26º ENANCIB
Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação
A Amazônia na sociedade global em rede: assimetrias e potencialidades informacionais, tecnológicas e ambientais
Belém, Pará, 09 a 13 de novembro de 2026
Universidade Federal do Pará

ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
ISSN 2177-3688

GT 9 – Museu, Patrimônio e Informação

NHEMONGARAI: O NOME-PESSOA COMO PATRIMÔNIO GUARANI

NHEMONGARAI: *THE NAME-PERSON AS A GUARANI HERITAGE*

Marcelo Augusto do Amaral Ferreira – Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP)
Luiz Carlos Borges – Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST)

Modalidade: Trabalho Completo

Resumo: Enquanto categoria de pensamento e parte instituinte da dinâmica cultural e dos processos de sociabilidade, o patrimônio existe em todas as sociedades e apresenta ampla variedade morfológica e semântica. Toda sociedade apresenta um conjunto de bens e produtos culturais que, sendo estruturantes, estão inextricavelmente ligados à memória coletiva, à formação da pessoa-sujeito e, por conseguinte, à identidade individual e coletiva. Dado ao seu caráter estruturante, tais elementos adquirem status de permanência via transmissibilidade que, em determinados grupos sociais, se materializa em rituais. Com base em observação-participante realizada na aldeia guarani Araponga, localizada no litoral sul-fluminense e, teórica e metodologicamente, combinando elementos da teoria do patrimônio, da Astronomia nas Culturas e da História da Ciência, apresentamos o ritual que, entre os Guarani possui centralidade por ser aquele mediante o qual um indivíduo se torna uma pessoa ou sujeito guarani: o *nhemongarai*. E, em vista da sua relevância instituinte, pois é o ritual que permite a formação e manutenção da identidade guarani, ao lado de sua importância etnológica e astronômica, o analisamos e compreendemos como o patrimônio matriz da sociedade guarani na atualidade.
Palavras-chave: patrimônio; astronomia nas culturas; *nhemongarai.*

Abstract: As a category of thought and an instituting part of cultural dynamics and sociability processes, heritage exists in all societies and presents a wide morphological and semantic variety. Every society presents a set of cultural goods and products that, being structuring, are inextricably linked to collective memory, to the formation of the person-subject and, consequently, to individual and collective identity. Given their structuring character, these elements acquire a status of permanence via transmissibility that, in certain social groups is

materializes in rituals. Based on participant-observation carried out in the Guarani village of Araponga, located on the coast of Rio de Janeiro and, theoretically and methodologically, combining elements of the theory of heritage, Astronomy in Cultures and the History of Science, we present the ritual that, among the Guarani, is central because it is the one through which someone becomes a Guarani person or subject: the nhemongarai. And, in view of its instituting relevance, since it is the ritual that allows the formation and maintenance of the Guarani identity, along with its ethnological and astronomical importance, we analyze and understand it as the matrix heritage of the contemporary Guarani Society.
Keywords: heritage; astronomy in culture; nhemongarai.

1 UMA VISÃO ÊMICA DA RITUALIDADE GUARANI

Comecemos por esclarecer que o material coletado na aldeia guarani Araponga, base para nossa interpretação de que se trata não apenas de um patrimônio desse povo tupi, mas que, considerando as relações céu-terra por eles estabelecidas, constitui a coluna de sustentação de seu patrimônio e do conjunto do sistema informacional que circula não apenas por uma determinada aldeia, mas interaldeias, de forma a consolidar a identidade étnica desse povo, a despeito de sua dispersão territorial. Trata-se, de fato, de um recorte de um conjunto amplo de elementos cosmológicos e astronômicos resultante de um projeto em Astronomia nas Culturas que os autores vêm desenvolvendo junto às aldeias guarani do Rio de Janeiro e Espírito Santo. A totalidade desse material é, podemos afiançar, representativa da cosmopercepção desse grupo indígena, como parte instituinte de sua leitura de mundo e cujos registros documentais sistemáticos mais antigos remontam ao século XVI. Ou seja, o imaginário instituinte da sociedade guarani e, por extensão, seu modo de ser patrimonial e informacional, materializa-se, em especial, no modo como desenvolveram as relações terra-céu[1], as quais, por seu turno, são responsáveis, a séculos ou mesmo milênios, pela formação, manutenção e renovação da estrutura identitária dos Guarani.

Deste modo, o que apresentamos aqui é uma forma de colaboração entre o enfoque astronômico cultural e o patrimoniológico. Claro que, enquanto parte da tekologia guarani (LItaiff, 1996; Borges, 1998), tanto o aparato cosmológico quanto às informações daí decorrentes se encontram na base ideológica que, ao longo do tempo e das pressões, vem sustentando o modo guarani de se relacionar com o mundo e de assegurar sua identidade.

[1] À guisa de esclarecimento, devemos dizer que todo sistema cosmológico e astronômico desenvolvido por grupos tradicionais (indígenas, agricultores, pescadores etc.) é sempre topoetnocêntrico ou, mais genericamente, geocêntrico.

De todo modo, como deve ficar claro ao longo da nossa exposição, nosso foco analítico e nosso gesto interpretativo dirige-se à constatação de que o *nhemongarai*, enquanto ato de (re)ligação com aqueles a quem os Guarani evocam como seus pais e mães verdadeiros, constitui o legado fundamental do seu processo de transmissão transgeracional, mediante narrativas míticas, sua pedagogia e seus rituais, isso que, em conjunto, podemos denominar de a paideia guarani.

Esses elementos nos permitem afiançar que o ritual do *nhemongarai* constitui um dos momentos centrais da vida religiosa, social e cosmológica dos Guarani Mbyá[2], uma vez que é durante esse ritual que o indivíduo guarani se torna, integralmente, uma pessoa humana, ou, em outros termos, um sujeito social pleno. Durante aproximadamente dois anos de trabalho de campo realizado em aldeias Guarani no estado do Rio de Janeiro - especialmente na aldeia Araponga[3], localizada no distrito de Patrimônio, município de Paraty, no litoral sul-fluminense - este foi o ritual mais frequentemente mencionado pelos interlocutores indígenas e o único ao qual os autores foram convidados a participar integralmente.

Figura 1 - Localização da Aldeia



Fonte: Google Earth (2026).

[2] Grupo da família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi. Dos grupos indígenas brasileiros atuais, os Guarani são, seguramente, o mais antigo. Sua dispersão por mais da metade do território sul-americano deu-se em consequência de uma grande onda migratória que, há cerca de 5 mil anos, partiu do que hoje é o sul do estado de Rondônia.

[3] De acordo com os dados atuais, a Aldeia Araponga (Tekoá Guyratapu, em guarani) é formada por apenas 13 famílias, perfazendo um total de 26 pessoas. É, pois, a menor das três aldeias guarani originalmente estabelecidas no Rio de Janeiro (Tekoá Itaxim e Tekoá Sapukai) como resultado de uma grande imigração ocorrida no século XX e da qual também resultaram as aldeias guarani do Espírito Santo (Autor 1; J.N.B.; Autor 2, 2026).

O termo "batismo" é frequentemente utilizado por observadores externos como tentativa de tradução imediata e simplificadora do *nhemongarai*. Entretanto, o ritual constitui um sistema complexo que articula múltiplas dimensões da vida social, espiritual e cosmológica guarani. A tradução do ritual como "batismo" revela, em grande medida, um esforço de aproximação semântica e cultural, ainda que redutora, entre esse evento - ao mesmo tempo terreno e cosmológico - e as práticas de nominação em outras culturas. Tal equivalência, contudo, mostra-se insuficiente para compreender a profundidade ontológica que esse ritual tem entre os Mbya.

Como demonstra Bartomeu Melià (1989, 1991), a religiosidade guarani não está organizada a partir da separação entre esferas como religião, economia, política e vida cotidiana. Ao contrário, a cosmologia guarani opera por meio de uma lógica relacional na qual vida terrena e espiritual não apenas são inseparáveis como, segundo o imaginário social guarani, a terrena é determinada pela espiritual. O *nhemongarai* expressa precisamente essa articulação.

Entre alguns povos ameríndios, os cultivos agrícolas são compreendidos a partir de uma complexa rede de interrelações que envolvem tanto aspectos técnicos e de provimento, quanto aqueles ligados a uma relacionalidade cosmológica (Castro, 2002; Descola, 1996;). Entre os Guarani, o milho ocupa posição singular. Schaden (1974) já destacava que o milho possui, para eles, caráter sagrado, estando associado à própria continuidade da vida coletiva. Cadogan (1992), ao registrar narrativas cosmológicas guarani, demonstra que determinados alimentos cultivados foram concebidos como dádivas divinas entregues por *Ñanderu*[4] aos humanos.

Em vista do exposto, buscamos discutir o ritual do *nhemongarai* a partir, de uma parte, da teoria do patrimônio e, de outra, da experiência etnográfica realizada junto aos Guarani Mbya da aldeia Araponga, enfatizando suas dimensões cosmológicas, sociais, identitárias e

[4] Ñanderu ou, ainda, Oreru é uma fórmula respeitosa de se dirigir às divindades, aos líderes espirituais e às pessoas mais idosas. A expressão é formada pelos pronomes possessivos de 1ª pessoa plural ñande/ore ('nosso' e o substantivo ru ('pai'). Nos termos da religião guarani, a expressão indica uma referência aos pais e mães verdadeiros (as divindades). Essa noção de verdadeiro(a) é o que também diferencia o "nosso pai" guarani do "nosso pai ou nosso senhor" dos cristãos. Para os cristãos, Deus é o pai supremo por ter sido o criador de todas as coisas, de forma que o ser o nosso pai tem uma conotação simbólica. Já para os Guarani, ao contrário, as divindades são, de fato e de direito, seus pais verdadeiros, sendo os pais biológicos uma espécie de pais prepostos ou vicários. É em função dessa função paterna e do fato de que as divindades se dividem em famílias clânicas de onde procedem os nomes que os Guarani recebem e que os identificam com seus genitores cosmológicos, que esses nomes, além de sagrados, são considerados a pessoa verdadeira que "habita" cada indivíduo (Cadogan, 1992, 2005; Clastres, 2012, 1990).

mnemônicas. Compreendemos o ritual não apenas como prática religiosa, mas como mecanismo de reprodução da vida coletiva, constituição da pessoa guarani, fortalecimento comunitário e resistência cosmopolítica.

São justamente essas características essenciais do ritual *nhemongarai* que nos permitem a inclui-lo na categoria patrimônio. Enquanto uma categoria sociológica e epistemológica, o patrimônio suscita, desde o final do século XVIII, tanto questões e controvérsias teórico-conceituais, jurídicas e de políticas públicas, quanto tipológicas, de forma que podemos entender tudo aquilo que se refere a patrimônio como constituindo, de acordo com Bourdieu (2004, 2001), um campo tanto social quanto científico, no qual disputas de poder e prestígio, controvérsias acadêmicas, ademais de polêmicas relacionadas à outorga de selo "patrimônio" a determinados testemunhos da ação humana, são frequentemente afloradas. Deste modo, um conjunto sempre crescente de pesquisadores, técnicos especializados e homens de estado vêm debatendo e produzindo análises sobre esse tema, indo desde questões etimológicas até as ontológicas.

Temos, assim, uma tríade formada por *nhemongarai*, ritual, patrimônio. Esta é a matriz cognitiva e teórico-metodológica que fundamenta nossa hipótese central de trabalho. Tomando como base, de uma parte, os conceitos e categorias patrimoniais - sempre a partir de uma perspectiva teórico-conceitual e sem entrar em questões relativas aos processos e procedimentos de patrimonialização - e, de outra, as características, funções e sentidos do *nhemongarai*, estamos convictos, como trataremos de mostrar em seguida, do valor patrimonial deste ritual, sua patrimonialidade, que constitui a viga que vem sustentando, ao longo dos séculos e diversos processos de aculturação e integração nacional, a identidade cultural guarani.

2 *NHEMONGARAI:* LUGAR DE MEMÓRIA E IDENTIDADE – UMA BREVE ETNOGRAFIA

O *nhemongarai* ocorre, em geral, duas vezes ao ano: na última semana de janeiro e na última semana de julho. Esses períodos coincidem com momentos fundamentais do ciclo agrícola do milho: colheita e plantio. Em janeiro, ocorre a colheita; em julho, o plantio. Essa temporalidade ritual demonstra que o calendário religioso guarani está profundamente articulado aos ciclos ecológicos e agrícolas, reforçando a relação entre cosmologia, alimentação e territorialidade (Borges; Balbi; Ferreira, 2026).

Em primeiro lugar, o ritual está profundamente vinculado ao ciclo do milho (*avaxi*), alimento central na cosmologia e no imaginário social guarani. Sua realização nos períodos de colheita e plantio revela uma temporalidade ritual diretamente conectada aos ciclos ecológicos e às dinâmicas de reprodução material da comunidade. A importância do milho, em contexto guarani, pode ser avaliada por ser um alimento que integra o ritual do *nhemongarai.* Razão pela qual, não opera apenas na condição de recurso alimentar.

Conforme demonstrado por Cadogan (1992), diversos alimentos cultivados aparecem nas narrativas cosmológicas guarani como dádivas divinas concedidas por *Ñanderu*. Ao pendurar espigas no interior da *Opyi*[5] durante o ritual, os Guarani reafirmam alegoricamente a sua relação constitutiva com as divindades.

Durante o período da colheita, algumas espigas são penduradas no interior da *Opyi* (casa de reza), especialmente próximas ao *ambá*[6], localizado dentro da *Opyi* e que, nos rituais religiosos, ocupa posição de centralidade espiritual. A presença do milho, nesse contexto, materializa a conexão entre fertilidade da terra, subsistência comunitária e interligação com as divindades.

Figura 2 - Milhos pendurados no interior da Opy



Fonte: arquivo pessoal (2026).

[5] Opyi ou Casa de Reza ocupa, na cosmologia guarani, o lócus central tanto da aldeia quanto da vida. Quase que diariamente, logo após o anoitecer, os Guarani (de qualquer aldeia) se dirigem para a Casa de Reza para as suas cerimônias, que podem incluir, por exemplo, rituais de cura. É também o espaço civil onde são debatidos e resolvidos coletivamente os problemas da aldeia.

[6] A tradução mais aproximada para esse termo é 'altar' em frente do qual as cerimônias guarani, na *Opyi*, se realizam. É formado por uma tábua, sustentada por pernas igualmente de madeira, e fica encostado à parede voltada para o sol nascente.

Essa dimensão do ritual dialoga com aquilo que muitos estudiosos de culturas indígenas, como Philippe Descola (2005), por exemplo, compreendem como constituindo um regime que interligam elementos humanos e não humanos, como parte de um sistema de saber do qual participam elementos da natureza, cosmológicos e da cotidianidade.

A temporalidade também merece destaque. O *nhemongarai* não opera apenas em um tempo cronológico, marcado por datas específicas no calendário anual, mas em uma temporalidade cosmológica cíclica. Cada repetição do ritual reatualiza relações ancestrais e reafirma a continuidade entre passado e presente como condição de seu futuro. Nesse sentido, o ritual atua como mecanismo de reprodução temporal e histórico-social da própria existência guarani.

A centralidade ritualística do *nhemongarai* relaciona-se ao evento da nominação dos membros da comunidade. Indivíduos em diferentes fases da vida - crianças, jovens e adultos - podem receber seus nomes ou ter seus nomes substituídos quando, por exemplo, o nome anterior “está fraco”, podendo esse fato estar relacionado a enfermidades, fragilidade espiritual ou perda de vitalidade. Na cultura guarani, o nome, mais do que uma designação social, é dado como componente ontológico de constituição da pessoa. Assim, o nome está profundamente ligado às dimensões espirituais e cosmológicas que sustentam o universo desse povo tupi.

Receber um nome guarani não significa apenas adquirir uma identificação social, mas, sobretudo, consolidar relações sócio-cosmológicas indispensáveis à mundivivência guarani, isto porque, não podemos entender a pessoa mbyá se não a relacionarmos às redes de parentesco, à mobilidade e às relações parentais com as divindades (Pissolato, 2007). De acordo com a formação social mbyá, a criança representa um espaço que somente é vivificado quando habitado pela presença da palavra divina, a qual assumirá a função de alma-habitante ou a palavra-alma de cada indivíduo (Cadogan, 1992; Clastres, 1990, 2012; Meliá, 1991). O *nhemongarai* transforma o espaço vazio do corpo em ser vivo, ao mesmo tempo em que o torna em sujeito mbyá. O nome atribuído à pessoa representa, efetivamente, o momento em que a vida verdadeira passa a fluir no corpo, ou no vocabulário esotérico guarani, a habitá-lo. É somente a partir desse ritual que uma pessoa, por ser o portador do signo da divindade, prova de sua ligação com o plano divino, se torna, efetivamente, guarani.

Os rituais guarani envolvem longos períodos de canto, dança, vigília contínua e intenso uso do cachimbo, pois a fumaça é um elemento importante do ritual. Ao descrever rituais

guarani, Clastres (1978) destaca que, em geral, os participantes ficam praticamente sem dormir. Em nossa experiência etnográfica de campo, em particular na aldeia Araponga, observamos que esse ritual ocorre predominantemente durante a noite, iniciando ao pôr do sol e estendendo-se até a madrugada.

No *nhemongarai* de que participamos, o ritual foi conduzido pelo sr. Agostino (Karai Oka), cacique da aldeia e por Marciana Oliveira (Pará Mirim), sua esposa, reconhecida como liderança espiritual. O interior da *Opyi* apresenta divisão espacial específica, com áreas destinadas aos homens, mulheres, crianças e lideranças espirituais. Espigas de milho decoram partes internas do espaço, reforçando novamente a centralidade simbólica desse alimento. O canto, coletivo ou individual, é acompanhado por rabeca, que conduz a melodia, instrumentos de percussão como violões (*mbaraká*), maracás (*mbaraká* mirim) e *takuapu*, tradicional instrumento feminino de percussão. A presença de rabeca e violões remete ao longo tempo de contato em aldeamentos jesuíticos, embora tais instrumentos tenham sido apropriados e ressignificados pelos Guarani (Meliá, 1991).

Música, dança e tabaco ocupam papel central no ritual. As canções são marcadas pela repetição, produzindo estados de concentração e conexão espiritual. Como observa Chamorro (2008), o canto guarani não pode ser entendido como simples manifestação artística: trata-se de prática religiosa fundamental. Entre os Mbyá, cantar é rezar. Dançar é rezar[7]. O corpo torna-se instrumento de comunicação com a esfera divina no tempo-espaço sagrado do *Opyi*. A repetição dos cantos, os movimentos corporais circulares e o uso da fumaça produzem uma experiência sensorial intensa, bem próximo do estado de êxtase a que se reportou Aldous Huxley (1973) em sua obra “As portas da Percepção”. O uso do *petyngua* (cachimbo ritual) também possui função espiritual. A fumaça soprada sobre os participantes atua como mecanismo de purificação corporal e espiritual.

O momento mais esperado ocorre no último dia do ritual: a revelação dos nomes. Durante a noite, o líder espiritual busca ouvir ou receber por meio do sonho os nomes que, sendo de origem divina, vão habitar e animar, isto é, tornar em sujeitos guarani de pleno direito, aqueles que serão nomeados. Na manhã seguinte, os nomes são revelados publicamente. E, se os rituais reforçam a solidariedade social, entre os Guarani, essa solidariedade não é apenas social, mas principalmente sócio-cosmológica.

[7] Eis um exemplo do canto-reza guarani: “oreru Nhamandu Tupã oreru/oreru Nhmandu Tupã oreru/Nhamandu Tupã oreru” repetido até à exaustão, acompanhado sempre pelo *mbarká.*

O ritual também funciona como espaço privilegiado de transmissão cultural intergeracional. Crianças observam os mais velhos, aprendem cantos, gestos, posturas corporais e compreendem gradualmente os significados cosmológicos envolvidos no ritual. Trata-se de um processo pedagógico profundamente incorporado à prática cotidiana. Tim Ingold (2000) denomina esse processo como educação da atenção: aprende-se vivendo, observando e participando.

Mais do que um "batismo", ou seja, o recebimento de um nome próprio, o *nhemongarai* constitui um complexo sistema ritual que articula agricultura, temporalidade sazonal, nomeação, cura espiritual, fortalecimento comunitário, transmissão cultural, relação com divindades e produção contínua da pessoa guarani. Mais do que um gesto-ritual social, para os Guarani o *nhemongarai* é o momento de religação com as divindades durante o qual uma partícula da fala divina (o *ayvu*) vivifica o indivíduo. De acordo com a imaginação cosmológica guarani, dado que o nome - que eles consideram ser a pessoa humana verdadeira, porque se origina do mundo verdadeiro, aquele onde vivem os seus deuses - se instala no corpo sensível ou fenomênico, este funciona como o portador do nome sagrado ou alma-pessoa. No sistema cognitivo guarani o corpo sensível (significante) "carrega" o corpo verdadeiro (significado). Por conseguinte, para os Guarani o indivíduo é um logóforo ('portador do nome ou da palavra').

A participação no ritual do *nhemongarai* representa um ponto de inflexão metodológico importante. Embora um dos autores já estivesse inserido em atividades cotidianas da aldeia, o convite para acompanhar integralmente um ritual dessa natureza demonstrava um novo patamar de confiança, no qual foi possível inclusive convidar outras pessoas, entre elas o autor deste texto. Pierre Bourdieu (2001) lembra que toda relação de pesquisa envolve estruturas de poder que precisam ser constantemente problematizadas. No contexto das pesquisas com povos indígenas, isso se torna ainda mais relevante diante da longa história de extração de conhecimentos tradicionais por pesquisadores externos.

Nesse sentido, a reciprocidade tornou-se princípio metodológico central desta investigação. A pesquisa não se restringiu à coleta de informações. Ao longo do processo, os autores participaram de atividades comunitárias, colaboraram em demandas locais quando solicitados e mantiveram retornos constantes sobre os desdobramentos acadêmicos do trabalho realizado. Outro ponto metodológico importante refere-se aos limites da escrita. Nem todas as experiências vividas em campo são automaticamente transformáveis em

material acadêmico. A participação em espaços rituais exige discernimento ético sobre aquilo que pode ser descrito publicamente. Como adverte Bruce Albert (1995), a escrita sobre universos cosmológicos indígenas exige permanente negociação entre produção de conhecimento e responsabilidade política.

A etnografia realizada, portanto, não pode ser compreendida apenas como técnica de coleta de dados, mas como experiência relacional, ética e politicamente situada. De modo que fazer etnografia implica reconhecer que o campo não é um espaço neutro de observação: ele transforma o pesquisador, ao mesmo tempo em que exige responsabilidade permanente sobre aquilo que escolhe não apenas expor o outro, mas sobretudo o modo como o expõe.

3 O PATRIMÔNIO E O *NHEMONGARAI*: ENTRELAÇAMENTOS SÓCIO-COSMOLÓGICOS

A vida humana existe em permanente conflito com o tempo, de modo que podemos compreender a patrimonialidade como um ato ou conjunto de atos visando, de alguma forma, "parar o tempo", para que a sociedade enquanto tal sobreviva ao esquecimento. A determinidade humana leva-nos a criar mecanismos de perpetuação, dentre os quais destacamos o patrimônio que, nesta acepção, configura-se como uma estratégia de preservação do tecido social contra a sua (inevitável) transformação histórico-social. Dentre os conceitos atribuídos a patrimônio em sua acepção atual e, digamos, histórico-antropológica, há, na literatura dedicada a este tópico, um consenso temporário, de que aquilo que o de fato define é o valor ou a patrimonialidade que um bem cultural possui ou, dito de outro modo, que lhe é socialmente atribuído. Valor que, em mais de um sentido, o distingue dentre a totalidade dos demais bens culturais de um povo ou nação. Neste sentido, patrimônio é o valor-coisa distintivo, uma vez que nem todos os valores e coisas de um grupo social são salvaguardados e transmitidos. Basta ver, no que se refere aos Guarani, como ao longo do tempo eles foram, na dinâmica histórica, consecutivamente, “perdendo” traços culturais e incorporando outros, em um processo que, evocando ressonâncias da Semana de Arte Moderna, dos anos 1920, podemos chamar de antropofágico[8].

Teoricamente, considera-se patrimônio, em sentido lato, todo amplo conjunto de vestígios e testemunhos do que foi sendo produzido e significado ao longo da história humana

[8] Esclarecemos que há, nessa caracterização, uma dupla referência. A primeira, já explicitada acima. A segunda se refere ao fato de que historicamente - embora não o sejam mais - os Guarani, assim como seus irmãos Tupinambá, eram antropófagos.

e, em sentido estrito, "[...] as formas nas quais os povos desenvolvem suas atividades de cada dia [que] podem considerar-se como sinais e signos do sentir [e do viver] desses ditos povos" (Hernández, 2006, p. 272). De modo que tudo que "possui um caráter polissêmico [...], tudo o que faça referência ao ser humano [..] tem um valor patrimonial" (Hernández, op. cit., p. 272)[9].

Enfim, tudo aquilo que para determinado povo pertence ao magma simbólico-imaginário: dotado, portanto, de história e capaz de produzir efeitos de sentido, pode ser considerado patrimônio. Em suma, o ser patrimônio ou ser dotado de patrimonialidade refere-se, como aponta Hernández, apropriadamente aos processos históricos de simbolização, mediante os quais determinadas coisas do cotidiano se infundem de significado próprio e razão de ser no interior de determinada estrutura sociocultural[10].

Entendido dessa forma, o patrimônio - qualquer que seja sua tipologia ou enquadramento político-jurídico - funciona como um semióforo ou semáforo. Um e outro procedem da mesma raiz etimológica. Ambos se originam do grego *sema* 'semente' que também se encontra em semiologia e semântica. Portanto, um semáforo (na acepção aqui indicada) e um semióforo são signos trazidos à frente ou empunhados "para indicar que algo significa uma outra coisa, cujo valor [...]" (Chaui, 2000, p. 12), apresenta um poder simbólico de caráter instituinte, além de ser, igualmente, um importante vetor informacional no que tange à leitura do mundo realizada pelos Guarani.

Assim, podemos dizer, quanto a sua natureza sígnica, que tanto o semióforo quanto o semáforo pertencem à ordem do imaginário social instituinte. Assim sendo, e tomando como referência Eagleton (2023), o patrimônio não é apenas valor ou significado inscrito em uma formação histórico-ideológica, mas, como todo corpo significante, ele é, igualmente, uma fonte primária de significação. Desta forma, pensado enquanto signo, o patrimônio apresenta uma indivisibilidade entre a coisa e aquilo que ela representa em sua totalidade (seu valor ou sua patrimonialidade) para o grupo que o produziu, do mesmo modo que não há exterioridade alguma entre esse grupo e seu corpo patrimonial. Fazendo uma analogia entre o signo linguístico e o patrimônio pensado como signo, entendemos que, em sua acepção semiótica, o patrimônio pode ser caracterizado como um signo cultural (Vargas, 2026).

[9] "las formas em las que los pueblos desarrollan sus actividades de cada dia [que] pueden considerarse como señales y signos del sentir de dichos pueblos". "[...] poseeun caráter polissêmico [...] todo que haga referencia al ser humano [...]" (Hernández, 2006, p. 272).

[10] Sendo, como tudo que é humano, contraditória, a esfera do patrimônio em sua totalidade histórico-social também inclui o antipatrimônio ou o patrimônio da angústia, conforme indica Hernández (2006).

Enquanto signo de si mesmo e considerando essa característica profunda do ser patrimônio em sua função de estabelecer e manter pontes intergeracionais relativamente estáveis, devemos destacar o caráter transcendental do patrimônio, em sua acepção histórico-social, como sendo o fator primordial que o define enquanto um dos componentes da ação humana historicizante. Neste sentido, podemos dizer, como Terry Eagleton (2023, p. 51) que, tanto como a identidade, a religião e outros elementos culturais, o patrimônio "[...] é uma questão corporal", assim também como é a sua transcendência. Um dos papéis centrais exercido pelo patrimônio é o de induzir a internalização de saberes e práticas. Assim, considerado, opera como uma fonte de conhecimento e dispositivo didático, como é, por exemplo, o nhemongarai, cuja execução periódica reforça crenças e certezas gnosiológicas e cosmológicas, colunas de sustentação da cultura guarani. Na terminologia marxiana, podemos dizer que o que caracteriza o patrimônio é seu valor de uso, uma vez que, "seu significado e valor são inseparáveis de seu desempenho real (Eagleton, op. cit., p. 61), ou seja, histórico-social. Assim, o patrimônio é uma, dentre muitas, forma de autorrealização do devir humano.

Como visto acima, o *nhemongarai* é o ritual mais importante para os Guarani. Em termos gerais, um ritual é caracterizado, de modo mais ou menos explícito, por um conjunto de performances que, periódica e coletivamente apresentado seja pelo conjunto da sociedade ou grupo social, seja de modo setorizado. Em síntese, a função de um ritual consiste em religar, simbólico-imaginariamente, as pessoas aos princípios e significados estruturantes da sociedade. Em muitas sociedades contemporâneas, por exemplo, os encontros científicos, as qualificações e defesas de dissertação e tese constituem rituais próprios do mundo acadêmico. Ora, neste sentido, o ritual pode ser considerado um semáforo.

Com isso, estabelecemos uma correlação semântica e discursiva entre patrimônio, semáforo/semióforo e ritual, em sua acepção sígnica, simbólica e informacional. Contudo, devemos igualmente deixar claro que se nem todo patrimônio é ritual ou ritualístico, ambos são formas semafóricas e constituem signos culturais. Como todo signo, o ritual, enquanto analisado como patrimônio, apresenta uma dupla face. A primeira, detectável ou apreensível ´pelos sentidos, é a parte visível do ritual, seu significante; a segunda, apreensível cognitivamente, é a parte abstrata do ritual ou seu significado. Assim sendo, da mesma forma que o patrimônio, em sua acepção fenomenológica, qualquer ritual é, simultaneamente, tangível e intangível.

Ao tratarmos do ritual chamado *nhemongarai*, vimos que ele constitui o esteio central da arquitetura histórica e simbólico-imaginária dos Guarani. Essa centralidade encontra-se diretamente relacionada à cosmovisão guarani e, consequente, ao seu modo de existência. Para melhor entender essa relação estruturante, devemos mencionar que a religião ocupa o estrato fundamental do modo de ser guarani. Não à toa, a casa de reza, ou Opyi, ocupa o ponto central do perímetro urbano de qualquer aldeia guarani. Ela se destaca não apenas por ser o núcleo urbano-simbólico da aldeia, mas igualmente por sua arquitetura diferenciada

Figura 3 - Opy vista de fora e dentro e podemos observar o ambá o altar sagrado ao fundo



Fonte: arquivo pessoal (2026).

Há, segundo deduzimos a partir de observações e análise de documentos históricos, uma explicação sócio-historicamente plausível: tanto a organização social quanto a estrutura arquitetônica e urbanístico-social guarani reproduzem, adaptando à sua realidade étnica - por meio de um lento movimento antropofágico de apropriação e ressignificação - o modelo das reduções jesuíticas e, igualmente, refletem os efeitos da ação disruptiva missionária sobre a estrutura social e arquitetônica desses tupi, desde o século XVI ao XVIII[11].

Historicamente, o relacionamento mais estreito entre jesuítas e guarani remontam aos séculos XVII e XVIII e, igualmente, remonta a esse período a influência recíproca entre indígenas e missionários que, em larga medida, caracteriza o modo de ser atual dos Guarani.

[11] Diversos documentos históricos mostram que, entre os séculos XVI e XVIII, grande parte dos Guarani ficou submetida às reduções ou aldeamentos jesuíticos, tanto na colônia portuguesa quanto nas espanholas. Há muitos desenhos mostrando o ordenamento "urbanístico" desses aldeamentos, nos quais a igreja ocupava o ponto central, ao redor da qual as demais construções se distribuíam. É justamente esse modelo modificado que encontramos na totalidade das aldeias Guarani que já visitamos: a centralidade do lugar de rezar (a Opy'i) é a característica que é sempre destacada pelos diversos estudiosos da sociedade guarani.

Como forma de conversão pelo convencimento, os jesuítas, percebendo e valorizando os elementos criativos da cultura guarani,

> [...] os missionários jesuítas trataram de potencializá-los e os animaram a expressar suas qualidades artísticas na construção de obras de arte e das igrejas. Sem permitir que caíssem na elaboração de uma cultura híbrida[12], os missionários procuraram integrar os elementos mais significativos da cultura guarani para enriquecer com suas notas características os elementos arquitetônicos e escultóricos próprios da cultura europeia que traziam consigo (Hernández, 2006, p. 238)[13].

De modo que, "[...] a colaboração entre ambas as formas de conceber o mundo [...] deu lugar a uma cultura diversificada composta por inúmeros elementos indígenas e ocidentais que refletiam a variedade de povos e culturas" (Hernández, op. cit., p. 239)[14]. Todavia, como se pode observar nas aldeias guarani, em sentido reverso, elementos típicos da cultura jesuítica, dada a convivência prolongada entre eles e as trocas culturais que ocorreram, os Guarani assimilaram e ressignificaram esses elementos de acordo com sua cosmovisão, o que se encontra refletido na sua arquitetura, plano urbano, música sacra e culto religioso.

Enfim, se o patrimônio, em seu sentido básico de ser aquilo que é legado às novas gerações, consiste no estabelecimento de ligação simbólica e mnemônica entre as gerações, formando, assim, um contínuo cultural responsável, no imaginário social instituinte de cada grupo humano, pela manutenção dos elementos matrizes da fundação identitária e, por extensão, da razão de ser étnica e histórica de qualquer grupo social; se o patrimônio é esse fator dinâmico, próprio dos processos culturais, e cujo valor testemunhal e fundacional faz parte da estrutura sócio-histórica de qualquer sociedade humana; e se aquilo que, do conjunto daquilo que é produzido como resposta humana frente as demandas do meio ambiente natural e social, funciona como uma estratégia sistêmica de sobrevivência (Beliani, 2017) visando a perpetuação da linhagem étnica e, no caso particular dos Guarani, de sua descendência verdadeira ou divina, então o *nhemongarai* - mediante o qual o sujeito guarani é constituído e, por extensão, é igualmente instituída e preservada a vida e o modo de ser

[12] Que é, segundo observamos, a marca registrada da cultura e modo de vida guarani atualmente.

[13] "[...] los missioneiros jesuítas trataran de potenciarlos y les animaran a expresar sus cualidades artísticas em la construcción de obras de arte y de las iglesia. Sin permitir que cayeran em la elaboración de uma cultura híbrida, los missioneiros procuraran integrar los elementos más significativos de la cultura guaraní para enriquecer com sus notas características los elementos arquitectónicos y escultóricos, propios de la cultura europea que ellos habían traído consigo" (Hernández, 2006, p. 238).

[14] "la colaboración de ambas formas de concebir el mundo [...] dio lugar a uma cultura diversificada compuerstapor inúmeros elementos indígenas y occidentales que reflejaban la variedade de pueblos y culturas" (Hernández, op. cit., p. 239).

guarani[15] - reúne as condições necessárias e suficientes para ser identificado como o bem patrimonial fundamental do povo Guarani Mbyá.

4 UM RITUAL E A RELIGAÇÃO HOMEM-COSMOS

De modo resumido, vimos que o patrimônio em sua acepção de signo cultural é um semióforo que, à semelhança do que Eagleton (2023) diz sobre o corpo, representa a si mesmo e não a algo que lhe seja exterior. Ou seja, o patrimônio significa e, por portar ou carregar valores histórico-sociais transcendentais e incluir-se entre os formantes da estratégia humana de tentar superar sua determinidade constitutiva e estruturante, mostra que é parte importante dos dispositivos ideológicos de sociedade.

O ritual do *nhemongarai* evidencia que, entre os Guarani Mbyá, não há separação entre religião, alimentação, política, parentesco e cosmologia[16]. Esse ritual, cuja centralidade sintetiza as múltiplas dimensões da cultura guarani, reafirma continuamente a manutenção da existência coletiva guarani diante das pressões históricas impostas pela colonização, processos de expropriação territorial e barramento de seus modos de vida.

Mais do que preservar uma tradição do passado, o ritual constitui um mecanismo contemporâneo de resistência histórica. Em contextos marcados por expropriação territorial, avanço do turismo predatório, pressões estatais, religiosa e epistemológicas, manter o *nhemongarai* ativo significa reafirmar continuamente a existência coletiva guarani. Como afirma (2009), às culturas indígenas persistem justamente porque são capazes de se transformar sem deixar de produzir continuidade histórica. O *nhemongarai*, portanto, não é um vestígio arqueológico da tradição. É uma prática contemporânea de resistência cosmopolítica, reprodução da vida e produção de futuro. Acima de tudo, o *nhemongarai* é justamente o dispositivo de reafirmação da relação instituinte entre os Guarani e a esfera cosmológica, lugar dos deuses, em sua dupla significação: lugar imaginário de sua própria origem e, igualmente, fonte de nostalgia e desejo de reencontro.

[15] Condição que o termo tekoá muito bem expressa. Embora usual e simplificadamente traduzido como aldeia, o étimo, formado por t- (prefixo que indica que se trata de um termo possível em sua forma neutra) + -eko (‘costume, vida, razão de existir’) + o sufixo agentivo -a (‘que faz com que’, ‘que permite que’), seria melhor traduzido como ‘aquilo (o espaço, o lócus) que permite que a vida (o modo de ser) exista e se reproduza.

[16] Reencontramos aqui outra característica da Astronomia Cultural, qual seja, uma abordagem que necessariamente deve levar em conta a unicidade entre um sistema celeste e o conjunto de crenças de um povo.

Em nosso entendimento e com base nas evidências expostas acima, o *nhemongarai* é, por excelência, o traço cultural guarani dotado de patrimonialidade. Ele é central na dinâmica da manutenção e reprodução cultural dos Guarani Mbyá, sendo o responsável pelo processo de assujeitamento dos indivíduos, reduzindo-os à condição de sujeitos guarani. Nos termos da tradição guarani, é pelo ritual do *nhemongarai* que o nome-pessoa toma assento e vivifica o corpo quer, embora vivente, estava desprovido daquilo que o liga à sua família verdadeira: seu nome sagrado. E, por ser sagrado, é igualmente belo e verdadeiro.

Ao longo desta pesquisa, tornou-se evidente que o ritual ultrapassa interpretações reducionistas, sejam religiosas, sejam epistemológicas. O *nhemongarai* não pode ser compreendido apenas como cerimônia religiosa ou rito de passagem, pois envolve simultaneamente processos de cura, fortalecimento espiritual, produção da pessoa, transmissão cultural, organização comunitária e comunicação cosmológica.

Nesse sentido, o ritual reafirma continuamente a dupla centralidade da *Opyi*, da palavra sagrada cantada-e-dançada, do milho e do mel, da rememoração dos gestos primevos de Nhamandu e das relações com a ancestralidade e de tudo aquilo que contribui para a sustentação da vida coletiva guarani. A experiência etnográfica demonstrou ainda que a compreensão dessas práticas exige não apenas observação, mas convivência prolongada, escuta sensível e responsabilidade ética diante dos conhecimentos compartilhados.

Vimos que essa relação entre ser guarani e ´palavra sagrada cantada-dançada (*ayvu*) é medular na constituição e manutenção do modo de ser guarani. Vimos que é a palavra, na forma de nome-pessoa, que, advinda da esfera cosmológica, torna o indivíduo em sujeito. Essas características deixam evidente a importância fulcral da palavra nessa sociedade, caracterizando-a como logocrática. E, se o homem é portador da palavra - como metonímia dos deuses, ou como vestígio indelével da presença/existência divina -, então ele pode ser descrito como um logóforo.

Mais do que um objeto de análise antropológica, o *nhemongarai* apresenta-se como expressão viva da continuidade histórica e cosmológica Guarani Mbya, uma vez que por meio desse ritual que cada indivíduo se torna, ao ser revelado seu nome sagrado ou a pessoa que ele ou ela realmente é, sujeito guarani. Como parte-total da dinâmica cultural guarani, o *nhemongarai,* enquanto um signo cultural e patrimônio desse povo, revela um sistema lógico e epistemológico perfeitamente integrado às formas de existência, temporalidade e produção de conhecimento que são próprias dos Guarani.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu**: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1995. (Série Antropologia, n. 174). Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00396.pdf. Acesso em: 21 jun. 2026.

BELIANI, Elisama. **Um parque e um vale sob encantos e desencantos**: patrimônio, estratégias sócio-políticas e o ideal de sustentabilidade. 2017. 264 f. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) - Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Centro Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2017. Disponível em: https://www.unirio.br/ppg-pmus/copy2_of_elisama_beliani.pdf. Acesso em: 21 jun. 2026.

BORGES, Luiz Carlos. **A fala instituinte do discurso mítico guarani mbyá**. 1998. Tese (Doutorado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 1998. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Aborges-1998/Borges_LuizCarlos_D.pdf. Acesso em: 21 jun. 2026.

BORGES, Luiz Carlos; BALBI, José Nicolás; FERREIRA, Marcelo Augusto do Amaral (org.). **Arandu porã**: cosmovisao, tempo e identidade guarani. San Miguel: Sofía: Museo del Observatorio, 2026. 248 p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2004.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Assunção: CEADUC, 1992.

CADOGAN, León. **Mil apelidos guaraníes**. Aporte para el estúdio de la onomástica paraguaya. Asunción: Fundación León Cadogan: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2005. (Obras de León Cadogan, vol. Vi; Série Folklore 3).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008.

CHAUI, Marilena. **Brasil**. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**. São Paulo: Cosac Naify, 1996.

DESCOLA, Philippe. **Par-de là nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

EAGLETON, Terry. **Materialismo**. São Paulo: ed. Unesp, 2023.

HERNÁNDEZ, Francisca Hernández. **Planteamientos teóricos de la museologia**. Gijón: Trea, 2006.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção; O céu e o inferno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras**. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani**.** *In*: MARZAL, Manuel M. (org.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 293-348.

MELIÁ, Bartomeu. **O Guarani: experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1991.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa:** mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: UNESP, 2007.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

VARGAS, Douglas Schelbaner. **A língua entre nós**. Gíria marinheira e patrimônio naval. 2026. 163f. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) - Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Centro Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2026. Disponível em: http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/15334. Acesso em: 21 jun. 2026.