

# O Poder da Festa: Turismo e as Festas Sagradas dos Indígenas Guarani Mbya da Aldeia Araponga, no Rio de Janeiro, Brasil

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73.13>

**Renato de Oliveira dos Santos**

Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil/Departamento de Economia Doméstica e Hotelaria, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-2488-8780>  
renato.oliveirasantos@usp.br

## Resumo

Os saberes e o exercício da tradição indígena dos guarani Mbya estão conectados com a espiritualidade, com o sagrado e a cosmologia guarani. Tendo como marco as celebrações do Nhemongara'i Kyringue, com a colheita e o batismo das crianças, no início do novo ano e do Nhemongara'i Awaxi, com o batismo das sementes e o plantio providencial para o novo ciclo, este ensaio busca compreender a perspectiva da aldeia guarani Mbya Araponga, localizada no estado do Rio de Janeiro, Brasil, a partir das narrativas de seus anciãos: Augustinho (com 102 anos) e Dona Marciana (com 95 anos), sobre os modos de se relacionar com os próprios saberes e práticas e de se encontrar com o outro não-guarani (ou o juruá), durante suas festas tradicionais: Nhemongara'i Kyringue e Nhemongara'i Awaxi. Ambas as festas reafirmam o calendário guarani a partir do milho sagrado – awaxi. Somente com o milho guarani, o pajé pode buscar a revelação do nome indígena durante a cerimônia do Nhemongara'i; tanto o milho quanto a criança necessitam desse ritual para o desenvolvimento, fundamental na preservação do modo de vida – nhandereko, e do conhecimento – arandu.

## Palavras-Chave

indígenas, guarani Mbya, Aldeia Araponga, turismo, Brasil

## Território, Cultura e Turismo

No caminhar em busca da “terra sem males”, da harmonia e de alcançar o *nhanderowai*, o destino do povo guarani, se constroem as *tekoa* (aldeias). No estado do Rio de Janeiro, se estabeleceram sete *tekoa* guarani, sendo cinco no litoral sul: Sapukai (Bracuí – Angra dos Reis), Itaxim (Paraty Mirim – Paraty), Guyra’i tapu (Araponga, Patrimônio – Paraty), Djevy (assentamento Nhandeva, Rio Pequeno – Paraty), Arandu Mirim (Mamanguá – Paraty). Duas outras aldeias estão localizadas na faixa litorânea da região metropolitana: Ara Hovy (Itaipuaçu – Maricá) e Ka’guy Ovy Porã (na restinga São José de Imbassaí – Maricá). Das oito terras indígenas do estado do Rio de Janeiro, apenas três foram homologadas: Aldeia Sapukai e Guyra’i tapu em 1995, e Itaxim em 1996. As terras indígenas Djevy e Arandu-Mirim, situadas no município de Paraty, estão em processo de identificação, enquanto Ara Hovy em Maricá tem terras próprias, doadas, e Ka’guy Ovy Porã, também em Maricá, tem situação de posse não delimitada (Santos, 2020).

A Aldeia Araponga está localizada na região turística da Costa Verde, litoral sul do estado do Rio de Janeiro, integrando o território declarado patrimônio mundial da humanidade. O território que contempla a cidade de Paraty e a Baía da Ilha Grande em Angra dos Reis foi reconhecido, em julho de 2019, pelo Comitê do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura como um patrimônio mundial misto. Ou seja, tanto cultural quanto natural, expressando a riqueza da diversidade local pela cultura viva, associada ao modo de vida e às referências culturais dos povos indígenas e comunidades quilombolas e caiçaras presentes na região.

Todavia, a cultura indígena no país não é valorizada. É representada por estereótipos que deformam a realidade e não reconhecem seus saberes e práticas. De acordo com Freire (2016, p. 4), a deformação da imagem dos indígenas na escola, nos jornais, na televisão, enfim na sociedade brasileira, é uma consequência desse processo e da escassez de pesquisas que produzam conhecimento que correspondam à importância do tema. Freire (2016) afirma que a “sociedade brasileira se desnuda e se revela no relacionamento com os povos indígenas. É aí que o Brasil ‘mostra a sua cara’” (p. 3), e faz um triste retrato da realidade.

A primeira ideia que a maioria dos brasileiros têm sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua (...); A segunda ideia equivocada é considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas (...); da maioria dos brasileiros uma imagem de como deve ser o índio: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha (...); O quarto equívoco consiste em achar que os índios fazem parte apenas do passado do Brasil (...); Por último, o quinto

equivoco é o brasileiro não considerar a existência do índio na formação de sua identidade. (Freire, 2016, pp. 4–20)

Carvalho (2010), em consonância, sustenta que “as tradições foram simplesmente silenciadas ou exterminadas em nome de um projeto de dominação cultural intolerante, a um só tempo eurocêntrico e católico ‘romantizador’” (p. 45). Desta forma, descreve que os percursos das culturas populares no último século foram sendo predados pela expansão do sistema econômico desigual e excludente, que é nossa marca de sociedade desde 1500. Os termos “espetacularização” e “canibalização”, apresentados por Carvalho (2010), procuram exprimir a percepção e a consciência de que as culturas populares estão sendo expostas a um movimento crescente e contínuo de invasão, expropriação e predação, conectado basicamente com a voracidade das indústrias do entretenimento e do turismo.

Mattos et al. (2009) revelam que, nos últimos tempos, grupos diversos, em várias partes do mundo, reivindicam políticas de reparação baseados na memória de experiências de violência e opressão historicamente reconhecidas como contrárias ao que estabelecem as convenções universais de direitos humanos. Essas reivindicações envolvem não só direitos a reparações materiais e simbólicas, mas também o que se convencionou chamar “dever de memória”. “Ou seja, a luta para que determinados acontecimentos não sejam esquecidos, para que continuem presentes na memória de grupos e nações e para que sejam registrados na memória pública do país” (Mattos et al., 2009, p. 3).

Resistências que parecem apontar para um processo de revitalização étnica dos grupos e comunidades tradicionais e que pode ser associado ao turismo em suas novas vertentes e formas de organizações de base comunitária, diferentes dos modelos praticados que partem de fora para dentro e somente exploram a cultura e identidades das comunidades. Assim, como corroboram Mendonça et al. (2021), o turismo, desta forma, se insinua como uma nova estratégia socioeconômica das aldeias guarani da Costa Verde.

## Festa, Sagrado e Turismo

Ao assumirem o protagonismo da gestão do turismo, os guaranis se abrem a visitação, abrem suas aldeias e compartilham seu *nhadereko* – modo de ser, principalmente, durante as celebrações de suas festas tradicionais: Nhemongara’i Kyringue e Nhemongara’i Awaxi.

A vida na aldeia tem como arena central a *opy* – casa de reza, fundamental para manter a tradição, é lá que os anciãos reúnem todos seus parentes para transmitir as palavras de Nhanderu – Deus criador, narrando as histórias que aprenderam com seus antepassados. É na *opy* que se reúnem para cantar, rezar, e fortalecer o espírito e o corpo (Mendonça et al., 2021). A *opy* é central também para o turismo, é neste espaço sagrado para os guarani que a aldeia recebe seus visitantes turistas para contar a história da aldeia e as histórias de lutas dos guarani e cenário principal das celebrações do Nhemongara’i.

Ambas as festas, Nhemongara'i Kyringue e Nhemongara'i Awaxi, reafirmam o calendário guarani a partir do milho sagrado – *awaxi*. O *awaxi* é tão importante que ele marca o calendário guarani a partir da roça e demarca em duas estações: verão e inverno. Tendo como marco as celebrações do Nhemongara'i Kyringue, com a colheita do milho e o batismo das crianças no início do novo ano e do Nhemongara'i Awaxi, com o batismo das sementes e o plantio do milho, providencial para o novo ciclo.

O *awaxi*, milho sagrado, tem importância vital na cosmologia guarani. Como o cacique, Augustinho revela, Nhanderu (Deus criador) trouxe a semente da sua morada e entregou ao povo guarani para plantar, colher e dar o nome indígena. São agricultores por herança e profundos conhecedores dos ciclos da terra, da lua, das plantas e das sementes. O milho é parte fundamental da cultura guarani. Somente com o milho guarani, o pajé pode buscar a revelação do nome indígena durante a cerimônia do Nhemongara'i, tanto o milho, quanto a criança, necessitam desse ritual para desenvolvimento. A relação do *awaxi* com o guarani é tão profunda e natural que Benites (2018) usa como metáfora para falar da relação dos pais com seus filhos.

Para explicar a nossa forma de pensar, utilizo a metáfora da árvore e a poética da língua guarani. Entre o meu povo, mãe, *sy*, pode ser compreendida como uma árvore, pilar do ser humano. Já os filhos, *xe memby* - seriam os galhos, pois *memby*, falando na língua guarani e traduzindo, é uma coisa que nasce do mesmo corpo e sempre fica ali grudada. As espigas de milho, por exemplo, são *awati memby* porque surgem do tronco, "pé" do milho. Galho, em guarani, é *memby* porque nasce do mesmo tronco. Assim, quando me refiro aos meus filhos (as) sei que eles são os meus galhos, minhas espigas, pois estarão sempre grudados em mim, *sy re* (na mãe). (Benites, 2018, p. 12)

A relação do *awaxi* com a criança guarani se desdobra ao longo da vida e do *reko*, desde o momento da revelação do nome guarani, onde se conhece o perfil, as características de "personalidade" cada criança. Durante o Nhemongara'i Kyringue, após a criança completar o seu 1.º ano de vida e iniciar suas primeiras palavras, ela é batizada no ritual com participação de toda aldeia. Ritual do batismo, revelação, onde o Nhanderu – Deus criador – vai revelar ao pajé o nome guarani da criança. Nessa celebração, o espírito – *nhe'e* – se revela para a comunidade, principalmente os pais, que passam a conhecer o espírito na/da criança e podem conduzir seus passos pela tradição, fundamental na preservação do modo de vida guarani – *nhandereko*, e do conhecimento tradicional – *arandu*.

## Considerações: O Poder da Festa

As festas do Nhemongara'i celebram a tradição e perpetuam o sagrado. Para além da salvaguarda da cultura e do patrimônio imaterial, as festas se constituem do momento de encontro entre os parentes – guaranis de aldeias, que resgatam história. As festas despertam a memória coletiva do grupo, na prática da tradição, como aprenderam com seus ancestrais, ensinam a tradição aos mais novos, às crianças. Ademais, as festas ensinam não só aos guaranis, mas também aos visitantes: a festa é uma escola.

Abrir o caminho ao encontro do outro, permitir que esse outro, não indígena, percorra o seu território, adentre sua aldeia, celebre suas festas é uma arena tensa. O tempo da aldeia/comunidade e tempo do turismo não é o mesmo. Durante o Nhemongara'i, esses tempos ficam marcados pelo que o turista pode fazer e o que não pode assistir/participar, os momentos em que é permitido conhecer/aprender e os momentos em que o sagrado guarani precisa ser preservado. A festa, o Nhemongara'i, se transforma para possibilitar ao turista conhecer e vivenciar a cultura guarani, mas salvaguarda os segredos que sustentam a tradição.

A opção apresentar/compartilhar as festas e a ritualidade das festas ao turista, está centrada na possibilidade de arrecadar recursos financeiros para o sustento da aldeia, bem como na construção do movimento de um turismo de resistência, contra hegemônico, que valorize a história e a cultura guarani. Abrir a aldeia para o encontro com o turista representa também a oportunidade de contar a sua própria história. Neste contexto, o turismo é uma ferramenta de revelação e visibilidade da cultura e das causas guarani. A festa é sagrada, política e transformadora.

## Referências

- Benites, S. (2018). *Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Carvalho, J. J. (2010). 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, 21(1), 39-76. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23675>
- Freire, J. R. B. (2016). Cinco ideias equivocadas sobre os índios. *Revista Ensaios e Pesquisa em Educação*, 1, 3-23.
- Mattos, H., Abreu, M., Souza, M. A., & Couto, P. B. (2009). *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do quilombo de Santa Rita do Bracuí* [Relatório, Universidade Federal Fluminense]. FEC. [https://kn.org.br/atlasquilombola/uploads/arquivo/Relatorio\(3\).pdf](https://kn.org.br/atlasquilombola/uploads/arquivo/Relatorio(3).pdf)
- Mendonça, T. C., dos Santos, R. D. O., de Souza, N. N. D. S., & Andrade, S. dos R. (2021). Sapukai-o nhandereko mbya se transforma em turismo de resistência indígena no estado do Rio de Janeiro, Brasil. *RI-TUR - Revista Iberoamericana de Turismo*, 11, 234-260. <https://doi.org/10.2436/20.8070.01.212>
- Santos, R. O. (2020). *Saberes e ocupações tradicionais: Memória e visitação na aldeia guarani Mbya Araponga - RJ* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório do Campus da UFRJ. [http://pos.eicos.psychologia.ufrj.br/wp-content/uploads/2020\\_Mestrado\\_Renato\\_Santo-1.pdf](http://pos.eicos.psychologia.ufrj.br/wp-content/uploads/2020_Mestrado_Renato_Santo-1.pdf)