocas que contempla, além das uniões matrimoniais, visitas a parentes, troca de informações, cânticos, cura, permuta de sementes e tudo o mais a fim de fortalecer suas relações sociais e de reciprocidade entre os membros familiares. Talvez, por manterem essa mobilidade espacial ativa entre as comunidades, eles conseguem reforçar sua identidade étnica. Em oposição, povos mais propensos à 'sedentariedade', como os Nhandeva, tendem a estabelecer relações vicinais duradouras com a

sociedade não indígena, sendo mais suscetíveis à incorporação de elementos externos nos padrões culturais, religiosos e econômicos.

Figura 01 – Mapa de distribuição geográfica dos Guarani na América do Sul. Mapa Guarani continental, situação em 2016. Instituto Socio Ambiental (ISA).

A agricultura tem importância fundamental na vida das famílias Mbyá, principalmente, por estar associada à esfera mais íntima de sua cultura, a religiosidade. (Felipim, 2001). Muitos cultivos foram manejados por séculos sendo denominados pelos Guaranis de ‘verdadeiros’ ou ‘sagrados’, como é o caso do milho Guarani (*avaxí eteí*). Deste, podem ser enumeradas muitas variedades tais como o milho vermelho, amarelo, branco, de espiga pequena, pipoca. Autores como Noelli (1994; 2000) e Muller (1989) fazem referência às seguintes variedades de milho sagrado Guarani:

Avati atã (grãos duros), *Avati tatãe'y* (grãos brancos), *Avati chaire* (grãos vermelhos), *Avati hara piavi* (espiga pequena), *Avati ju* (grãos amarelos), *Avati pytã* (grãos vermelhos), *Avati ti* (grãos brancos), *Avati guaikuru* (grãos escuros), *Avatiky* (grãos brancos), *Avatiri* (variedade de grãos muito pequenos), *Avati mby'á* (milho anão), *Avati pororo* (variedade para fazer palomitas), *Avati tacuá* (milho de bambu), *Avati pony* (milho anão), *Avati apuá* (espiga redonda) e *Avati pichinga* (milho pipoca). Ainda, segundo esses autores, o milho pode ser consumido verde ou maduro, conservado na espiga, debulhado, pilado ou moído. O grão inteiro pode ser cozido puro, com carne, com verdura, torrado, pilado para produção de mingau ou ainda, pode ser mascado e transformado em bebida fermentada (Chicha). O milho (*Zea mays mays*, L.) é um dos exemplos de seleção artificial e domesticação mais citados. Passou pela atuação de processos evolutivos ao longo de milhares de anos através da forte influência da seleção humana sobre este cultivo em toda a América. Na tradição Guarani antiga, as atividades de cultivo eram de responsabilidade das mulheres enquanto que os homens caçavam e pescavam.

Um aspecto importante de salientar com relação ao milho Guarani e sua identidade cultural é o rito religioso que acontece nas aldeias. Chamado de *Nimongaraí*, *Nheemongaraí* ou *Nhemongaraí* e também conhecido como o batismo do milho, é nele que são revelados e atribuídos os nomes Guarani às crianças, segundo os Mbyá, suas verdadeiras 'almas' (Ladeira, 1992). Portanto, como diz Chamorro (1998), "todos os grupos Guarani são profundamente marcados pela cultura do milho e todos têm seu modo de ritualizar sua dependência desse vegetal".

Assim, baseados na importância dos alimentos sagrados para a cultura Guarani e na importância do seu resgate como conhecimento a ser preservado, esta pesquisa pretende responder à seguinte pergunta de investigação: Quais as histórias e saberes sobre os alimentos sagrados são contadas por duas anciãs pertencentes à Aldeia Guarani Três Palmeiras, do município de Aracruz – ES.

2 - OBJETIVOS

2.1 Objetivo Geral

Analisar a interação entre professores, alunos e anciões, durante uma roda de conversa na escola indígena Guarani, situada na aldeia de Três Palmeiras, no município de Aracruz –ES, na construção dos conhecimentos acerca plantas sagradas de sua cultura.

2.2 Objetivos Específicos

Identificar algumas das plantas sagradas Guarani e o por quê são chamadas dessa forma;
Registrar a história contada pelos anciões sobre as plantas sagradas;
Identificar a relação das plantas sagradas com a cultura Guarani das aldeias de Aracruz.

3 - REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

Este estudo é baseado na definição de Franco (2005) para pesquisa-ação crítico-colaborativa. Desta forma, como afirma Thiollent (2009), a pesquisa-ação pode ser vista como um tipo de pesquisa social com função política, associada a uma ação ou a resolução de um problema coletivo. A pesquisa deve concretizar-se na forma de ação planejada, objeto de análise, deliberação e avaliação a fim de corresponder ao conjunto dos objetivos propostos. Este autor ainda afirma que a pesquisa-ação é feita empiricamente, mas concebida e executada em estreita ligação com uma ação ou resolução de um problema coletivo, no qual os pesquisadores e os atores da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo. A função política da pesquisa estaria, portanto, intimamente relacionada com os atores envolvidos e o tipo de ação proposta.

Outro ponto a ser ressaltado é o caráter cíclico, ou espiral, que a pesquisa-ação adota. Assim, Desroche (2006) afirma que este tipo de pesquisa visa contribuir para formação do sujeito participativo e autônomo dentro do grupo a que pertence, colocando-o a par dos resultados obtidos com a pesquisa, não somente ao seu final, mas durante todo o processo de investigação.

Quanto ao papel metodológico da pesquisa-ação, Tanajura e Bezerra (2015), afirmam que consiste na tentativa de elucidar, de forma eficiente, problemáticas cujos métodos tradicionais não conseguem contemplar. Portanto, cabe ressaltar que toda metodologia deve ser vista como

forma de orientar o pesquisador no processo de investigação, considerando ainda que, no decorrer do seu desenvolvimento, o pesquisador possa recorrer a métodos e técnicas para lidar com a dimensão investigativa, registro, processamento e exposição de resultados. De forma semelhante, Barbier (2002) afirma que "O processo, o mais simples possível, desenrola-se frequentemente num tempo relativamente curto, e os membros do grupo envolvido tornam-se íntimos colaboradores. A pesquisa-ação utiliza os instrumentos tradicionais da pesquisa em Ciências Sociais, mas adota ou inventa outros".

Além do mais, como afirma Santos (2010), os países que tiveram um passado colonial, submetidos a um sistema de dominação, possuem, até o presente, relações sociais desiguais em seu interior, resultantes do colonialismo. São representadas sob a forma de poder e saber. Assim, o colonialismo além de todos os efeitos de dominação conhecidos, ocasionou também uma dominação epistemológica que se efetivou em uma relação desigual entre saberes, conduzindo à eliminação de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados. Portanto, a promoção de um diálogo horizontal entre conhecimentos, através de uma via de mão dupla, é altamente desejável configurando o que o autor chama de "ecologia de saberes". Ou seja, deve-se reconhecer a pluralidade de conhecimentos heterogêneos através de interações sustentáveis e dinâmicas, sem que a autonomia de cada conhecimento seja comprometida.

Outra análise, feita por Santos (2005), é a de que nas vezes em a ciência rompe com o senso comum, ela deixa de reconhecer e marginaliza outros saberes, acarretando prejuízos, ou "epistemicídios", contra os conhecimentos populares, tradicionais, leigos, artísticos, míticos, entre outros, em nome de uma ciência moderna. Ainda, o autor assume que essa ruptura epistemológica leva à destruição de conhecimentos locais, desperdiçando experiências cognitivas e marginalizando grupos sociais que construíram suas relações com base nesses conhecimentos. Portanto, o presente estudo pretende contribuir e dar visibilidade a iniciativas e movimentos alternativos que valorizem a experiência e a riqueza social das nações que foram ocultadas pela teoria social (Santos, 2006a).

No que tange as questões de identidade cultural considera-se Hall (2011) que aborda as definições de identidade/sujeito e as mudanças ocorridas nessas definições ao longo da modernidade tardia. O autor parte de três concepções de identidade, são elas:

I - Sujeito do Iluminismo: concepção de sujeito humano centrado, racional, unificado, consciente.

A identidade nesse sujeito aparece no seu nascimento e desenvolve-se ao longo da vida em um processo contínuo.

II - Sujeito Sociológico: envolvido na complexidade do mundo moderno, o sujeito sociológico não é autossuficiente, nem independente do mundo. Sua identidade não é formada apenas no interior do sujeito, mas sim na interação desse "eu" e a sociedade. O sujeito aqui é passível de modificações no diálogo com o mundo exterior. A identidade serve para "costurar" o sujeito à estrutura, tornando-os reciprocamente unificados.

III - Sujeito pós-moderno: não possui uma identidade fixa, permanente e essencial. Trata-se de uma identidade móvel, definida historicamente e não biologicamente, não é unificada como no iluminismo, tão pouco coerente. Nesse entendimento, um indivíduo pode possuir diversas identidades em si, utilizando-as de acordo com os sistemas culturais que o rodeia.

Assim, percebe-se a transição na identidade do sujeito moderno, passando de sujeito unificado e centrado para sujeito contraditório, descentralizado. O autor também disserta sobre impactos na formação das identidades provocados pela globalização, que em oposição à aceitação geral, não geraria uma substituição do local pelo global, mas que o global se utiliza do local até gerando um maior interesse por este.

Além disso, reconhece-se a importância em não se definir cultura através de um único conceito, de uma forma exata, mas compreendo-a como um processo concretamente social e simbólico que dá sentido aos nossos atos Brandão (2017). Este foi o referencial metodológico utilizado cuja metodologia foi utilizada de forma adaptada. O autor parte do pressuposto que a totalidade do conhecimento significativo é vivido com e através de símbolos, situados nos contextos. Então, associa-se conhecimento á cultura. Dessa forma, deixa-se de compreender a cultura como um mero acúmulo de conhecimentos, mas através de fluxos, trânsitos e transformações interiores e interativas. Consequentemente, entende-se que este processo de aprender é regido por uma dimensão interativa, solidária e social. Pois, segundo o autor, somos elos, correntes, fluxos e teias de conhecimento. Uma visão não excludente, interligando seres humanos e demais seres vivos. Portanto, considera-se a educação, cada vez mais, como o lugar da troca do diálogo entre sujeitos de sentimentos, de saberes, de valores e de sociabilidades. A educação exige uma prática reflexiva e social, sendo concretizada no coletivo, na valorização dos saberes da experiência, na

construção de novos conhecimentos e na ressignificação das teorias a partir dos conhecimentos da prática.

4 - METODOLOGIA

O presente estudo é baseado no conceito de pesquisa-ação crítico-colaborativo conforme Franco (2005):

- Pesquisa-ação crítica: se essa transformação é percebida como necessária a partir dos trabalhos iniciais do pesquisador com o grupo, decorrente de um processo que valoriza a construção cognitiva da experiência, sustentada por reflexão crítica coletiva, com vistas à emancipação dos sujeitos e das condições que o coletivo considera opressivas, essa pesquisa vai assumindo o caráter de criticidade;
- Pesquisa-ação colaborativa: quando a busca de transformação é solicitada pelo grupo de referência à equipe de pesquisadores, em que a função destes será de fazer parte e cientificizar um processo de mudança anteriormente desencadeado pelos sujeitos do grupo;

Ainda, segundo Lewin (1965) a pesquisa-ação consiste de:

> [...] análise, evidência e conceitualização sobre problemas; planejamento de programas de ação, executando-os e então mais evidências e avaliação; e então a repetição de todo esse círculo de atividades; certamente, uma espiral de tais círculos. Por meio dessa espiral de círculos, a pesquisa-ação cria condições sobre as quais comunidades de aprendizagem podem ser estabelecidas, ou seja, comunidades de investigadores comprometidos com a aprendizagem e compreensão de problemas e efeitos de sua própria ação estratégica e de fomento dessa ação estratégica na prática (LEWIN, 1965, p.177).

Considerando este caráter cíclico, entende-se que a ação transformadora tende a acontecer durante o processo de pesquisa e não como uma consequência de uma orientação na etapa final do projeto (Rocha, 2012).

Portanto, adotou-se nesta pesquisa uma abordagem em espiral, na qual se propõe uma reflexão

permanente sobre as ações conforme sugere Barbier (2002), seguindo a estrutura abaixo:

1. identificação de uma situação-problema;

2. planejamento e ação;

3. avaliação e teorização; retroação sobre o problema;

4. planejamento e ação;

5. avaliação e teorização; retroação sobre o problema.

Primeira etapa

Para a identificação de uma situação-problema, foram realizadas visitas à Escola Municipal Pluridocente Indígena (EMPI), da aldeia de Três Palmeiras, durante o primeiro semestre de 2017, para fazer contato com o diretor, Mauro Karaí, e com os professores indígenas Maynõ, Aciara e Sílvio. Durante as visitas, foi realizada uma problematização em que foram levantados os assuntos de interesse da comunidade escolar compatíveis com o âmbito da presente pesquisa: um trabalho de conclusão de curso em ciências biológicas, na modalidade licenciatura. Dentre os temas de interesse, foram destacados a construção coletiva de uma horta medicinal, pomares, cultivares sagrados, compostagem e reflorestamento do entorno da escola com espécies arbóreas nativas e frutíferas, de acordo com os preceitos agroflorestais e sob a luz da agroecologia. Esta, apesar de ser considerada uma construção recente, constitui-se em uma alternativa ao modelo depredador socioambiental do agronegócio, sendo considerada como um conjunto de conhecimentos sistematizados que são baseados em saberes e técnicas de povos tradicionais (originários e camponeses) que "incorporam princípios ecológicos e valores culturais às práticas agrícolas que, com o tempo, foram desecologizadas e desculturalizadas pela capitalização e tecnificação da agricultura" (Leff, 2002, p.42).

Considerando as limitações logísticas em se abordar todos esses pontos, optou-se, para o presente estudo, em analisar a contribuição da EMPI, da aldeia de Três Palmeiras, na manutenção do conhecimento acerca das plantas sagradas Guarani para as aldeias situadas no município de Aracruz – ES.

Segunda etapa

No planejamento e ação, realizou-se uma pesquisa bibliográfica no intuito de aprofundar os

conhecimentos sobre o tema de interesse escolhido pelos envolvidos: as plantas sagradas Guarani. Inicialmente, para coleta dos dados, foi sugerido o planejamento de um plano de ação a partir da construção de um questionário a ser respondido pelos alunos e professores, juntamente com relatos dos alunos sobre os conhecimentos acerca das plantas sagradas, transmitidos a eles pelos anciões Guaranis. No entanto, através do diálogo com os envolvidos, foi possível planejar e propor outro plano de ação, mais compatível com os objetivos deste estudo, a fim de investigar o tema mencionado. Dessa forma, preferiu-se adotar o planejamento de uma filmagem e gravação de voz de uma roda de conversa, a partir de uma entrevista semi-estruturada sobre as plantas sagradas Guarani, com duas anciãs Guarani (Joana e Marilza), o diretor da EMPI (Mauro), o professor da EMPI (Maynõ) e com os alunos do 2°, 3°, 4° e 5° ano do ensino fundamental da EMPI. A conversa foi realizada na língua Guarani cujo mediador foi o diretor Mauro Karaí. As perguntas introdutórias foram: "Quais são as plantas sagradas Guarani?/ Quais as histórias sobre essas plantas? (por quê são consideradas sagradas?)/ Como é o preparo da terra, o plantio, o cultivo, a colheita, o manejo dessas plantas?/ Quais as dificuldades em se obter/manter/propagar essas plantas e suas variedades?/ Qual a relação das plantas sagradas com a cultura Guarani?/ Existem cerimônias, batismos ou cantos relacionados às plantas sagradas?" Cabe frisar que todos documentos audiovisuais gerados nesta pesquisa foram cedidos à escola, para que esta comunidade possa vir a usar futuramente, em outros projetos ou na complementação do próprio, caso for de seu interesse.

Terceira etapa

Nesta etapa, foi realizada uma avaliação e teorização sobre os dados levantados na roda de conversa, numa abordagem sociocultural construtivista. É importante salientar que, como a roda de conversa foi realizada inteiramente na língua nativa dos atores envolvidos (Guarani), a tradução dela para o português foi realizada pelo professor Maynõ, passando por posterior revisão pelo diretor Mauro e encontra-se, na íntegra, no anexo I. A partir desta tradução, realizou-se um recorte dos trechos mais pertinentes com o escopo desta pesquisa. Desta forma, as falas dos atores envolvidos foram organizadas através de perguntas conectoras, não necessariamente previamente formuladas, a fim de se estabelecer uma sequência lógica, não se atendo à ordem cronológica em que foram proferidas.

Quarta etapa

Realizou-se um novo planejamento e ação, a fim de se complementar o presente estudo. Foi constatado que, paralelamente a este estudo, os alunos e professores haviam feito o plantio de milho sagrado e feijão tupi na área da escola. Propôs-se, portanto, uma nova filmagem, englobando, desta vez, as etapas do preparo da terra e do plantio das plantas sagradas. Por motivos logísticos, esta etapa não pôde ser concluída até o dia da apresentação deste trabalho de conclusão de curso.

Quinta etapa

Justamente por envolver avaliações e teorizações da etapa anterior, visando uma retroação sobre o estudo, esta etapa não pôde ser concluída. Contudo, não houve prejuízo em alcançar os objetivos do presente estudo, visto que é inerente à pesquisa-ação este caráter cíclico, podendo se estender por longos períodos. Por fim, houve um feedback com todos envolvidos.

ANÁLISE DE DADOS

Os dados foram analisados a partir da transcrição das falas dos envolvidos na roda de conversa. A partir do discurso transcrito, os relatos foram sendo analisados seguindo o fluxo conectivo, privilegiando os trechos de maior interesse para alcançar os objetivos da pesquisa.

A metodologia de Brandão (2017) é didaticamente organizada de forma a considerar quatro patamares, adaptados para o escopo do presente estudo. Originalmente, o autor elabora os seguintes patamares: 1-Práticas do fazer; 2-Éticas do Agir; 3- Lógicas do pensar; 4- Trocas de saber. Não obstante, ele considera que esses patamares não são rígidos nem lineares, podendo haver entrecruzamentos em fluxos, continuamente, no decorrer do processo. Dessa forma, buscou-se pensar em rede, simultaneamente, nos quatro patamares na construção do objeto de pesquisa para pensá-la em ‘como se faz’, ‘como se pensa’, ‘como se reproduz’ e ‘em que contexto’.

Com relação ao primeiro patamar, as ‘práticas do fazer’, compreende-se como o momento de realização de sistemas de ‘saber fazer’ típicos de uma cultura, ou seja, parte interativa de conhecimentos, de descobertas culturais, de tradições e de inovações do como se faz isto ou aquilo em cada cultura (LEAL; BRANDAO; BORGES, 2013). Assim, nesta pesquisa,

considerou-se o plantio, o preparo da terra, o cantar, o abençoar, o revelar, todos presentes na cultura Guarani.

Para o segundo patamar, ‘éticas do agir, considera-se as questões relativas a quem faz o que, a cada momento, frente a quem, de que maneira. Envolve a questão do ‘como agir corretamente’, atrelada a preceitos, princípios, normas e regras já instituídas e incorporadas, segundo as quais crescemos e aprendemos. Na roda de conversa sobre as plantas sagradas Guarani, ficou evidenciado a questão do respeito aos mais velhos, em nunca sair de perto enquanto eles não haviam terminado o que tinham para dizer. Isso demonstra a importância de se ouvir as gerações mais antigas, pois são elas as detentoras de grande parte do conhecimento, adquirido pela tradição oral, que foi passado de geração em geração, formando uma espécie de memória coletiva.

No terceiro patamar, ‘lógicas do pensar’, considera-se o que se faz no consciente da cultura, ou seja, buscar entender os sentidos de se fazer os plantios, colheitas associadas a uma época do ano, coincidindo com rituais sagrados. No decorrer desses rituais, o saber tradicional é transmitido oralmente através de estórias de vida narradas pelos mais velhos, que ensinam sobre acontecimentos de gerações anteriores que, com o passar do tempo, ganham novos símbolos e elementos, transformando-se em estórias, lendas, mitos e, ocasionalmente, ritos, como é o caso do Nhemongarai. Saberes, conceitos e valores são, simbolicamente, internalizados e normas de conduta são ensinadas às crianças. Tudo isso, pressupõe um entrelaçamento de saberes, símbolos, significados de vida, ideologias, preceitos religiosos e visões de mundo.

Por fim, no quarto patamar, denominado ‘trocas de saber’, todos os três primeiros patamares são entrelaçados num fluxo contínuo de interações e trocas. Portanto, é aqui que acontece a mediação entre os saberes tradicionais dos indígenas Guarani e o conhecimento científico, formal, sistematizado e historicamente produzido na academia. Ou seja, as interações dialógicas entre as narrativas orais das anciãs indígenas (gênero discursivo primário) e o discurso científico (gênero secundário).

A tradução da roda de conversa (em Guarani) para o português pode ser encontrada, na íntegra, no Anexos I. Segue abaixo o recorte dos trechos da conversa, feitas a partir do anexo I, seguida da análise e discussão de cada trecho separadamente.

5 - RESULTADOS E DISCUSSÃO

A fim de sistematizar os resultados propomos categorizar as narrativas dos sujeitos participantes em duas categorias: 1- A história das plantas sagradas e seus rituais; 2- Plantas sagradas: o pensar, o fazer e o agir na cultura Guarani. Elas visam elucidar a contribuição da escola indígena na manutenção dos conhecimentos acerca das plantas sagradas Guarani através da interação dos professores, alunos, diretor e duas anciãs numa roda de conversa. Ao longo da discussão relacionaram-se estas duas categorias aos patamares propostos por Brandão (2017), 'práticas do fazer', 'éticas do agir; 'lógicas do pensar' e 'trocas de saber', compreendendo que se apresentam conectados, em rede, separados apenas por questões didáticas.

5.1 - A história das plantas sagradas e seus rituais

Nessa categoria buscamos situar as narrativas e diálogos referentes às estórias das plantas sagradas Guarani, seus rituais e os motivos que fazem com que algumas plantas sejam chamadas de 'verdadeiras' ou 'sagradas.

Mauro inicia este momento perguntando, 'quais são os tipos de plantas sagradas que existem? E por quê elas são chamadas de plantas sagradas?', e Joana responde,

> **Joana:** As plantas sagradas são aquelas que Nhãderu kwery (nosso criador) nos revelou e como que se planta. Todas as plantas sagradas foram reveladas para nós. Esses frutos devem ser abençoados. Abençoar os alimentos antes de comer é um ensinamento de Nhãderu.

Neste trecho, percebe-se que as plantas sagradas Guarani são aquelas que foram reveladas por Nhãderu, o Deus criador desse povo. É o que torna uma planta sagrada para este povo. Nhãderu não somente revelou as plantas sagradas ao povo Guarani, mas também o jeito de como plantar e os procedimentos para abençoar, processar, os alimentos antes de comer, que é feito através da defumação com a fumaça do cachimbo sagrado, petyngua, na casa de reza No Nimongaraí, ritual de batismo, por exemplo, a fumaça do petyngua (figura 02) é assoprada sobre os alimentos. Além do viés espiritual, entende-se que esse processamento das sementes, através da defumação, pode ser um método eficaz para melhorar as condições de armazenamento das sementes sendo capaz de prevenir o ataque de insetos e fungos, como relatado posteriormente. Ainda, somente neste pequeno trecho, já pode-se observar o entrecruzamento entre os quatro patamares propostos por Brandão (2017). Na esfera das 'práticas do fazer', vemos a prática de abençoar os alimentos

sagrados, enquanto que no campo das ‘éticas do agir; vemos a questão do agir corretamente, em que os alimentos devem ser abençoados, nas ‘lógicas do pensar’ pode-se observar os aspectos relativos à visão de mundo Guarani, preceitos religiosos e significados de vida, pois foi Nhãderu kwery que revelou as plantas sagradas. Por fim, no quarto patamar observa-se as ‘trocas de saber’, pois as subjetividades individuais estavam sendo conectadas em uma rede de interativa, entre todos os envolvidos.

Com relação a, quais plantas sagradas foram reveladas pelos deuses, Joana e Marilza completam uma a outra,

> **Joana e Marilza:** O milho sagrado (milho pintado, milho branco, milho amarelo...), fumo, amendoim, batata-doce, batata doce amarela, batata doce karai, batata byku rayi gwei, erva-mate, abóbora, melancia, laranja, aipim... Isso e diversas outras plantas foram reveladas por Nhãderu. Tupain, por exemplo, criou a laranja que também é conhecida pelos juruás e criou as árvores, criou a melancia. Se Tupã não tivesse criado tudo isso, os não indígenas (juruás) não conheceriam as plantas e as árvores.

Cabe destacar, aqui, que não somente o milho é considerado sagrado, mas muitos outros cultivares, tendo sidos revelados por Nhãderu ou Tupã. Ainda, é facilmente observada a esfera das ‘lógicas do pensar’, na última frase.

Nesse momento, Maynõ pergunta se ‘existe plantas criadas por Txiariã?’, e Joana narra a seguinte estória,

> **Joana:** Txariã vivia como Nhãderu, ele criava as coisas, só que fazia as coisas distorcidas como a mosca, mosquito, do cocar dele que queimou que se criou o mosquito, mosca de fruta, mutuca. As plantas que ele criou nós não comemos. São essas que são os alimentos juruás (não indígenas).

Nesse ponto destaca-se algumas semelhanças entre preceitos religiosos Guarani e o cristianismo. Txariã seria análogo ao ‘diabo/lúcifer’, um anjo do mal que, supostamente, cria as coisas distorcidas. Mesmo não sabendo com certeza sobre quais alimentos foram criados por Txariã, Joana comenta que são os alimentos dos não indígenas. Alguns outros insetos associados a doenças e podridão como moscas, mosquitos, mutucas e moscas de frutas, todos da ordem Díptera, também são considerados tendo sido criados Txariã. Neste último trecho e no subsequente, percebe-se, claramente, algumas das visões de mundo da cultura Guarani, preceitos religiosos e significados de vida. São transmitidos oralmente através de estórias, lendas e mitos.

Quando indagada se existe alguma história sobre o surgimento das plantas sagradas, Joana narra,

> **Joana:** Antigamente existia uma família que tinha muitos filhos, eles andavam por aí. Os pais só davam argilas para os seus filhos e traziam e faziam uma espécie de txipa, parecido com bijour e davam para as crianças. Um dia Nhãderu mirim (alguém que já alcançou a plenitude espiritual) desceu e falou, vocês não podem continuar assim, desse

> jeito não podem, seus filhos já estavam todos barrigudinhos.
> **Mauro:** Cheios de verme.
> **Joana:** Isso. E Nhãderu mirim veio e falou, agora vou deixar para vocês isso. A filha deles estava sentada no nhimbé py, minto, ela tinha acabado de passar pelo seu rito de passagem (primeira menstruaçao) ela nem saía muito para fora, diz que aí ele chegou e falou, esse milho amendoim, todos esses tipos de sementes, ele deixou dentro de uma cabacinha. Agora peçam para Tupã, peçam para Tupã para que ele venha e derrube onde tenha taquara (taquay) para derrubá-las e queimá-las. Daí o pai da menina chegou de onde tinha ido e sua filha disse, pai veio um ywyraidja e nos deixou isso, disse que isso é para nós fazermos germinar, disse para pedirmos para Tupã derrubar e queimar um lugar com takwaty (lugar cheio de taquara – fazer acero- limpar a área e fazer um caminho para não passar o fogo). Então o pai das crianças foi e fez do jeito que foi orientado. Foi e gritou, vamos Tupã kwery (Deuses), tenho essas sementes para fazer germinar, ai então Tupã kwery veio, veio relampeando e queimou as taquaras de uma forma que fosse queimado apenas o que fosse usado para plantar. Em seguida, pela manhã, choveu um pouquinho, então começaram a semear, o pai, a filha e todos que estavam em volta começaram a semear, faziam um buraco com um pau (madeira) e semeavam.
> **Marilza:** Era com um pau afiado que plantavam antigamente.
> **Joana:** Então, o tempo passou e choveu um pouco e tudo começou a brotar e dar frutos. E tinha diversas espécies e era assim antigamente.

Assim, pode-se perceber que a agricultura tradicional Guarani tem como base preceitos religiosos ilustrados acima. A origem das sementes, a forma de preparo da terra e o plantio são reafirmados através dessa tradição oral que perpassa, também, por um viés religioso. Todos os patamares de Brandão (2017) encontram-se contemplados nesse trecho.

E assim, Joana faz a pergunta retórica, para que será que servem esses ensinamentos,

> **Joana:** Para que em todos os Nhemongaraí possamos ter os nossos nomes. Nhãderu kwery nos revela nosso nome, de onde o nosso espírito vem, isso nhomboerawae kwery (xamãs que revelam os nomes sabem).

Destaca-se, nesta fala, a importância das plantas sagradas para a cultura Guarani. É no Nhemongaraí, também conhecido como o batismo do milho, que o espírito da criança se manifesta para o xamã que ouve o seu nome e transmite às crianças. Portanto, o plantio do milho e a colheita no tempo certo, do fruto maduro, são essenciais para a realização deste ritual no qual as sementes serão abençoadas e as crianças nomeadas. Torna-se evidente, nesse trecho, as perspectivas do ‘como se pensa’ e ‘em que contexto’ as revelações acontecem.

Indagadas sobre como acontece o ritual do Nhemongaraí, Marilza e Joana dizem,

> **Marilza:** Quando vai ter o Nhemongaraí os espíritos (opitaiwae kwery) dizem, agora está chegando o Nhemongaraí e ai já começam os preparos. Ywyraidjai kwery, kunha karai kwery, já começam os preparos, colhem os milhos, trazem as folhas de mate e começam a amarrá-las em maços e ai, quando todos estes já estão amarradinhos, ai aqueles que querem ouvir seus nomes sentam na cadeira e ficam aguardando serem chamados. Assim era antigamente. Hoje em dia já não é mais assim e por isso nós nem sabemos mais. Hoje em dia já é difícil ter aqueles que opita porã wae (bons xamãs).
> **Joana:** Aqui na nossa aldeia, por exemplo, aqueles que ficariam de frente na casa de reza nem querem mais ficar só na casa de reza. Se esses ficassem na casa de reza as

> crianças futuros ywyraidja kwery, kunha karai kwery, seriam revelados no tempo novo, pois é no tempo novo que Nhãderu kwery revela os nomes. Esse aqui é um futuro xamã que vai receber a revelação dos nomes das crianças. (citando como exemplo). Se não for repassado o popygwa (instrumento utilizado no Nhemongaraí) para os novos xamãs, dá uma tristeza profunda (nhoboery rã'i; o popygwa nhaderu o mee awa rami e'yn, aegwi ma nhade poriau apy), isso que sinto no coração às vezes. Não devemos sair da opy (casa de reza), ficamos na opy e dançamos, aí quando o sol já está no alto, saímos. Daí, quando o sol se põe entramos. Dessa forma Nhãderu nos dá o popygwa para fazermos o Nhemongaraí.
> **Marilza:** Para poder tirar as coisas ruins.
> **Joana:** É assim mesmo.

Esta parte ilustra o ritual do Nhemongaraí, no qual as crianças recebem os nomes através das revelações, realizadas pelos xamãs. Cabe salientar a importância do instrumento sagrado, o popygwa (figura 2), neste ritual, que é utilizado para retirar coisas ruins. Portanto, haveria uma tristeza profunda caso o popygwa fosse passado adiante, para os novos xamãs. Fica evidente, nas falas das anciãs, os aspectos que tangem o 'como se faz' e 'como se reproduz', contextualizados no ritual sagrado.

Então, Joana pergunta, vocês sabem por quê se fazem os maços de mate e pendura-os no altar (localizado no interior da casa de reza), por quê pendura-se o pão de milho, e Marilza complementa,

> **Maynõ:** Os maços de mate representam os homens e as sementes de milho em potes representam as mulheres. Daí ywyraidja (bom xamã) consulta os maços de mate e os potes de milho para saber se os meninos e as meninas estão bem, estão com saúde ou doentes, felizes ou tristes.
> **Marilza:** É assim mesmo que se sabe, se o espírito não tiver feliz, o ywyraidja (bom xama) ouve. É para isso que se amarram em fileiras os maços de mate para os meninos e se coloca as sementes de milho para as meninas, no altar. Assopra-se a fumaça sobre os milhos e o mate e ywyraidja ouve, 'olha essa criança não está bem'. Quanto aos jovens é a mesma coisa, 'olha, esse jovem não está feliz', (kowae ma dogwerowyai o txy) a mãe e o pai não souberam cuidá-lo e por isso ele não está feliz. Tudo isso se passa na casa de reza.

Aqui, podemos complementar a análise anterior, mencionando que os milhos, em potes, representam as meninas e os maços de mate representam os meninos. O xamã consulta-os assoprando fumaça sagrada (com o cachimbo sagrado – petyngua) para saber como estão os espíritos. A forma como acontece essa consulta aos espíritos através dos milhos e mates, ressalta o aspecto das 'lógicas do pensar', mas também das 'práticas do fazer'.

Nesse momento, Mauro indaga, 'é verdade que quando nosso nome é revelado, também é revelado um sobrenome' (características do espírito). Marilza e Joana respondem assim,

> **Marilza:** Eles (espíritos) mesmos que contam seus nomes. Quando o espírito não quer revelar o nome? Vocês sabem por quê? Porque o pai ou a mãe não souberam cuidá-lo (se referindo à criança). Alguns espíritos (opita wy wa'e) até dizem, esse aqui tem dois pais

> e por isso não está feliz. Eu não estou feliz por isso, o espírito diz. Tem alguns que mesmo assim ainda revelam um nome. Dizem, meu nome é esse. Por isso muitas das vezes ouvimos, meu nome é Karai, Nhamandu, Djatxuka e de onde que eles vêm. É assim que costuma ser.
> **Joana:** Quando os xamãs que dão o nome recebem a revelação eles contam o nome todo.
> **Marilza:** Às vezes dão o nome de Djatxuka mirim, é assim mesmo. Isso vem do próprio espírito, é assim mesmo. Tem Nhamandu Pyaguatxu, Karai Pyaguatxu kwery, Djatxuka mirim e é assim mesmo que eles contam os nomes.

Nesse trecho são abordadas as possíveis revelações 'incompletas' do nome todo. Portanto, quando o xamã não ouve o nome inteiro, ou nome algum, é sinal de que houve algo de errado com a criação da criança. O espírito é que se revela para o xamã e quando o xamã não o ouve é porque o espírito não quis se revelar. Aqui, envolvem-se os patamares das 'éticas do agir' e 'lógicas do pensar'.

5.2 Plantas sagradas: o pensar, o fazer e o agir na cultura guarani

Nesta categoria englobamos as narrativas e diálogos referentes aos modos de pensar, fazer e agir próprios da cultura Guarani. Estes modos são descritos como aqueles que mostram como e em qual época acontece o preparo da terra, o plantio, o armazenamento, a colheita e os usos dos alimentos sagrados.

Quando indagadas pelo Mauro sobre como acontece o preparo da terra para o plantio, as anciãs respondem,

> **Joana e Marilza:** Ah, a gente roça.
> **Marilza:** Em agosto a gente roça, só. Para podermos plantar milho, feijão. Para plantar todas essas plantas. No mês de agosto a gente só faz a limpeza, para plantar, aí depois a gente pode queimar e depois plantamos.
> **Joana:** Porque Tupã kwery fazia assim, eles queimavam o lugar da roça e depois plantavam tudo.
> **Mauro:** Mas mesmo se queimar no lugar da roça isso é bom pras plantas?
> **Marilza e Joana:** Sim!
> **Joana:** Porque quando queima, mata-se os bichos prejudiciais e as cinzas que ficam são boas pra planta.

O preparo da terra é ilustrado no trecho acima, primeiro através de roçados, no mês de agosto. Apenas depois dessa limpeza é que se pode atear fogo e somente na área a ser utilizada para o plantio. Posteriormente, prosseguia-se o plantio. A tradição Guarani considera o uso do fogo como benéfico para as plantas, pois mata seres vivos prejudiciais às plantas e sobram as cinzas no solo, repletas de nutrientes. Um ponto interessante a ser destacado aqui é que as gerações atuais entendem que a queima pode ser feita apenas quando a terra está conservada, em áreas degradadas não é sugerido fazer queimadas, pois o fogo pode se alastrar. Percebe-se com nitidez

como as ‘trocas de saber’ estão sendo constantemente atualizadas entre as gerações. Os processos englobando o ‘como se faz’, ‘como se pensa’, ‘como se reproduz’ e ‘em que contexto’ interligam os envolvidos numa esfera interativa, em que todos os patamares propostos por Brandão (2017) entrecruzam-se. O referido fluxo contínuo de interações e trocas.

Quando indagadas sobre como acontecia o plantio, Joana e Marilza dizem,

> **Joana:** Nós dizemos o nhamoenhoĩ (fazer germinar). E antigamente eles secavam as sementes para poder replantar na metade de cada tempo velho (araymã).
> **Marilza e Joana:** Usava-se um pau com ponta (vara afiada) para fincar na terra e fazer o buraco.
> **Marilza:** Eles faziam uma ponta na vara e aí um ou 3, ou as meninas ou os meninos plantavam e sempre seguiam uma linha. Tanto meninos quanto meninas podem plantar**.**
> **Joana:** Mas quando as meninas estão menstruadas elas não podem plantar. Isso é uma condição.
> **Marilza:** Os meninos podem plantar qualquer hora.
> **Joana:** Os meninos, porque não menstruam, podem plantar a qualquer momento.

O plantio para os Guarani significa fazer germinar, em que secavam as sementes, inicialmente, e com um pau com uma ponta (pedaço de madeira afiado) abriam os buracos para irem semeando os cultivares. Em geral isso é feito duas ou mais pessoas e o plantio segue fileiras. Vale destacar que as anciãs relatam que existem condições, restrições, para poder plantar. Segundo a tradição Guarani, as meninas, quando estão menstruadas não podem plantar. Observa-se nesse trecho, ainda, o entrecruzamento entre as práticas do fazer e as éticas do agir, exemplificadas, respectivamente, no saber-fazer e no sobre quem faz o que, a que momento, de que maneira.

Quando indagadas sobre as épocas para realizar os plantios na anciãs falam,

> **Joana:** Vamos fazer germinar (plantio) na metade do tempo velho (outono/inverno) para na chegada no tempo novo (primavera), colhermos. Quando as plantas já começam a dar frutos, o milho, a batata-doce, amendoim... Aí, quando chega a época do Nhemongaraí (‘batismo do milho’, onde a criança recebe o segundo nome, de onde o espírito vem), se colhe todos esses frutos.
> **Mauro:** Quando a gente planta, a gente planta na lua escura? Qualquer tipo de planta?
> **Marilza:** Sim, na lua escura as plantas crescem bonitas.
> **Joana**: Na lua escura não dá verme nas plantas.

Com relação à época do plantio, sempre é feito na lua escura (lua nova) e preferencialmente na metade do tempo velho (transição do outono para o inverno). Considera-se que, na lua nova, as plantas crescem bem e não são parasitadas. A colheita é feita na chegada do tempo novo (primavera) e coincide com a época do Nhemongaraí. Portanto, associar a época da colheita dos alimentos sagrados com este ritual demonstra um aspecto forte das ‘lógicas do pensar’ desse povo.

Ainda, com relação ao tempo da colheita e preparo dos alimentos segue o seguinte diálogo,

> **Joana:** Os frutos verdes nós não podemos mexer.
> **Marilza:** Não devemos mexer.
> **Joana:** Temos que esperar madurar, enquanto não amadurecer, ninguém mexe. Esses frutos se tiverem verdes as crianças não devem despedaçar, não são de comer de qualquer jeito, eles devem ser purificados antes de comer.
> **Mauro:** E quando os frutos já estão todos maduros, a gente não pode comer de qualquer jeito?
> **Marilza:** Não podemos mesmo.
> **Mauro:** O que temos que fazer?
> **Joana:** Temos que abençoar o alimento (fumaça do cachimbo sagrado).
> **Marilza:** Tudo que nós plantamos e comemos, antes temos que abençoar. E essa benção pode ser feita na casa de reza mesmo ou nas nossas casas.
> **Joana:** Mas se tiver na casa de reza, leva-se o alimento colhido para a casa de reza. Esse termo que nós usamos, nhanhoty (plantar/enterrar defunto p ex.), não é a forma correta de se dizer. Ela tem outro sentido para nós. Significa algo que alguém que já morreu plantou. É por isso que nós dizemos o nhamoenhoĩ (fazer germinar).
> **Maynõ:** E maety?
> **Joana:** Maety também está correto.
> **Mauro:** Na hora de colher os milhos, tem alguma forma certa de colher? Todo mundo pode colher? As meninas também podem colher? As mulheres quando estão menstruadas não podem colher o milho, por exemplo, né?
> **Marilza:** É, não podem! As plantas secam. Lá pro lado da minha casa mesmo, alguém que estava menstruada colheu e secou o pé de laranja todo.
> **Mauro:** Nem subir no pé de árvore pode né?
> **Marilza:** Não, não podem. Agora, varrer o quintal podem. Não podem mexer com plantas.
> **Mauro:** Viu!? Quando vocês estiverem menstruadas não podem ficar subindo em árvores, mexendo com plantas.
> **Marilza:** Os meninos que estão começando a falar grosso (entrando na puberdade), também não podem ficar subindo nas árvores não.

Nota-se, nesse trecho, que os frutos nunca podem ser colhidos antes de estarem maduros e sempre devem ser abençoados antes de serem ingeridos. Pela tradição, as meninas menstruadas não podem mexer com plantas assim como os meninos que estão entrando na puberdade não podem ficar subindo em árvores. O patamar das 'éticas do agir' é evidenciado nesse diálogo no próximo, onde se podem observar que saberes, conceitos e valores são, simbolicamente, internalizados e normas de conduta são ensinadas às crianças.

Então, Mauro pergunta se tem algum horário que não pode comer,

> **Joana:** Quando a noite chegar vocês não podem comer, senão dá cecê.
> **Marilza:** Senão vocês ficam como gambás fedorentos.
> **Mauro:** Para comer tem que ser no máximo quando o sol tiver se pondo?
> **Marilza e Joana:** Isso!
> **Marilza:** É o que os não indígenas (juruás) chamam de janta.
> **Joana:** A partir daí já não pode mais comer. E diz que quando comemos a noite e jogamos os restos no lado de fora, tem seres que nos olham. Minha avó falava isso, porque assim eles nos atormentam, não dormimos bem. Essas coisas eu ouvia antigamente, mesmo que vocês não venham acreditar, eu falo. Agora, de manhã, vocês podem comer.
> **Marilza:** Isso depois de vocês lavarem a boca, fazerem o café, pentear o cabelo. Mas o cabelo, nós temos que pentear de manhã, se pentearmos à tarde ou à noite já não pode,

> principalmente pra quem já é mãe.
> **Maynõ:** Por quê?
> **Marilza:** Para evitar que os seres da noite fiquem nos atormentando. Quando penteamos o cabelo a noite, quando nos arrumamos a noite, chamamos a atenção do seres da noite. É, tem que pensar bem.

Um ponto interessante nesta parte é com relação aos horários indicados para se alimentar. Culturalmente, na tradição Guarani, para se alimentar tem que ser no máximo até quando o sol estiver se pondo, portanto a noite não seria muito indicado. As anciãs atribuem o fato de comer a noite à propensão de ter cecê. Outro ponto interessante é que quando se joga restos de alimentos no lado de fora, tem seres que nos atormentam e atrapalham o sono. Ou seja, alimentar-se em horários mais tardios podem sugerir distúrbios na digestão cujas pesquisas contraindicam comer, muito, antes de dormir a fim de se evitar uma série de problemas tais como refluxos e pesadelos.

Quando perguntadas pelo Maynõ sobre o armazenamento, temos as seguintes falas,

> **Joana:** Depois de colhermos, botamos no sol, ou em cima do fogo (na fumaça) para depois plantarmos. É por isso que essas sementes existem até hoje.
> **Maynõ:** Por exemplo, olha essa semente de feijão aqui, eu plantei e colhi. Eu queria guardá-las para plantar na próxima lua, como eu posso guardá-las?
> **Joana:** Se fosse eu, eu fazia uma puxadinha e fazia um fogãozinho à lenha, para fazer fogo e deixar as sementes penduradas em cima.
> **Mauro:** Eu coloco um pouquinho numa garrafa pet.
> **Joana e Marilza:** É garrafa pet também pode.

Tradicionalmente o beneficiamento das sementes era feito com uma secagem no sol ou na fumaça acima do fogo. Desta forma elas poderiam ser guardadas. Atualmente, observa-se que também utilizam garrafas pet para armazenar as sementes, depois de secas. Isso demonstra que os conhecimentos sobre o processamento dos alimentos não somente se mantém vivo, mas também é transmitido, contextualizado e atualizado de geração em geração. Engloba-se aqui as esferas das ‘práticas do fazer’, ‘lógicas do pensar’ e, principalmente, das ‘trocas de saber’.

Então, Mauro indaga, ‘por quê aqui é difícil de ver as pessoas guardando as sementes’, e as anciãs respondem,

> **Joana:** Não sei te dizer.
> **Marilza:** Poxa, a gente nem vê os meninos capinando as roças. Agora, se eles fizessem roça, não seria difícil de encontrar.
> **Joana:** E as coisas que nós plantamos aqui às vezes não crescem bem, crescem defeituosas.

Nesse trecho destaca-se a visão das anciãs a respeito de uma possível explicação para a dificuldade de se encontrar essas plantas abundantemente. Supostamente, as novas gerações não têm se preocupado em praticar da agricultura tradicional como os antepassados e isso é

preocupante. Mesmo considerando que a cultura transforma-se ao longo do tempo, conhecimentos importantes e variedades de cultivares sagrados podem eventualmente desaparecer, o que acarretaria um cenário de perda de identidade cultural. Com isso, ressalta-se a importância dos registros e outros mecanismos de manutenção, propagação e transmissão dos conhecimentos teórico-práticos dos anciões aos mais novos, não somente acerca das plantas sagradas, mas de todas as atividades culturais Guarani.

Nesse momento, Mauro pergunta, 'quando vocês querem as sementes dessas plantas, vocês arrumam em outras aldeias? Vocês pedem? Vocês trocam?', e Marilza e Maynõ comentam,

> **Marilza:** Ah, a gente pede e eles dão.
> **Maynõ:** Minha avó foi pra Santa Catarina e ganhou umas sementes de milho sagrado que foi plantado na reserva, que já brotou, já foi colhido e já foi replantado.
> **Marilza:** Eles que tão nesses lugares, podem plantar. Aipim, abóbora, melancia, essas coisas dão bem. Mas agora, lugares onde é areia, não brota nada e se brota, queima tudo. O aipim (planta) que eu mesma plantei cresceu bonito, mas o aipim mesmo (tubérculo) nem cozinhava. Porque na areia assa tudo (terra ruim para o plantio).

Neste ponto, observa-se que a obtenção das sementes das plantas sagradas é feita por doações e trocas entre indivíduos e as vezes são provenientes de outras aldeias. Isso corrobora um dos processos de manutenção da identidade cultural dos Guarani, fluxo de indivíduos que fazem trocas, como destacado por Ladeira (2001).

Então, fazendo uma conexão entre os cantos sagrados e o plantio, Mauro pergunta às crianças, vocês sabem algum canto sobre o plantio, e Maynõ ajuda-os,

> **Maynõ:** Eu sei uma, só não sei se é essa mesmo – awatxi dju byterupi...
> **Crianças:** Ah, essa eu sei.
> **Mauro:** Esses cantos sagrados que existem, para que eles existem?
> **Joana:** São cantos que existem para serem entoados na casa de reza para iluminar tudo. Pra plantar é a mesma coisa, é para isso que existe o canto. Tem os cantos da casa reza e tem os cantos para serem entoados fora da casa de reza.

A relação dos cantos com a cultura Guarani é muito forte. Considera-se que os cantos sagrados existem para serem entoados na casa de reza e iluminar tudo. Existe pelo menos um canto Guarani que fala sobre o plantio: Awatxi dju byterupi.

Ao final da conversa, Mauro indaga se as crianças tem mais alguma pergunta, e Joana e Mauro falam as palavras finais, sobre questões da cultura Guarani,

> **Joana:** Nhãderu kwery também tem o beiço furado. Aqueles que têm o beiço furado Nhãderu kwery enxerga, consegue ver, isso dizia os meus avós. Esses meninos, todos de beiço furado, Nhãderu kwery enxerga. Ele quer nos ver vivendo da forma que Ele disse que teria que ser. Assim como as meninas que não deviam cortar o cabelo antes do momento certo.
> **Mauro:** Isso é importante a gente ouvir porque nossa vida é diferente da dos brancos, na vida dos brancos eles fazem tatuagem, fazem desenhos que muitas vezes nem sabem o

> significado, furam sobrancelha, furam nariz, furam até o umbigo. Coisas que brilham também não podíamos usar. Os meninos não podiam furar a orelha, por exemplo, só as meninas. Agora, furar o beiço, é só os meninos.
> **Joana:** Então, é isso que nós falamos, não estamos mentindo para vocês, às vezes vocês chegam à casa dos pais de vocês e dizem, minha avo mentiu, não é para isso que estamos falando para vocês. Não é para vocês ficarem falando, ah, meu pai sabe mais. Nós estamos falando a coisa certa para vocês. E como que a gente sabe que é a coisa certa? É porque nós ouvíamos o que nossos avós falavam e não saíamos de perto enquanto não terminavam. Por isso que nós temos que aprender a ouvir, para quando tivermos nossos filhos podermos falar para eles.

Por fim, apesar de não estarem diretamente ligadas a nenhuma das duas categorias propostas para esse trabalho, pode-se perceber aspectos relevantes como a importância que é dada para se manter a tradição cultural Guarani fortalecida, na qual somente os homens furam o beiço, pois assim são vistos pelos deuses e essa é a forma que Nhãderu os quer ver. Não era permitido aos meninos fazer tatuagens, furar a orelha ou colocar piercings, apesar das novas gerações não acatarem consensualmente. Quanto às meninas, são permitidas furar as orelhas e o corte de cabelo, que deve proceder no momento certo. Ainda, ressalta-se a importância de ouvir atentamente aos anciões e não sair enquanto eles não terminavam, permitindo, dessa forma, a manutenção das tradições culturais Guarani na atualidade.

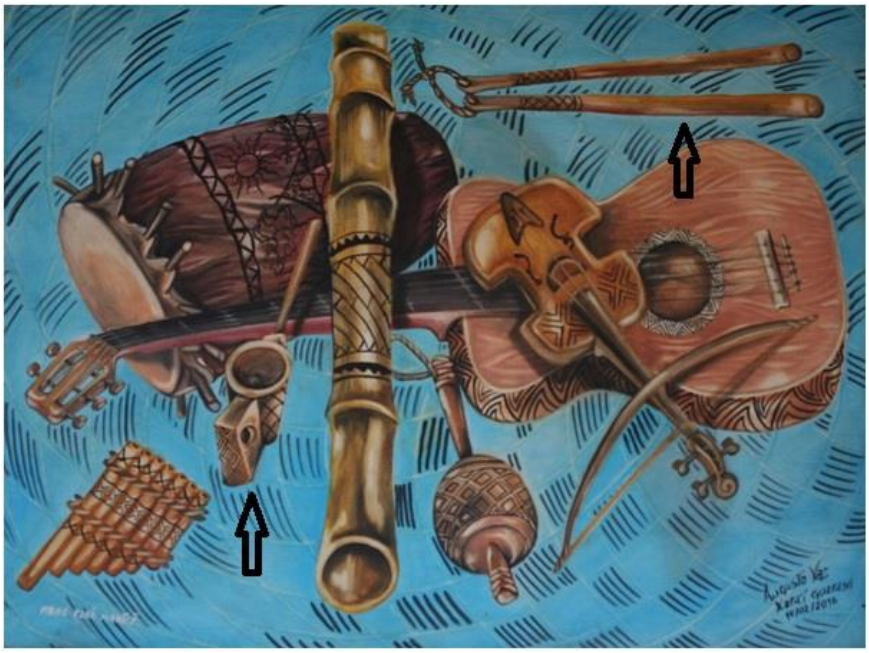

Figura 2. Quadro pintado por Augusto Vaz Filho sobre os instrumentos sagrados Guarani. A seta inferior esquerda indica o petyngua e a superior direita o popygwa.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, considerando o caráter cíclico de uma pesquisa-ação cujos frutos não são colhidos somente ao final, mas durante o caminhar, pode-se concluir que este estudo contribuiu para a elucidação da importância que as ações e atividades desenvolvidas na EMPI têm na manutenção dos conhecimentos acerca das plantas sagradas Guarani e no fortalecimento de sua identidade cultural. Através da interação dos envolvidos na roda de conversa, foi possível identificar algumas das plantas sagradas Guarani e o por quê são chamadas dessa forma, gerando um registro das estórias narradas pelos anciões sobre as plantas sagradas em que pôde-se identificar algumas das relações dessas plantas com a cultura Guarani, nas aldeias de Aracruz.

Cabe frisar que, em oposição ao que acontece nas sociedades não indígenas, a escola indígena não desempenha um papel central para cultura Guarani, mas complementar ao da casa de reza. Tradicionalmente, a forma de transmissão de ensinamentos pelos povos indígenas se dava por via oral, de forma falada, através de histórias, contos, lendas e mitos, perpassados nas abrangências da casa de reza. Assim, atualmente, a escola indígena atua em conjunto com a casa de reza na manutenção dos saberes e práticas culturais do povo Guarani.

Além disso, destaca-se como positiva a contribuição na melhoria das condições ambientais do entorno da comunidade escolar através do reflorestamento das áreas degradadas e demais ações paralelas ao escopo deste trabalho.

Por fim, vale acrescentar que os povos indígenas, originários do Brasil, têm muito a ensinar às sociedades urbanas e rurais no que tange a vivência em harmonia com o meio ambiente. São os protetores das florestas originários. Souberam, por séculos, manter a exuberância da nossa biodiversidade. Portanto, poder observar que, espiritualmente, essa conexão íntima com a natureza se mantém forte até os dias de hoje é muito gratificante. Dessa forma, os povos indígenas Guarani de Aracruz vão reproduzindo seus saberes e valores na comunidade, adequando-se aos novos contextos e linguagens, num fluxo contínuo no tempo.

7 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBIER, R. *A pesquisa-ação*. Trad. Lucie Didio. Brasília: Liber Livro, 2002.

BRANDÃO, C. R. Notas do Seminário **Educação, Cultura e Memória:** pesquisa participante. Oficina ministrada pelo antropólogo Professor Carlos Rodrigues Brandão no primeiro semestre 2017 PPGE/UFES;

CICCARONE, C. A viagem anterior. In: MELIÁ, B. (Org). Suplemento Antropológico, p. 40-60, 2000.

DESROCHE, H. Pesquisa-ação: dos projetos dos autores aos projetos de atores e vice-versa. In: THIOLLENT, M. (Org.). *Pesquisa-ação e projeto cooperativo na perspectiva de Henri Desroche*. São Carlos: EdUFSCar, 2006, p. 33-68.

FELIPIM, A. P. 2001. O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP. Dissertação de mestrado, Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Universidade de São Paulo. Piracicaba (SP);

FRANCO, M. A. S. (2005). Pedagogia da Pesquisa-Ação. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 483-502;

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade***.** Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. , 1. reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Caderno Temático: Populações Indígenas. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/apps/atlas_nacional/>. Acesso em 30.jul.2017;

LADEIRA, M. I. (1992). "O caminhar sob a luz"- o território Mbyá à beira do Oceano. Dissertação.
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, Brasil. 199 pp.

LADEIRA, M. I. (2001). Espaço geográfico Guarani-Mbyá: significado, constituição e uso. Tese. Universidade de São Paulo. Brasil. 236 pp;

L.D.B. *Índios no Brasil.* Brasília: Ministério da Educação e Cultura, p. 13-28, 1994;

LEAL, A. F.; BRANDÂO, C. R.; BORGES, M. C. (Orgs.). **Beira Vida Beira Rio**: vida, comunidade e cultura no rio São Francisco. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013;

LEFF, E. Agroecologia e saber ambiental. Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável,

Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 36-51, jan.-mar. 2002.

LEWIN, K. (1965). Teoria de Campo em Ciência Social. Trad. Carolina M. São Paulo: Pioneira, p.177;

MÜLLER, F. (1989) Etnografia de los Guarani del Alto Parana:a los 100 años de la obra apostólica

de la congregación de los misioneros del verbo divino (S.V.D.) en la Argentina. Steyker Missionswissenschaftliche Institut/ Societatis Verbi Divini. Alemania. 132 pp.

NOELLI, F. S. (1994). El Guarani agricultor. ACCION – Revista Paraguaya de reflexión y diálogo 4:40.

NOELLI, F. S. (2000). Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da "terra sem mal". Em Meliá B (Org.) Suplemento Antropológico Asunción, Paraguay. pp.123-166.

ROCHA, T. L. (2012). Viabilidade da utilização da pesquisa-ação em situações de ensino-aprendizagem.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. Cap. 1, p. 31-83.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006a. Cap. 2, p. 93-135.

SANTOS, B. de S. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCATAMACCHIA, M. C. M. (1993-1995). Horticultores ceramistas da Costa Brasileira. Revista de Arqueologia Americana. Instituto Panamericano de Geografia e Historia 8: 118-157.

TANAJURA, L.L.C.; BEZERRA, A.A.C. Pesquisa-ação sob a ótica de René Barbier e Michel Thiollent: aproximações e especificidades metodológicas. Rev. Eletrônica *Pesquiseduca*, Santos, v. 07, n. 13, p.10-23, jan.-jun.2015.

THIOLLENT, M. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 2009.

8 – ANEXOS

8.1 – ANEXO I - Tradução da roda de conversa sobre as plantas sagradas na íntegra – realizada por Maynõ e Mauro.

Mauro: Diretor / Maynõ: Professor / Joana e Marilza: Anciãs / Crianças: Alunos(as)

Mauro: Então crianças, esses dias atrás eu falei com vocês que eu ia trazer alguns dos mais velhos para falar sobre plantio para nós como plantar? Em que lua plantar cada planta? E pra que servem essas plantas que em português chamam de plantas sagradas. Então, fiquem aí, prestem atenção pra aprender mais um pouquinho. Tem os juruás (não indígenas), com câmera gravando e que vão ficar pra nós para quando precisarmos, usarmos. Então, vocês podem falar quando nós perguntarmos, as crianças podem falar se quiserem, Maynõ...

Joana: Mas ai como vai ser? Cada um fala um pouco?

Mauro: Vocês podem falar quando quiserem, uma pode completar o que a outra falar.

Mauro: Podemos começar? Vamos começar! Bom dia para todos!

Crianças: Bom dia!

Mauro: Nós estamos aqui com a turma do 4° ano, 5 °e 3° ano e 2° ano. Nós estamos aqui para aprender mais um pouquinho, chamamos alguns mais velhos para falar um pouquinho pra nós sobre plantio, sobre plantas sagradas. Agora eu vou perguntar, mas se alguém quiser perguntar também pode.

Mauro: Quais são os tipos de plantas sagradas que existem? E por quê elas são chamadas de plantas sagradas? Por quê que nós dizemos plantas sagradas? Por que não é qualquer tipo de plantio, é uma planta sagrada.

Joana: Bom dia ywyraidjai mirim kwery! Ywyraidjai mirim kwery nós chamamos os meninos, as meninas nós chamamos de kunhã karai mirim kwery. As plantas sagradas são aquelas que Nhãderu kwery (nosso criador)... o milho (awaxi), o milho...

Marilza: O milho sagrado (awaxi eteí).

Joana: Nhãderu kwery (nosso criador) que nos revelou, como que se planta, que na metade no tempo velho (outono-inverno) plantamos. Nós dizemos fazer germinar (nhamoenhoĩ). Vamos fazer germinar na metade do tempo velho (outono/inverno) para na chegada no tempo novo (primavera), colhermos. Quando as plantas já começam a dar frutos, o milho, a batata-doce, amendoim, esses... essa laranja...quando já estão com frutos, os frutos verdes nós não podemos mexer.

Marilza: Não devemos mexer.

Joana: Temos que esperar madurar, enquanto não amadurecer, ninguém mexe. Aí, quando chega a época dos nhemongaraí ('batismo' onde a criança recebe o segundo nome, de onde o espírito vem), se colhe todos esses frutos e no nhemongaraí, esses frutos devem ser abençoados (ritual em que assopra-se a fumaça do cachimbo sagrado – petyngua). Esses ensinamentos são de Nhãderu kwery. Abençoar os alimentos antes de comer é um ensinamento de Nhãderu. Assim como as crianças que devem esperar os frutos amadurecer até o tempo novo no nhemongaraí. Assim era antigamente. Aquele que cantava na opy (casa de reza-oração) falava. Antigamente era assim mesmo. Esses frutos se tiverem verdes as crianças não devem despedaçar, não são de comer de qualquer jeito, eles devem ser abençoados antes de comer. Aqui também era assim. Quando meus avós eram vivos era assim, colhíamos os frutos

das plantas que plantávamos e purificávamo-los antes de comer. Melância... dessa forma, não tínhamos tantos vermes e outros tipos de doenças, minha avó falava assim.

Marilza: Comer fruto verde, dá verme mesmo!

Joana: Para que será que servem esses ensinamentos? Para que em todos os nhemongarai possamos ter os nossos nomes. (referencia ao plantio do milho, colheita no tempo certo, do fruto maduro, pra na época do nhemongaraí poder abençoar os alimentos e nomear as crianças, em um ritual em que o espírito da criança se manifesta para o xamã que ouve o seu nome). Nhãderu kwery nos revela nosso nome, de onde o nosso espírito vem, isso nhomboerawae kwery (xamãs que revelam os nomes sabem).

Marilza: Quando vai ter o nhemongaraí os espíritos (opitaiwae kwery) dizem, agora está chegando o nhemongaraí e ai já começam os preparos. Ywyraidjai kwery, kunha karai kwery, já começam os preparos, colhem os milhos, trazem as folhas de mate e começam a amarrá-las em maços e ai, quando todos estes já estão amarradinhos, ai aqueles que querem ouvir seus nomes sentam na cadeira e ficam aguardando serem chamados. Assim era antigamente. Hoje em dia já não é mais assim e por isso nós nem sabemos mais. Hoje em dia já é difícil ter aqueles que opita porã wae (bons xamãs).

Joana: Aqui na nossa aldeia, por exemplo, aqueles que ficariam de frente na casa de reza nem querem mais ficar só na casa de reza. Se esses ficassem na casa de reza as crianças futuros ywyraidja kwery, kunha karai kwery, seriam revelados no tempo novo, pois é no tempo novo que Nhãderu kwery revela os nomes. Esse aqui é um futuro xamã que vai receber a revelação do nomes das crianças. (citando como exemplo). Se não for repassado o popygwa (instrumento utilizado nos nhemongaraí) pros novos xamãs, dá uma tristeza profunda (nhoboery rã'i; o popygwa nhaderu o mee awa rami e'yn, aegwi ma nhade poriau apy), isso que sinto no coração às vezes. Não devemos sair da opy (casa de reza), ficamos na opy e dançamos, ai quando o sol já está no alto, saímos. Daí, quando o sol se põe entramos. Dessa forma Nhãderu nos dá o popygwa para fazermos o nhemongaraí.

Marilza: Para poder tirar as coisas ruins.

Joana: É assim mesmo.

Mauro: Existe alguma história sobre as plantas sagradas? Se tiver conte, mesmo se for uma só.

Joana: Antigamente o milho sagrado, melancia, abóbora, batata doce, batata doce amarela, tudo isso foi revelado pra nós. Antigamente existia uma família que tinha muitos filhos, eles andavam por aí. Os pais só davam argilas para os seus filhos e traziam e faziam uma espécie de txipa, parecido com bijour e davam para as crianças. Um dia Nhãderu mirim (alguém que já alcançou a plenitude espiritual) desceu e falou, vocês não podem continuar assim, desse jeito não podem, seus filhos já estavam todos barrigudinhos;

Mauro: Cheios de verme.

Joana: Isso. E Nhãderu mirim veio e falou, agora vou deixar para vocês isso. A filha deles estava sentada no nhimbé py, minto, ela tinha acabado de passar pelo seu rito de passagem (primeira menstruaçao) ela nem saía muito para fora, diz que aí ele chegou e falou, esse milho amendoim, todos esses tipos de sementes, ele deixou dentro de uma cabacinha. Agora peçam para Tupã, peçam para Tupã para que ele venha e derrube onde tenha taquara (taquay) para derrubá-las e queimá-las. Daí, o pai da menina chegou de onde tinha ido e sua filha disse, pai veio um ywyraidja e nos deixou isso, disse que isso é para nós fazermos germinar, disse para pedirmos para Tupã derrubar e queimar um lugar com takwaty (lugar cheio de taquara – fazer acero- limpar a área e fazer um caminho para não passar o fogo).

Então o pai das crianças foi e fez do jeito que foi orientado. Foi e gritou, vamos Tupã kwery (Deuses), tenho essas sementes para fazer germinar, ai então Tupã kwery veio, veio relampeando e queimou as taquaras de uma forma que fosse queimado apenas o que fosse usado para plantar. Em seguida, pela manha, choveu um pouquinho, então começaram a semear, o pai, a filha e todos que estavam em volta começaram a semear, faziam um buraco com um pau (madeira) e semeavam.

Marilza: Era com um pau afiado que plantavam antigamente.

Joana: Então, o tempo passou e choveu um pouco e tudo começou a brotar e dar frutos. E tinha diversas espécies e era assim antigamente.

Mauro: Quais eram as espécies que Nhãderu mostrou?

Joana: Fumo, amendoim, tudo isso, milho pintado, milho branco.

Marilza: Milho amarelo.

Joana: Amendoim listrado branco, melancia, abóbora, batata doce, batata doce karai, batata doce amarela, batata doce 'byku ra'yigwei' (parecida com testículo de gambá), isso e diversas outras plantas foram reveladas pelos deuses. E antigamente eles secavam as sementes para poder replantar na metade de cada tempo velho (araymã) e por isso que não acabou. Até os brancos já conhecem essas plantas. O aipim, por exemplo, veio de uma índia.

Marilza: (faz uma brincadeira com Maynõ)

Maynõ: Então, essas plantas que você está falando, foi tudo Nhãderu que criou e também tem aqueles que Txariã criou, mas eu não sei muito, perguntei um pouco pro Jonas (pajé) e ele falou pra mim. Eu queria saber se isso é verdade? Ou se não é?

Joana: Txariã vivia como Nhãderu, ele criava as coisas, só que fazia as coisas distorcidas como a mosca, mosquito, do cocar dele que queimou que se criou o mosquito, mosca de fruta, mutuca.

Maynõ: Você sabe quais que ele criou?

Joana: As plantas que ele criou nós não comemos.

Mauro: Você lembra quais as plantas que ele criou?

Joana: São esses que são os alimentos dos brancos, tem também os que Tupã criou, Tupain, por exemplo criou a laranja que também é conhecida pelos não indígenas (djuruás) e criou as árvores, criou a melancia, se Tupã não tivesse criado tudo isso, os não indígenas (djuruás) não conheceriam as plantas, as árvores. Tupã mandou seu filho para a Terra para que soubéssemos que ele existe.

Mauro: Crianças, tem alguma coisa que vocês querem perguntar? Vocês estão escutando?

Crianças: Sim.

Mauro: Vocês estão aprendendo?

Crianças: Sim.

Marilza: Será? Os que têm cabeça boa saberão.

Joana: É assim que aprendemos para que serve o nhemongaraí, para que amarramos os maços de mate. Vocês sabem por quê se fazem os maços de mate e pendura-os no altar (espaço no interior da casa de reza)? Por quê pendura-se o pão de milho?

Criança 1: Para batizar as crianças?

Joana: Sim. Cada um pendura os maços no altar. Vocês sabem por quê?

Maynõ: Quando eu fui à Araponga (RJ), eu pendurei os maços de mate. Os maços de mate representam os homens e as sementes de milho em potes representam as mulheres. Daí ywyraidja (bom xamã) consulta os maços de mate e os potes de milho para saber se os meninos e as meninas estão bem, estão com saúde ou doentes, felizes ou tristes.

Marilza: É assim mesmo que se sabe, se o espírito não tiver feliz, o ywyraidja (bom xama) ouve. É para isso que se amarram em fileiras os maços de mate para os meninos e se coloca as sementes de milho para as meninas, no altar. Assopra-se a fumaça sobre os milhos e o mate e ywyraidja ouve, 'olha essa criança não está bem'. Quanto aos jovens é a mesma coisa, 'olha, esse jovem não está feliz' (kowae ma dogwerowyai o txy) a mãe e o pai não souberam cuidá-lo e por isso ele não está feliz. Tudo isso se passa na casa de reza. Hoje em dia, nem isso se vê mais. Quando o espírito não quer revelar o nome? Vocês sabem por quê? Porque o pai ou a mãe não souberam cuidá-lo (se referindo à criança). Alguns espíritos (opita wy wa'e) até dizem, esse aqui tem dois pais e por isso não está feliz. Eu não estou feliz por isso, o espírito diz.

Maynõ: E é por isso que quando o espírito da pessoa vai embora levam o corpo para o hospital e o médico não sabe dizer o que aconteceu?

Marilza: É sim. Tem alguns que mesmo assim ainda revelam um nome. Dizem, meu nome é esse. Por isso muitas das vezes ouvimos, meu nome é Karai, Nhamandu, Djatxuka e de onde que eles vêm. É assim que costuma ser.

Mauro: É verdade que quando nosso nome é revelado, também é revelado um sobrenome (características do espírito)?

Marilza: Eles mesmos que contam seus nomes.

Mauro: É verdade que quando não contam nosso nome todo é por que não foi revelado da forma correta?

Joana: Quando os xamãs que dão o nome recebem a revelação eles contam o nome todo.

Marilza: Às vezes dão o nome de Djatxuka mirim, é assim mesmo. Isso vem do próprio espírito, é assim mesmo. Tem Nhamandu Pyaguatxu, Karai Pyaguatxu kwery, Djatxuka mirim e é assim mesmo que eles contam os nomes.

Mauro: Tem alguma coisa pra vocês perguntarem? Esses dias atrás, junto com os professores e alunos, plantamos milho sagrado aqui, milho tupi, feijão.

Marilza: Milho tupi também podemos plantar. Já brotou tudo?

Mauro: Ainda não porque ainda não choveu.

Joana: As crianças podiam molhar né!

Mauro: Agora vou perguntar mais uma vez sobre isso. Como é que era antigamente para começar a plantar, o preparo da terra? Capinava ou roçava ou queimava? Como é que era o preparo da terra?

Joana e Marilza: Ah, a gente roça.

Marilza: Em agosto a gente roça, só. Para podermos plantar milho, feijão. Para plantar todas essas plantas. No mês de agosto a gente só faz a limpeza, para plantar, aí depois a gente pode queimar e depois plantamos.

Joana: Porque Tupã kwery fazia assim, eles queimavam o lugar da roça e depois plantavam tudo.

Mauro: Mas mesmo se queimar no lugar da roça isso é bom pras plantas?

Marilza e Joana: Sim!

Joana: Porque quando queima, mata-se os bichos prejudiciais e as cinzas que ficam são boas pra planta. (mas queima-se apenas quando a terra está conservada, em áreas degradadas não é sugerido fazer queimadas).

Mauro: Agora a pouco vocês disseram que usavam um pau com ponta (vara afiada)?

Marilza e Joana: Sim!

Mauro: Fincava na terra e fazia o buraco?

Marilza e Joana: Sim.

Marilza: Eles faziam uma ponta na vara e aí um ou 3, ou as meninas ou os meninos plantavam e sempre seguiam uma linha.

Mauro: E aí como é que é? Tanto os meninos quanto as meninas podem plantar?

Marilza: Tanto menino quanto menina.

Joana: Mas quando as meninas estão menstruadas elas não podem plantar. Isso é uma condição.

Marilza: Os meninos podem plantar qualquer hora.

Joana: Os meninos, porque não menstruam, podem plantar a qualquer momento.

Marilza: Oh, mas essas daqui ainda não menstruaram (apontando para as meninas).

Joana: Não mesmo.

Marilza: Aquela dali já.

Mauro: E quando a gente planta, a gente planta na lua escura (lua nova) né? Qualquer tipo de planta?

Marilza: Sim, na lua escura as plantas crescem bonitas.

Joana: Na lua escura não da verme nas plantas.

Mauro: Mais cedo... fique em silencio um pouco!

Maynõ: Já é você de novo né, Werá mirim.

Mauro, Maynõ, Joana e Marilza: Vocês tem que prestar atenção.

Mauro: Prestando atenção é que vocês vão aprender.

Joana: Nós mesmos de tanto prestar atenção no que nos falavam sabemos alguma coisa pra hoje estarmos aqui falando um pouco sobre as coisas para vocês.

Mauro: Mais cedo vocês falaram que quando os frutos já estão todos maduros, a gente não pode comer de qualquer jeito.

Marilza: Não podemos mesmo.

Mauro: O que temos que fazer mesmo?

Joana: Temos que abençoar o alimento (fumaça do cachimbo sagrado).

Mauro: Temos que abençoar primeiro? E essa benção sempre acontecia na casa de reza mesmo, ou no lado de fora também?

Joana: Uai, pode ser na nossa casa.

Marilza: Tudo que nós plantamos e comemos, antes temos que abençoar.

Joana: Mas se tiver na casa de reza, leva-se o alimento colhido para a casa de reza. Esse termo que nós usamos, nhanhoty (plantar/enterrar defunto), não é a forma correta de se dizer. Ela tem outro sentido para nós. Significa algo que alguém que já morreu plantou. É por isso que nós dizemos o nhamoenhoĩ (fazer germinar).

Maynõ: E maety?

Joana: Maety também está correto.

Mauro: Na hora de colher os milhos, tem alguma forma certa de colher? Todo mundo pode colher? As meninas também podem colher? As mulheres quando estão menstruadas não podem colher o milho, por exemplo, né?

Marilza: É, não podem! As plantas secam. Lá pro lado da minha casa mesmo, alguém que estava menstruada colheu e secou o pé de laranja todo.

Mauro: Nem subir no pé de árvore pode né?

Marilza: Não, não podem. Agora, varrer o quintal podem. Não podem mexer com plantas.

Mauro: Viu? Quando vocês tiverem menstruadas não podem ficar subindo em árvores, mexendo com plantas.

Marilza: Vocês que estão começando a falar grosso (meninos na puberdade), também não podem ficar subindo nas árvores não.

Joana: E se vocês mijarem pela estrada a onça sente o cheiro de vocês.

Mauro: Mas quando vão furar o beiço dos meninos não furam só de um, furam de vários logo.

Maynõ: Esses dias o Toninho estava falando sobre furar o beiço no mês de agosto. Que não pode.

Joana: O beiço tem que ser furado no começo do tempo velho (outono) e agosto é no final.

Marilza: Isso é para evitar que o menino fique falando besteira, para comer devagar.

Joana: E quando a noite chegar vocês também não podem comer, senão dá 'cecê'.

Marilza: Senão vocês ficam como gambás fedorentos.

Mauro: Para comer tem que ser no máximo quando o sol tiver se pondo?

Marilza e Joana: Isso!

Marilza: É o que os não indígenas (djuruás) chamam de janta.

Joana: A partir daí já não pode mais comer. E diz que quando comemos a noite e jogamos os restos no lado de fora, tem seres que nos olham. Minha avó falava isso, porque assim eles nos atormentam, não dormimos bem. Essas coisas eu ouvia antigamente, mesmo que vocês não venham acreditar, eu falo. Agora, de manha vocês podem comer.

Marilza: Isso depois de vocês lavarem a boca, fazerem o café, pentearem o cabelo. Mas o cabelo nós temos que pentear de manhã, se pentearmos à tarde ou à noite já não pode, principalmente pra quem já é mãe.

Maynõ: Por quê?

Marilza: Pra evitar que os seres da noite fiquem nos atormentando. Quando penteamos o cabelo à noite, quando nos arrumamos à noite, chamamos a atenção dos seres da noite. É, tem que pensar bem (esta frase foi falada em português).

Maynõ: É difícil guardar e achar sementes das plantas sagradas?

Joana: Depois de colhermos, botamos no sol, ou em cima do fogo (na fumaça) para depois plantarmos. É por isso que essas sementes existem até hoje.

Mauro: E por quê aqui é difícil de ver as pessoas guardando as sementes?

Joana: Não sei te dizer.

Marilza: Poxa, a gente nem vê os meninos capinando as roças. Agora, se eles fizessem roça, não seria difícil de encontrar.

Joana: E as coisas que nós plantamos aqui às vezes não crescem bem, crescem defeituosas.

Mauro: Fala Maynõ, você quer perguntar alguma coisa?

Maynõ: Por exemplo, olha essa semente de feijão aqui, eu plantei e colhi, eu queria guarda-las para plantar na próxima lua, como eu posso guardá-las?

Joana: Se fosse eu, eu fazia uma puxadinha e fazia um fogãozinho à lenha, para fazer fogo e deixar as sementes

penduradas em cima.

Mauro: Eu coloco um pouquinho numa garrafa pet.

Joana e Marilza: É, garrafa pet também pode.

Mauro: Quando vocês querem as sementes dessas plantas, vocês arrumam em outras aldeias? Vocês pedem? Vocês trocam?

Marilza: Ah, a gente pede e eles dão.

Maynõ: Minha avó foi pra santa Catarina e ganhou umas sementes de milho sagrado que foi plantado na reserva, que já brotou, já foi colhido e já foi replantado.

Marilza: Eles que tão nesses lugares, podem plantar. Aipim, abóbora, melancia, essas coisas dão bem. Mas agora, lugares onde é areia, não brota nada e se brota, queima tudo. O aipim (planta) que eu mesma plantei cresceu bonito, mas o aipim mesmo (tubérculo) nem cozinhava. Porque na areia assa tudo (terra ruim para o plantio).

Joana: E aí, vocês querem perguntar mais alguma coisa?

Mauro: E aí crianças, vocês querem perguntar alguma coisa? Tem algum canto que fale sobre o plantio? Crianças, vocês sabem algum canto sobre o plantio?

Maynõ: Eu sei uma, só não sei se é essa mesmo – awaxi dju byte rupi...

Crianças: Ah, essa eu sei.

Mauro: Esses cantos sagrados que existem, para que eles existem?

Joana: São cantos que existem para serem entoados na casa de reza para iluminar tudo. Pra plantar é a mesma coisa, é para isso que existe o canto. Tem os cantos da casa reza e tem os cantos para serem entoados fora da casa de reza.

Mauro: Bom, minhas perguntas já acabaram e vocês, crianças?

Joana: Nhãderu kwery também tem o beiço furado. Aqueles que têm o beiço furado Nhãderu kwery enxerga, consegue ver, isso dizia os meus avós. Esses meninos, todos de beiço furado, Nhãderu kwery enxerga. Ele quer nos ver vivendo da forma que Ele disse que teria que ser. Assim como as meninas que não deviam cortar o cabelo antes do momento certo.

Mauro: Isso é importante a gente ouvir porque nossa vida é diferente da dos brancos, na vida dos brancos eles fazem tatuagem, fazem desenhos que muitas vezes nem sabem o significado, furam sobrancelha, furam nariz, furam até o umbigo. Coisas que brilham também não podíamos usar. Os meninos não podiam furar a orelha, por exemplo, só as meninas. Agora, furar o beiço, são só os meninos.

Joana: Então, é isso que nós falamos, não estamos mentindo para vocês, às vezes vocês chegam à casa dos pais de vocês e dizem, minha avo mentiu, não é para isso que estamos falando para vocês. Não é para vocês ficarem falando, ah, meu pai sabe mais. Nós estamos falando a coisa certa para vocês. E como que a gente sabe que é a coisa certa? É porque nós ouvíamos o que nossos avós falavam e não saíamos de perto enquanto não terminavam. Por isso que nós temos que aprender a ouvir, para quando tivermos nossos filhos podermos falar para eles. É, agora acabou.

Mauro: Agora sentem para eu poder tirar foto de vocês.