



# Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar

---

Adriana Queiroz Testa

Série: Produção Acadêmica Premiada

Adriana Queiroz Testa

Caminhos de saberes  
Guarani Mbya:  
modos de criar, crescer e comunicar



FFLCH/USP  
São Paulo 2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**Reitor:** *Vahan Agopyan*

**Vice-Reitor:** *Antonio Antonio Carlos Hernandes*

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIENCIAS HUMANAS

**Diretora:** *Maria Arminda do Nascimento Arruda*

**Vice-Diretor:** *Paulo Martins*

**SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO FFLCH USP**

Helena Rodrigues MTb/SP n. 28840

Diagramação: Selma Consolii MTb/SP n. 28839

*Copyright* © Adriana Queiroz Testa

Catálogo na Publicação (CIP)

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Testa, Adriana Queiroz.

Caminhos de saberes Guarani Mbya : modos de criar, crescer e comunicar / Adriana Queiroz Testa. -- São Paulo : FFLCH/USP, 2018.

272 p. -- (Produção Acadêmica Premiada).

Originalmente apresentada como Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014.

ISBN 978-85-7506-312-5

1. Guarani(Sociedade). 2. Etnografia. 3. Comunicação. I.  
Título. II. Série.

CDD 302.298

Para minha tia Helena e meu tio Hélio  
Para Jera e sua filha, Kerexu  
Para meu filho, Pedro

# Agradecimentos

Nos caminhos que percorri entre diferentes *tekoa*, tive a enorme alegria de conviver e aprender com muitos amigos e amigas guarani, aos quais sou extremamente grata. Alguns são mencionados ao longo da tese, mas todos aparecem nas lembranças que tenho de momentos em que fui muito feliz.

Sou muito grata à minha orientadora, Dominique Tilkin Gallois, que acompanhou e inspirou esta pesquisa e minha trajetória na antropologia.

Aos meus parentes, pelo carinho e o apoio que me fizeram crescer e aprender.

Aos amigos do PPGAS-USP, do CEStA, do NAU, do CERNE e àqueles que tive a sorte de encontrar em campo e em diferentes seminários.

Aos amigos do Centro de Trabalho Indigenista, especialmente Maria Inês Ladeira, pelos conselhos durante a pesquisa e o exame de qualificação; Camila Salles Faria, pela elaboração dos mapas que estão nesta tese; Daniel Pierrri e Tatiana Amaral, pela felicidade de contar com sua amizade.

Aos amigos que disponibilizaram belas imagens para esta tese, Fernando Stankuns, Fabio Nogueira da Silva e Francisco Bezerra da Silva.

Aos amigos que animam minha vida com carinho e alegria e àqueles que moram na minha saudade.

Aos docentes do PPGAS-USP, especialmente, Marta Amoroso, por ensinamentos valiosos desde a época do mestrado; Beatriz Perrone-Moisés, pelos comentários instigantes em aulas e seminários; Marcio Ferreira da Silva, pela ajuda no tratamento computacional dos dados de parentesco e outras formas de apoio e atenção.

Aos docentes da banca de defesa: Renato Sztutman, Marina Vanzolini, Uirá Garcia e Deise Montardo. Mesmo antes de receber seus comentários valiosos sobre esta tese, aprendi muito lendo suas próprias experiências antropológicas.

Ao professor William Balée, pelo apoio e pelas conversas instigantes durante minha estadia na Tulane University.

Na reta final desta tese, algumas pessoas atenderam aos meus pedidos de socorro, tornando possível a conclusão da tese e a defesa. Ricardo Fernandes do LISA-USP recuperou digitalmente gravações analógicas que estavam quase perdidas. Jordi Ferré Karai Mirí ajudou imensamente na revisão das transcrições e traduções de guarani para português. Ana Letícia Fiori leu uma primeira versão desta tese, apontando erros e possibilidades. Frank Nabeta e Lucas Ramiro foram fontes de apoio constantes. Sou muito grata à Fernanda Peixoto, à Ivanete Ramos e à Soraya Gebara, por ajudarem com os trâmites que possibilitaram a defesa da tese.

Agradeço à CAPES e à FAPESP (processo nº 2010/07740) pelo apoio financeiro recebido durante a realização da pesquisa, e agradeço também à pessoa que elaborou os pareceres referentes aos meus relatórios, pelos comentários que ajudaram a nortear esta pesquisa.

# Sumário

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	4
<b>INTRODUÇÃO – PROBLEMA E PERCURSOS DA PESQUISA</b> .....	6
CONVENÇÕES E ORGANIZAÇÃO DA TESE .....	11
<b>CAPÍTULO 1 – CAMINHOS ENTRE LUGARES, PESSOAS E SABERES</b> .....	15
1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE <i>TEKOA</i> .....	15
1.2 CAMINHOS E REDES .....	21
1.3 <i>YVY RUPA</i> : O LEITO TERRESTRE.....	37
1.4 EXPERIÊNCIAS DE MOBILIDADE .....	39
1.5 MOBILIDADE FORÇADA OU IMPEDIDA.....	46
<b>CAPÍTULO 2 – CAMINHOS DE CRIAÇÃO E CUIDADO</b> .....	53
2.1 A CRIAÇÃO DE LUGARES E CAMINHOS PRÓPRIOS .....	53
2.2 CAMINHOS DE CIRCULAÇÃO DE OBJETOS, AGENTES E AÇÕES PATOGENICOS .....	69
2.2.1 Caminhos de Contágio .....	77
2.2.2 Circulação intencional de doenças e infortúnios .....	80
2.3 CRIADORES, DONOS E CRIATURAS.....	101
<b>CAPÍTULO 3 - CRIAÇÃO E CIRCULAÇÃO DE SABERES</b> .....	116
3.1 CRIAÇÃO DE SABERES.....	116
3.2 TRADIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO .....	122
3.3 CIRCULAÇÃO DE SABERES.....	132
3.4 CUIDAR DOS SABERES E DOS CAMINHOS DE RELAÇÕES .....	151
<b>CAPÍTULO 4 – CAMINHOS DE COMUNICAÇÃO E TRADUÇÃO</b> .....	162
4.1 MODOS DE FALAR, FAZER E SE RELACIONAR .....	162
4.2 ALGUNS CAMINHOS DE COMUNICAÇÃO .....	177
4.3 CONSTITUIÇÃO DE PRESTÍGIO E AUTORIDADE .....	186
4.4 TRADUÇÕES E TRANSFORMAÇÕES .....	191
<b>CAPÍTULO 5 – FAZER CRESCER A PESSOA E SUAS RELAÇÕES</b> .....	208
5.1 A PESSOA <i>MBYA</i> : UMA RELAÇÃO ENTRE RELAÇÕES.....	209
5.2 FORMAS DE ALIMENTAR A PESSOA E SUAS RELAÇÕES .....	212
5.3 FAZER CRESCER A PESSOA E OS PARENTES .....	225
5.4 CRIANÇAS E SEUS SABERES .....	231
5.5 CRESCENDO E CUIDANDO DE RELAÇÕES .....	235
5.6 (DES)FAZENDO RELAÇÕES .....	250
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	258
<b>ANEXO</b> .....	272

# Introdução – Problema e Percursos da Pesquisa

Esta é uma tese sobre diferentes caminhos de relações entre pessoas, experiências e lugares, tomando por foco as práticas de criação e circulação de saberes realizadas pelos Guarani Mbya. Em outras palavras, se há uma relação inegável entre forma e conteúdo, no que diz respeito ao conhecimento, tomar as práticas como foco equivale a privilegiar as formas e partir delas para os conteúdos. Esta escolha não é trivial, porque as diferentes formas de criar conhecimentos e colocá-los em circulação revelam, mais do que os conteúdos desses saberes, os percursos que ligam diferentes pessoas, lugares e experiências.

Na esteira de um comentário feito pelo rezador guarani mbya, Karai Tataendy: “*you que anda muito, pode procurar que you vai achar*”, é possível dizer que esta tese trata, sobretudo, dos modos pelos quais as pessoas criam caminhos para “achar” diferentes saberes e colocá-los em circulação nas suas experiências cotidianas. Uma ressalva é necessária: *quem procura acha*, mas é imprescindível *saber procurar*. Portanto, a busca por saberes constitui, por si, uma experiência de conhecimento, pois exige a capacidade de criar percursos para acessar os saberes e aprimorar as condições de se situar em diferentes caminhos de comunicação com uma variedade de sujeitos, sejam estes humanos, não-humanos ou divindades.

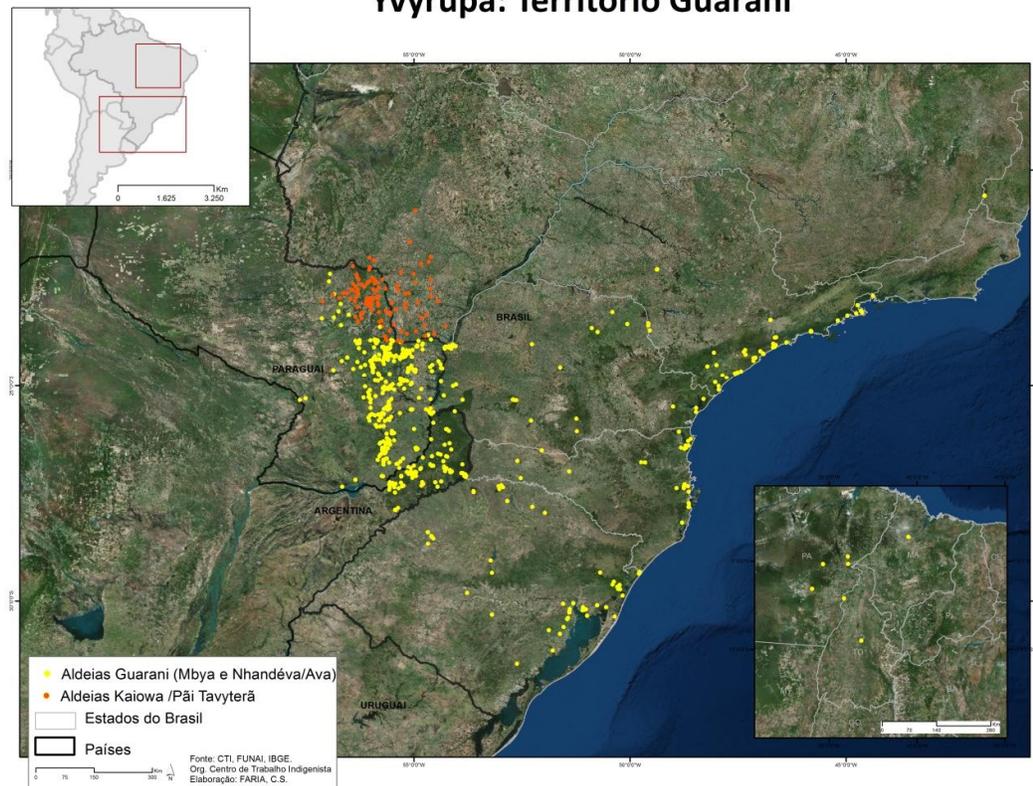
A adoção de caminhos como imagem privilegiada para descrever as práticas de criação e circulação de saberes foi motivada pelo uso constante de ideias associadas a caminhos e movimento, por parte dos meus interlocutores, quando falavam das suas experiências de conhecimento. Algo que pode ser notado na frase citada, em que Karai Tataendy articula a capacidade de achar saberes à condição de “andar muito”.

Aliás, é possível perceber, na descrição das condições de realização desta pesquisa, que a própria investigação envolveu a circulação por diferentes caminhos de conhecimento. Imagino que não poderia ser diferente, pois há uma alta probabilidade de que uma pesquisa que busque compreender os modos de criação e circulação de saberes seja afetada por estes modos, ao ponto que o trabalho etnográfico siga, na medida do possível, procedimentos bastante próximos àqueles estudados. Isso não significa que o trabalho antropológico e as práticas de conhecimento dos Mbya deixem de apresentar diferenças fundamentais, mas conforme conhecia os modos de circulação de saberes dos Mbya, mais nítida era a percepção de que era possível transformar o que conhecia sobre estas práticas em metodologia para aprimorar as condições de entendimento delas. Por exemplo, parte considerável do material apresentado nesta tese resultou não da realização de entrevistas formais, mas do registro de conversas que aconteciam

enquanto participava de algum trabalho (artesanato, preparação de alimentos, plantio) ou simplesmente caminhava ao lado de alguém. Como meus interlocutores insistiram em diversas ocasiões, o modo correto de aprender sobre algo é passar muito tempo convivendo com uma pessoa e ajudando nas suas atividades para que ela possa (e queira) compartilhar o que sabe com você, pois não é possível aprender as coisas mais importantes simplesmente perguntando sobre elas. Isso também está relacionado à ideia de que saberes, substâncias e capacidades circulam entre pessoas que vivem juntas, ponto que será aprofundado em vários momentos da tese.

Neste sentido, desde 2001, quando comecei a trabalhar com os Mbya, notava que sempre havia gente chegando em visita ou partindo para fazer visitas alhures, pessoas que mantinham um circuito intenso de relações entre parentes, amigos e aliados que se encontravam em diferentes lugares de um território que os Mbya denominam *yvy rupa* (leito terrestre). Esse território se estende, como é possível ver no mapa abaixo, do nordeste da Argentina, leste do Paraguai às regiões sul e sudeste do Brasil, e algumas famílias mbya encontram-se na região norte do Brasil.

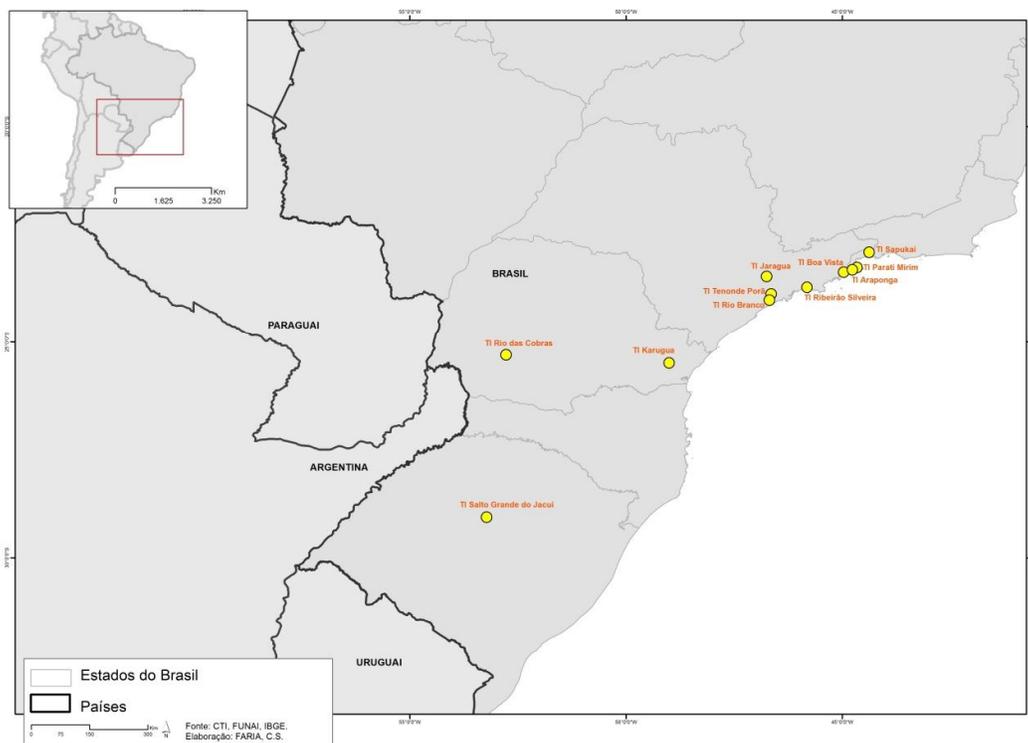
### Yvyrupa: Território Guarani



Observando essa movimentação intensa e seguindo as orientações dos próprios Mbya, que diziam ser necessário “caminhar junto” para aprender, comecei a

acompanhar algumas famílias e indivíduos nas visitas que faziam entre diferentes Terras Guarani. Neste sentido, a pesquisa não se centrou numa única localidade, pois percorri com os Mbya seus próprios caminhos de relações e deslocamentos.

O mapa abaixo identifica as Terras Guarani que foram visitadas durante a realização da pesquisa de doutorado (2010-2014), mas não inclui outras Terras Guarani em que trabalhei ou por onde passei em visitas no período anterior ao início do doutorado<sup>1</sup>.



No primeiro capítulo da tese, apresento um conjunto de diagramas ilustrativos de alguns caminhos de deslocamentos e relações que acompanhei. Por ora, cabe mencionar que, embora os desdobramentos de cada caminho tivessem sido indicados pelas próprias pessoas que me pus a seguir, a escolha inicial dos primeiros interlocutores ocorreu um pouco por acaso, ou por motivos que não sei bem identificar. Afinal, qual é o

<sup>1</sup> Desde 2001, participei de uma série de ações com os Mbya que, embora não estivesse diretamente relacionada à problemática desta pesquisa, certamente contribuiu para aprimorar algumas reflexões que desenvolvo nesta tese. Estas experiências incluíram a participação no Grupo de Extensão Universitária Oim iporã ma ore reko, trabalho no Centro de Trabalho Indigenista, assessoria na Secretaria Municipal de Educação de São Paulo e a participação na elaboração de Relatórios de Identificação de Terras Guarani e em projetos de Patrimonialização de Cultura Imaterial do IPHAN.

ingrediente ou ponto de partida que dá início a amizades que se estendem ao longo dos anos e resistem a distâncias e situações difíceis? Realmente não sei. Mas, no início do doutorado, enquanto via os caminhos se multiplicarem de forma frenética e não conseguia encontrar formas de transformar tanto movimento numa contribuição clara para a realização da pesquisa, uma conversa com Jera, uma jovem amiga guarani mbya, mudaria tudo.

Cheguei à sua casa em meio a uma festa e, por nos conhecermos há muito tempo, ela logo percebeu que, excessivamente tímida, eu estava prestes a fugir. Então, ela tomou-me pela mão e encontrou um lugar afastado da pequena multidão para conversarmos. Ela perguntou sobre o andamento da pesquisa e eu confessei que estava caótico, que eu andava para todos os lados, um pouco sem rumo. Então, Jera me fez pensar no que eu realmente queria aprender e desenvolveu um plano de pesquisa comigo, dizendo que me acompanharia na realização deste plano.

Nos anos seguintes, realizei parte da pesquisa com outros colaboradores, mas a parceria com a Jera continuou. Inclusive, sempre tive a forte impressão de que era ela que coordenava boa parte da pesquisa, criando as condições para que eu pudesse desenvolver a minha parte do trabalho. Nesse sentido, viajávamos juntas para outras aldeias, quando ela tinha uma folga do trabalho, e ela organizava reuniões com as lideranças e outros moradores das aldeias para a apresentação e a discussão da pesquisa. Ao saber que eu pretendia conversar com determinada pessoa, Jera ia para o mercado e comprava coisas com seu dinheiro, dizendo: *“amanhã, você leva isso para ela, porque sei que ela está precisando”*. Também realizamos palestras juntas em eventos de diferentes tipos. Isso, sem contar as ocasiões em que sua ajuda extrapolava a pesquisa e ela resolvia dar um jeito em outros aspectos da minha vida, por exemplo, fazendo roupas para mim e meu filho e convidando pessoas para experimentarem as comidas que eu preparava (eu fingia não saber que elas tinham sido coagidas a fazer elogios). Enfim, grande parte do que aprendi sobre os modos como as pessoas desenvolvem e cuidam de saberes só foi possível por conta do modo generoso como a Jera cuidou de mim e desta pesquisa.

Outras circunstâncias evidenciam a importância que diferentes amigos mbya tiveram, não só como interlocutores desta pesquisa, mas também no seu planejamento e na análise do material reunido. Por exemplo, no início da pesquisa, eu tinha a hipótese de que as pessoas aprendiam parte considerável dos seus conhecimentos realizando atividades específicas (plantio, caça, práticas terapêuticas, fabricação de artesanatos, culinária, etc.) com determinadas pessoas. Por outro lado, observando o fluxo intenso de visitas entre diferentes aldeias, eu suspeitava que, além da convivência, a mobilidade também era um aspecto fundamental dessas experiências de aprendizagem. Por isso, acreditava que seria possível acompanhar alguns processos de circulação de saberes, seguindo a realização de atividades cotidianas e os frequentes deslocamentos das pessoas. Mas foi apenas em janeiro de 2013, enquanto viajava com o rezador Karai

Tataendy, do Tekoa Pyau (São Paulo) para o Tekoa Pinhal (Paraná), que ele chamou a minha atenção para o fato de que os caminhos de circulação de conhecimentos que eu havia até então identificado, seguindo diferentes pessoas, coincidiam com suas relações de parentesco. Olhando os desenhos e diagramas do meu caderno de campo, em que uma pessoa era ligada a outras pessoas com quem havia aprendido, numa mesma aldeia ou em outras aldeias, ele me mostrou o que era óbvio para ele: as pessoas aprendem com seus consanguíneos e afins. Ele observou que cada pessoa havia indicado outras pessoas com quem ela tinha aprendido, mas o que ligava essas pessoas, antes da relação de aprendizagem, eram as relações de parentesco. As explicações de Karai Tataendy revelavam que os saberes e as pessoas não podiam se desenvolver “soltos”, mas ligados aos demais. Em suas palavras: “*ninguém se cria sozinho, ninguém aprende sozinho*”. E mais do que isso, o que dava “a liga” nessa mistura eram as relações de parentesco.

A partir dessa observação, ele e outras pessoas da sua família sentaram comigo, ajudando a lembrar os lugares que havíamos percorrido juntos desde 2001, e traçamos novas linhas (relações) que ligavam diferentes pessoas e também as diferentes localidades onde elas moravam ou por onde tinham passado em visitas. O desenho que fizemos permitia ilustrar parte das dinâmicas de circulação de saberes, tomando como fio condutor, já que seria impossível abarcar a totalidade das redes mobilizadas pelos Mbya, os percursos pelos quais a própria pesquisa foi guiada. Isto é, o desenho apontava as trajetórias de diferentes interlocutores, quando eles me conduziam pelos caminhos entre lugares e sujeitos que foram significativos no desenvolvimento de suas experiências e saberes. A partir desse desenho, foi possível perceber que, enquanto as pessoas enfatizam que precisam circular por diferentes lugares e relações para aprender, os saberes também circulam, tanto os saberes que essas pessoas levam consigo, como os saberes em busca dos quais elas se mobilizam.

Posteriormente, quando acompanhei a Jera, seu irmão, sobrinho e mãe em visita aos seus parentes na T.I. Ribeirão Silveira (litoral de São Paulo), mostrei o desenho para ela e, percebendo que aqueles rabiscos faziam muito sentido para descrever tanto a pesquisa, como as conexões entre diferentes famílias, ela ajudou a aprimorá-lo um pouco mais e acrescentou novas informações. Alguns diagramas, elaborados a partir desses desenhos iniciais, encontram-se no primeiro capítulo.

## Convenções e Organização da Tese

Quanto ao material apresentado nesta tese, as conversas originalmente registradas em língua guarani mbya estão transcritas ao lado da sua tradução em português. Faço isso para que os leitores possam verificar e mesmo discordar das diferentes escolhas feitas na tradução destas falas. Para algumas entrevistas gravadas antes de 2010, não tive condições de voltar ao arquivo original e fazer a transcrição, portanto, apresento apenas a versão traduzida à época. Algumas falas dos Mbya também foram feitas em língua portuguesa, e estas são identificadas em nota. Cabe mencionar que contei com a ajuda generosa de vários colaboradores, no processo de transcrição e tradução do material, em especial, Jordi Ferré, Jera, Edmilson Tupã e Aparício da Silva.

Em relação à identificação dos diferentes interlocutores desta pesquisa, segui a sugestão acordada com a maioria deles de identificá-los apenas por seu nome mbya. Assim, é possível aos leitores mbya e pesquisadores não indígenas que lhes são mais próximos reconhecerem as pessoas que aparecem em diferentes momentos da tese, mas, conforme solicitação delas, não as coloca numa situação de maior exposição para leitores que lhes são desconhecidos. Será possível perceber que este cuidado é coerente com as preocupações que os Mbya expressam, em falas apresentadas ao longo da tese, sobre a propagação excessiva de saberes e a necessidade de não se mostrar muito.

Quanto à grafia das palavras em língua guarani, estas estão em itálico, assim como termos em língua estrangeira, com a exceção de nomes próprios. Também coloco entre aspas algumas palavras que os Mbya usam em português, para ressaltar que seu uso é diferente dos sentidos que tais palavras costumam ter na língua portuguesa coloquial. Citações que foram traduzidas de língua estrangeira para o português encontram-se na língua original nas notas de rodapé.

Em relação à pronúncia das palavras em língua mbya, elas são em maioria oxítonas, portanto, optei por não colocar um acento na sílaba final, evitando, com isto, uma redundância desnecessária. Os vogais abertos são muito semelhantes aos vogais em português, os nasais também. O vogal aberto “y” é semelhante à pronúncia da letra “u” na palavra “*put*” em língua inglesa. Dooley (2006) compara o som de “y” à última sílaba da palavra “*mamãe*”. O consoante “x” é pronunciado como “ch”, como na palavra inglesa “*chair*” ou a expressão gaúcha “*tchê*”. O consoante “r” é sempre pronunciado como o “r” em palavras inglesas, por exemplo, “*rain*”, quando no início de uma palavra ou, quando no meio das palavras, semelhante ao uso do “r” em “*caipira*”. “*Ku*”, empregado em palavras como Kuaray, é pronunciado “qu”, como na palavra “*quase*”. A letra “v” é semelhante à pronúncia do “w” em inglês “*wise*”. “*J*” é pronunciado como “*dia*” (para os paulistanos).

Isso dito, passo para a apresentação dos contornos gerais da tese. Ela toma como ponto de partida a descrição de práticas de mobilidade, explorando, com isto, alguns caminhos que colocam em relação diferentes sujeitos, experiências e lugares. O

primeiro capítulo se distingue um pouco do conjunto da tese, tanto no tipo de problemas apresentados, como nos modos de abordá-los, mas, para entender as práticas de criação e circulação de saberes, é imprescindível também considerar as formas como os Mbya concebem o espaço onde essas práticas ocorrem. Assim como as práticas de saberes se baseiam em experiências compartilhadas, que são entendidas como a forma por excelência de fazer o conhecimento circular entre humanos, elas também se situam no espaço e se formam através de modos específicos de se relacionar nesse espaço (e com esse espaço). Esses modos, por sua vez, também contribuem para constituir os próprios lugares em que se realizam, algo que instiga a mobilidade constante entre diferentes lugares e é entendido como altamente produtivo para a circulação de pessoas, objetos e conhecimentos. Portanto, no primeiro capítulo, procuro descrever a paisagem em que ocorrem as experiências relatadas ao longo da tese, assim como definir alguns conceitos-chaves referentes a essa paisagem, como *tekoa* e *yvy rupa*. Nesse capítulo, também faço algumas considerações sobre possíveis relações entre as noções de rede e caminhos.

O segundo capítulo dá continuidade à discussão de caminhos e lugares, tomando por foco ações que visam criá-los e cuidar para que estes não se desfaçam. Neste sentido, caminhos e lugares estão fortemente relacionados às formas de organização política e social. Isto é, cada coletivo (humano ou não) desenvolve seus próprios modos de criar e cuidar dos lugares que habita e dos caminhos que são percorridos, inclusive os caminhos que permitem o desenvolvimento de relações com outros sujeitos e coletivos. A descrição desses contextos relacionais desdobrar-se-á na discussão dos processos de circulação de doenças e infortúnios, sendo que esses são desencadeados por situações de “descuido” na realização de ações e modos de se relacionar. A última seção do capítulo aborda algumas formas de relações entre as categorias de sujeitos que agem como criadores, donos e criaturas.

A partir de reflexões apresentadas sobre essas diferentes categorias de sujeitos, o terceiro capítulo descreve alguns caminhos de criação e circulação de saberes, destacando o papel que os criadores divinos, os donos não-humanos e os humanos têm nesses processos. Além da importância de criar caminhos para acessar diferentes tipos de saberes e colocá-los em circulação, um dos problemas centrais do capítulo se refere aos modos pelos quais as pessoas se esforçam para cuidar desses caminhos de saberes, evitando que a circulação seja excessiva ou descontrolada e, com isso, se transforme em processos de doença ou infortúnio.

O quarto capítulo se dedica a diferentes experiências de comunicação e tradução, ambas tomadas em sentido amplo, pois a comunicação aqui compreende formas que não se limitam à expressão verbal, e tradução engloba também a transformação de signos de um código para outro tipo de código. Ou seja, considero também como experiências de tradução os processos pelos quais os Mbya procuram transformar em ações eficazes os saberes adquiridos em comunicação com diferentes sujeitos. A capacidade de produzir eficácia, por sua vez, contribui para a constituição de prestígio e autoridade, aspectos

que também são objeto deste capítulo. A última parte do capítulo descreve situações que colocam em relação as práticas de saberes desenvolvidas pelos Mbya e algumas experiências que eles têm com processos de conhecimento não indígenas, principalmente por meio de políticas e programas educacionais e culturais. Comparar esses modos de conhecimento, por sua vez, coloca em foco problemas relacionados à autoria e a noções de propriedade intelectual, também abordados no quarto capítulo.

O último capítulo descreve os modos de produção da pessoa, ou aquilo que os Mbya chamam de fazer crescer (*-mbotuvixa*) a pessoa e as partes e relações que a constituem. Nisso, as relações de parentesco têm um papel central e se produzem através de experiências de convivência e cuidados recíprocos que permitem a circulação de saberes, capacidades e substâncias. Durante o crescimento da pessoa, também são tomadas medidas para cuidar das suas relações com outras categorias de sujeitos, por exemplo, os deuses e não-humanos, ora criando caminhos de comunicação, ora evitando experiências de proximidade excessiva. Os processos de desenvolvimento da pessoa mbya descritos neste capítulo têm como ponto de partida sua concepção e encerram com as ações realizadas por seus (ex-)parentes para deslembrar e desmembrar as partes e as relações que a constituíam.



Jera serve chimarrão durante entrevista com Poty na T.I. Tenonde Porã (SP). Foto: Adriana Testa



Neto da Poty nos observa durante entrevista na T.I. Tenonde Porã (SP). Foto: Adriana Testa

# Capítulo 1 – Caminhos entre lugares, pessoas e saberes

Os caminhos são uma imagem recorrente nesta tese, usada num sentido amplo para abranger percursos de mobilidade, relações e modos específicos de conhecer e agir. Caminhos remetem à ideia de movimento, mas também incluem momentos e pontos de parada. Estes, por sua vez, constituem práticas de retenção e concentração realizadas para resguardar ou potencializar algo e/ou alguém, como será detalhado no terceiro capítulo, sobre as práticas de circulação de saberes, e no quinto capítulo, em referência ao desenvolvimento da pessoa e das suas relações.

Este primeiro capítulo descreve caminhos que articulam lugares, pessoas e experiências. Porém, é importante levar em conta que os caminhos não apenas levam a algum lugar ou conhecimento, mas são também espaços em que se apreendem e se praticam saberes. Nesse sentido, os caminhos aqui descritos são também vias de comunicação e percursos perceptivos, onde é possível e necessário aprimorar as práticas de interação com a paisagem e aquilo ou aqueles que se encontram pelos caminhos<sup>2</sup>. Embora as práticas de comunicação sejam aprofundadas no quarto capítulo, por ora, será necessário desenhar a paisagem em que tal comunicação se realiza e, com isso, abordar tanto as práticas de mobilidade desenvolvidas pelos Guarani Mbya, como também as reflexões que eles expressam sobre estas práticas e sua relação com os lugares que habitam. É importante salientar, desde já, que as experiências de mobilidade não se restringem aos limites das Terras Indígenas Guarani, mas se constituem também no trânsito entre estas e na circulação que os Mbya realizam por outros espaços, que incluem os centros urbanos e outros lugares que eles frequentam.

## 1.1 Considerações sobre a noção de *tekoa*

Tendo em vista a importância que os Guarani Mbya atribuem à mobilidade tanto para o desenvolvimento da pessoa e de relações sociais, como para a aquisição e a circulação de saberes, convém iniciar a descrição das práticas de saberes por este ângulo, tomando a noção de *tekoa* como ponto de partida. Este não é um problema novo, pois muitas etnografias sobre os Guarani apresentam diferentes definições de

---

<sup>2</sup> A ênfase sobre experiências de interação com o ambiente/paisagem e o aprimoramento da percepção, como condições fundamentais para o desenvolvimento de saberes, é inspirada em textos de Gregory Bateson (1987), Tim Ingold (2002, 2007) e William Balée (1994).

*tekoa*, mas, considerando que é um conceito recorrente na tese, a explicação dos usos desta noção contribuirá para o entendimento do conteúdo aqui abordado.

Na descrição dos procedimentos metodológicos da pesquisa, explicitarei que esta etnografia não se centrou num único lugar, porque para entender as práticas de circulação de saberes seria necessário seguir a realização de atividades que, no caso dos Guarani Mbya, implica a circulação de pessoas entre diferentes localidades. Nesse sentido, as relações entre pessoas, experiências e lugares se desenvolvem de tal forma que a circulação contribui não apenas para potencializar estas relações, mas também para constituir cada termo das relações. Isto é, as pessoas, as experiências e os lugares ganham forma por meio das práticas de circulação.

Para entender melhor isto é necessário apontar que uma mesma Terra Indígena Guarani pode ser constituída por diversos *tekoa*. E, mesmo reconhecendo que frequentemente os próprios Mbya traduzem *tekoa* como “aldeia” para simplificar a comunicação com diversas pessoas não-guarani, não considero que esta tradução seja completamente adequada, pois a formulação *tekoa* = aldeia é justamente isso: uma simplificação. A palavra aldeia pode levar a um entendimento que enfatiza e reifica os limites espaciais de um lugar, deixando de lado outros aspectos fundamentais dos *tekoa*, por exemplo, as relações de socialidade. Voltarei a isso adiante, mas, por ora, convém atentar para algumas diferenças semânticas nos usos dos termos “aldeia” e “*tekoa*”.

Nesse sentido, a diferença entre aldeia e *tekoa* pode ser percebida em contextos nos quais os Mbya descrevem uma aldeia como categoria que engloba diversos *tekoa*. Por exemplo, no caso da Terra Indígena Jaraguá (São Paulo), os Mbya frequentemente se referem ao conjunto de áreas que a constituem como “Aldeia Jaraguá”, tratando aldeia como sinônimo de Terra Indígena. Porém, quando falam de cada área específica, se referem a elas como *tekoa*. Os três *tekoa*, atualmente reconhecidos por eles: Tekoa Ytu, Tekoa Pyau e Tekoa Itakupe, são delimitados e distinguidos por fronteiras físicas, neste caso, são divididos por diferentes rodovias. Mas os limites físicos não são o único aspecto que distingue esses três *tekoa* e não são um fator determinante, pois há uma área que também é separada das demais, por uma rodovia, porém é considerada uma extensão do Tekoa Ytu.

Vemos, neste caso e em outros, por exemplo na T.I. Rio das Cobras (Paraná), onde há três aldeias guarani (Aldeia Pinhal, Aldeia Tapixi e Aldeia Água Santa) e diversos *tekoa* em cada uma delas, que um *tekoa* corresponde a uma categoria distinta de aldeia, em que a organização social do espaço é mais importante do que os limites físicos e oficiais<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ademais, é importante salientar que grande parte dos espaços utilizados pelos Mbya (áreas de habitação, plantio, caça, caminhos, pontos de parada, etc.) não está demarcada como Terra Indígena (T.I.). Observa-se, portanto, que os limites oficiais, além de poderem divergir das formas como os Mbya

Nos dois casos mencionados e em todas as outras áreas guarani visitadas durante a pesquisa, foi possível observar que os *tekoa* são constituídos por uma ou mais parentelas, que frequentemente vivem num espaço contínuo (embora haja exceções, como no caso supracitado do Tekoa Ytu). Cada *tekoa* também costuma ter suas próprias lideranças religiosas e políticas, sendo que uma referência à principal liderança pode ser usada para identificar o coletivo que forma um *tekoa*, por exemplo, “Marcolino *rekoa*”<sup>4</sup>.

Essa forma de organizar socialmente o espaço passa por contínuas reconfigurações e novos arranjos, mas é clara para os moradores de um local e contribui para organizar o cotidiano de atividades e relações entre os diferentes núcleos<sup>5</sup> de famílias.

Como exemplo do processo de constituição de um *tekoa*, um senhor com quem conversei na T.I. Rio das Cobras explicou que, após a saída forçada do Tekoa Yakã retã, área também conhecida como “Mato Queimado”, sua família e outras formaram um *tekoa* próximo ao Rio da União, área posteriormente incluída na demarcação da T.I. Rio das Cobras.

Lá no meio, onde só tinha mato, desde Yakã retã chegando até o Rio União, onde só tinha mata, nós fizemos um *tekoa*. Assim como antes morávamos pra lá, então aqui também fizemos um *tekoa*<sup>6</sup>.

Esta descrição da formação de um *tekoa* inicia por situá-lo como lugar, relatando sua localização à margem de um rio, num espaço que era só de mata. Mas é preciso enfatizar que um lugar não é apenas um espaço físico. Fazer um lugar, como é o caso dos *tekoa* mbya, é um processo que exige cuidar continuamente para que ele não se

---

organizam e delimitam seus espaços de habitação e uso, também podem não existir, no que diz respeito ao seu reconhecimento por parte do Estado brasileiro. Levantamento do Centro de Trabalho Indigenista (2011) aponta que, na região brasileira do território guarani mbya, das 150 Terras Indígenas ocupadas atualmente e mais de 140 outras desocupadas (por conta de pressões fundiárias, esbúlio, descaracterização ambiental, etc.), apenas 98 são contabilizadas no sistema de Terras Indígenas da Funai, uma vez que são inseridas no sistema da Funai apenas as áreas para as quais foi iniciado algum procedimento administrativo para regularização. Destas, apenas 21 Terras Guarani tiveram seus processos de demarcação completamente concluídos e registrados nos cartórios de imóveis. Outras 13 áreas, demarcadas antes da Constituição Federal de 1988, estão com os processos de identificação em aberto, porque os limites vigentes mostraram-se inadequados, segundo o estabelecido na Constituição.

<sup>4</sup> *Rekoa* é a forma flexionada de *tekoa*, quando precedida por um sujeito ou por um pronome possessivo. Porém, quando a referência não enfatiza o espaço de convivência de um grupo, mas apenas identifica o próprio grupo, o termo mais usado é *kuery*. Nota-se que o termo *kuery* denota qualquer coletivo de sujeitos e não necessariamente coincide com o grupo que forma um *tekoa*.

<sup>5</sup> Os Mbya frequentemente se referem a uma família extensa e às pessoas que a ela se agregam, residentes numa mesma área, como “núcleo”. Por isso, este termo aparece em vários momentos da tese. Cabe também apontar que um *tekoa* pode ser formado por um único núcleo ou por vários.

<sup>6</sup> Embora esta fala tenha sido feita em língua guarani, muitas frases eram misturadas com palavras e expressões em português. Após fazer a transcrição integral da fala, optei por apresentar apenas a tradução em português, em vez de colocar lado a lado a transcrição e a tradução, como ocorre na maioria das falas apresentadas nesta tese.

desfaça. Neste sentido, no trecho que apresento abaixo, o interlocutor explica que seu pai, a principal liderança religiosa e política do grupo, não se acostumou ao novo local, sentindo uma saudade fatal do lugar que foi obrigado a deixar por força dos não indígenas. Assim, após sua morte, as famílias daquele novo *tekoa* ficaram sem uma liderança capaz de orientá-las, inclusive de defendê-las frente à invasão de “posseiros” não indígenas, e muitas se dispersaram. Por isso, embora ele considere que o local ainda hoje seja um espaço potencialmente adequado para se fazer um bom *tekoa*: área grande em que as famílias não teriam que viver amontoadas, terra boa para plantar e mata para a caça e a coleta, a situação é incompleta e insatisfatória porque faltam os parentes. Ou seja, percebe-se que a seleção e a formação de um lugar adequado, situado próximo a cursos d’água, com mata e áreas de plantio, são processos que se realizam na medida em que a socialidade se consolida. Com isso, quero ressaltar que os lugares habitados pelos Mbya não são apenas encontrados ou “localizados”, mas também construídos como experiência social, que é foco de cuidados contínuos.

Meu pai ficou no lugar (Yakã retã) mais de quarenta anos como cacique. Depois, ele morreu de saudade aqui (no Pinhal, atualmente, parte da T.I. Rio das Cobras). E tendo morrido, não havia novo cacique, foi aí que posseiros invadiram. Em 1959, começou a entrada dos posseiros aqui na nossa terra, onde havia muitas aldeias: Mato Queimado, chamado Yakã retã... havia muitos *tekoa*. Mas os caçadores apertaram cada vez mais, a saudade apertava cada vez mais, e aqueles nossos parentes que estavam aqui saíram fora. Os Guarani que aqui moravam hoje se encontram em Espírito Santo, Rio Grande do Sul, Paraguai, Argentina. Por que nos espalhamos? Por causa daqueles posseiros. Então, acho que essa é uma longa história, se eu conseguir contar.

(...) A primeira demarcação foi de uma área grande que conseguimos retomar, mas na segunda demarcação já diminuiu, a maior parte ficou para os posseiros. Isso, depois que meu pai tinha morrido.

(...) Então, nós estamos chegando ao ponto em que foi reconhecida nossa posse daqui. E veja bem, se quiser saber o que eu pensei, o que eu penso e quero que aconteça para meu povo guarani. Eu muitas vezes choro, tenho vontade de chorar muito. Por que tanto guarani que estava aqui quis ir embora para longe? Uma vez que temos 23.300ha de terra e só 48-50 famílias. Então, por quê? Para mim, quanto mais gente tivesse aqui.... Eu não aceito mesmo que os parentes estejam longe. Se morassem em cada canto da área, era melhor. Porque nossa área aqui, apesar de que uma parte foi desmatada, em vista do que era 40 anos atrás, tem mata, hoje tem caça, tem muito peixe, tem muito mel. Então, temos muitas coisas nessa mata ainda. Eu gostaria que meus parentes voltassem a morar aqui. Se fossem 160 famílias estaria muito bom. Porque eu já vivi em muitos *tekoa*: Rio Grande do Sul, Espírito Santo, já morei até no Maranhão, já vivi no norte do Mato Grosso, Barra do Garça, até lá no fundo já vivi. Eu conheço quem é quem, e com quem trabalhei, eu sei. Mas não tem terra melhor do que esta aqui. E por que muitos Guarani vão pra lá?

O entendimento de que um *tekoa* é formado no tempo e no espaço por uma família extensa e as famílias que a ela se agregam, por relações de casamento ou outros tipos de alianças, é corroborado pela composição do próprio termo. *Tekoa* é um

substantivo impessoal formado pela palavra *teko*, que assim como *tekoa*, segue a flexão *xe+r*<sup>7</sup>. O termo “*nhandereko*” (*nhande* = pronome pessoal da primeira pessoa plural inclusiva, aqui com atribuição possessiva + *reko*) tem frequentemente sido traduzido como “nosso modo de ser/viver” ou, ainda, “nossa cultura/ nosso sistema”.

As duas últimas traduções apresentam alguns problemas adicionais, em relação às primeiras, uma vez que não permitem saber exatamente o que informa esse entendimento de “cultura” ou “sistema”, principalmente os sentidos que essas palavras em português ganham quando usadas pelos Mbya. Por isso, acho mais adequadas as duas primeiras opções ou até mesmo substituir “ser” por “estar”, uma vez que este último é mais condizente com a acepção processual que os Mbya atribuem ao conceito -*reko*, algo que procuro evidenciar ao longo desta tese. Inclusive, em muitos casos, quando os Mbya usam o termo “-*reko*”, parecem se referir, sobretudo, a *modos de agir* e não a *formas de ser*, algo também observado por Uirá Felipe Garcia entre os Awá Guajá, quando usam o termo -*rikô* (2010:264-65). Por isso, na tradução da palavra “*nhandereko*”, frequentemente uso a expressão “nossos modos de agir”, como será possível observar no decorrer da tese.

Suspeito também que seja possível entender melhor os sentidos de *teko* e *tekoa* por um caminho que, embora sujeito à alguns riscos, pode constituir um outro modo de se aproximar dos sentidos que os Mbya expressam ao enunciarem contextualmente essas palavras. Assim, é possível perceber uma relação entre esses termos e -*embireko*<sup>8</sup>, que se refere a uma relação de convivência e cuidado. Isto é, ao perguntar para diferentes homens o que significava quando se referiam a uma mulher como “*xerembireko*”, geralmente me davam a resposta mais óbvia: “minha esposa” e, às vezes complementavam, explicando que não a chamavam de “*xera’xy*” (mãe do meu filho), porque ainda não havia nascido um filho desse casamento. Mas, conversando com homens e mulheres mais idosos, explicaram-me que -*embireko* é aquela moça nova com quem um homem (geralmente mais velho) mora. Enquanto não nasce um filho dessa relação, esse homem convive com a moça e cuida dela. De certa forma, como percebemos em alguns relatos apresentados nesta tese, ele assume a responsabilidade de terminar de criar a moça. Uirá Garcia (2010:187-190) discute a relação entre “casar” e “criar” entre os Awá Guajá, entendendo que o verbo -*rikô* possa ser interpretado nestes dois sentidos. Mas, no caso dos Guarani Mbya, embora um marido possa efetivamente contribuir para “criar” sua jovem esposa, eles não associam diretamente a palavra -*embireko* com criação (no sentido de fazer alguém crescer e se tornar adulto), para a qual usam termos como -*mbotuvixa*, -*kakuaa*, -*mbotuja*, etc.

---

<sup>7</sup> As flexões (*xe+r*), (*xe*) e (*a*) são usadas na língua guarani com substantivos, verbos e adjetivos. Para mais informações ver Bottignolli, 1940; Guasch, 1948 e Dooley, 2006.

<sup>8</sup> Segundo Dooley (2006), -*embireko* é formado por -*embi* (prefixo nominalizador) + *reko*.

Seguindo com esse raciocínio, *nhanderekoa* poderia ser entendido como “o lugar no qual convivemos e em que cuidamos uns dos outros”. Isso fica mais claro quando percebemos que o termo *tekoa* também é usado para falar dos lugares em que coletivos não-humanos vivem, por exemplo, em formulações como: “*koxi kuery rekoa*”, (*tekoa* dos porcos do mato). É importante ressaltar que isso não se refere apenas a um espaço ocupado por um grupo de porcos do mato, mas aos modos de conviverem entre si e aos cuidados que seu dono – *koxi ja* tem em relação ao grupo e ao lugar sob sua proteção. Ou seja, o foco recai sobre os modos de socialidade que se realizam em determinado lugar, algo que se soma a outros fatores, como apontado no relato acima, em que o interlocutor lista aspectos como: área grande o suficiente para que as famílias possam conviver “morando em cada canto” (sem se apertarem), mata, terra boa para plantar, cursos d’água, etc.

Esse entendimento de *tekoa* se aproxima de observação feita por Maria Inês Ladeira, quando ela o definiu como: “(...) a referência padrão para atribuírem valor às suas relações, incluindo as normas de convivência e sociabilidade e o modo de produção e de consumo que, por sua vez, definem um modo de uso do espaço” (2008:135-36).

Para encerrar estas considerações sobre os *tekoa* mbya, é importante salientar que eles não são estáticos e nem tampouco uniformes. Constituídos por um grupo de pessoas que convivem, compartilhando experiências, palavras, alimentos e outras substâncias<sup>9</sup> e cuidando umas das outras, os *tekoa* se fazem e se transformam ao longo do tempo. Essas transformações são impulsionadas pela partida e pela chegada de indivíduos e famílias e pela criação de novas configurações de moradia e articulação política, o que contribui também para que não sejam homogêneos. Inclusive, os Mbya enfatizam as diferenças que identificam entre os diferentes *tekoa*, sejam em termos da sua composição numérica, sejam nos modos como as pessoas agem e se relacionam entre si.

Esses aspectos também foram observados por Levi Marques Pereira na sua descrição dos *tekoha* dos Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. O autor resalta as configurações flexíveis e variadas dos *tekoha*, entendendo que se trata, sobretudo, de “uma unidade político/religiosa” que articula diferentes parentelas: *te’yi*<sup>10</sup> (1999:94-95).

---

<sup>9</sup> Estas formas de convivência serão aprofundadas nos próximos capítulos.

<sup>10</sup> O autor traduz *te’yi* como “fogo familiar” e “parentela”. Na língua guarani mbya estes corresponderiam a “*tata ypy*” e “*-etarã*”, respectivamente. Quanto ao uso de “unidade político/religiosa” para definir os *tekoha*, penso que no caso dos Guarani Mbya, seria melhor falar em termos de “experiência político/religiosa”, embora meu foco seja mais nas relações de convivência e cuidado, que englobam as experiências políticas e religiosas, mas também as extrapolam. Ademais, refiro-me a

Ele nota ainda que as formas de cooperação entre as parentelas que constituem os *tekoha* operam em diferentes níveis e com periodicidade e permanência variáveis, o que contribui para o dinamismo dos *tekoha* (idem:96).

## 1.2 Caminhos e Redes

Além de percursos de mobilidade, há um outro sentido que atribuo à ideia de caminhos que a aproxima da noção de redes. Apesar dessa aproximação, em vários momentos da tese preferi usar caminhos, em vez de redes, porque a ideia de caminhos permite estabelecer um diálogo mais direto com as formas como os Mbya expressam e desenvolvem suas relações sociais. Estas, como veremos, estão associadas às práticas de mobilidade, através das quais as pessoas se põem em movimento para fazer visitas, realizar rituais, prestar ou receber auxílio e procurar novas alianças.<sup>11</sup> Ademais, a ideia de caminhos também serve de “imagem-guia”<sup>12</sup>, que permite abordar e costurar o conjunto de materiais apresentados na tese.

Ainda assim, no intuito de refinar e explicitar a definição de caminhos, apresento, a seguir, uma breve revisão dos modos como a noção de redes tem sido aplicada em diferentes contextos etnográficos e que me parecem relevantes também para pensar as práticas de circulação dos Mbya. Inclusive, o que chamo de caminhos de circulação poderiam ser pensados como redes de caminhos, mas assim chamá-los seria redundante, já que cada caminho é, na verdade, uma articulação de outros caminhos menores, ou seja, um tipo de rede. Nesse sentido, recortar parte de um caminho para olhar um dos seus percursos ou contemplar um conjunto de percursos que formam um caminho maior é uma questão de foco analítico, uma vez que os caminhos criados e percorridos pelos Mbya estão, o tempo todo, atravessando e relacionando outros caminhos.

Embora a teoria de redes tenha surgido no século XVIII com o matemático e físico Leonhard Paul Euler e sido aplicada às ciências sociais desde a década de 1960

---

“experiências” em vez de “unidade”, para não deixar dúvidas quanto à qualidade flexível e processual dos *tekoa* mbya, algo que Pereira explicita bem para os Kaiowá, ao longo da sua etnografia.

<sup>11</sup> Como veremos adiante, as redes também podem incluir práticas de mobilidade e relações entre diferentes localidades, mas penso que “caminho” seja uma imagem que remeta mais diretamente a estes aspectos.

<sup>12</sup> Tomo emprestada a ideia de “imagem-guia” utilizada no relatório da Pesquisa Temática “Redes Ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas”, coordenada por Beatriz Perrone-Moisés e Dominique Tilkin Gallois, FAPESP processo n. 05/57134, daqui em diante citado como: Perrone-Moisés e Gallois, 2008. Naquele relatório, a noção de “imagem guia” é usada para descrever os modos pelos quais o termo “redes” foi empregado em sentido amplo para nortear as metodologias e reflexões desenvolvidas pelos pesquisadores do referido projeto e permitir um diálogo comparativo entre contextos etnográficos diversos. A ideia de “imagem-guia”, incorporada às reflexões da Pesquisa Temática, foi proposta em meio à defesa de tese de doutorado de Gabriel C. Barbosa *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio* (2008), por sugestão de Marcio Ferreira da Silva.

(Perrone-Moisés e Gallois, 2008), estudos mais recentes de Bruno Latour (2000, 2009) e Steve Woolgar (com Latour, 1997) contribuíram para a expansão e a multiplicidade de usos que a noção de redes experimenta atualmente na antropologia. A proliferação do termo redes em etnografias, que vão desde a etnologia das terras baixas até os laboratórios de grandes indústrias farmacêuticas, pode estar atrelada à flexibilidade do próprio termo, como Latour assinala:

Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou de rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas (2009:9).

Essa expansão pode também estar associada, como Perrone-Moisés e Gallois apontaram, à efervescência e ao frescor de uma “palavra nova”, que evidenciam a insatisfação com os conceitos e abordagens disponíveis e atualmente sobrecarregados de significados incômodos:

O termo ‘rede’ fornece uma imagem, aparentemente vaga o suficiente para abarcar qualquer coisa, que vem suprir a lacuna deixada pela insatisfação generalizada com conceitos e ferramentas teórico-metodológicos disponíveis. Tal indefinição está ligada ao que chamamos de momento de efervescência. Se, por um lado, isso aponta aberturas e desdobramentos que podem conduzir a inovações teórico-metodológicas; por outro, há o risco de apenas marcar o desconforto generalizado em relação à linguagem. Isto é, no lugar de conceitos desgastados e palavras agora ‘proibidas’ (mas outrora empregadas exaustivamente, como “grupos”, “sociedades”, “estruturas”, etc.), uma palavra nova, fresca, que pode querer dizer quase qualquer coisa. Como se a nomenclatura fosse adotada numa acepção deliberadamente vaga, em lugar de algo mais preciso ou adequado para descrever os complexos fenômenos de que tratamos (2008:2-3).

Diante dessas considerações, parece-me necessário refletir em que medida a noção de redes contribui para o entendimento daquilo que descrevo nesta tese como caminhos de circulação de saberes e indagar se a justificativa para tal aproximação não se limitaria à mera adesão a uma nova moda, que, no momento de produção desta pesquisa, mobiliza os debates antropológicos. Portanto, tentarei, no que segue, explicitar os motivos desta aproximação.

Para Bruno Latour (2000, 2009) as redes juntam e acompanham uma cadeia contínua de coisas diferentes, como práticas, saberes, humanos, não humanos, etc., que se relacionam, atravessando diferentes contextos espaço-temporais. Como ele exemplifica no caso das redes técnicas: “*São compostas de locais particulares, alinhados através de uma série de conexões que atravessam outros lugares e que precisam de novas conexões para continuar se estendendo*” (2009:115).

Nisso, elas permitem reconciliar seus aspectos locais e globais e, portanto, desafiam dicotomias do tipo local/universal, pois aquilo que fomos levados a acreditar constituir o conhecimento científico universal, ao contrário de ser “descontextualizado” ou “deslocalizado”, apenas aparece assim porque a rede intermediária que levou à

construção desse conhecimento foi apagada, com suas respectivas conexões locais (idem:118).

Essa característica das redes é particularmente importante para a presente pesquisa, porque, ao tratar dos saberes mbya, não os vejo como *etnosaberes*, em diálogo ou confronto com um suposto saber científico universal. É necessário enfatizar isto, porque abordagens que tratam os saberes ocidentais como universais são orientadas por um pressuposto assimétrico que dificulta o estudo de diferentes processos de criação e circulação de saberes, uma vez que tais abordagens atribuem a um tipo de conhecimento o estatuto de universalidade, descontextualizando-o e, por outro lado, encaram outros processos de conhecimento como se estivessem presos às condições (“restrições”) das suas culturas locais.

Esse tipo de assimetria também é alvo das críticas de Latour, quando ele identifica a tendência de denominar como “crenças” todo tipo de conhecimento que não seja o “nosso”:

O modo peculiar de escolha de esquemas classificatórios por parte dos karans estará em exigir uma explicação a ser encontrada na sociedade deles; a visão dos antropólogos, que abrange todos os esquemas, não precisa ser explicada por sua própria sociedade: eles representam o caminho certo. Darão o nome de *etnozoologia* ao sistema de crenças dos karans, e de *zoologia* ao conhecimento da rede científica universal. Embora cada sócio-lógica esteja construindo seu mundo através da incorporação de pássaros, plantas, rochas e pessoas, ao fim de muitas viagens mundo afora ficará patente que ‘Eles’ *sim* têm um sistema *antropomórfico* de crenças, enquanto ‘Nós’ temos uma visão desinteressada do mundo, pouquíssimo influenciada por nossa ‘cultura’ (2000:347-8, grifos no original).

Outra característica das redes, como descritas por Latour e Woolgar (1997), que é bastante pertinente para pensar os caminhos de saberes que abordo nesta tese, é a percepção de que um objeto é atribuído diferentes significados de acordo com a posição que ele ocupa numa rede ou o tipo de rede na qual está inserido. Por exemplo, ao tentarem entender os processos pelos quais o TRF(H)<sup>13</sup> se tornou um fato científico, os mesmos autores observaram que o TRF(H) adquire significados muito diferentes em cada rede que pode ser seguida. Para a vasta rede de pessoas que o utilizam como instrumento de análise, o TRF(H) é uma técnica; numa rede de endocrinologistas, é uma “nova substância recentemente descoberta”, mas fora dessas redes, ele não passa de um “pó branco banal” (idem:106).

Nesse sentido, conforme será mencionado adiante neste capítulo, os tipos de saberes e experiências aos quais tive acesso diferenciavam-se muito dependendo dos contextos e interlocutores em meio aos quais me inseri. Portanto, não apenas um objeto ganha diferentes significados de acordo com a sua inserção numa rede, mas também os

---

<sup>13</sup> Thyrotropin Releasing Factor (Hormone), em português: Fator do (Hormônio) Liberador da Tireotropina.

objetos podem ser cambiáveis conforme a inserção do observador numa rede ou outra. Por isso, procurei entender de que modo lugares, pessoas, saberes e práticas, com suas respectivas diferenças, se relacionam, tomando por nexos dessas relações as formas como estes aspectos são vivenciados e comunicados por diferentes interlocutores.

Assim, é possível perceber, em diversos momentos da tese, que os Mbya não criam rupturas estanques entre coisas que eles mesmos identificam como possuindo diferenças significativas, tanto em termos de escala, como em termos de qualidade. Por exemplo, quando comparam os patamares celestes e terrestres (e seus respectivos habitantes), não são apenas as semelhanças, mas principalmente as diferenças que mobilizam e tornam necessárias as experiências de interação e comunicação.

No entanto, um dos problemas das redes, como percebido por Marilyn Strathern (1996), é que o conceito de rede opera como uma metáfora para as experiências infinitas de extensão e interação de fenômenos. Esta observação também poderia ser aplicada aos caminhos aqui descritos. Por exemplo, um dos interlocutores desta pesquisa, Vera Nhamandu Mirĩ, atualmente mora na T.I. Rio Branco (São Paulo), mas, se seguirmos a sua história de vida, perceberemos que ela se estende por diferentes *tekoa* situados nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Por outro lado, as suas relações de parentesco nos conduzem dos *tekoa* no Pará até a Argentina e, se quisermos seguir os caminhos de um outro sujeito que faz parte das suas redes de relações (seu irmão Karai Tataendy, por exemplo), seremos levados em outra direção, onde encontraremos novos sujeitos, lugares e experiências. Ou, como Strathern destaca:

No entanto, o poder de tais redes analíticas é também seu problema: teoricamente, são sem limite. Se elementos *diversos* constituem uma descrição, eles parecem tão extensos ou intrincados quanto a análise é extensa ou intrincada. Uma análise parece capaz de contemplar e, portanto, criar, qualquer número de novas formas. E sempre é possível descobrir redes dentro das redes; esta é a lógica fractal que torna qualquer comprimento um múltiplo de outros comprimentos, ou um elo numa cadeia, uma cadeia de futuros elos. Mas uma análise, assim como a interpretação, precisa de um ponto; precisa ser constituída como um lugar de parada (idem:523, grifos no original)<sup>14</sup>.

Por isso, a mesma autora afirma que é necessário operar uma espécie de “corte” nas redes, interrompendo o fluxo de fenômenos e sentidos tempo suficiente para permitir a sua análise. Referindo-se ao “corte” como metáfora empregada por Derrida para descrever a forma como um dado fenômeno interrompe o fluxo de outros, Strathern

---

<sup>14</sup> No original: “However, the power of such analytical networks is also their problem: theoretically, they are without limit. If *diverse* elements make up a description, they seem as extensible or involuted as the analysis is extensible or involuted. Analysis appears able to take into account, and thus create, any number of new forms. And one can always discover networks within networks; this is the fractal logic that renders any length a multiple of other lengths, or a link in a chain a chain of further links. Yet analysis, like interpretation, must have a point; it must be enacted as a stopping place” (grifos no original).

aponta que há redes que desenvolvem seus próprios mecanismos de “corte” ou modos de colocar limites. Nas palavras de Weiner, citado por Strathern: “*num mundo baseado em relações, a tarefa que confronta os humanos não é como sustentar relações humanas...[mas] como colocar um limite nas relações*” (Weiner apud Strathern, 1996:529)<sup>15</sup>. Isso pode ser feito, como a autora descreve, por meio da circulação obrigatória de bens por ocasião de acordos matrimoniais, que impõe algum tipo de controle sobre o fluxo de relações entre grupos de afins, ou mesmo através da mobilidade de pessoas, que também orienta o fluxo de relações possíveis.

Nessa direção, seguindo os caminhos de circulação de saberes dos Guarani Mbya, é possível observar que, em meio a percursos que juntam coisas heterogêneas e parecem se estender ao infinito, eles continuamente mobilizam práticas que permitem reter e direcionar os fluxos de circulação. É possível citar como exemplo disso os modos como os rezadores administram o fluxo dos saberes e poderes que eles acessam e acumulam, evitando que esses saberes se difundam por interlocutores e contextos onde poderão ser desviados ou se perder. O mesmo se dá nos cuidados relativos ao *-nhe'ẽ* (princípio vital) de um recém-nascido, quando seus pais tomam uma série de medidas para evitar que este *-nhe'ẽ* se desprenda definitivamente do corpo do bebê e se perca em algum caminho percorrido pelos pais. E ainda, na transição para a vida adulta, os cuidados que devem ser tomados pelos jovens para que suas experiências de comunicação não se estendam a sujeitos não-humanos, pois a comunicação com estes pode desencadear relações perigosas de proximidade excessiva e predação.

É necessário mencionar que somam-se aos cortes operados pelos próprios Mbya os recortes que eu impus à pesquisa para torná-la exequível. Deste modo, os caminhos descritos na tese não contemplam a totalidade de relações e percursos existentes, mas refletem aqueles que pude efetivamente identificar e seguir, tendo por objetivo a compreensão de processos de circulação de saberes.

Ao longo da pesquisa, consultei continuamente diferentes interlocutores mbya sobre os caminhos de relações que havia identificado, sendo que estas geralmente se referiam às suas relações de parentesco ou a alianças com moradores de diferentes lugares. Nessas ocasiões, a minha análise frequentemente era confirmada por eles, mas, quando não era, fazíamos juntos as correções. Portanto, embora os caminhos de relações explicitados nesta tese sejam também uma ferramenta metodológica e analítica, usada para entender as práticas de saberes e sua circulação entre pessoas e lugares, eles coincidem com relações identificadas pelos Mbya.

Exemplos desses procedimentos de consulta e construção com os interlocutores mbya podem ser conferidos na introdução da tese, na seção referente à metodologia. Por

---

<sup>15</sup> No original: “J. Weiner (1993a:292) remarks that in a relationally based world ‘the task confronting humans is not to sustain human relationships...[but] to place a limit on relationship’.

ora, gostaria de salientar que, a partir dos comentários apresentados sobre redes, é preciso esclarecer que a noção de caminhos, adotada nesta tese, é tão flexível, extensiva e intrincada quanto à de redes, mas, entre as duas alternativas, optei por caminhos, por motivos já explicitados anteriormente. E mais, por flexível que seja uma noção, ela só terá um valor explicativo se sua definição e seus usos forem claros e explicitados. Nesse sentido, a noção de caminhos aqui empregada corresponde a vias de deslocamento e de comunicação, por meio das quais circulam sujeitos, saberes, objetos, palavras, substâncias e práticas. Os mesmos caminhos colocam tudo o que circula em relação e também articulam os lugares por onde sujeitos e coisas (materiais e imateriais) circulam.

Para exemplificar melhor o emprego dessa noção, que será retomada e aprofundada ao longo da tese, apresento, a seguir, alguns dos caminhos que relacionam diferentes lugares e sujeitos desta pesquisa, tomando por direção as relações que meus interlocutores apontaram como importantes nas suas experiências de aprendizagem. Estes percursos são ilustrados nos seis diagramas que acompanham a descrição, nos quais é possível observar relações de filiação e casamento, assim como os lugares onde os sujeitos mencionados estavam em janeiro de 2013, período em que sistematizei estas informações<sup>16</sup>. Todavia, convém mencionar que as experiências de circulação de saberes relatadas por meus interlocutores se estendem por um período de tempo e por lugares que extrapolam as imagens instantâneas que os diagramas flagram. Por isso, na medida do possível, procuro também remeter a esses outros tempos e espaços, na descrição textual.

O ponto de partida, apresentado na **Figura A**, remete a um período anterior ao início do doutorado, quando conheci Poty (1), em 2001, na T.I. Jaraguá (SP). Seguindo os caminhos de relações apontados por ela, cheguei ao rezador Karai Tataendy (34), casado com Iracy (4), tia materna da Poty. Karai Tataendy foi indicado por Poty como uma das pessoas principais com quem ela e seus irmãos aprendiam, sobretudo, nos momentos que conviviam com ele na casa de rezas do Tekoa Ytu. Por isso, Poty, já naquele período, aconselhou-me a acompanhar Karai Tataendy.

Veremos que os caminhos de relações de Karai Tataendy conduzem de volta à Poty, por diferentes percursos e parentes. A mãe (32) de Karai Tataendy se casou, na T.I. Rio das Cobras (PR), com um homem (31) que é irmão de Para Poty (30). Para Poty,

---

<sup>16</sup> Nestes diagramas, as pessoas são identificadas por números, porque a inclusão dos seus nomes nas figuras dificultaria a visualização. Os diagramas foram elaborados utilizando o programa Pajek. O tratamento computacional destes dados não seria possível sem a ajuda de Marcio Ferreira da Silva, que auxiliou na elaboração de todos os diagramas e também processou os dados na MaqPar, programa desenvolvido por ele e João Dal Poz. Cabe também mencionar que a consulta às genealogias apresentadas por Valéria Macedo (2009) foi imprescindível para completar informações referentes a casamentos na T.I. Ribeirão Silveira, assim como foi importantíssima a informação de Fabio Nogueira da Silva sobre a relação entre o pai (54) de Vera (55) da T.I. Parati Mirim e o pai (45) de Jeguaka (44) da T.I. Jaraguá.

por sua vez, casou com o rezador Karai Poty (29), nascido num *tekoa* no Espírito Santo, mas que passou a morar, junto com sua esposa e descendentes, na T.I. Jaraguá, depois de viver em várias outras localidades. É importante mencionar que a ida de Karai Poty ao Tekoa Ytu (T.I. Jaraguá) ocorreu após o convite da sua prima cruzada, Kerexu (6), que era cacique. Kerexu é também avó materna de Poty (1) e sogra de Karai Tataendy (34).

Após a mudança da família de Karai Poty (29) para o Tekoa Ytu, ele formou o Tekoa Pyau<sup>17</sup>, numa área vizinha. Ao mesmo tempo em que formava o Tekoa Pyau e atraía novas famílias para o local, Karai Poty assumia a posição de cacique e principal liderança religiosa, posição que ele já desempenhava nos outros *tekoa* onde viveu anteriormente<sup>18</sup>.

Voltemos agora para Karai Tataendy (34), que, após a chegada de Karai Poty à T.I. Jaraguá, passou a acompanhá-lo nas rezas e aprender com ele. Lembremos que os dois rezadores também estão ligados por relações de parentesco: Karai Poty é primo da sogra de Karai Tataendy e é casado com a irmã do seu padrasto, que foi quem efetivamente criou Karai Tataendy.

Em 2002, uma família extensa que morava na T.I. Aguapeu (litoral sul de SP) foi convidada a ajudar na reforma da casa de rezas do Tekoa Ytu, que ocorria ao mesmo tempo em que os moradores do que viria a ser o Tekoa Pyau construam a sua própria casa de rezas, na área vizinha<sup>19</sup>. Essa família extensa, liderada por um casal de primos cruzados (21 e 24) que, por sua vez, eram também primos de Kerexu (6) e Karai Poty (29), passou a morar no Tekoa Ytu. E, mesmo depois que esse casal chefe se mudou para a T.I. Rio Branco (SP), uma filha deles (25) e seu marido (26) continuaram no Tekoa Ytu, onde o marido, Vera, atuava como ajudante e aprendiz de Karai Tataendy (34).

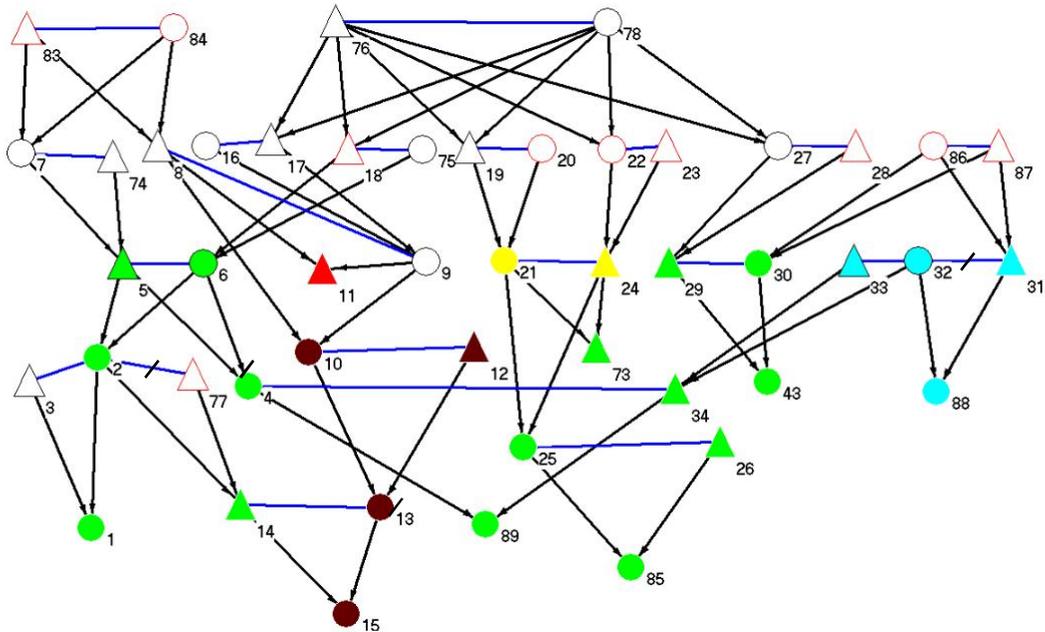
---

<sup>17</sup> Tekoa Pyau é frequentemente traduzido pelos Mbya, moradores do local, como “Aldeia Nova”, em referência clara à sua relação com o Tekoa Ytu, primeiro *tekoa* dessa T.I. É importante notar que, antes da chegada de Karai Poty, uma liderança política e religiosa prestigiada, o Tekoa Pyau não era um *tekoa*, mas já era uma área ocupada pela família da filha da cacique do Tekoa Ytu e considerada uma extensão desse primeiro *tekoa*.

<sup>18</sup> Tive a oportunidade de acompanhar de perto esse processo de formação do Tekoa Pyau, inclusive de participar da construção da primeira casa de rezas no Tekoa Pyau. De certa forma, a construção dessa nova casa de rezas marcou, não apenas a formação de um novo *tekoa*, mas também tornou mais explícita uma divisão política com relação ao primeiro *tekoa*. Nesse sentido, num ritual que Karai Poty chamou de “inauguração da casa de rezas”, ele se apresentou diante de um público formado pelos moradores dos dois *tekoa* e muitos convidados não indígenas, portando um cocar enorme. No momento em que ele mostrou seu R.G. para todos, ele disse em português: “*Eu sou José Fernandes Soares, cacique da aldeia Tekoa Pyau*”.

<sup>19</sup> É interessante notar que Karai Tataendy coordenou os trabalhos de reforma da casa de rezas no Tekoa Ytu, local onde morava, enquanto Karai Poty coordenou a construção da casa de rezas no Tekoa Pyau. Cada um, por sua vez, seria o rezador principal dessas respectivas casas de rezas.

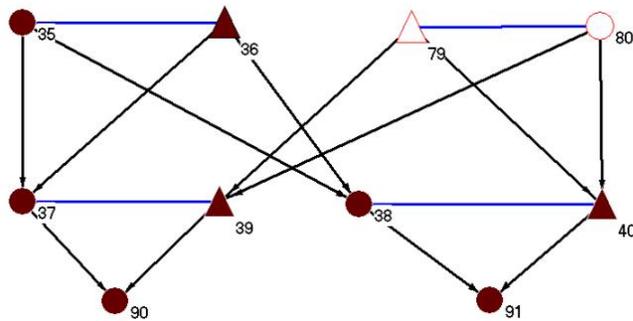
Como vimos, esse recorte dos caminhos de relações de Karai Tataendy passa pelas T.I.s Jaraguá (SP) e Rio das Cobras (PR), lugares pelos quais ele, sua esposa e dois filhos também se deslocavam frequentemente, quando alternavam sua moradia, ora convivendo com os consanguíneos da esposa, Iracy, na T.I. Jaraguá, ora morando entre os consanguíneos de Karai Tataendy, na T.I. Rio das Cobras. Inclusive, esses deslocamentos de Karai Tataendy e Iracy motivavam a circulação de outros parentes ligados a eles. Por isso, no período entre 2001 e 2013, além de participar de algumas idas e vindas desse casal e dos parentes que os visitavam, também pude observar a circulação constante de correspondências e outros objetos que circulavam pelas mesmas rotas.



**Figura A:** Relações de filiação e casamento nas T.I.s Jaraguá, Tenonde Porã, Rio Branco, Rio das Cobras e Ribeirão Silveira

LEGENDA	
■	T.I. Sapukai (RJ)
■	T.I. Parati-Mirim (RJ)
■	T.I. Ribeirão Silveira (SP)
■	T.I. Rio Branco (SP)
■	T.I. Tenonde Porã (SP)
●	T.I. Jaraguá (SP)
●	T.I. Rio das Cobras (PR)
□	Sem Informação
○	Sem Informação (óbito anterior a 2013)
➔	Filiação
—	Casamento
△	Masculino
○	Feminino

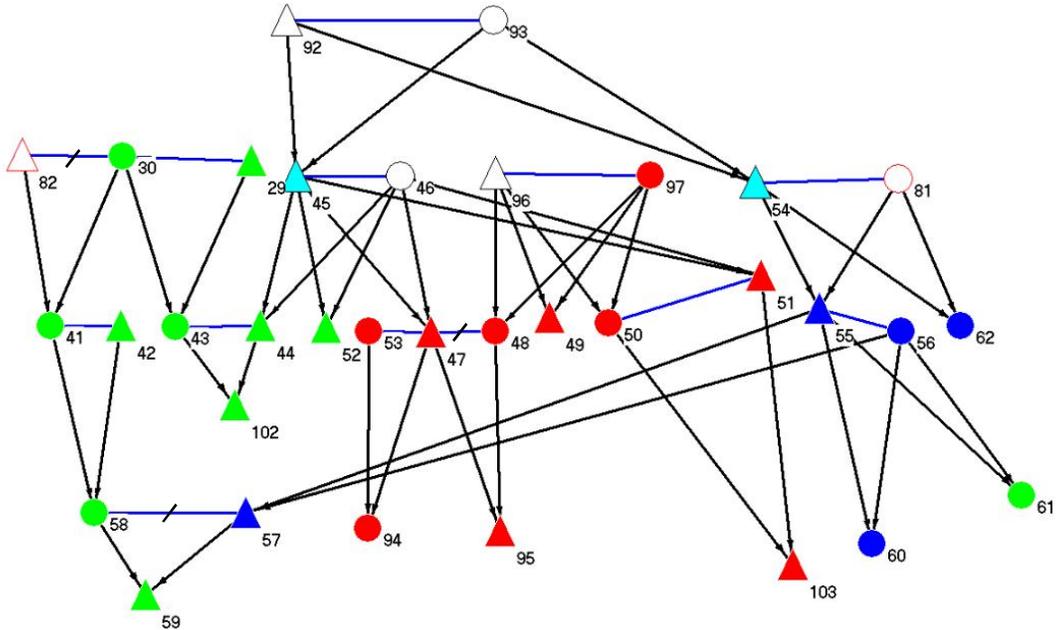
Voltemos brevemente à Poty (1) para seguir outro caminho apontado por ela, desta vez através do casamento do seu irmão mais velho, Jekupe (14), com Jera (13), umas das principais colaboradoras na realização desta pesquisa. Jera apontou dois caminhos principais através dos quais aprendeu. Um passa por sua mãe (10), que levava Jera para acompanhá-la na realização de partos, na T.I. Tenonde Porã (SP). Esse caminho também inclui seu tio materno (11), que é rezador na T.I. Ribeirão Silveira. O outro caminho nos leva à **Figura B**, onde encontramos Jaxuka (35), na T.I. Tenonde Porã. Jera explicou que Jaxuka foi chamada por seus pais para cortar seu cordão umbilical quando ela nasceu e, a partir disso e das experiências de convivência com ela, Jera considera Jaxuka sua avó. Inclusive, foi este um dos motivos pelos quais Jaxuka passou a ser uma das principais interlocutoras minha e da Jera durante a pesquisa. Na **Figura B**, vemos que Jaxuka (35) tem duas filhas (37 e 38), que se casaram com outro par de irmãos (39 e 40). A relação com Jaxuka contribuiu para que eu trabalhasse mais estreitamente com seu genro, Vera Popygua (39), que, inclusive, ajudou na elaboração do segundo e do terceiro capítulos desta tese.



**Figura B:** Relações de filiação e casamento na T.I. Tenonde Porã

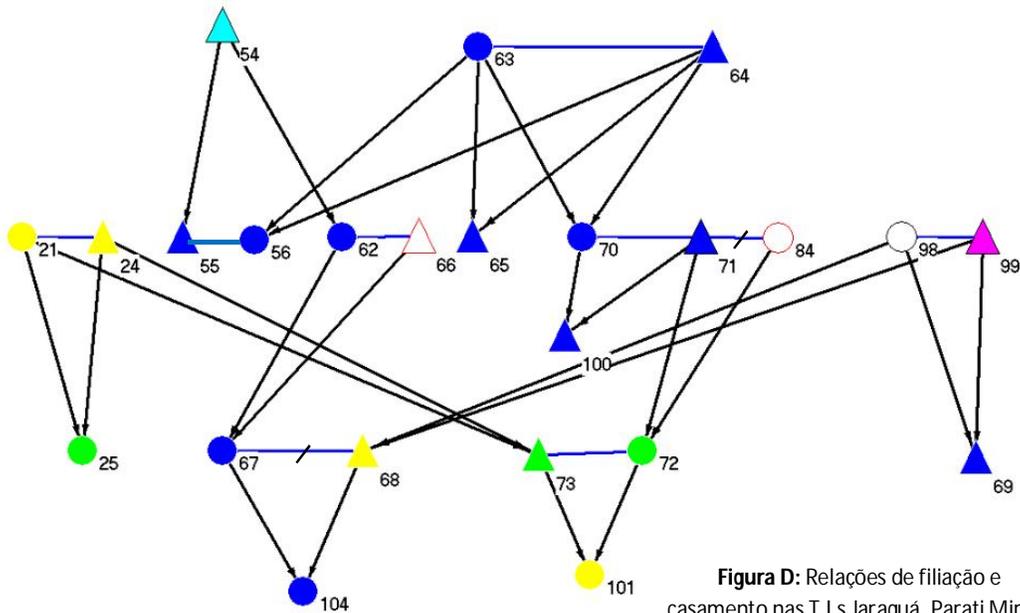
Agora, façamos um breve retorno à T.I. Jaraguá, de onde partiremos em direção à T.I. Ribeirão Silveira. Esse retorno também remete, novamente, ao casal de rezadores e chefes de uma família extensa, Para Poty (30) e Karai Poty (29). Uma das filhas deste casal, Kerexu (43) é casada com Jeguaka (44), que tem dois irmãos (47 e 51) casados com mulheres ligadas a outra família extensa na T.I. Ribeirão Silveira. Mais especificamente, Karai (47) foi casado com uma das irmãs (48) do rezador Jejoko (49). Outra irmã (50) de Jejoko também casou com um irmão (51) de Karai (47). Destes irmãos (44, 47, 51 e 52), Jeguaka (44), que mora na T.I. Jaraguá, acompanha seu sogro Karai Poty (29) na realização de atividades xamânicas, enquanto, Karai (47) permaneceu na T.I. Ribeirão Silveira e continuou a aprender com e auxiliar seu ex-cunhado Jejoko (49) nas atividades de reza.

Essa rede de colaboração entre os rezadores das T.I.s Jaraguá e Ribeirão Silveira tem outro desdobramento, uma vez que Karai Tataendy (34) e Karai Poty (29) da T.I. Jaraguá se identificam como aprendizes de Jejoko (49) da T.I. Ribeirão Silveira e todos se visitam e se apoiam frequentemente.



**Figura C:** Relações de filiação e casamento nas T.I.s Jaraguá, Rio das Cobras, Ribeirão Silveira e Parati Mirim.

Na **Figura C**, vemos que é possível seguir outro percurso, a partir desse grupo de irmãos, ligados por casamento a famílias extensas das T.I.s Jaraguá e Ribeirão Silveira, mas desta vez, tomando por foco seu pai, Vera, (45), que é irmão do pai (54) de outro Vera (55), morador da T.I. Parati Mirim (RJ). Nesses caminhos de circulação, frequentemente acompanhei o primo paralelo de Vera (55), o rezador Karai Mirim (52), da T.I. Jaraguá até Parati Mirim. Embora ficássemos hospedados na casa do seu primo, Karai Mirim passava grande parte do tempo na casa do cacique, Karai Tataxĩ, conversando sobre o tempo de juventude, em que ambos moravam na T.I. Rio das Cobras (PR). Porém, Karai Tataxĩ não era apenas amigo antigo de Karai Mirim, mas também sogro do primo que ele visitava, Vera (55). A **Figura D** focaliza parte das relações traçadas a partir da família extensa encabeçada por Karai Tataxĩ (64) e sua esposa (63).



**Figura D:** Relações de filiação e casamento nas T.I.s Jaraguá, Parati Mirim, Sapukai, Rio Branco e Rio das Cobras.

Os caminhos indicados por membros dessa família extensa levam a outros sujeitos e relações. Por exemplo, Vera (55) é irmão da mãe (62) de Kerexu (67), que foi casada com Vera Nhamandu Mirĩ (68). Ele e seu irmão, Karai Tataendy (69), que antes moravam na T.I. Sapukai (RJ), também foram meus interlocutores, enquanto fazia pesquisa de campo na T.I. Parati Mirim. Porém, em 2013, encontrei Vera Nhamandu Mirĩ morando na T.I. Rio Branco (SP) com a família do casal (21 e 24), que tinha se mudado da T.I. Jaraguá. O filho caçula deste casal, Karai (73), se casou, enquanto estava na T.I. Jaraguá (SP), com Para (72), filha de uma mulher (84) que morava nessa mesma T.I. e de um rezador (71) que morava na T.I. Parati Mirim. Este rezador, por sua vez, estava casado com uma das filhas mais velhas (70) do cacique Karai Tataxĩ (64) e sua esposa (63). Cabe mencionar que, enquanto Para (72) morava na T.I. Parati Mirim, ela auxiliava seu pai na realização de atividades xamânicas e era acompanhada por Vera Nhamandu Mirĩ (68). Mas, quando Para se mudou para a T.I. Jaraguá para constituir um novo casamento, ela se tornou a principal rezadora no núcleo de parentes do seu marido, que, inclusive, deixaram de frequentar as duas casas de rezas daquela Terra Indígena, pois faziam as rezas na sua própria residência. Nesse mesmo período, o pai (71) de Para faleceu, e Karai Tataendy (69), irmão de Vera Nhamandu Mirĩ (68), mudou-se para a T.I. Parati Mirĩ, onde se tornou a liderança religiosa principal.

Em suma, os caminhos apontados nestes diagramas, que passam por relações de consanguinidade e afinidade, são apenas uma parcela dos caminhos percorridos durante

a pesquisa<sup>20</sup> e um recorte ainda menor das relações desenvolvidas pelos Mbya, mas evidenciam duas ações fundamentais e complementares no que se refere à circulação de saberes. Uma destas ações abrange as práticas de mobilidade que permitem dar continuidade à circulação de saberes entre diferentes sujeitos, assim como fortalecem as relações entre tais sujeitos e entre os lugares por onde passam. Outro aspecto dessa circulação se refere às pausas, que possibilitam permanecer num lugar e num contexto de relações tempo suficiente para conviver e, com isso, concentrar e acumular saberes.

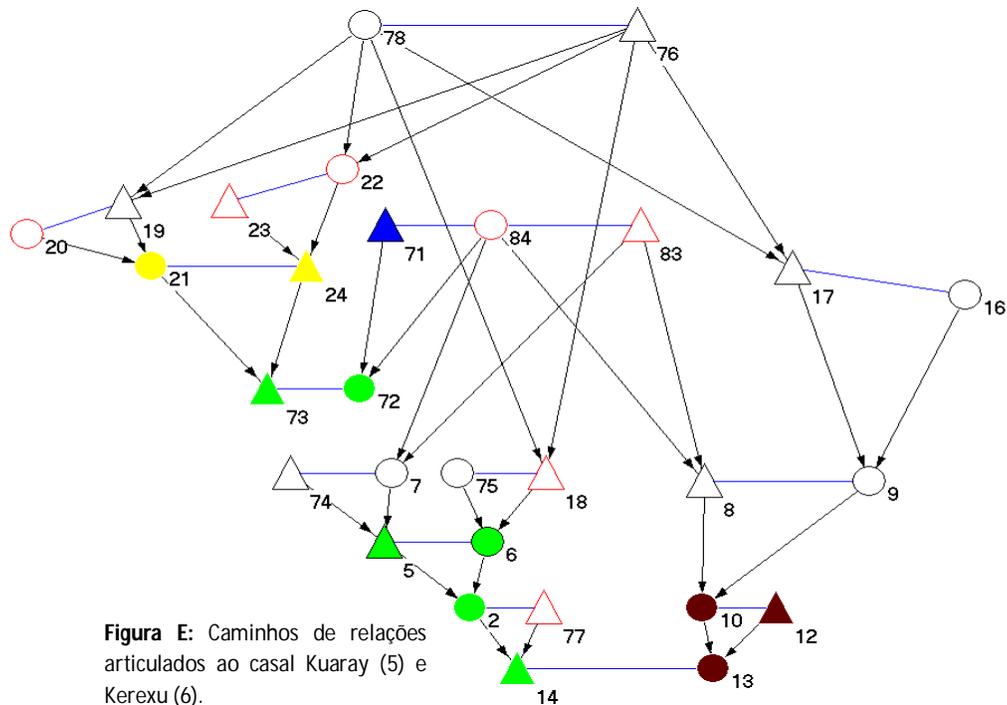
Como veremos nos próximos capítulos, as práticas de mobilidade e de convivência impulsionam a circulação de experiências, saberes, objetos e substâncias entre diferentes pessoas e coletivos e também contribuem para a criação e o crescimento de novos sujeitos, relações, saberes e lugares. Com isso, uma única relação pode ser atravessada por e articular numerosos outros caminhos de relações. Por exemplo, na **Figura E**, se olharmos para o casal formado por Kuaray (5), nascido num *tekoa* no Rio Grande do Sul, e Kerexu (6), nascida num *tekoa* no litoral de São Paulo<sup>21</sup>, encontraremos 102 percursos de relações de filiação e casamento que passam por eles, articulando sujeitos que habitam (ou habitavam) quatro localidades diferentes<sup>22</sup>. Isso, contando apenas com o recorte de 104 sujeitos incluídos nesta pesquisa e cujas relações de parentesco foi possível identificar.

---

<sup>20</sup> Não estão incluídas nestas figuras relações que se estendem para os *tekoa* no Espírito Santo, Rio Grande do Sul e interior de São Paulo, embora a pesquisa também tenha sido realizada nestes lugares com as pessoas que lá habitam.

<sup>21</sup> Ambos aparecem no diagrama como moradores da T.I. Jaraguá, porque foi o último lugar em que viveram.

<sup>22</sup> Os 102 percursos que articulam o casal formado por Kerexu e Kuaray foram rastreados através do processamento de relações de filiação e casamento no programa MaqPar. Uma descrição detalhada destes percursos e dos tipos de relações de parentesco pode ser conferida em anexo. Já o diagrama apresentado na **Figura E**, assim como os demais, foi produzido no programa Pajek.



**Figura E:** Caminhos de relações articulados ao casal Kuaray (5) e Kerexu (6).

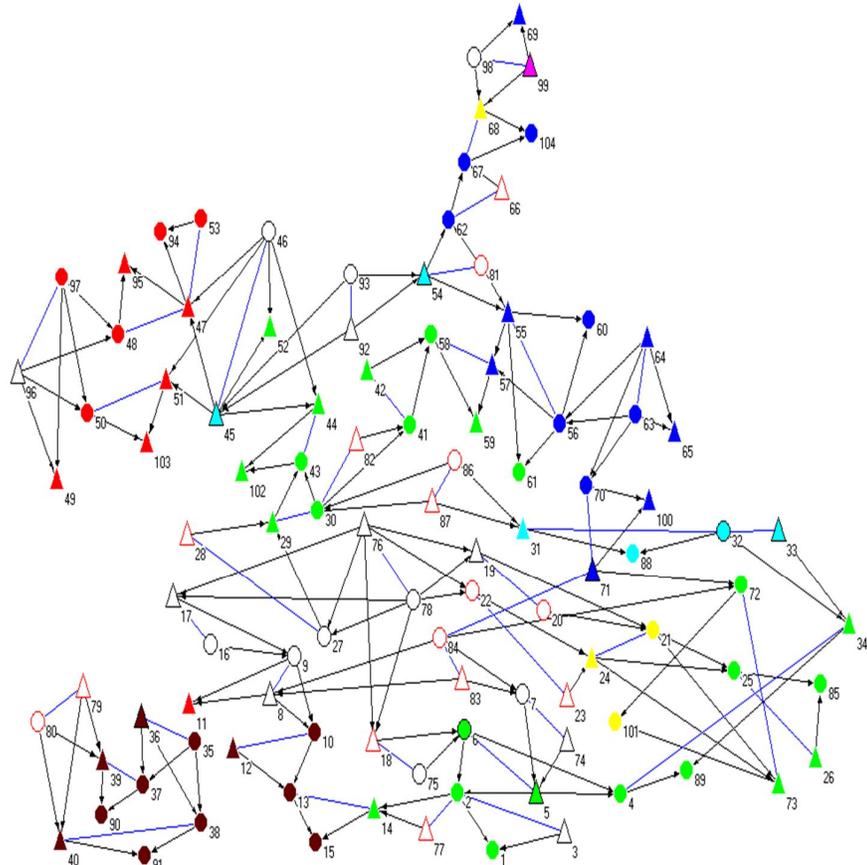
Ademais, os caminhos entre pessoas e lugares que meus interlocutores indicaram, ao longo desta pesquisa, apontam para um aspecto importante, porém pouco estudado no âmbito das etnografias guarani. As mulheres mbya mostraram que aprendiam, sobretudo, com seus consanguíneos e com afins dos seus consanguíneos que residiam nos seus *tekoa*, enquanto homens disseram aprender, principalmente, com os parentes das suas esposas. Em outras palavras, homens adultos convivem e aprendem mais com seus afins (consanguíneos da esposa), enquanto mulheres convivem e aprendem mais com seus próprios consanguíneos e os afins destes. Levando em conta a tendência à uxorilocalidade e também suas exceções, conforme será discutido no quarto capítulo desta tese, o fato é que ambos, homens e mulheres, indicaram que a circulação de saberes é maior entre pessoas que moram juntas.

Se considerarmos que a circulação de saberes se dá por meio de relações de parentesco, o próximo diagrama (**Figura F**), produzido pela aplicação do algoritmo Kamada-Kawai, usado pelo programa Pajek para identificar vértices (neste caso, pessoas) que estão mais relacionados, colocando-os próximos numa figura e afastando os menos relacionados, corrobora a ideia de que há uma intensidade maior de circulação de saberes entre quem mora junto, pois essas pessoas têm mais percursos de relações entre si. Em outras palavras, esse algoritmo trabalha com um mecanismo de tensão, em que há maior atração (proximidade) entre vértices que têm maior concentração de

relações entre si, enquanto os vértices menos relacionados se repelem<sup>23</sup>. Mas, o algoritmo não considera o local de residência dessas pessoas, portanto, trata as cores que atribuí aos vértices para indicar lugar como um atributo sem importância, assim como faz com outros atributos, por exemplo, nome e idade. Não obstante, o diagrama produzido por esse algoritmo também evidenciou que há uma concentração maior de relações entre aqueles que moram num mesmo lugar. Portanto, o tratamento computacional dos dados de parentesco reforça a ideia de que há uma relação importante entre convivência e circulação de saberes e, mais do que isso, retoma outra ideia apresentada anteriormente neste capítulo, de que há uma relação dialética entre as relações de socialidade e os lugares em que elas se realizam, relação esta constitutiva dos (e constituída pelos) *tekoa mbya*.

---

<sup>23</sup> Nestes casos, são relações de parentesco, as quais, como explicitiei anteriormente, coincidem com os caminhos de circulação de saberes.



**LEGENDA**

- T.I. Sapukai (RJ)
- T.I. Parati-Mirim (RJ)
- T.I. Ribeirão Silveira (SP)
- T.I. Rio Branco (SP)
- T.I. Tenonde Porã (SP)
- T.I. Jaraguá (SP)
- T.I. Rio das Cobras (PR)
- Sem Informação
- Sem Informação (óbito anterior a 2013)

➤ Filiação

— Casamento

△ Masculino

○ Feminino

**Figura F:** Diagrama de relações de filiação e casamento elaborado a partir da aplicação do algoritmo Kamada-Kawai no Programa Pajek

\*\*\*\*\*

Para encerrar esta discussão sobre caminhos e redes, cabe também notar que, no livro *Lines: a brief history*, Tim Ingold (2007) critica a noção de redes, apontando que, numa rede, algo é definido como ponto, e o trânsito ou a relação entre pontos se dá

através de linhas. Para ele, o problema com esse esquema é que definir um ponto pode levar à ideia de que se trate de algo fechado, com pouca possibilidade de desenvolvimento (crescimento) e transformação. Ele argui que um ponto também pode ser entendido como relação que se desenvolve e, portanto, seria uma linha. Seguindo essa lógica, em vez de termos linhas conectadas por pontos ou pontos conectados por linhas, Ingold propõe pensar em múltiplas linhas que correm paralelas e eventualmente convergem. Em suas palavras, um *meshwork* (emaranhado) de linhas.

A sua proposta é interessante e pertinente, mas creio que não precisamos descartar a possibilidade de conceber uma rede em que os pontos não representem necessariamente destinos estáticos ou fenômenos herméticos e onde a diferença entre pontos e linhas seja um jogo de figura e fundo, no qual o foco, em termos analíticos, ora se volte para um, ora para o outro. Por exemplo, lugares definidos como pontos podem ser ligados por caminhos, mas podem também ser pensados, inclusive por seus próprios habitantes, como espaços constituídos por diferentes percursos de desenvolvimento de atividades e relações. Estes mesmos lugares e caminhos podem ser formados e transformados, conforme o andamento das atividades e relações que neles se realizam.

Os *tekoa* mbya me parecem bons exemplos disso. Uma rede de lugares mbya pode representar os *tekoa* como pontos ligados por percursos, mas não exclui a possibilidade de que um *tekoa* seja também caminho de passagem e conexão entre outros percursos e *tekoa*. Por outro lado, parte de um percurso (linha) pode se constituir como um novo *tekoa* (ponto). No caso dos mbya, essas dinâmicas são constantes. Convém também lembrar que os *tekoa* não se restringem apenas ao espaço físico, pois são lugares constituídos por e constituintes de relações de socialidade, mostrando grande fluidez e contínua transformação.

Nesse sentido, acredito que as informações contidas neste capítulo sobre as práticas de mobilidade e de formação de lugares, assim como as informações apresentadas nos capítulos seguintes sobre criação e circulação de saberes e o desenvolvimento da pessoa permitem perceber que os pontos, assim como as linhas que os relacionam (ou, *vice-versa*, as linhas e os pontos que as relacionam), não são estáticos, mas espaços/momentos de adensamento de ações e relações que têm suas próprias trajetórias de desenvolvimento.

Por fim, embora a disputa entre redes e *meshworks* não constitua exatamente um campeonato conceitual, valendo a taça, convém reconhecer que há bons motivos práticos que favorecem as redes, em detrimento do seu oponente. Por exemplo, no caso das relações apresentadas nos diagramas anteriores, representar cada um dos 104 pontos como linhas tornaria os diagramas, cuja inteligibilidade já é árdua, indecifráveis. Nesse sentido, abordar e representar os caminhos de circulação de saberes mbya como um grande *meshwork* de linhas, resultaria numa perda no campo de inteligibilidade desses processos.

### 1.3 Yvy Rupa: O Leito Terrestre

Como mencionado acima, para entender as práticas de mobilidade mbya é importante considerar o que seus praticantes falam sobre os lugares que habitam e pelos quais se movem. Nesse sentido, embora esses lugares sejam entrecortados por fronteiras nacionais e outras subdivisões geopolíticas, que implicam em relações e experiências distintas com diferentes esferas do poder público e por empreendimentos variados, como estradas, hidroelétricas, fazendas, cidades e complexos turísticos, os Mbya concebem esses lugares como compondo um território contínuo, denominado *yvy rupa*. *Yvy rupa* pode ser traduzido como leito terrestre (*yvy* = terra; *rupa* = cama/leito), referindo-se ao suporte ou esteio de terra estendido por um dos deuses: “*Nhanderu yvy onhono ma raka’e*” (“Nosso pai celeste deitou a terra”). É sobre este leito de terra que foram originalmente criadas e ainda se fazem as moradas de diferentes sujeitos humanos e não-humanos e é por esta dimensão terrestre que os Mbya circulam e cultivam experiências que permitem também a comunicação com a dimensão celeste e seus habitantes.

Quando perguntados sobre o que é *yvy rupa*, a resposta frequente é: “tudo isto”, ou, como disse Kerexu Endy, em resposta a Karai Mirĩ:

Ha’i ma omombe’upa, xejaryi omombe’u. Há’e vy ma, “ <i>ko yvy rupa</i> ”, ma je, ko nhe’ẽ kuery ma: <i>yvy rupa re. Nhande yvy rupa re</i> ”, nhe’ẽ kuery ijayvu ma. “ <i>Nhande yvy rupa re opamba’e ma ko va’e mbyte-mbyte reiko, nhande ra’y ijapyre’i pyre’i ikuai</i> ” he’i ma je, Nhanderu Tenondegua.	Minha mãe contou tudo isso, minha avó também contou. Então, “ <i>esse leito terrestre</i> ”, dizem os <i>nhe’ẽ</i> : “ <i>o leito terrestre. Nosso leito terrestre</i> ”, dizem os <i>nhe’ẽ</i> . “ <i>Nosso leito terrestre é tudo isso no meio de onde você está, nosso filho caçula</i> ”, assim diz Nhanderu Tenondegua (nosso primeiro pai).
“ <i>Ojeexavai rei, ko nhande yvyo kuery</i> ”, he’i nhe’ẽ kuery. (...)	“ <i>Sofrem muito aqueles nossos que vivem na terra</i> ”, dizem os <i>nhe’ẽ</i> . <sup>24</sup> (...)
“ <i>Nhanhomondouka, nhamonhe’ery yvy py, ko nhande yvy rupa re va’ekue-ekue’i ojeexavai rei okuapy</i> ”, he’i ma je Nhanderu. (...)	“ <i>Cada um daqueles que enviamos para este leito terrestre e nos quais colocamos nome sofre muito</i> ”, diz Nhanderu. (...)
“ <i>Ha’e vy ma, nhaneretarã kuery oporandu’rã porami pemombe’u</i> ”, he’i xejaryi. Ha’e	“ <i>Então, quando nossos parentes perguntarem para vocês, contem isso para eles</i> ”, disse

<sup>24</sup> É interessante notar que, em outros contextos, a expressão “*yvyo kuery*” é usada para se referir aos não indígenas. Porém, não há dúvidas de que, neste caso específico, Kerexu Endy cita a fala dos *nhe’ẽ kuery*, para quem os “*yvyo kuery*” são os habitantes da terra e, mais especificamente, os Mbya, conforme ficará mais claro no próximo trecho da sua fala. Então, do ponto de vista dos habitantes celestes, os Mbya que vivem na terra podem ser chamados de “*yvyo kuery*”, enquanto para os Mbya os “*yvyo kuery*” seriam os não indígenas que, diferentemente deles, foram criados aqui na terra mesmo.

rupi xee ndalerkuua porã e'ỹ avi, rire ma | minha avó. E como não sei ler bem, eu guardo  
xeakã re areko. | isso na minha cabeça.

Kerexu diz que aprendeu isso com sua mãe e com sua avó. Inclusive, sua avó havia lhe avisado que um dia seus parentes perguntariam sobre esses assuntos e, então, ela deveria contar o que havia aprendido para eles. Ao final da sua fala, Kerexu também explica para seu interlocutor que, por não saber ler bem, guardou o que sua avó contou na cabeça.<sup>25</sup>

Em seguida, ela diz que, depois de destruída a primeira terra, Nhanderu Tupã disse ao seu filho, Nhanderu Tupãra'y, para refazer a terra. Ela explica que, diferente da primeira terra, que os Mbya frequentemente dizem ter sido feita por Nhanderu Tenondegua (também chamado Nhanderu Papa ou Nhanderu Nhamandu), a atual terra foi refeita pelo filho de Tupã.<sup>26</sup>

Nhanderu Tupãra'y tuu ju ijayvu: "Aỹ ma | O pai de Nhanderu Tupãra'y disse: "Agora  
ndee ma reikuaa rãe", ma je. Gua'y pe ijayvu: | *você certamente saberá*", ele disse. Ele disse  
"Ndee ju ma renhono ma 'rã ko nhande yvy | para seu próprio filho: "Você deve deitar  
rupare nhandera'y apyre-pyre'i jevy ikuai'i | *nosso leito terrestre para nossos filhos*  
aguã", he'i ma je araka'e. Aỹ, ma je, ojapo ju | *caçulas viverem novamente*", ele disse. Aí,  
yvy rupa raka'e. | dizem que ele refez esse leito terrestre.

As falas de Kerexu Endy contribuem para entender que, apesar de tudo que se encontra no seu meio, os Mbya pensam e procuram manter yvy rupa como um espaço contínuo, através do fluxo contínuo de pessoas, objetos, saberes e formas de apoio mútuo.<sup>27</sup> Isso se expressa nitidamente nos discursos rituais, quando se referem à necessidade de lembrar de todos os parentes que se encontram nos lugares por onde andaram os antigos, por onde caminham os mais velhos atualmente e onde as famílias fazem seus fogos, ideia também comunicada por um rezador no Paraná:

---

<sup>25</sup> Considerando que sua avó lhe contou tudo isso sem o uso da escrita, não é bem a capacidade de leitura que está em foco, mas talvez a de escrita (pois, se ela soubesse escrever, ela poderia ter anotado o que sua avó lhe contou). Por outro lado, essa curiosa afirmação de que ela guardou tudo na cabeça porque não sabe ler, pode estar relacionada às iniciativas recentes de alguns jovens da sua comunidade que entrevistam os mais velhos para a elaboração de materiais didáticos e livros de diferentes tipos. Este ponto poderia ser objeto de uma discussão interessante sobre a oralidade e a escrita nos processos de circulação de saberes, mas não terei condições de aprofundá-lo aqui. Num artigo anterior, Testa (2008), apresentei alguns aspectos desta problemática.

<sup>26</sup> Outras pessoas contaram-me que a segunda terra foi feita pelo próprio Tupã e não por seu filho. Cabe mencionar também que, em algumas narrativas, os Mbya se referem a Jesus Cristo como Tupãra'y.

<sup>27</sup> Como indicado por Ladeira: "Neste sentido, o território Guarani, enquanto um espaço de uso e de construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras" (2008:100).

<p>Nhanembaraete ko xeretarã kuery ha'e javi, mamó, mamó tata ypy'i, ha'e javi katu re ma xeramoĩ kuery, xejaryi kuery, ko nhe'ẽ kuery. Ha'e va'ea rupi rive xee ajapyxaka'i aikovy. Aỹ reve, ha'e rami xee aiko'i.</p>	<p>Vamos todos nos fortalecer, meus parentes, onde estiverem nossas fogueiras, onde estão todos os rezadores, as rezadoras e os <i>nhe'ẽ</i>. Eu fico escutando-os. E, assim, até hoje, estou vivo.</p>
---	---

Para falar desta dimensão terrestre, Kerexu Endy cita e traz à cena os *nhe'ẽ kuery*, sujeitos que, embora se refiram a este espaço como “*nhande yvy rupa*” (nosso leito terrestre), também habitam as moradas celestes, sendo, portanto, sujeitos em trânsito, que permitem a comunicação entre estas dimensões e seus habitantes<sup>28</sup>. Frequentemente, os Mbya pensam a sua condição atual como habitantes de *yvy rupa* comparativamente às moradas celestes, aos seus habitantes e às suas condições de existência. Por isso, para entender melhor *yvy rupa* é necessário considerar também seus termos comparativos, algo que será aprofundado no terceiro capítulo.

#### 1.4 Experiências de Mobilidade

A partir da exposição de algumas ideias sobre o que é *yvy rupa*, será possível abordar as experiências de mobilidade que nele se realizam. Nisso, é importante destacar dois pontos. Primeiro, a partir do final da década de 1980, um conjunto de estudos (Melià, 1989; Ladeira, 1992 e 2008; Garlet, 1997; Litaiff, 2004) tomou como foco privilegiado as práticas de territorialidade mbya, reconhecendo a importância de construir um contraponto às premissas que norteavam as ações do poder público e de particulares em relação aos Mbya e seu território<sup>29</sup>. Em segundo lugar, embora esses estudos tenham sido fundamentais para repensar a territorialidade, eles apresentam problemáticas e abordagens que não são retomadas nesta tese, pois o foco desta pesquisa é articular práticas de mobilidade à circulação de saberes.

---

<sup>28</sup> Os *-nhe'ẽ* são, conforme será explicado mais detalhadamente no quinto capítulo da tese, componentes tanto da pessoa mbya, como de outros sujeitos que co-habitam *yvy rupa*. Isto se torna explícito, quando os Mbya se referem, por exemplo, a *nhanenhe'ẽ* (nosso princípio vital) ou aos *yvyra nhe'ẽ* (princípio vital de uma árvore), como ocorre no depoimento de Vera Nhamandu Mirĩ (Capítulo 2). Por isso, pode parecer estranho remeter aos *-nhe'ẽ* como sujeitos, mas isso é coerente com o tratamento dado por vários interlocutores mbya, quando se referem aos *-nhe'ẽ* das pessoas ou à categoria genérica *nhe'ẽ kuery*, como sujeitos de desejo com agência, por exemplo: “*Ha'e va'e py nhe'ẽ kuery ndoexaxei. Guaimigue'i nhe'ẽ kuery, tujai nhe'ẽ kuery ndoexaxei ha'e rami gua. Ha'e rami py, po omokangy*” (Isso os *nhe'ẽ* não querem ver. Os *-nhe'ẽ* das velhas e dos velhos não querem ver isso. E assim, eles enfraquecem).

<sup>29</sup> O desconhecimento e o desrespeito em relação às práticas de mobilidade e territorialidade dos Guarani Mbya e também de outros grupos guarani estão documentados nos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), assim como nos estudos supracitados, como problema crônico da relação entre o Estado brasileiro e este povo indígena, algo que também se reflete nos relatos dos Mbya aqui apresentados. Cabe notar, entretanto, que as políticas do SPI, especialmente as políticas de sedentarização, atingiram os povos indígenas no Brasil de forma ampla, não se restringindo aos Guarani.

Por exemplo, no relato que segue, o rezador de um *tekoa* no Espírito Santo explica para a liderança política de um *tekoa* fluminense que o local onde esta liderança política atualmente reside tinha sido ocupado, anteriormente, pela família do rezador e, antes disso, por um grupo mais antigo. Seu relato permite perceber, por um lado, práticas de mobilidade que levam diferentes famílias mbya a habitarem sucessivamente um mesmo lugar, aspecto este que é considerado pelos Mbya na seleção de lugares que julgam adequados para estabelecer moradia. E, por outro lado, também mostra que a mobilidade não se limita às moradas terrestres, sendo possível aos humanos encontrarem caminhos para se moverem além delas, em direção às moradas celestes.

Assim que chegamos nesse lugar, fizemos uma primeira caminhada naquele mato, fomos conhecer o mato, pescar. Eu tinha oito anos de idade. Lá tinha uma praia, a Praia do Sono e fomos conhecer lá. Na época, fomos pelo mato, não pelo mar. Não tinha estrada, nem picada de burro. Só tinha uma trilha, que seguimos. Nós passávamos no taquaral e, do outro lado, chegávamos à Praia do Sono. Tinha um rio que passava por lá, onde os não indígenas criavam búfalo. Perto desse taquaral tem um *amba*<sup>30</sup>, que é muito antigo e nós encontrávamos as ruínas dele, quando passávamos por lá nas caminhadas. Nós fizemos uma parada por lá e minha família ficou um tempo morando naquele lugar. Antes da minha família chegar, e quando ainda não tinha esses não indígenas que criavam búfalo, já existia um *tekoa* nesse lugar. Quando chegamos lá, não tinha mais esse *tekoa*, mas os não indígenas que moravam lá conheceram esses Guarani antigos. Um não indígena que criava búfalos na região contou para meu pai que os Guarani moravam naquele lugar. Ele contou que sempre passava por lá e encontrava os Guarani, mas uma noite teve uma chuva muito forte, com muitos raios e trovão. No dia seguinte, esse não indígena passou onde era o *tekoa*, mas não tinha mais ninguém; até mesmo a casa de rezas não estava mais, só tinha ficado um sinal no chão onde era o *tekoa* e onde ficava a construção da casa de rezas. Esse não indígena contou para meu pai que às vezes escutava ainda o canto dos Guarani que tinham sumido. Encontramos esse não indígena, morando na Praia do Sono, quando paramos por lá. Antes ele morava no taquaral, mas, quando os Guarani sumiram de lá, ele não quis mais ficar e mudou para a Praia do Sono<sup>31</sup>.

Se a realização de rituais de comunicação com as divindades possibilitou que aquele grupo partisse deste leito terrestre, deixando para trás apenas marcas no solo, vestígios de uma casa de rezas e o eco de seus cantos, outros relatos apresentados nesta tese mostram que a comunicação com as divindades também orienta as experiências de quem permanece nesta terra (enquanto aqui permanece), na medida em que guia as famílias em busca de lugares onde possam viver. Foi neste sentido que um rezador da

---

<sup>30</sup> Neste caso, ele se refere aos vestígios que permaneceram de um *tekoa* antigo e de uma construção onde eram realizados os rituais, rituais estes que teriam contribuído para que os habitantes desse *tekoa* deixassem esta plataforma terrestre, em direção às moradas celestes.

<sup>31</sup> Este relato foi gravado em guarani, e posteriormente traduzida por mim e Aparício da Silva, que morava na época em Parati Mirim. Na época, não fizemos a transcrição direto do guarani, e não tenho mais o arquivo gravado, portanto, só nos restou esta tradução.

Terra Indígena Pindoty, localizada no estado de São Paulo, explicou alguns aspectos importantes da mobiliade mbya<sup>32</sup>.

Nós rezadores, quando temos nossos netos, quando somos uma liderança religiosa e política, Nhanderu (nosso pai celeste) nos mostra o lugar para fazer nosso *tekoa*, um lugar que tenha bastante coisas para nos alimentarmos. Quando viemos aqui foi porque Nhanderu mostrou tudo isso. Quando um rezador segue para um lugar, todo mundo acompanha. Quando esse rezador se sente fortalecido, ele tem força e coragem para contar isso para os não indígenas. É assim para nós. Isso não acontece porque o branco fala: “*vamos morar lá nesse lugar*” ou “*fique morando na beira desse rio*”. Não é por isso que nós vamos para um lugar. É pela revelação de Nhanderu, através daquele que canta (*oporai va'e*), que também é liderança e rezador. Dessa forma é que começou este *tekoa*. E por esse motivo vieram todas as outras pessoas que estão aqui. Não foi porque algum não indígena disse: “*vamos para lá ou fique aqui*”, mas porque este lugar foi revelado para um rezador para construir um *tekoa*. Depois disso, é que temos a revelação para ter força para contar isso para os não indígenas. É por isso mesmo que os não indígenas querem tirar essa nossa terra, mas, enquanto Nhanderu não permitir, isso não vai acontecer. Sempre as coisas vão ficar bem para nós. (...) Nosso líder, aquele que canta, sonhou através da sua grande sabedoria verdadeira. Como dito, não foi porque um não indígena mostrou para fazer este *tekoa*. Então, é verdade, a nossa terra é Nhanderu que vai saber. Enquanto ele não disser nada, os que querem tirá-la de nós não vão ter força para isso. Isso é verdadeiro para nós. Essa terra vai ficar para nossos filhos, para os filhos dos nossos filhos, para os netos dos nossos netos, para que eles possam viver nessa terra. (Karai, T.I. Pindoty, 2011).

De acordo com esse relato, caminhar e formar um *tekoa* são experiências orientadas pela revelação que uma liderança religiosa e política recebe. Quem vê, como Karai especifica, é aquele que canta. Isto é, através do canto-reza, o rezador faz aparecerem as mensagens que as divindades comunicam. O tema dos cantos, como caminhos comunicativos, será retomado no terceiro capítulo, mas, por ora, convém mencionar que a relação entre a capacidade de cantar (ou receber e enunciar os cantos recebidos pelas divindades) e a capacidade de orientar a vivência de um grupo também foi apontada por Deise Lucy Montardo, nas suas pesquisas com os Guarani (Kaiowa, Nhandeva e Mbya). A autora afirma que eles “*fazem o ritual para ouvir os deuses e viver conforme o que ouvem, para não esquecer*” (2004:86-7).

O canto, além de criar as condições necessárias para caminhar bem, abrindo um caminho de comunicação que permitirá receber as orientações dos deuses, é também uma experiência de movimento. A mesma autora explica que a música para os Guarani é um “*caminho a percorrer ao encontro dos deuses*” (idem:75).

Nesse caminho musical, os humanos se aproximam dos deuses para ouvirem e verem como devem realizar outras experiências de movimento, tais como os

---

<sup>32</sup> Este relato foi gravado em guarani por Igor Scaramuzzi, por ocasião dos estudos de identificação dessa Terra Indígena. Agradeço a ele por permitir a sua reprodução neste texto. A tradução do relato fiz em colaboração com Jera.

deslocamentos que Ivory Garlet (1997:16) descreveu como *mobilidade*, categoria que inclui migrações, visitas, exploração sazonal do ambiente, etc.

Nessas práticas comunicativas, os atos de cantar, ouvir e ver estão intrinsecamente relacionados. E os caminhos de mobilidade, por sua vez, se relacionam diretamente com esses caminhos de comunicação e percepção. O rezador se faz ouvir pelos deuses e, em troca, o canto traz como resposta a imagem de lugar que possui características para assegurar uma boa vida para seu grupo. Isso inclui, como Karai enfatizou num trecho que foi retirado do relato, mas que reproduzo a seguir, a possibilidade de encontrar alimentos nessa terra. Embora Karai fale especificamente da caça, em outros relatos, que serão apresentados ao longo da tese, veremos que a relação entre comunicação, mobilidade e a obtenção de alimentos também se estende aos produtos de cultivo.

Nhanderu vai mostrando para nós como vamos sobreviver. De vez em quando, vai mostrando, vai possibilitando nossas caças, como tatu, para que possamos todos nos alimentar. Era para ser assim desde o início para nós, nos alimentarmos todos juntos. Comeremos juntos com o nosso rezador (*karai yvyra'i ja*). No outro dia, achamos outra coisa para comer, e tudo isso nós achamos de Nhanderu. Não temos que pegar escondido, não temos que fazer de maneira errada, não temos que roubar, não temos que trocar, não temos que pegar fiado. Até hoje, nunca tivemos que fazer isso. Nessa terra que já está envelhecida, até hoje, nunca tivemos que fazer isso. Nunca ninguém nos viu fazer isso. Era exatamente assim. Foi assim de verdade.

Observa-se que a comunicação com as divindades e a busca por lugares próprios para se viver estão ligadas à recusa de se ver preso a uma relação de dependência com os não indígenas e, portanto, restrito às suas imposições alimentares e territoriais. Karai menciona as maneiras como se obtém alimentos, junto aos não indígenas: escondido, trocado, roubado, fiado – numa relação de endividamento, enfatizando o quanto elas diferem dos modos como os deuses vão mostrando e oferecendo alimentos a quem souber procurar.

Portanto, fica claro, no seu relato, que a obtenção de alimentos se dá em experiências de “revelação”: as divindades *mostram* a caça, e os humanos *acham*, aos poucos, os alimentos. Ou, em outras palavras, as divindades e os “donos” de diferentes plantas e animais *colocam* os alimentos no caminho dos humanos, inclusive, permitindo que os animais de caça *apareçam* nas armadilhas postas pelos Mbya em diferentes trilhas na mata.

No segundo capítulo, descreverei as formas de negociação com os “donos” (*-ja*) para a obtenção de alimentos e outros objetos. Por ora, gostaria de destacar que a ideia de que os alimentos são mostrados pelos deuses para que os humanos possam achá-los é muito próxima à forma como os Mbya descrevem seus modos de aquisição de conhecimentos, quando enfatizam ações como “procurar” (*-eka*) e “achar”. (*-jou*). Inclusive, podemos articular isso à declaração que outro rezador mbya fez para Egon

Schaden em meados do século passado: “*Nós não precisamos de dinheiro, nem de escola porque Deus assim manda*” (1962: 70).

Voltando ao relato de Karai, alimentar-se é, sobretudo, aprender a “comer junto”. A relação entre práticas alimentares e convivência será aprofundada no quinto capítulo, assim como o tema da terra envelhecida, pois esta é frequentemente pensada em contraste com a terra habitada pelas divindades, lugar onde tudo se renova e onde se acha o alimento em abundância e sem esforço. Assim, comer *com* e *como* parentes é comer o pouco que se encontra numa terra envelhecida, enquanto comer *com* e *como* deuses é desfrutar de uma abundância que se renova constantemente.

Karai também deixa claro que as caminhadas que resultam no estabelecimento de um novo *tekoa* ou na retomada de uma área antiga não são motivadas por sugestão dos não indígenas, mas por um processo inverso, em que os Mbya comunicam os motivos por se estabelecerem num local aos não indígenas quando se sentem “fortalecidos” o suficiente para enfrentar as consequências de tal ato. Lembremos que comunicar ou afirmar a sua presença numa terra aos não indígenas (embora os não indígenas incomodados com a presença dos Guaraní raramente precisam ser informados deste fato) muitas vezes acarreta resistência, conflitos e até mesmo violência. Aliás, essa comunicação geralmente se dá quando os moradores de uma Terra Indígena se deparam com a necessidade de defender seu direito de permanência no local, após a instauração de um conflito. Nesse sentido, se o estabelecimento num lugar é fruto de um processo de comunicação entre humanos e divindades, a comunicação dessa decisão aos não indígenas ocorre por necessidade de defesa e é postergada ao máximo.

Antes de aprofundar este ponto, apresento, a seguir, um relato que reforça a ideia de que as caminhadas em busca de novos lugares se orientam pela comunicação com os deuses. O relato também associa isso a práticas que permitiriam aos humanos interromperem suas andanças por este leito terrestre. É interessante lembrar que este assunto já foi mencionado anteriormente, quando um rezador do Espírito Santo descreveu o modo pelo qual os antigos habitantes de um *tekoa* fluminense desapareceram.

Diz que eles não estavam andando à toa, era porque estavam se preparando para o “*aguyje*” (condição que permitiria passar para as moradas celestes sem morrer). Foi por isso que vieram andando para cá de longe. Então chegaram nesse lugar, eram muito religiosos, por isso vieram para atravessar o mar através da iluminação de Nhanderu. Diz que a finada mãe do meu pai trouxe ele quando ele ainda era bebezinho, ele era como os teus sobrinhos menores [se dirige à filha]. E diz que, na época, a Xai Cecilia era ainda mocinha, aí ela veio junto. Como vamos falar disso com os não indígenas, pois eles não vão entender?

E depois quando chegaram aqui parou tudo, e aí ficaram por aqui mesmo. E vieram da Argentina, Paraguai, não da cidade, mas sim do meio do mato onde viviam. Aí, diz que o avô do teu avô [se dirige novamente à filha], quando estava morrendo, disse para o grupo que, apesar de serem religiosamente fortes, ali eles iam ficar e que não iriam mais para outro lugar. Então, diz que, quando eles se alimentavam, os alimentos já não paravam mais no seu corpo. Eles sabiam quando iam chegar os não indígenas, outros Mbya, mas eu não vi isso acontecer

porque eu nem existia na época. Aí, diz que ele falou que dali não ia seguir mais. Então, como disse, ele foi enterrado lá em Itariri. (...)

Estávamos na aldeia de Mongaguá, aí com a iluminação de Nhanderu, mudamos de novo. Então, fomos para aquele lugar que se chama Santa Cruz. Diz que tinha umas pessoas que não eram boas de cabeça, e as mesmas falaram: “*Temos que ir para Minas, pois lá não tem mais sofrimento. As melancias e as batatas não precisam de terra para brotar*”. Aí, diz que eles acreditando, foram. Eles não foram a pé, tinham quatro navios. Então, em vez de levarem para um lugar com matas, havia levado era para um lugar destruído, que era dos Tupi. E diz que foi lá que os nossos parentes de sangue quase morreram tudo, e assim, quando os navios voltaram, eram apenas dois navios que traziam de volta os nossos. E, em um desses navios, é que a minha tia, que era mocinha, conseguiu retornar. E junto dela os meus avós também, agora os pais e os avós da minha tia morreram todos lá mesmo. E aí, quando foram saber o que tinha acontecido, descobriram que tinham colocado veneno na cabeceira do rio. Então, quando eles sentiam sede, iam beber a água, e daí dava febre alta e assim foram morrendo. Diz que os não indígenas tinham colocado aquele veneno na água para matar os “*ava vai*” (homens maus) porque não estavam conseguindo amansar eles. E os nossos morreram de algo que não era para eles<sup>33</sup>.

Além de ressaltar que as caminhadas não eram “à toa” (*oguata rive e’y*), esse relato deixa claro que tal mobilidade era guiada por pessoas que, desenvolvendo práticas que as assemelhavam às divindades, não apenas recebiam orientações destas, como também tiveram seus corpos transformados para que se movessem em direção a uma aproximação física com essas divindades (ao ponto de os alimentos desta terra não servirem mais para alimentar seus corpos). Mas, posteriormente no mesmo relato, somos informados de que um grupo pode também ser mal-orientado. Isto é, parte do grupo, na tentativa de encontrar um lugar longe de sofrimento e em que os alimentos sequer precisam de terra para brotar (como ocorre nas moradas celestes), não apenas se enganou, mas parece ter caído numa armadilha fatal. Armadilha esta, revela o relato, que não era para os Guarani, mas para outros índios que os não indígenas não conseguiam “amansar”.

Retornarei ao tema dos perigos da comunicação e da desorientação no próximo capítulo. Por enquanto, volto brevemente à afirmação de Karai da T.I. Pindoty, em que ele explicava que apenas informa aos não indígenas seu estabelecimento num lugar, quando esta comunicação se faz necessária. Sugiro, pelo que veremos mais adiante sobre mobilidade impedida ou forçada, que evitar esta comunicação é uma tentativa de postergar conflitos e escapar das medidas que os não indígenas tomam para “amansar” aqueles que não se submetem às suas imposições. Mas é também o reconhecimento de que tais imposições derivam de uma incapacidade de compreender as formas de

---

<sup>33</sup> Este relato foi registrado em guarani durante o trabalho de campo do GT de Identificação da T.I. Tenonde Porã, do qual fiz parte. Participaram da mesma entrevista a filha dessa senhora, assim como os demais membros do GT. O trecho que apresentei aqui foi traduzido pela filha que participou da entrevista e que preferiu manter alguns termos em guarani, com uma tradução/explicação aproximada ao lado.

mobilidade e territorialidade guarani. Como o último relato deixa transparecer: “*Como vamos falar disso com os não indígenas, pois eles não vão entender?*”<sup>34</sup>.

Nesse sentido, as políticas que visavam tirar os indígenas das áreas que eles ocupavam e confiná-los em torno dos postos indígenas, impondo graves restrições às suas práticas de mobilidade, são tema constante das relações entre diversos povos indígenas e o Estado. No caso dos Mbya, essa experiência se estende, retrospectivamente, do presente às relações com a administração colonial portuguesa e espanhola, como percebemos em documentos produzidos pelo próprio Estado ou nos relatos de viajantes e jesuítas<sup>35</sup>.

Assim, quando Karai afirma que a liderança precisa se sentir “fortalecida”, ele se refere tanto ao apoio do coletivo que se agrega em torno dessa liderança, como de outras comunidades e lideranças que se dispõem a contribuir para que os moradores de um lugar possam assegurar os direitos sobre determinada Terra Indígena. Por outro lado, ele também remete à necessidade de ter certeza de que as divindades continuarão enviando orientações e força para aqueles que se estabelecem no lugar revelado por elas.

Percebemos, então, que as formas como os Mbya recusam os limites territoriais e existenciais que os não indígenas tentam lhes impor têm especificidades e sutilezas que frequentemente são incompreensíveis aos não indígenas e, particularmente, não se enquadram na lógica das políticas públicas vigentes. Diante da progressiva virulência de ataques aos direitos territoriais dos povos indígenas<sup>36</sup>, que leva, inclusive, ao descumprimento de garantias estabelecidas na Constituição Federal brasileira de 1988, assistimos à geração de novas estratégias de organização política dos Mbya. O quanto essas estratégias apresentam continuidade ou mudança em relação às formas empreendidas no passado merece mais atenção, mas não será aprofundado aqui.

O fato é que, nessa relação conflituosa, marcada por incompreensão e tentativas de imposição do Estado e ampla gama de outros indivíduos e coletivos não indígenas, os Mbya sempre procuraram seguir suas próprias orientações cosmopolíticas na definição das suas práticas de territorialidade. Nesse sentido, Ladeira afirma que os

---

<sup>34</sup> Num texto publicado em 1962, Schaden já notava que os Mbya evitam compartilhar seus conhecimentos e comunicar suas ações a pessoas incapazes de compreendê-los.

<sup>35</sup> Esses documentos foram retomados como objeto de análise por Garlet (1997) e Garlet e Assis (2009). Neste segundo texto, os autores apontam que, no final do século XVII e início do século XVIII, já se registrava a dinâmica de repetidas fugas e tentativas de apresamento dos Guarani no Paraguai. Essa mesma dinâmica é recorrente nos relatórios do SPI, em meados do século XX, em relação aos Guarani no Brasil. Para mais informações, ver, por exemplo, os RCID das T.I. Tenonde Porã e Jaraguá (Brasil, 2010 e 2011).

<sup>36</sup> Isso, evidentemente, inclui, além dos Guarani Mbya, Nhandeva e Kaiowa que enfrentam situações de calamidade, também outros povos indígenas que estão sendo atingidos pelo rolo compressor de mais uma etapa de “desenvolvimento nacional”. Por outro lado, até mesmo os direitos territoriais conquistados apresentam restrições às práticas de mobilidade, como tem sido tão bem comunicado pelos Mbya em diversas ocasiões, na medida em que fixam limites e seguem uma lógica de sedentarização.

Mbya “Incluem na sua definição de povo a mensagem divina a eles revelada e por eles cumprida, de que devem procurar ‘seus verdadeiros lugares’, através de caminhadas (-guata), o que faz deles essencialmente passageiros, com um destino comum” (1992:24-5). A constatação da importância dessa busca por “seus verdadeiros lugares” é também comentada por Elizabeth Pissolato:

Para que alguém se desloque de um lugar a outro, diz-se, é preciso que Nhanderu ‘ponha caminho’ (-moe tape). Ou, é possível que a referência a esta ‘boa’ condição para andar seja feita pelo uso de uma definição de caminho enquanto ‘próprio de Nhanderu’, isto é, ‘posto’ pela divindade, do que se diz ‘tape mirim’ ou ‘tape porã’ (‘caminho bom’) ou ‘Nhanderu rape’ (estrada de Nhanderu). Se se quer ir até outra localidade, aconselha-se ‘perguntar’ (-porandu) ‘pôr-se em escuta atenta’ (-japyxaka) a Nhanderu, nos dias que precedem a viagem. Deve-se fazê-lo preferencialmente na *opy* (casa de reza), e há quem consulte um xamã ou parente que julga ter maior capacidade para esta escuta do que vem de Nhanderu nestas ocasiões (2006:136).

Temos, então, tanto nos relatos aqui transcritos, como nas descrições de Ladeira e Pissolato, a explicitação de que a mobilidade mbya, assim como a criação dos seus *tekoa*, são sempre ações orientadas e não um andar à toa (-guata rive), como tem sido a percepção corrente dos órgãos governamentais, frequentemente compartilhada (e divulgada) pelos meios de imprensa.

Neste contexto, a mobilidade não decorre apenas da comunicação com as divindades, por meio das mensagens que elas enviam em sonho ou nos rituais, mas também do aprimoramento de capacidades perceptivas. Por isso, quem pode ouvir, interpretar e dar seguimento às orientações divinas é aquele que “sabe ver” (-exakuaa), “sabe ouvir” (-endukuaa) e, como afirma Karai da T.I. Pindoty, “aquele que canta” (-porai va’e).

## 1.5 Mobilidade Forçada ou Impedida

Embora esta seção do texto crie uma certa dissonância em relação ao foco principal da tese, que é a descrição das práticas de criação e circulação de saberes, abordar as condições de mobilidade dos Mbya no contexto das suas relações com o Estado e outros coletivos não indígenas é importante, à medida que este é um ponto recorrente nas suas reflexões sobre experiências passadas e atuais. E, como sabemos, os processos de criação e circulação de conhecimentos envolvem múltiplas relações, nem sempre harmoniosas.

Nesse sentido, os lugares habitados pelos Mbya vêm sofrendo constante modificação e pressão na relação com as ações e os agentes não indígenas desde tempos coloniais. Na história mais recente, desde o início do século XX, o Estado brasileiro, através do Serviço de Proteção aos Índios – SPI (1910-1967), adotou a política de retirar os Mbya (e outros povos) das áreas do seu território que interessavam à exploração econômica, e concentrá-los em espaços diminutos em torno dos Postos Indígenas

oficiais. Documentos do próprio SPI atestam que os Mbya agiam contra esses processos de confinamento, sempre procurando retomar, na medida do possível, seu território e caminhando em direção a lugares onde pudessem escapar às imposições do órgão indigenista oficial.

No período que seguiu, já na gestão da Funai, aqueles que resistiam ao confinamento eram presos e mantidos em cadeias nos Postos Indígenas ou em reformatórios, como a Fazenda Guarani, localizada em Minas Gerais, que abrigou indígenas de diversos povos. Inclusive, é possível que o relato anterior sobre o deslocamento de um grupo guarani para Minas se refira a esta experiência.<sup>37</sup>

A concentração em Postos Indígenas estabelecidos pelo órgão indigenista oficial frequentemente se casava ao trabalho forçado nestas mesmas áreas. Neste sentido, pessoas com mais de sessenta anos de idade frequentemente relatam que foram obrigadas, por funcionários dos Postos Indígenas, a trabalhar nas lavouras do Posto ou no corte e no carregamento de madeiras.

O relato de uma das lideranças da T.I. Tenonde Porã, apresentado no Relatório de Identificação daquela Terra Indígena (Brasil, 2010:68),<sup>38</sup> descreve as situações de prisão, tortura e trabalho forçado (análogo à escravidão) que os Mbya viveram no Posto Indígena Rio das Cobras (PR). Ele também explica que essa situação fez com que os Mbya fugissem daquela região, em direção aos *tekoa* em São Paulo e Rio de Janeiro, onde já se encontravam alguns de seus parentes. Esta explicação, por sua vez, faz ressoar a história contada, no início deste capítulo, por uma liderança que continua morando na T.I. Rio das Cobras, mas que lamenta a saída de grande parte das famílias daquela área.

Foi em 1956, 1960, por aí, quando conheci São Paulo pela primeira vez. Eu desci aqui no Rio Branco. Já havia aldeia, já tinham Guarani. Eu fui em Itariri, onde tem Guarani. Peruíbe tem guarani misturado com Tupi-Guarani, juntos. Aldeia também. Antes de eu conhecer, já tinha aldeias Guarani e Tupi-Guarani. Boracéia, a mesma coisa, já tinha Guarani. Bracuhy já tinha Guarani antes.

---

<sup>37</sup> Celeste Ciccarone tem estudado as experiências dos Mbya na Fazenda Guarani. Mais do que um reformatório, é possível, a partir das informações coletadas por ela, por membros da Comissão Nacional da Verdade e por mim, afirmar que lugares deste tipo eram verdadeiros campos de concentração. Nesse sentido, as conversas que mantive com Ciccarone e suas explicações contribuíram para entender melhor os relatos em que meus interlocutores se referiam a esse lugar ou a situações análogas. Por outro lado, a mesma autora (2001) também aborda as experiências de mobilidade de um coletivo orientado por Maria Tataxi, uma xamã que é reiteradamente mencionada nos relatos dos Mbya nesta tese e alhures.

<sup>38</sup> Este relato, assim como outros mencionados em diferentes momentos da tese e identificados como RCID T.I. Tenonde Porã ou Jaraguá, foi gravado durante a elaboração dos Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação das duas Terras Indígenas referidas. Esses relatórios foram produzidos por um Grupo Técnico, coordenado por Spensy Pimentel, do qual fiz parte, instituído pelas portarias nº. 659/2009 e 1178/2009. Algumas partes dos depoimentos que foram excluídas dos relatórios são mantidas aqui na tese, na ordem e na forma em que foram registradas nas gravações e transcrições originais.

Karai, cerca de quinze anos mais jovem que o autor do relato anterior e que também morou no Paraná, no litoral paulista e atualmente reside na T.I. Jaraguá (capital de São Paulo), ao ser perguntado por que a sua família saiu do Paraná, explicou:

Porque na época, pelo que eu me lembro mais ou menos do que meu pai falava, era por causa do SPI, Serviço de Proteção ao Índio, não tinha a Funai. Naquela época, tinha aquelas coisas de trabalho forçado, trabalho escravo. Então, muitos que vinham para cá era para fugir desses trabalhos escravos que tinha naquela época. Porque, você morava ali, mas para você visitar outra aldeia tinha que pedir permissão do chefe [do Posto Indígena]. Ele, sim, fazia uma autorização escrita, colocava o prazo, o tempo que você ia ficar na aldeia. Então, você falava: “*vou ficar vinte dias*”, e eles colocavam no papel. Aí, você levava o papel para o cacique da aldeia e avisava. Quando estava faltando mais ou menos um dia para vencer, o cacique dizia que já era hora de voltar: “*está acabando seu prazo de ficar aqui*”. Se caso não retornasse nesse prazo, a própria Funai<sup>39</sup> mandava o pessoal ir buscar a pessoa para ela retornar. Aí, na chegada, ela tinha um castigo por não ter obedecido a ordem do chefe ali. Então, devido a isso, meus pais, quando nós viemos, viemos escondidos.<sup>40</sup>

A fala de Karai detalha outra prática, através da qual os chefes dos Postos Indígenas procuravam exercer maior controle sobre a mobilidade dos Mbya, inclusive, se outorgando o direito de impedir seus deslocamentos. Assim como eles precisavam obter autorização para saírem de uma aldeia em visita a outra, era estipulado um prazo que, caso fosse desobedecido, resultava no re-acionamento do aparato de prisão e tortura.

Em 2006, o cacique de uma T.I. fluminense me mostrou uma cópia que havia guardado desse tipo de documento, já referente ao período de atuação da Funai na região do Rio das Cobras. Nessa ocasião, o exemplo foi dado para dizer que, quando eu fosse “dar carona” para alguém daquela Terra Indígena, em direção a outra, deveria pegar a sua autorização formal. Isso, porque eu havia recentemente ajudado uma mulher a deixar o seu marido, um rezador respeitado, para se juntar aos seus parentes em São Paulo.<sup>41</sup>

Mas o processo duplo de confinamento e trabalho forçado, descrito nos relatos, também atingiu outras populações guarani. Por exemplo, numa conversa com um homem kaiowa, cacique da T.I. Rio Pequeno (litoral sul fluminense), ele contou que, quando morava no Mato Grosso do Sul, a comunidade inteira era obrigada a cortar erva mate para a Companhia de Mate Laranjeiras. Como ele explicou, tornaram-se escravos

---

<sup>39</sup> Embora Karai diga, no início desta fala, que era o SPI e ainda não havia a Funai, aqui ele confunde os dois, algo bastante comum nos relatos dos Mbya, até porque as ações dos administradores dos Postos Indígenas da Funai se apresentavam para os Mbya como continuidade das políticas antes implementadas pelo SPI.

<sup>40</sup> Esta fala foi gravada em português por Fabio Nogueira da Silva durante o GT de Identificação da T.I. Jaraguá, mas não foi incluída no RCID T.I. Jaraguá.

<sup>41</sup> Como era de se esperar, o meu papel nessa separação começou com um mal-entendido que se multiplicou em série.

na sua própria terra, entregue pelo Estado brasileiro a essa empresa. Nesse caso, meu interlocutor se referiu ao que aconteceu na segunda metade do século XX, mas podemos seguir a relação entre expropriação de terras guarani e trabalho forçado nos ervais por muito mais tempo. Por exemplo, Garlet e Assis remetem-na ao Paraguai do século XVII:

Como as hostilidades recíprocas entre os Ka'ygua e exploradores de erva-mate recrudesciam, sobretudo porque a exploração e a demanda por este produto passaram a pressionar cada vez mais o avanço das frentes extrativistas, o Governo Provincial do Paraguai se sentiu coagido a tomar novas atitudes, principalmente visando oferecer segurança e proteção aos beneficiados da erva-mate. Uma delas foi solicitar que os missionários da Companhia de Jesus se encaregassem de reduzir os monteses. (...) Mais do que isto: o resultado imediato do trabalho dos missionários, ao reduzi-los, era o franqueamento dos espaços dominados pelos Ka'ygua aos espanhóis, a fim de que pudessem ocupá-los definitivamente, através da exploração da erva-mate e, posteriormente, implantando núcleos populacionais (2009:20-21).

Em texto publicado em 1960, Cadogan observou que os Mbya residentes no Paraguai já não tinham mais condições de se dedicarem às suas atividades tradicionais de plantio, embora os Guarani tenham sido reconhecidos, desde as crônicas dos jesuítas, como excelentes agricultores. Cadogan atribuiu esse problema à impossibilidade de roçarem uma área suficiente para manter suas famílias, a políticas indigenistas em vigor e ao trabalho dos Mbya nas plantações dos Paraguaiois. Nessas relações de trabalho, os Mbya frequentemente se endividavam com os patrões e eram obrigados a prestar-lhes serviço, num regime de quase-escravidão, obrigação que também podia ser estendida a seus parentes (1960: 136-138).

Garlet e Assis (2009) destacam que o processo duplo de tomar o território guarani e transformar os habitantes destes lugares em mão de obra escrava se estendeu do período colonial a meados do século XX.

As populações indígenas, que se encontravam vagando de um ponto para outro dentro do território que havia sido loteado e passado às mãos de proprietários particulares, formavam uma importante reserva de mão-de-obra, barata e semi-escrava. Observa-se que, neste particular, dos registros dos primeiros cronistas a adiantadas décadas do século XX, não há alterações significativas no que diz respeito às condições em que ocorria o trabalho indígena. A escravidão desvelada da colônia (Dobrizhoffer [1784] 1967) foi substituída, no século XX, pelo trabalho remunerado, mas ao indígena a remuneração não sobrepassava, segundo estimativas de Müller (apud Bockwinkel, 1993), a ofensiva cifra de 2% do valor real do trabalho (Garlet e Assis, 2009: 30-31).

Cabe mencionar que, dentre as alternativas econômicas encontradas pelos Mbya atualmente, muitos recorrem aos trabalhos assalariados nas aldeias, onde se tornam funcionários dos Postos de Saúde e das Escolas. Empregos estes que, embora restrinjam bastante a liberdade de circulação dos Mbya entre as diferentes Terras Guarani e imponham uma série de outras restrições à sua participação na vida ritual ou mesmo à observação de cuidados que deveriam seguir nos resguardos, são responsáveis por parte

considerável da circulação de recursos financeiros e outros bens entre parentelas. Outras alternativas econômicas incluem a realização de palestras e apresentações dos “corais” dentro e fora das Terras Indígenas e a venda de artesanato. Em alguns lugares, têm sido desenvolvidos projetos de cooperativas de artesanato e viveiros para o cultivo e a comercialização de plantas nativas e ornamentais. Não é muito comum que os Mbya incluam entre suas atividades econômicas o trabalho assalariado fora das Terras Indígenas, mas algumas pessoas têm empregos em diferentes órgãos das secretarias de saúde, cultura e educação locais, fazem trabalhos temporários em sítios, realizam serviços domésticos em alguma casa próxima ou trabalham temporariamente como ajudantes em alguma obra ou no carregamento de cargas.

Mas, voltando ao passado recente, quando o órgão indigenista oficial removia as famílias dos lugares onde haviam escolhido viver para concentrá-las em torno dos Postos Indígenas, meus interlocutores contam que passavam por situações de fome, adoecimento e morte nessas novas áreas.

Perto de Laranjeiras do Sul [cidade próxima ao P.I. Rio das Cobras] (...), quando eu já era adolescente, era já um moço, a gente conheceu uma aldeia que hoje fica do lado de cá do Rio Iguaçu, e onde era área de população guarani, não se tem data ou o tempo exato disto. Meu pai contava que nessa região houve muita mortandade, de diversas doenças, houve malária, gripes como essa que está [se refere à gripe H1N1 que, na época da entrevista, atingiu vários moradores da T.I. onde ele mora atualmente], gripes européias, na época teve muito... alguns sobreviveram, meu pai inclusive, ele e o *oreramõi* José Grande, e mais o genro do Casseiro, que era jovem na época, e eles assistiram à eliminação de muita população por conta de doença. (...) Nessa ideia de vir pra São Paulo, contém a ideia indígena dos Guarani que ao nascente do sol seria a morada de *Nhanderu*. Esse seria o pensamento deles, como eles haviam assistido a essa mortandade indígena. Então na crença dos Guarani, se eles viessem à procura do encontro desse – já havia dito – dessa Terra Sem Males, procurassem espaço para chegar à morada de Deus. Esta seria a ideia, depois de ter assistido toda essa tragédia, eles resolveram vir pra São Paulo. (...) Ficou uns tempos por ali na região e depois voltou para o Paraná. Só que nessa época, quando voltou para o Paraná, tinha aquele Serviço de Proteção ao Índio, em 1940, por aí. E nessa época ele [o pai dele] foi preso, havia um posto. Fizeram dele escravo. De dia soltavam pra trabalhar e pela noite ele ficava no presídio. Não se sabe de mais nada, daí, quem sabe, uma vez fugiu e veio pro Paraná sentido Ponta Grossa. Só que, nos caminhos, um funcionário do Serviço de Proteção do Índio conseguiu encontrar e levaram de volta pra Marreca. Então na Marreca fizeram a mesma coisa, do mesmo jeito que fizeram antes com ele. Ficou uns tempos lá, aí certa noite, certo dia, eles combinaram que iam fazer um sumiço à noite. Assim, que ele ia dormir na cadeia, e depois no outro dia trabalhar e à noite... quando voltou, em vez de ir dormir no presídio, ele fugiu com a família. Então assim dessa vez ele conseguiu chegar mais próximo de São Paulo (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:66-7).

Entretanto, o Estado e os interesses de empresas privadas não eram os únicos problemas que os Mbya encontraram (encontram) pelo caminho. Vários interlocutores também se referem às dificuldades de compartilhar um mesmo espaço com outro povo indígena, como é o caso das T.I.s Rio das Cobras e Manguerinha, que são divididas entre os Guarani e os Kaingang. Nestas áreas, os conflitos podem ser vividos de forma velada, mas às vezes se explicitam em situações extremas, como ocorreu alguns anos

atrás quando um *tekoa* inteiro abandonou uma das áreas, deixando para trás apenas as marcas das casas que queimaram, pois disseram que, diante das ameaças de invasão de um grupo kaingang, eles não queriam brigar, mas também não deixariam nada que pudesse ser aproveitado por eles. Lideranças de um *tekoa* vizinho resolveram permanecer na sua área, mesmo reconhecendo a ameaça de uma invasão, para a qual desenvolveram o seguinte plano: toda noite os homens do *tekoa* se revezavam em vigiar toda a área e, caso houvesse uma invasão, juntariam todos os moradores, colocando as crianças e mulheres na frente, precedidas por um deficiente físico para ir “conversar” com os invasores. Segundo eles, contavam com a ideia de que os Kaingang, ao verem o deficiente, sentiriam pena deles e não atacariam, deixando que eles permanecessem no local. Efetivamente, tal invasão não ocorreu e, alguns anos depois, muitos moradores do *tekoa* abandonado já tinham retornado.

Às dificuldades de compartilhar uma mesma Terra Indígena também se associam relatos de ataques sofridos durante deslocamentos, como o filho do antigo cacique de uma terra em São Paulo relatou:

Ele conta a história que foi já... entre São Paulo, alguma coisa assim, não sei que lado certo... entre Paraná, alguma coisa assim. Ele vinha do Rio Grande do Sul a pé, com aquela caravana, vários índios vindos de lá para cá. No meio do caminho ele teve essa, eles paravam em um lugar, plantavam, primeiro colhiam, depois saíam de novo, iam até chegar aqui em São Paulo e, num desses lugares, quando eles estavam perto da colheita, uma tribo próxima viu que eles estavam já preparando a colheita e atacaram primeiro. E, como a turma do meu pai não estava esperando esse conflito, não tinha arma nenhuma, não tiveram tempo de escapar, foi massacrado bastante da própria etnia. Naquele tempo, ele não tinha 5 anos, quase 5 anos, era bem pequenininho. (...) Se não me engano, deviam ser os Kaingang. Alguma coisa assim.<sup>42</sup>

Após ter descrito alguns aspectos das práticas de mobilidade mbya, ainda há um elemento inescapável comum à maioria das falas aqui apresentadas, mas que até agora não havia recebido atenção: os meios de mobilidade. Afinal de contas, como os Mbya se deslocavam (e ainda se movem), através dos diferentes espaços que compõem este leito terrestre (*yvy rupa*)? Nos relatos citados, são mencionados percursos feitos a pé, em ônibus, carros e navios. Em outras falas, que não foram incluídas na tese, interlocutores contam também do uso de trens e aviões. Ou seja, embora geralmente tenhamos em mente a imagem dos Mbya “caminhantes”, é necessário reconhecer que seus percursos continuam e se multiplicam, porém incluem meios de transporte, em que esses caminhantes estão numa poltrona de ônibus ou avião, no banco de motorista dos carros que compram ou que dirigem a serviço das agências públicas, ou navegando seus próprios barcos.

---

<sup>42</sup> Esta fala foi gravada em português durante o GT de identificação da T.I. Jaraguá.



Viagem de barco entre as T.I.s Parati Mirim e Arandu Mirim (RJ). Foto: Adriana Testa

# Capítulo 2 – Caminhos de Criação e Cuidado

A partir das práticas de mobilidade descritas no capítulo anterior, este capítulo tem por foco diferentes modos de criar e cuidar de pessoas, lugares e coisas (materiais e imateriais). De início, explico que os lugares mbya, assim como as pessoas e suas relações, são criados<sup>43</sup> e precisam ser continuamente cuidados para que se desenvolvam e não se desfaçam. Em seguida, abordo os caminhos de circulação de objetos, agentes e ações patogênicos, mostrando que a propagação e o tratamento de doenças e infortúnios são entendidos como aspectos da gestão de relações. Encerro este capítulo descrevendo a dinâmica de relações entre criadores, donos e criaturas.

## 2.1 A Criação de lugares e caminhos próprios

Em complemento à descrição da mobilidade, é importante abordar as práticas de criação de caminhos e lugares próprios e específicos. Estas práticas, por sua vez, estão fortemente relacionadas às formas de organização social e política<sup>44</sup>. Nesse sentido, acompanhando as pessoas nas frequentes visitas que fazem entre diferentes *tekoa*, pude perceber que as experiências e os tipos de saberes que se desenvolvem em cada *tekoa* não são homogêneos. Inclusive, como foi mencionado anteriormente, os *tekoa* que se encontram numa mesma T.I. também se distinguem. Neste capítulo, tentarei mostrar que os Mbya identificam essas diferenças e desenvolvem formas de reforçá-las, operando dinâmicas que colocam em jogo semelhanças, diferenças, aproximações e distanciamentos. Estas dinâmicas, por seu turno, marcam os modos de se relacionar com outras pessoas mbya, com os deuses, os não-humanos, os não indígenas e pessoas de outros povos indígenas.

Por exemplo, para a compreensão dos caminhos de circulação de saberes, é necessário levar em conta que, na realização de atividades cotidianas, cada núcleo de parentes e agregados procura seguir as orientações das suas próprias lideranças

---

<sup>43</sup> A criação original desses lugares é um ato que os Mbya atribuem aos deuses. Aos humanos, cabe acessar as mensagens que os deuses lhes comunicam sobre esses lugares, assim como criar caminhos que permitam ir em busca desses lugares. Os humanos também procuram cuidar desses lugares e criar as condições para que neles possam viver.

<sup>44</sup> Embora as Terras Guarani tenham o tamanho muito reduzido em comparação com as terras de outros povos tupi-guarani, as formas de uso e ocupação apresentam semelhanças, como pode ser percebido na descrição das práticas de uso e ocupação da T.I. Zoé (ver RCID elaborado por Gallois e Havt, Brasil 1998).

(geralmente, um casal mais velho), com alguma autonomia em relação às decisões e atividades de abrangência maior, que envolvem diversos núcleos e são determinadas por um “conselho”<sup>45</sup>, formado por várias lideranças, e/ou por alguém que ocupe a posição de “cacique”. Mesmo no processo de formação de um novo *tekoa*, que pode envolver o deslocamento para um novo lugar ou, simplesmente, a afirmação explícita de sua existência num mesmo lugar, a gestão de relações entre humanos e divindades é de importância fundamental.

Diversas pessoas, principalmente as mais velhas, explicam que essas diferenças e autonomia são altamente desejáveis e produtivas. Enfatizam também que poderiam exercê-las ainda mais, se as Terras Guarani não fossem tão pequenas. Descrevem, por exemplo, uma época em que as famílias mbya viviam espalhadas, umas das outras, fazendo frequentes visitas entre si (-*jopou*) para realizarem festas (bailes) e rituais e estabelecerem relações de apoio e casamentos. Isso, sem uma proximidade excessiva que acentuasse conflitos entre as diferentes famílias, como dizem ocorrer atualmente.

Numa pesquisa anterior (Testa, 2007), o professor, Arlindo Tupã, explicou que umas das ações do SPI foi concentrar, nos Postos Indígenas oficiais, os Guarani que viviam espalhados por diferentes áreas no Paraná, para que estas áreas fossem entregues a empreendimentos madeireiros e agropecuaristas. Outros relatos apresentados no capítulo anterior também remetem a este tipo de situação.

Sem desconsiderar as restrições que o viver “amontoadado” ou “encurralado” traz, como os Mbya frequentemente traduzem as situações atuais em que vivem, os diferentes núcleos familiares ainda procuram criar espaços que permitam desenvolver orientações e experiências distintas em relação aos outros núcleos, o que desafia algumas noções totalizantes que costumamos expressar, mesmo que implicitamente, quando nos referimos aos Guarani Mbya como uma unidade<sup>46</sup>. Por exemplo, Schaden (1962), além de definir cada aldeia como uma unidade, em termos sócio-políticos e religiosos, também afirmava que a fragmentação dos grupos que constituiriam essa unidade ideal deveria ser tomada como sinal de desintegração, causada pelo contato com a sociedade não indígena.

Em contraste, Ladeira (1992 e 2008) e Pissolato (2006) percebem a formação de grupos de parentes e a eventual cisão de um grupo, que pode resultar na constituição de um novo *tekoa* numa mesma Terra Indígena ou em outro local, como característica da

---

<sup>45</sup> A palavra “conselho” tem sido empregada frequentemente pelos Mbya para designar arranjos políticos com composições e objetivos diversos, por exemplo: “conselho de mulheres”, “conselho de lideranças”, “conselho de anciões”, “conselho de jovens lideranças”, etc.

<sup>46</sup> Isso encontra semelhança com o que foi observado por Dominique Tilkin Gallois quando ela descreveu a construção de uma “identidade wajãpi”, circunstancialmente sobreposta “à *tradicional autonomia entre as comunidades locais*”. Ela também explicou que a noção de uma “identidade étnica” se construiu em paralelo às alterações no conceito de “território” – “antes pensado como área de ocupação de cada wanako e agora referido como iane ywy (=nossa terra)” (1996a:47).

organização social mbya, para a qual a dinâmica fluida das relações é altamente produtiva.

Incluem-se nesses contextos de relações, como discutirei adiante, a criação de caminhos e roças específicas, a construção de casas de rezas próprias e o uso separado que se faz dos diferentes espaços de uma mesma Terra Guarani, como o campo de futebol, áreas de mata e os cursos d'água. Evidentemente, há muitos saberes, experiências e espaços que são compartilhados, inclusive, com visitantes de diferentes lugares. Neste sentido, as experiências de separar, diferenciar, aproximar e compartilhar estão relacionadas à ideia de que cada grupo (humano ou não) tem seu próprio modo e lugar de viver, ideia também expressa na noção de *teko(a)*, descrita no capítulo anterior.

Tive um exemplo claro disso quando fui tomar banho com algumas crianças na represa da T.I. Tenondé Porã (SP), uma das áreas mais populosas, onde são bastante árduos os esforços de cada núcleo para criar um lugar próprio para si<sup>47</sup>. Nessa ocasião, a menina mais velha (de dez anos de idade), observando que um grupo de rapazes de outro núcleo familiar tinha ocupado uma das margens da represa, indicou que deveríamos seguir por outro caminho até outra parte da represa, dizendo: “*Aqui é assim, cada família tem seu lugar*”. Depois que os rapazes deixaram a represa, retomamos a parte que tinham ocupado, porque era o lugar favorito das crianças se banharem, mas isso durou pouco, porque logo ficaram desconfortáveis e disseram que estavam com medo. Então, voltamos pelo mesmo caminho que fizemos na ida, porque a líder da expedição aconselhou a não tomar o mesmo caminho percorrido pelos outros jovens.

---

<sup>47</sup> O Relatório de Identificação dessa Terra Indígena define limites que englobam uma parte maior do território tradicional dos Guarani nessa região, estendendo-se para a Serra do Mar. O relatório foi aprovado pelo então presidente da Funai e, embora ainda em tramitação, os Guarani dessa T.I. têm a perspectiva de formar novos *tekoa* dentro dos limites definidos nesse relatório, possibilitando uma dispersão maior entre os diferentes núcleos familiares.



Kerexu orienta nossa caminhada até a represa na T.I. Tenonde Porã (SP). Foto: Adriana Testa

Essa situação pode ser comparada ao que Juliana Rosalen descreveu sobre os caminhos criados e percorridos pelos Wajãpi:

A respiração recolhe o princípio vital dos fluidos e não-fluidos que vão ficando pelo caminho por onde uma pessoa passa. Esta noção parece estar intrinsecamente relacionada à existência de percursos de caça individuais e caminhos familiares de acesso à roça e à água. Essa produção de espaços pelas famílias nucleares parece funcionar como uma medida profilática, de forma a evitar perigos e malefícios (2008:49).

Para os Mbya, o sopro e a respiração são caminhos pelos quais o princípio vital, as palavras e as substâncias corporais circulam. É também possível perceber uma proximidade entre aquilo que Rosalen afirma sobre os Wajãpi e os cuidados que os Mbya tomam para formar lugares próprios e evitar caminhos que se cruzam com os espaços de outros sujeitos (humanos e não-humanos). A relação disso com a evitação de doenças e outros infortúnios será tratada mais adiante neste capítulo.

Por enquanto, gostaria de me ater à ideia, que mesmo as crianças têm, da necessidade de ocupar seus próprios lugares, algo que se mostra também na disposição espacial das Terras Guarani. Na T.I. Rio das Cobras (Paraná), por exemplo, as crianças das famílias com as quais permaneci mais tempo sempre explicavam essa divisão espacial para mim, contando quem morava em cada casa, percorrendo as roças e

identificando quem cuidava delas, ou apontando para a mata e explicando que ninguém mora para aqueles lados a não ser os *ka'aguy rupigua kuery* (os habitantes da mata).

Na mesma direção da mata, elas apontavam para um lugar e diziam que lá estavam os *-ãgue*<sup>48</sup> e corpos de quem havia morrido. As mesmas crianças, sabendo que eu não conhecia as áreas que se estendiam para além das casas, roças e rios próximos, reforçavam os conselhos dos mais velhos, dizendo que não poderíamos andar à toa (*jaguata rive e'ỹ*) por aquela mata ou tomar banho nos rios mais afastados, porque provocaríamos a ira dos *ka'aguy rupigua kuery*, seres que lá habitam e que não estariam acostumados conosco. Seria, conforme explicavam, diferente para as pessoas habituadas a percorrer aqueles espaços. Isso inclui as pessoas que vão até lá buscar plantas para a preparação de remédios ou os homens que caçam, pois conhecem bem os termos e as condições implicadas nas relações com esse espaço e seus ocupantes.

Como observou um dos homens que frequentemente participava de caçadas naquela mata: o perigo tanto na relação com os *-ãgue*, como com os *ka'aguy rupigua kuery*, é incomodá-los, invadindo o lugar deles. Por isso, ele e outros homens que caçam naquele local disseram-me que, por mais que gostem de caçar, não podem frequentar a mata constantemente e, de jeito nenhum, podem estabelecer moradia lá, pois o incômodo que a vivência humana traria para os coletivos que lá habitam desencadearia conflitos e agressões.

Assim, na T.I. Rio das Cobras, a organização social do espaço se faz e se pensa numa disposição criteriosa que, partindo do ponto de vista dos humanos, se estende da proximidade das casas, para as roças, os rios próximos, o lugar dos mortos e as matas.

Resguardadas as diferenças das várias Terras Guarani, diferenças que remetem também a uma escala de tamanho, pois a T.I. do Jaraguá, por exemplo, tem menos de dois hectares oficialmente demarcados, em comparação com a T.I. Rio das Cobras que tem 18.681,98ha<sup>49</sup>, percebi que, em todos os lugares que visitei, havia uma preocupação expressa em distinguir os diferentes espaços, segundo seus usos e habitantes. Neste sentido, tomando mais uma vez a T.I. do Jaraguá como exemplo, os moradores e qualquer visitante mbya facilmente identificam os lugares específicos de cada núcleo e as pequenas roças pertencentes a pessoas ou famílias específicas. A mata do Parque

---

<sup>48</sup> A palavra *ã* pode ser traduzida como sombra. Acrescida do sufixo *-gue*, seria, literalmente, uma ex-sombra ou aquilo que foi sombra. Com a desintegração dos componentes da pessoa, o *-ã* se desprende do corpo e passa a ser *-ãgue*. O mesmo sufixo *kue/gue* é usado para pluralizar um substantivo, por exemplo, *kunhãgue* (mulheres), *avakue* (homens), *tujakue* (homens velhos). Mas, esse uso não deve ser confundido com os casos em que o sufixo indica uma condição pretérita, como o exemplo aqui citado.

<sup>49</sup> Em 1987, a T.I. Jaraguá foi demarcada com o tamanho de 1,7ha, já o Relatório de Identificação, resultante de um novo estudo e aprovado pela Funai em 2013, abrange uma área de 532ha. No caso da T.I. Rio das Cobras, cabem alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, não é uma Terra Indígena de ocupação exclusiva dos Guarani, pelo contrário, a maior parte da área está ocupada por aldeias kaingang. Em segundo lugar, embora os dados da Funai indiquem a extensão de 18.681,98ha para esta área, um dos entrevistados, numa fala anteriormente citada, se refere ao tamanho de 23.000ha.

Estadual do Jaraguá, por sua vez, é foco de considerações que remetem aos cuidados que se deve ter com os *ka'aguy rupigua kuery* e seus lugares de moradia.<sup>50</sup>

O mesmo pude observar na T.I. Ribeirão Silveira, localizada no litoral norte de São Paulo, onde recebi advertências constantes sobre os cuidados no uso dos diferentes espaços. Por exemplo, em 2012, quando fazia pesquisa de campo e tinha combinado que acompanharia a viúva de um rezador no seu deslocamento até a T.I. Jaraguá, percebi que entardecia e sugeri que partíssemos naquela mesma noite. Ela, no entanto, pediu para esperar o amanhecer, porque dizia não ter arrumado suas coisas para a viagem. Eu sabia que já fazia uma semana que suas coisas estavam todas reunidas em sacolas no canto da casa do seu filho, até porque ela só não viajou alguns dias antes por um contratempo. Mais tarde, outras pessoas que tinham ouvido nossa conversa chamaram a minha atenção para o fato de que aquela senhora não estava preocupada com a arrumação das coisas, mas sim tentando evitar um deslocamento noturno. Lembraram-me que os Mbya, principalmente os mais velhos, procuram viajar de dia e pousar à noite, mesmo que isso implique montar um acampamento provisório no meio do caminho. Isso, conforme explicaram, porque outros seres, principalmente animais predadores e os *pytũgua kuery* (aqueles que habitam o escuro), caminham pela noite. Essa é sua hora e os lugares, para além da imediação das casas dos Mbya, constituem seu espaço de moradia e deslocamento. Enquanto isso, os humanos se mantêm em suas casas ou nas casas de rezas, onde repetem (ou traduzem) as ações e palavras das divindades.

A possibilidade de deparar-se com sujeitos potencialmente perigosos e provocar uma agressão à noite é quase certa. O risco de se colocar numa relação de proximidade excessiva com algum não-humano também é maior no período noturno. Assim como os humanos podem viajar enquanto sonham, assumindo a forma de aves, que é uma das formas que seus *-nhe'ẽ* (princípio vital) podem tomar, sujeitos não-humanos também podem assumir outras formas, que permitem a aproximação e a comunicação com os humanos. Eles podem tomar a forma de um homem ou mulher extremamente atraente, quase irresistível, e atrair um homem ou mulher mbya para uma relação que se vive em sonho ou acordado. Nisso, a pessoa afetada sai do âmbito das relações de parentesco humanas para participar das redes de relações desses outros coletivos. Isso ocorre, principalmente, porque esses sujeitos também podem sentir atração por humanos e desejar agregá-los ao seu grupo. Ou seja, nestes casos, o perigo da predação envolve uma relação de desejo recíproco.

---

<sup>50</sup> Segundo o Relatório de Identificação da T.I. Jaraguá supra-citado, há uma área de sobreposição do Parque e da Terra Indígena. E, embora atualmente os Mbya não tenham casas nesta área de sobreposição, ela é uma área de coleta de materiais utilizados na fabricação de remédios e artesanato.

Assim, cada coletivo, seja de humanos ou outros sujeitos, tem seus lugares e formas de agir. Quando tais lugares se sobrepõem ou são compartilhados, pois não são espaços discretos, os coletivos têm períodos apropriados para o deslocamento e o recolhimento. Neste sentido, os Mbya explicam que suas casas são os lugares por excelência para o desenvolvimento de atividades e relações entre humanos, lugares onde a circulação de outros seres é mais restrita e possível de controlar. Quando estamos na mata, por outro lado, adentramos o domínio de outros sujeitos que lá realizam suas atividades e relações de acordo com suas próprias regras e, frequentemente, fora do âmbito das capacidades perceptivas dos humanos. Segundo explicam, nesses lugares não é possível desenvolver as relações que são próprias de gente humana, porque “não estamos em casa”. Quanto mais discretos e menos invasivos, maiores as chances de não ofendermos, nem atrairmos esses sujeitos, o que evita provocar agressões ou relações de comunicação excessivas e perigosas. Não é nestes espaços que se produzem humanos, algo que deve se realizar no espaço demasiadamente humano das casas.

\*\*\*\*\*

É evidente que a mobilidade dos Mbya, quando se deslocam de uma Terra Indígena para outra ou vão às cidades fazer compras e participar de reuniões, extrapola as Terras Guarani e engloba estradas e cidades de diferentes tamanhos<sup>51</sup>. Nessas experiências, os Mbya se referem a uma série de cuidados que tomam para entender e “copiar/traduzir” (*-erova*) os modos de agir dos não indígenas que encontram nesses lugares. Tais cuidados incluem a aprendizagem da língua e dos modos de comunicação específicos dos grupos com os quais se relacionam. Por exemplo, o cacique de uma das T.I.s em São Paulo explicou que, quando conversa com os guardas da polícia ambiental que trabalham na região, adota suas gírias para facilitar na “amizade”<sup>52</sup>.

Mas, estar em companhia dos não indígenas também implica, frequentemente, habitar temporariamente seus lugares (passar longas horas em salas de reuniões ou gabinetes, dormir em hotéis ou casas de amigos não indígenas, etc.), assim como consumir seus alimentos e bens, o que pode ser avaliado de forma positiva ou negativa, dependendo de quem vive a experiência e do contexto em que ela se dá. Por exemplo,

---

<sup>51</sup> Na sua pesquisa de doutorado, Evaldo Mendes da Silva (2007) seguiu os percursos que os Mbya e Nhandeva realizam entre Terras Guarani na tríplice fronteira, englobando estradas rurais, grandes rodoviárias, pontos de parada de ônibus e os diferentes lugares que se encontram entre aldeias.

<sup>52</sup> Como Jakobson bem observou, ao abordar a “língua comum” de antropólogos e linguistas: “Quando fala a um novo interlocutor, a pessoa tenta sempre, deliberada ou involuntariamente, alcançar um vocabulário comum: seja para agradar, ou simplesmente ser compreendido ou, enfim, para livrar-se dele, empregam-se os termos do destinatário. A propriedade privada, no domínio da linguagem não existe: tudo é socializado” (1975a:23).

embora os Mbya consumam alimentos comprados nos mercados do entorno e, em algum momento ou outro, recebam doações de alimentos, frequentemente ouvi explicações, em que amigos mbya afirmavam que não conseguiam “se acostumar” com a comida dos restaurantes ou pontos de parada e, conseqüentemente, adoeciam. Mas, em outras ocasiões, também ouvi descrições animadíssimas sobre a experimentação de culinárias que consideravam exóticas.

A observação referente à necessidade de se manter dentro de casa no período noturno, ponto que será retomado nos relatos que se referem à produção da pessoa mbya, também serve, mas por outros motivos, para quando os Mbya se encontram nas cidades. Neste sentido, os mais velhos frequentemente se queixam quando os jovens frequentam algum baile ou festa na cidade. Um dos rezadores explicou sua queixa, dizendo que nessas ocasiões o pessoal bebe e, ao ingerir o álcool, passa a ser controlado pelo “dono” (não-humano) da bebida. Assim como uma pessoa pode andar pela mata e ter suas capacidades perceptivas alteradas, o “dono” das bebidas alcoólicas também faz isso com a pessoa, e ela passa a andar pela cidade sem saber o que está fazendo; pode se envolver em brigas ou ser vítima de algum outro perigo sem perceber, ou melhor, justamente porque *não sabe* perceber. Como o relato de Kerexu Endy sugere:

Ha'e rami gua, oikuaa vy e'ỹ. Oorã, ha'e rami gua, imba'eaxy vaikue-kue ojopy oguerurã tekoapy. Ha'e rami gua ma nhande py'apy nda'evei ha'e va'e.

Então, eles não sabem. Saem e, então, pegam uma doença ruim e trazem isso para dentro do tekoa. E, com isso, sentimos mal no fundo do nosso peito.

Um pouco antes, a mesma senhora explicou que o casamento de pessoas mbya com pessoas não indígenas causa o enfraquecimento dos parentes mais velhos, que não conseguiriam cantar mais porque seus *-nhe'ẽ* ficam profundamente descontentes ao verem seus parentes neste tipo de relação<sup>53</sup>. Assim, além das doenças possivelmente contraídas pelos jovens, que se espalhariam pelo *tekoa*, haveria um enfraquecimento também na vida ritual, impactando negativamente o bem-estar de todos.

Ha'e kuery ha'e reko, ha'e rami gua, ha'e javi | Os velhos e as velhas enfraquecem por causa

<sup>53</sup> Como veremos em seguida, no caso de um rezador que cuidou de uma mulher mbya casada com um homem não indígena, os *-nhe'ẽ* expressam aos rezadores que não consideram adequado este tipo de relação, o que causaria seu descontentamento. De acordo com o mesmo rezador, o princípio vital dos não indígenas e dos Mbya são de natureza e também de origem distintas, o que gera conflitos, tanto nas experiências de comunicação (lembrando que o *-nhe'ẽ* está associado à fala), como na convivência conjugal, em que há uma interação constante entre os *-nhe'ẽ* dos cônjuges. Em outras ocasiões, os Mbya disseram-me que os *-nhe'ẽ* mbya e dos não-indígenas “*não se entendem*”, o que reforça minha impressão de que se trate também de uma incompatibilidade de ordem linguística e não apenas de uma “incompatibilidade de gênios”, tão bem retratada na música homônima de João Bosco e Aldir Blanc.

py, ko tujakue omokangy, guaimigue'i omokangy. Mba'e re tu inhe'ẽ, nhanenhe'ẽ ndoexaxei ha'e va'e? Opa marã rei ikuai, juruare rã va'eri. Ko jurua kuery re omenda va'e kuery. Ha'e rami gua ha'e javi ma, guaimigue, tujakue'i, oporaiva'e jepe omokangy.

do jeito que eles (os jovens) agem. Por que nossos *-nhe'ẽ* não querem ver isso? Eles (os jovens) se comportam de qualquer jeito, como se fossem não indígenas. Eles casam com pessoas não indígenas. Sendo assim, as velhas, os velhos e aqueles que cantam ficam enfraquecidos.

O receio dos mais velhos, quanto às relações com os não indígenas, também reproduz, em alguma medida, o que observam sobre a atração recíproca que pode se estabelecer entre os Mbya e os não-humanos, quando estes últimos podem cativar, por meio da troca de substâncias que ocorre nas relações sexuais e da alimentação, os jovens mbya nas suas redes de relações. Assim, a pessoa poderia se “transformar” (*-jepota*) num sujeito não-humano e passar a atacar seus antigos parentes.

Esse tipo de transformação será abordado adiante neste capítulo, mas, desde já, é possível traçar um caminho paralelo com aquilo que os mais velhos percebem nas relações com os não indígenas, como indicou Vera Mirĩ, um senhor centenário, cuja fala transcrevo a seguir.

Aỹ gui, mba'e re pa jepotaa ndoikovei? Nhanderu py ha'e va'e. Nhanderu py, nhandembouarekue py nda'evei. Jepota ri, jepota jaexa vy marã rami 'rã nhandekuai. Onhemondyi rã, aipo onhemondyi gui, marã rami nhandamba meramimba. Ha'e rami ramo, Nhanderu jepota ndoguerojapovei jevy jepe oĩ ijyke re aỹ kunhãgue'i, avakue'i ojepota.

Por que hoje em dia não tem mais daqueles que se transformam? É por causa de Nhanderu mesmo. Nhanderu, que nos enviou para esta terra, não acha bom isso acontecer. Como nós mesmos reagiríamos se víssemos alguém se transformar? Isso nos assustaria e, assim, não teríamos como fugir. Por isso, Nhanderu não deixa mais que as pessoas se transformem, mesmo que, do seu lado, ainda tenha mulheres e homens que se transformem.

Jaexa va'e re ojepota oiny. Ha'e rami aguaã rami ae raka'e. Nhanderu ijyvy rupa voi ma kova'e re ijayvu raka'e: “*Apoeja ta, aỹ ma pepyta ke, yvy anhomomba'i ma. Ha'e rire ma aỹ aa 'rã, aa ju ma. Ha'e rire ma aỹ, ko heta va'e kuery re peje'apa'i, amongue-mongue'i, peteĩ-teĩ ma oje'a'i oiko jave ma rã, ko ou'i ague py ma ndopitui jevy*”.

Nós vemos que eles estão se transformando. E era assim também antigamente. Nhanderu também falou disso na sua terra (quando estava na terra): “*Eu vou deixar vocês, agora fiquem, já fiz a terra toda. Agora eu vou, vou embora novamente. Agora vocês vão se misturar com os não indígenas, e alguns de vocês, ao se misturarem com eles, não vão mais alcançar o lugar de onde vieram*”.

Ha'e va'e py nhanderajy kuery, tajy kuery ogueroayvu aguaã py aỹ. Ni peteĩ ayvu ogueroayvu va'e jipoi, oexa rive'i tajy kuery. Ko aỹ ta'y jaexa ojepotapa'i mokoive nhandera'y kuery. Kunumigue'i,

É para falar disso agora com nossos filhos e seus filhos. Mas, ninguém fala nada, só fica olhando para os filhos. Se olharmos agora para nossos filhos, perceberemos que ambos já se transformaram: os rapazes e as moças se

kunhãtaĩgue'i ojepota ko heta va'e kuery re meme ojepota! Ha'e rami vy py, ka'aguy gui ojepota va'e jipovei aỹ. Porque (risos) nda'evei xee ndaxeroryxei, ha'e rami gua py, ijavaete va'e.

Ha'e rami vy aỹ gui oporandu porãgue'i anhete ete oporandu va'e nda'ipovei. Ha'e rami anhete ete nhambojerovia va'e jipovei ma, aỹ gui xeramoĩ anhete rã ta'ijayvu marã rami katu aiko porã'i ma. Xee ju xeramoĩ aenduxe ri. Xema'endu'a va'ekue'i re, areko'i va'ekue, “*Emombe'u nho ke*”, xeramoĩ he'i. Va'ekue nei peteĩ ndoikovei. Ha'e rami ramo merami, ore ae'i, merami jurua reko'i, ore ae'i rive'i ma merami roiko apy, ayvu ma noromboaxai. Aỹ minha, aỹ mae koo ramigua xemboayvu, nim ijayvu va'e'ỹ, porque jepota ijavaete.

Amongue ymave, kueve aendu karamboae ha'e va'e ramigua jepota ko kauxo ja'ea onhemombe'u, amongue noenduxei, por causa kunhãgue'i onhemongyje vaikue 'rã guarã. Ha'e rami py nda'evei. Tem que nhaendu, oendu rã oikuaa 'rã.

transformam em não indígenas, se transformam mesmo! Mas agora já não tem mais esses que sofrem transformação causada por aqueles da mata. Porque (risos), eu não quero rir disso, é perigoso.

Hoje em dia, não tem mais quem peça/reze de verdade pelos outros. Assim, não tem mais em quem confiarmos de verdade, um rezador verdadeiro que oriente como fazer para viver bem. Eu gostava de ouvir o rezador. Eu lembrava e guardava o que o rezador dizia para mim: “*por favor conte para os outros*”. Mas não tem mais nenhum deles vivo. Assim, estamos nós sozinhos, vivendo como não indígenas. Só nós estamos aqui, e não falamos (lit. não fazemos passar nossas palavras). Que nem agora, estou falando dessas coisas, mas não é coisa que se fale, porque a transformação é perigosa.

Há algum tempo, eu escutei pessoas contando casos de pessoas que tinham se transformado, mas alguns não querem mais escutar, porque as moças se assustariam de mais. Assim não é bom. Temos que escutar, porque se escutarem, vão saber.

Inicialmente, Vera Mirĩ afirma que não tem um número maior de pessoas que sofrem transformações provocadas por sujeitos não-humanos porque os deuses não deixam isso acontecer. Isso, porque as pessoas, tomadas de medo, não conseguiriam fugir do ataque daqueles que sofreram esse tipo de transformação. Mais adiante, porém, ele conta que ouviu alguns casos recentes de pessoas que passaram por essa transformação e dá pistas de por que não se fala muito sobre isso: “*estou falando dessas coisas, mas não é coisa que se fale, porque a transformação é perigosa*”.

Ainda, de acordo com Vera Mirĩ, é possível observar que os jovens passam por um outro tipo de transformação, ao se “misturarem com os não indígenas”. Como ele aponta, isso não resulta de uma experiência recente de contato, mas de algo que já estava previsto quando Nhanderu Tenonde terminou de fazer esta terra e retornou para a sua morada celeste, deixando os Mbya para conviverem com os não indígenas. Inclusive, o próprio Nhanderu Tenonde contou para os antigos Mbya que alguns deles se misturariam com os não indígenas e, por isso, se transformariam, não podendo retornar para os lugares de onde haviam inicialmente sido enviados (suas moradas celestes).

A relação mencionada acima, entre os riscos apresentados pelo envolvimento com não indígenas e sujeitos não-humanos, se torna mais compreensível, quando acrescentamos às falas de Vera Miri e Kerexu Endy as considerações feitas por outro rezador, no período em que ele tratou uma mulher mbya que estava doente. Ele contou que o *-nhe'ẽ* (princípio vital) dessa mulher, descontente porque ela se casou com um homem não indígena, tinha deixado seu corpo. Por isso, a mulher estava gravemente doente e corria o risco de morrer. Para tratá-la, ele conversou com seu *-nhe'ẽ* e tentou convencê-lo a voltar, mas não foi bem-sucedido porque o *-nhe'ẽ* lhe comunicou que sabia que a mulher continuaria casada com o homem não indígena. Por isso, o mesmo rezador explicou que “trocou” seu *-nhe'ẽ* e seu nome. A partir de então, ela teria apenas o nome e princípio vital dos não indígenas para que pudesse viver com seu marido sem adoecer. Esse rezador era cunhado da mulher que tratou, casado com a irmã mais nova dela, e finalizou nossa conversa dizendo que, a partir daquele momento, a mulher tratada pertenceria apenas ao grupo do marido dela, pois não tinha mais *-nhe'ẽ* guarani<sup>54</sup>.

Em outra ocasião, um rezador de um *tekoa* no litoral paulista, diante de uma mulher de outro grupo guarani (Tupi-Guarani<sup>55</sup>), que estava em visita e visivelmente muito doente, comentou comigo que sua doença começou a aparecer após participar das rezas dos Mbya. A própria mulher contou que era muito intensa a presença de evangélicos e católicos na sua aldeia e, por isso, se converteu e começou a frequentar os rituais dos evangélicos. Pouco tempo depois da sua conversão, ela começou a ter sonhos em que era informada de que não deveria ter se convertido. Ela também “achou” (*-jou*) dois cantos nos seus sonhos, mas toda vez que tentava cantá-los, não conseguia. O canto se prendia no seu corpo e a machucava, doendo no corpo todo, como se os próprios cantos estivessem a retalhá-la por dentro. Quando isso acontecia, ela escutava os espíritos dos evangélicos dizendo para ela que não conseguiria mais cantar. Ela também contou que seu marido, que não era convertido, conseguia cantar, mas ela não.

Karai, o rezador mbya que atendeu essa mulher jovem e que também era quem dirigia os rituais nos quais sua “doença” começou a aparecer, fumou diversas vezes sobre o corpo dela e, numa das ocasiões, após descobrir o problema dela com os cantos,

---

<sup>54</sup> Essa conversa se deu num momento posterior à reza que tinha por objetivo tratar a mulher adoecida, quando eu e o rezador continuamos conversando na casa de rezas. A fala, em português, não foi gravada, por isso, me refiro ao conteúdo da sua fala, usando um discurso indireto e apenas coloco entre aspas, termos que ele usou e que anotei logo depois.

<sup>55</sup> Esta foi a forma como a própria mulher, que mora na T.I. Nimuendaju (interior de São Paulo), se identificou. Ela e o rezador mbya que cuidou dela me informaram que a mãe dela era Tupi-Guarani e seu pai Terena. Cabe notar que a forma de se referir a si mesmo como Tupi-Guarani é diferente das formas como o mesmo grupo foi identificado em diversas etnografias, sendo chamado de Nhandeva ou Apapocuva. Mais recentemente, algumas etnografias abordaram essa controvérsia, por exemplo: Mainardi (2010) e Almeida (2011).

começou a tocar seu *mbaraka* (um instrumento de cordas) para que essa mulher e outra mulher, que também era visitante, pudessem acompanhá-lo no canto-reza (*mborai*). As duas mulheres se colocaram de frente para o *amba* (suporte ritual que se localiza na frente da casa de rezas) e a moça se esforçava para executar o canto (na verdade, conforme explicaram, fazer com que ele se soltasse de dentro dela e pudesse ser escutado). A execução do canto se assemelhava a uma luta terrível, em que a jovem jogava seu corpo para frente e para traz com voz grave. O corpo dela retorcia e ela se cansava, mas a mulher mais velha segurava seu corpo e insistia para ela continuar. O marido da moça tocava um *mbaraka mirĩ* (tipo de maracá), atrás delas. Ao final dessas sessões de cura, o rezador principal lhe deu alguns conselhos, mas explicou que não poderia fazer muito por ela, pois seu *-nhe'ẽ* não era guarani e, portanto, ele não conseguira “conversar bem com ele”.

Mais tarde, o mesmo rezador explicou que sua dificuldade em cuidar da moça não era porque seu *-nhe'ẽ* não era mbya,<sup>56</sup> mas porque ela era filha de um homem terena e teria, portanto, um princípio vital semelhante ao do pai.

Diante do exposto, é possível observar que as atividades cotidianas dos humanos são vividas, seguindo uma espécie de gradiente relacional que articula as dimensões sociais e espaciais. Assim, se caminha com atenção e cuidados crescentes das áreas comuns de um *tekoa* – o espaço próprio de produção de pessoas e relações entre humanos, para as visitas entre diferentes *tekoa*, em direção aos lugares dos sujeitos que habitam as matas e aos lugares dos não indígenas (*jurua retã*). E, se levarmos em consideração as ações de resguardo observadas quando alguém retorna de um outro *tekoa*, da mata ou da cidade, podemos perceber que os cuidados tomados na ida são acompanhados por outros na volta.

É importante ressaltar que esse tipo de gradiente relacional é perceptível no cotidiano dos diversos *tekoa* e é aprendido, também gradualmente, desde a infância. Como será detalhado no quinto capítulo, o desenvolvimento da pessoa mbya envolve o aprimoramento da capacidade de se situar adequadamente nesses diferentes contextos de relações. Tal aprendizagem é intensificada no período de transição entre a infância e a vida adulta, quando o/a jovem será preparado/a para se casar e, portanto, interagir mais intensamente com seus afins, possivelmente de outro *tekoa*. No caso dos homens, isto é mais evidente, visto que a tendência uxorilocal provavelmente implicará que um rapaz se desloque para viver com a família da sua esposa. Mas, uma moça também será,

---

<sup>56</sup> Os Mbya raramente explicitam que as diferenças percebidas por eles, entre os “Tupi-Guarani” e os Mbya, tragam dificuldades para o trabalho xamânico. Muito pelo contrário, vários rezadores, nos *tekoa* paulistas, afirmam que incorporaram aos seus rituais aquilo que aprenderam com um rezador que identificavam como “Xiripa” ou “Tupi-Guarani”. O mesmo rezador se identificava como sendo Tupinamba.

por ocasião da primeira menstruação e no momento do seu casamento, instruída sobre como deve se relacionar com os parentes do marido.

É também nessa fase da vida que poderá haver um engajamento mais intenso dos jovens em atividades xamânicas. Vários rezadores (de ambos os sexos) relatam que foi durante essa fase que perceberam que tinham capacidades xamânicas e começaram a desenvolvê-las com a ajuda de um rezador mais experiente. Além disso, também se espera que haja uma participação maior dos jovens em apoio aos rezadores durante os rituais, como fica evidenciado nas frequentes queixas dos mais velhos: “*Kunhãtaĩgue ndoikei opy’i re, mokoĩve kunumĩgue ndoikei*” (as jovens mulheres não entram na casa de rezas, nem tampouco os homens jovens). “Entrar”, neste caso, não significa apenas ingressar na casa de rezas. É também uma forma de se referir à disposição necessária para se situar numa relação com as divindades e também com o coletivo de humanos ali presentes (ou distantes, mas que são lembrados e citados nestas ocasiões). Como Para Mirĩ respondeu certa vez para seu irmão mais velho, quando ele se referia à ausência das mulheres jovens na casa de rezas, “*xee ma opy aike, ha’e gui opy’i re aju porã (...)* *Tujakue ijayvu: ‘tem que japyxaka, oporai oaxa aguã’*” (eu entro na casa de rezas, e na casa de rezas eu chego bem. Os velhos falam: ‘*temos que escutar atentamente para que os cantos possam passar*’).

Envolver-se cotidianamente nos rituais, de forma atenta, torna os jovens capazes de receber e copiar/traduzir (*-erova*) os cantos e as palavras que as divindades “passam”. Mas, nessa idade, eles também se tornam mais suscetíveis às relações com sujeitos não-humanos, seja pelo amadurecimento dos seus corpos, que os tornam mais atraentes a esses sujeitos, ou pela dispersão de fluidos corporais (sangue menstrual, urina e sêmen), que também atraem. Ademais, isso pode ocorrer porque, dotados desses corpos belos que liberam fluidos que deveriam ser contidos ou liberados em lugares e condições apropriados, os jovens também têm maior autonomia para caminhar entre espaços povoados por diferentes categorias de alteridade, como é o caso das matas, ou mesmo das cidades. Isto é, os jovens têm mais autonomia se comparados às crianças, mas são mais “olhados/cuidados” (*-ma’ẽ*) do que os adultos.

Tudo isso contribui para a impressão de que a construção da pessoa mbya, assim como a produção de parentes e das relações de parentesco, depende, em larga medida, de relações controladas com a alteridade, num jogo dinâmico em que os caminhos entre semelhança, diferença, proximidade e afastamento se cruzam.

Mas, antes de seguir com a descrição de caminhos e cuidados, farei um breve exercício comparativo que permitirá perceber como essa articulação das relações sociais e espaciais, que eu situo num gradiente relacional, foi abordada alhures. Nesse sentido, parece-me oportuno retomar, em linhas gerais, o problema da afinidade, explorado por Eduardo Viveiros de Castro. Em debate com os textos de Joana Overing (1981, 1984), Viveiros de Castro observa a constância do lugar problemático da diferença, apontando que:

a diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. (2002a:103)

A partir disso, ele desenvolve um diálogo com Peter Rivière sobre o tema da distância social nas Guianas (“gradiente de distância social”), mas diverge de Rivière ao observar que o problema da marcação de distância social não obscurece a oposição consanguinidade/afinidade. Pelo contrário, seguindo um esquema concêntrico dinâmico, inspirado pela discussão da organização social yanomami descrita por Bruce Albert, Viveiros de Castro afirma que:

Nos sistemas sul-americanos – neles, pelo menos –, a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica no plano ideológico e, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico (idem:137).

Ainda nesse sentido, Bruce Albert toca num ponto fundamental para esta tese: a importância que têm as relações com a alteridade para a constituição de um universo de conhecimento social. Isso fica mais nítido quando o autor ressalta que a projeção das cinco categorias de relações políticas no espaço

forma um campo de circunscrições concêntricas no qual cada grupo local situa as comunidades que constituem o seu universo de conhecimento social direto ou indireto. Toda comunidade de referência mantém com suas homólogas, classificadas nessas diferentes esferas de alteridade, um conjunto graduado de relações de reciprocidade matrimonial, econômica, política, ritual e simbólica. A armação complexa dessas interrelações institui e constitui como uma totalidade integrada a organização e a filosofia social yanomam (1992:155).

Para Viveiros de Castro, essa caracterização concêntrica engloba relações de assimetria e hierarquia entre interior e exterior em que, diferentemente dos setores de reciprocidade e distância social de Sahlins (1965, apud Viveiros de Castro, 2002a), o movimento de englobamento hierárquico é exercido de fora para dentro, ou seja, “*É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade e finalmente subordinado à relação com o exterior*” (idem:138).

Ao comparar isso às formas como os Mbya expressam e praticam suas relações de socialidade, percebo que um processo de englobamento hierárquico do interior pelo exterior se desenvolve em dois sentidos específicos. Primeiro, no sentido muito importante e produtivo de que a pessoa mbya é pensada e se desenvolve como humana em relação de oposição com as condições existenciais de sujeitos não-humanos. Além disso, um grupo de consanguíneos e afins próximos se constitui e se refere aos seus

modos de agir em contraste com outros coletivos mbya, com não indígenas e com não-humanos. Segundo, as relações com diversos níveis de alteridade, inclusive, as diferentes categorias de sujeitos não-humanos são imprescindíveis para a produção de parentes humanos, como veremos no quinto capítulo.

Outros aspectos que contribuem para entender os modos como os Mbya se situam em diferentes contextos relacionais são as ideias de *movimento* e *transformação*. Isto é, os Mbya dizem que seu mundo está em constante transformação, e que o xamanismo depende da capacidade que têm os rezadores de “perceberem o *movimento* das coisas” (ver o relato de Vera Nhamandu Mirĩ, na seção 2.2.2). Tal percepção implica entender como sujeitos e coisas se deslocam no espaço e no tempo, e também os estados de transformação desses sujeitos e coisas.

Na sua tese, Gallois situa a socialidade wajãpi num “mapa do universo”, que contém vários mundos possíveis, inclusive os “mundos dos outros”, com os quais os Wajãpi se relacionam, incluindo novas categorias de alteridade e remanejando novos e antigos sujeitos em posições ou domínios que se estendem pelo espaço cosmológico (1996a:49-50).

Assim como Joana Overing (1985), Gallois observa que tais classificações devem ser entendidas como múltiplas em vez de fluidas, pois os termos das relações, em sua maioria, são polissêmicos e só ganham sentido em conexão com o conjunto de referências e seus contextos de enunciação. Tais contextos de relações e também de enunciação, por sua vez, são mobilizados por um “*movimento cósmico que altera perpetuamente as relações e as condições de comunicação entre os domínios, ora fragmentados, do cosmos*” (idem: 54).

Essa separação, que instaura e recria diferenciações, também tem implicações na divisão espacial do universo, numa distribuição horizontal de diferentes domínios da plataforma terrestre ocupados pelos Wajãpi e outras categorias de seres (animais e espíritos) e na separação entre as plataformas terrestre e celeste no eixo vertical, habitadas pelos vivos e mortos, respectivamente (Ibidem:72).

Mas, comparando sua etnografia com a de Monod-Becquelin (1982 apud Gallois), a autora explica que a distância e as condições de incomunicabilidade vigentes entre animais, espíritos e humanos podem ser atravessadas pelos xamãs. Pois, para aqueles que

têm acesso a todas as manifestações dos seres sobre-naturais ou sobre-humanos, a realidade é aquela de uma comunicação irrestrita entre os domínios do cosmos. Por isso, a separação entre formas animais ou vegetais e formas humanas configura apenas um ‘estado’ atual do cosmos, que pode e deverá se alterar (Ibidem:55).

A mesma autora destaca que, além dos conflitos que povoam este universo dividido, há outras modalidades de interação com a alteridade que envolvem relações de cooperação, troca e roubo. Inclusive, os Wajãpi afirmam que “não estão em casa” nesta

plataforma terrestre, pois estavam destinados a viver com seu “dono” numa das plataformas celestes. Por isso, eles dependem dos ensinamentos dos outros habitantes desta plataforma para que consigam viver bem aqui. Assim, os processos de especiação e diferenciação também repercutem “na divisão entre conhecimentos e poderes, apropriados seletivamente pelos seres que povoam o universo” (Ibidem: 98).

\*\*\*\*\*

Para retomar nosso caminho descritivo e voltar aos Mbya, cabem alguns esclarecimentos relativos aos cuidados que são tomados por eles nos momentos que encerram (temporariamente) um deslocamento. Tais medidas podem ser tomadas por opção da própria pessoa que retorna ou por orientação de outra pessoa, geralmente, alguém que a recebe no retorno ou algum rezador que tenha sido consultado sobre este assunto. Os cuidados podem se restringir a um período curto, em que a pessoa que retorna fique sozinha se concentrando, às vezes com o uso do *petyãgua* (cachimbo); ela pode receber sopros de fumaça do *petyãgua* de outra pessoa sobre seu corpo (e, principalmente, a cabeça), ou passar por um período maior de resguardo, em que se abstém de determinadas atividades e alimentos.

Cabe também notar que nem sempre são tomadas medidas ou ações de resguardo quando alguém volta de outro *tekoa*. Isso se faz geralmente quando a viagem é mais longa e implica passar por outros espaços, como cidades, por exemplo. Ou pode ocorrer quando a pessoa retorna de um *tekoa* que tenha relações muito conflituosas com seu próprio *tekoa* e haja a suspeita de que a pessoa possa ter sido atingida por alguma agressão que não seja imediatamente perceptível, a não ser que se consulte alguém que *saiba ver* (-*exa kuaa*; -*kuaa pota*), como é o caso de alguns rezadores.

Tive um exemplo disso, quando acompanhei um grupo em visita a outro *tekoa* relativamente próximo. Quando partimos, já tínhamos recebido várias orientações do cacique sobre os cuidados que deveríamos tomar e, ao voltarmos, fomos imediatamente levados para a casa de rezas para participarmos da sessão cotidiana de rezas noturnas. No meio da reza, me retirei para um canto e comecei a vomitar. Nisso, as mulheres que tinham me acompanhado na breve viagem e também aquelas, em cuja casa estava hospedada, também começaram a vomitar. Quando nos reestabelecemos, sem muito alarde, seguiu uma conversa, cujo resultado consensual era de que a família do cacique do outro *tekoa* havia intencionalmente nos passado alguma doença<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Neste caso, cabe destacar que mesmo as mulheres que não participaram da viagem também foram consideradas como atingidas por tal agressão, mas o mesmo não ocorreu com nenhum dos homens. Confesso que desconheço o motivo da divisão sexual da circulação dessa doença.

O meu entendimento, bastante limitado diante desse episódio, pois os Mbya não costumam comunicar às pessoas não indígenas acusações deste tipo, foi um pouco aprofundado no dia seguinte, quando uma das mulheres me procurou para contar que seu marido tinha sido casado com a filha do cacique que visitamos no dia anterior. Ela contou que, quando o casal já estava separado, ela acompanhou o marido em visita à filha que ele teve com a ex-mulher. A criança tinha uma doença, que a nova esposa (minha interlocutora) identificava como sendo a mesma da qual seu próprio bebê agora sofria. Durante nossa conversa, ela acrescentou que, embora seu próprio filho tivesse nascido saudável, um dia, quando ela não estava em casa, a ex-mulher do marido veio visitar sua casa e deu de mamar para o bebê. Através deste ato, a ex-mulher teria aproveitado para intencionalmente passar a mesma doença que sua filha tinha tido para o bebê e, desde então, o bebê ficou nesse estado que nenhum rezador ou médico conseguia curar. Minha interlocutora comentou que foi acusada pelos parentes da ex-mulher do marido de ter provocado, por meio de “feitiçaria”, a separação conjugal e a doença da menina, que acabou falecendo. No entanto, ela explicou que era completamente inocente, porque era aquela família mesma que fazia “feitiçaria” contra as outras famílias e agora tinha atingido seu bebê.<sup>58</sup>

## 2.2 Caminhos de circulação de objetos, agentes e ações patogênicos

O problema suscitado por essa amiga permite traçar algumas breves considerações sobre como o gradiente relacional é povoado por agentes, ações e objetos responsáveis pela circulação de substâncias patogênicas. Para tanto, sigo de perto pistas indicadas nos relatos apresentados ao longo desta tese, alguns retomados nesta seção, à guisa de exemplos. Não pretendo apresentar um estudo exaustivo do sistema complexo de propagação de doenças e infortúnios<sup>59</sup>, como ele é pensado e administrado pelos

---

<sup>58</sup> O termo “feitiçaria” se encontra entre aspas neste exemplo porque assim foi empregado (em português) por minha interlocutora. Reconheço que este é um tema clássico da antropologia, presente em estudos célebres como o de Evans-Pritchard ([1937] 2005) e é retomado na etnologia ameríndia contemporânea. No entanto, este é um terreno em que transito com muita cautela, até porque, além das reservas que os próprios Mbya têm em tocar neste assunto e colocá-lo em contextos de divulgação mais ampla, não possuo informações suficientes para abordá-lo de modo adequado. Portanto, limito-me a descrever poucos aspectos desta problemática, abordando, por exemplo, o preparo e o uso de “remédios”, que guardam alguma semelhança com este tema, na medida em que se inserem na categoria de práticas voltadas para manipular intencionalmente o estado e as ações das pessoas, sem que estas tomem conhecimento imediato do ocorrido. Aliás, a eficácia dessas práticas demanda, por um lado, que quem prepara e administra tal “remédio” tenha um conhecimento específico e altamente especializado e, por outro lado, o desconhecimento da sua “vítima”, que não deve saber quem e o que a atingiram.

<sup>59</sup> Os infortúnios se aproximam da categoria de doenças porque, assim como as doenças, se produzem a partir de situações de “descuido” na gestão de ações e relações. Como Gallois (1991:181) ressalta, “o universo da doença abrange, além dos distúrbios da pessoa biológica, outros infortúnios, individuais ou coletivos, que atingem atividades sociais, rituais e de subsistência de uma comunidade (por exemplo, a infelicidade na caça, o apodrecimento das plantas da roça, o ataque de uma onça, etc.)”.

Mbya, mas mostrar, através de alguns casos, que ele está diretamente relacionado ao problema mais amplo da circulação de saberes, objetos, capacidades e pessoas. Pois, como veremos, os eventos de circulação de substâncias patogênicas e infortúnios se situam nos contextos de relações sociais e resultam, sobretudo, de descuidos ou desequilíbrios experimentados no âmbito dessas relações. A identificação e o tratamento desses casos, por sua vez, implicam recorrer à ajuda de quem possua conhecimentos específicos, ou melhor, “saiba ver” (*-exa kuaa; -kuaa pota*) as causas do desequilíbrio e trabalhar para combater, eliminar ou neutralizá-las. Assim, se a instalação de uma doença se dá por problemas na gestão de uma ou mais relações, seu tratamento se faz pela mobilização de caminhos de relações que acionam outros sujeitos, objetos, saberes e lugares.

Neste sentido, sugiro que a circulação de doenças e infortúnios possa ser situada em duas categorias, segundo seus modos de propagação. Teríamos, então, doenças e infortúnios causados por modalidades de contágio e aqueles causados por ações intencionais de propagação. Os Mbya se referem a essas modalidades usando, respectivamente, termos como: *-jopy* (pegar ou apanhar algo) e *-mboaxa* (fazer algo passar). Estes termos também são empregados para descrever os modos de circulação de saberes, como veremos no próximo capítulo.

Esta classificação, pautada nas modalidades de circulação de substâncias patogênicas, é próxima àquela proposta por Gallois (1991 e 1996a), em que ela identifica dois modelos de causalidade na etiologia wajãpi: os processos de contágio (*-jipy'e*) e a agressão canibal dos *ajã*. Nesses casos, os processos de contágio se desenvolvem através do contato com substâncias que se propagam por meio da contiguidade. A agressão canibal, por sua vez, ocorre por meio de dois tipos de intervenções que podem até ser simultâneas: esvaziamento, quando o sujeito agressor retira o princípio vital (*-ã*) da pessoa; e invasão, por meio da injeção de objetos que destroem as entranhas da vítima.

Ao seguir as reflexões que os Guarani Mbya expressam sobre os processos de propagação de doenças e infortúnios, percebi várias semelhanças com o modelo wajãpi, descrito por Gallois nos textos supracitados, mas há diferenças que precisam ser explicitadas. Por exemplo, nunca ouvi relatos sobre casos de agressão, em que o sujeito agressor retire o princípio vital (*-nhe'ẽ*) da vítima. Tal esvaziamento decorre de outras situações, por exemplo, quando o *-nhe'ẽ* de uma pessoa procura seguir o de outra pessoa que dela se afastou por separação ou por morte, ou quando se estabelecem relações de consubstanciação alimentar ou sexual com sujeitos que ocupam posições diferentes de alteridade, por exemplo, sujeitos não-humanos ou não-guarani. No segundo exemplo, em que o *-nhe'ẽ* da pessoa deixa o corpo e é substituído por outro *-nhe'ẽ* (semelhante ao do sujeito com quem se relacionou), os Mbya afirmam que o *-nhe'ẽ* da pessoa retorna para seu lugar de origem celeste, por descontentamento e

vontade própria. Ele não é retirado ou “roubado” pelo sujeito com quem se estabeleceu um contato de proximidade excessiva.

Outras semelhanças e diferenças serão pontuadas ao longo da exposição que segue, mas, por ora, gostaria de destacar que, para organizar as informações que possuo sobre a circulação de doenças entre os Guarani Mbya, utilizei uma forma adaptada de um esquema elaborado por Zempléni (1985 apud Gallois, 1988:154) e adotado por Gallois:

<b>Doença</b>	<b>Causa</b>	<b>Agente</b>	<b>Origem</b>
qual doença?	como?	quem ou o que?	por que?
sintomas, taxionomias	meios, mecanismos	força eficaz	eventos, conjunturas
	<b>causa instrumental</b>	<b>causa eficaz</b>	<b>causa última</b>

Acrescentei mais duas categorias a este esquema: uma que engloba as medidas terapêuticas e outra que explicita o ponto de vista de quem fez o diagnóstico, ou então, de quem foi responsável por encaminhar o paciente para tratamento. Retornarei a este esquema mais adiante na apresentação de um caso específico, mas, antes, convém esclarecer alguns pontos referentes ao que estou aqui chamando de ações, agentes, objetos e motivações de circulação<sup>60</sup>, assim como os procedimentos de diagnóstico e tratamento.

No que diz respeito aos objetos e ações de circulação, meu conhecimento sobre o assunto frequentemente se deu através de relatos sobre os sintomas e da observação dos procedimentos terapêuticos de extração de objetos patogênicos. Nestas ocasiões, os rezadores não costumam explicitar os agentes e as ações causadoras de doenças e infortúnios, para evitar conflitos decorrentes. Estas questões são abordadas em outras circunstâncias, geralmente sessões de aconselhamento, em que um rezador toma uma situação como exemplo para que as pessoas se protejam de novas ocorrências. Foi, portanto, através da junção de informações obtidas em conversas informais, atividades e falas rituais, que pude construir um conhecimento incipiente desta problemática.

É também importante destacar que a identificação de uma doença, da sua motivação, dos seus agentes, dos objetos e ações de circulação, assim como a adoção de diferentes procedimentos terapêuticos, está sujeita à variação, ao longo do tempo e segundo as interpretações de quem é envolvido nos contextos de diagnóstico e tratamento. Tomo como exemplo o caso mencionado acima, em que uma jovem mãe identifica que seu filho foi atingido por uma doença intencionalmente passada pela ex-

---

<sup>60</sup> Aquilo que chamo de “ações e objetos de circulação”, corresponde ao que Gallois (1991) chamou de “causas instrumentais”. O que defino como “agentes de circulação” corresponde ao que a autora chamou de “causa eficaz”, enquanto a categoria “motivação” corresponde ao que a mesma autora denominou “causa última”.

mulher do pai da criança. Convém lembrar que, do ponto de vista da minha interlocutora, a agente suspeita era acusada de praticar feitiçaria para se vingar de supostos atos anteriores de feitiçaria que teriam resultado na sua separação conjugal e no adoecimento e na morte da sua filha. Para este caso, teríamos, então, o seguinte esquema:

<b>Ponto de vista</b>	<b>Sintomas</b>	<b>Agente</b>	<b>Ação</b>	<b>Objeto</b>	<b>Motivação</b>	<b>Medidas terapêuticas</b>
Da mãe da criança	Incapacidade de se movimentar, falar e se alimentar	A ex-mulher do pai da criança	Ingestão de um fluído corpóreo expelido pela agente	Leite humano, transformado em anti-alimento, já que seria administrado para evitar que a criança futuramente conseguisse se alimentar e, portanto, impediria seu desenvolvimento, agindo em sentido inverso a outros alimentos	Feitiçaria de vingança para retribuir atos anteriores de feitiçaria.	Procura por xamãs do próprio <i>tekoa</i> e de outros <i>tekoa</i> , mas com relação de parentesco identificada como próxima

Partindo do ponto de vista de outras pessoas envolvidas nos cuidados com a mesma criança, podemos identificar alguns pontos de variação. Por exemplo, o pai da criança e o avô materno concordavam com a jovem mãe em todos os aspectos, mas acrescentaram ao quadro de medidas terapêuticas novos sujeitos e lugares. Nesse sentido, o pai da criança recorreu a contatos com xamãs de outros povos indígenas, vindos de lugares muito distantes do gradiente relacional tanto da sua família, como da família acusada de feitiçaria. O avô materno recorreu à ajuda de sujeitos que, de certa forma, reatualizavam caminhos antigos de relações, uma vez que ele percorreu os antigos lugares onde sua família havia morado e solicitou o apoio dos rezadores que continuavam morando nesses lugares. De todo modo, a mãe, o pai e o avô materno da criança procuraram pessoas que não tinham vínculo atual com a pessoa acusada ou com seu grupo mais imediato de parentes e, portanto, poderiam ser confiadas como suas aliadas exclusivas neste contexto específico.

Se partirmos do ponto de vista de outros sujeitos, também envolvidos nesse caso, podemos identificar a multiplicação de divergências. Por exemplo, do ponto de vista das equipes médicas<sup>61</sup>, que foram procuradas para tratar a criança, a única

---

<sup>61</sup> Informações sobre as opiniões das equipes médicas envolvidas neste caso foram obtidas diretamente em conversas que tive com os médicos que atuavam nesta Terra Indígena, ou, indiretamente, através das explicações que os parentes da criança receberam dos médicos e posteriormente me comunicaram.

concordância com os pontos de vista anteriormente mencionados diz respeito à identificação dos sintomas. Ao falarem da causa, remetiam a uma condição congênita<sup>62</sup> que eles não atribuíam à ação de qualquer sujeito e, com isso, excluía do seu quadro explicativo os pontos centrais identificados pelos parentes da criança – motivação: feitiçaria de vingança; agente: uma mulher pertencente a outro grupo familiar, e que tinha anteriormente sido casada e abandonada pelo pai da vítima; objeto de circulação: fluido corpóreo (leite humano). As medidas terapêuticas prescritas pelos médicos incluíam o uso de medicamentos farmacêuticos, fisioterapia e pequenas intervenções cirúrgicas.

Ponto de vista	Sintomas de doença	Agente	Ação	Objeto	Motivação	Medidas terapêuticas
Da equipe médica	Incapacidade de se movimentar, falar e se alimentar.	Não identificado	Instalação e desenvolvimento característicos de uma doença congênita	Não identificado	Não identificada	Uso de medicamentos farmacêuticos, fisioterapia e pequenas cirurgias

Na prática, pode observar que a família da criança, mesmo não concordando com o diagnóstico médico, não excluiu do tratamento os procedimentos terapêuticos prescritos pelos médicos, mas adotou medidas que combinavam esses procedimentos e aqueles propostos por todos os outros sujeitos consultados.

Se, neste caso, a combinação de medidas terapêuticas diferentes foi vista pelos parentes da criança como uma soma positiva de alternativas possíveis, é também importante notar que, em outros casos, o resultado de tal combinação pode ser interpretado, *a posteriori*, como uma equação negativa. Em outras palavras, o resultado da soma (intervenção terapêutica não indígena + intervenção terapêutica mbya) pode ser negativo, numa análise feita posteriormente pelos sujeitos envolvidos. Para ilustrar este ponto, menciono brevemente outros dois casos que pude acompanhar.

A primeira situação envolvia uma mulher jovem empregada como merendeira numa escola indígena localizada no estado de São Paulo. Segundo o contrato de trabalho dela, ela teria que trabalhar todos os dias da semana (segunda a sexta) na preparação dos alimentos servidos para as crianças matriculadas. Na prática, porém, os parentes adultos dessas crianças também se alimentavam na escola. O contrato de trabalho exigia que ela cozinhasse mesmo quando estivesse menstruada, o que gerava controvérsia entre os Mbya, os funcionários não indígenas e os gestores não indígenas

---

<sup>62</sup> Prefiro não explicitar nesta tese a doença diagnosticada pelos médicos, pois, devido à repercussão do caso, as famílias envolvidas poderiam ser facilmente identificadas, o que contraria o acordo feito com meus interlocutores.

da escola, pois os Mbya afirmavam que uma mulher menstruada não deveria preparar alimentos que fossem servidos para meninos e homens. E, como consequência da ingestão de tais alimentos, muitos homens se queixavam de dores no tórax e abdômen, além de outros problemas.

Convém notar que, de acordo com os Mbya, qualquer contato de homens com sangue menstrual é altamente perigoso e poluente, sendo associado à circulação de doenças e infortúnios por processo de contágio. Alguns homens chegam a se referir à menstruação como “doença de mulher” que, se tiver contato com algum homem, pode se instalar como doença e torná-lo incapaz de exercer atividades rituais e de subsistência, tema amplamente presente em outros contextos ameríndios. Por exemplo, Joanna Overing afirma que, para os Piaroa, o sangue menstrual tem a capacidade de regenerar a mulher, tornando-a forte, saudável e fértil, mas também é perigoso e degenerativo para os outros porque, ao expeli-lo, eliminam-se também “*todos os pensamentos não domesticados emitidos pelos outros*” (2006:43). Por isso, uma mulher menstruada não pode cozinhar, pois, ao consumirem alimentos preparados por ela, outras pessoas “*poderiam ingerir o odor venenoso do seu sangramento, e isso as impregnaria, deixando-as doentes*” (idem).

Voltando ao caso da merendeira, após fracassadas negociações, ela resolveu recorrer ao uso de um anticoncepcional injetável que a impediria de menstruar. Após meses de uso, ela entrou em coma devido a uma hemorragia, que foi interpretada por seus parentes como decorrente do “remédio de branco”, que fez todo o sangue dela se acumular até que seu corpo não aguentou mais segurá-lo e acabou “explodindo”. Seus parentes explicaram que, diferentemente dos remédios do mato (*moã ka’aguy*), usados para regular a menstruação, os anticoncepcionais prescritos por médicos não indígenas apenas prendem temporariamente o sangue, e, como ele precisaria fluir e ser expelido, essa retenção eventualmente levaria à expulsão excessiva do sangue acumulado no corpo e já apodrecido.

Os cuidados com a retenção e a disseminação de outros fluídos e substâncias corporais também são recorrentes no âmbito das discussões etiológicas dos Mbya. Como menciono mais adiante, a urina, as fezes e o sangue menstrual podem ser vetores que atraíam uma agressão de sujeitos não-humanos, caso sejam expelidos em lugares inapropriados. Por outro lado, o catarro e o vômito são entendidos como fluídos, cuja eliminação permitiria limpar o corpo de substâncias potencialmente patogênicas. Assim, quando um rezador extrai substâncias-doença (*-mba’eaxy*) de uma pessoa, é possível que ele vomite e passe a receber os cuidados de seus auxiliares, que soprarão fumaça sobre seu corpo (principalmente, as costas e a cabeça) para que ele reestabeleça as forças e consiga se livrar completamente das substâncias patogênicas que ele manipulou e extraiu do corpo de outra pessoa. Frequentemente, também são preparados chás eméticos que devem ser ingeridos tanto pela pessoa que é foco do tratamento, como por seus parentes próximos. No caso do catarro, ele deve sempre ser expelido, porque, caso

contrário, pode voltar a contaminar a pessoa com as substâncias que ele carrega. Assim, há uma indicação geral de que o catarro e o vômito, embora produzidos pelo corpo, não devem ser retidos nele, porque carregam substâncias patogênicas que foram internalizadas.

A ideia de que os remédios dos brancos possam impedir a eliminação de fluídos corporais que devem ser expelidos, retendo a doença no corpo, como foi o caso exemplificado acima, em que a morte de uma mulher jovem foi atribuída ao uso de um anticoncepcional, se aproxima dos problemas levantados por uma narrativa wajãpi analisada por Juliana Rosalen (2008:28-29):

A narrativa faz referência a um tempo em que os Wajãpi, após guerrear com os brancos, se distanciaram destes. Neste tempo se alimentavam bem, bebiam caxiri e costumavam vomitar após beber. Este vômito servia para limpar o corpo e expurgar as doenças – numa repetição do ato do herói *Janejarã* no mito de sua morte. Após o vômito ingeria-se mais caxiri para tornar-se pesado, sinal de saúde. Com a introdução dos remédios dos brancos, os Wajãpi pararam de vomitar e passaram a guardar dentro de si as doenças. (...) Vale ressaltar que, enquanto em uma das versões do mito da morte de *Janejarã*, este fornece aos brancos os remédios para curar as doenças vomitadas, na narração recente vão ser justamente os remédios, distribuídos pelos brancos, que vão provocar a retenção das doenças no corpo dos Wajãpi. Remédio aqui aparece como sinônimo de veneno, e conseqüentemente os *karai kō* (“não índios”) passam a ser deslocados da posição de aliados para a de agressores.

O segundo caso que tomo como exemplo de caminhos descontraídos entre os procedimentos terapêuticos mbya e não indígenas é de Karai, um homem de cerca de cinquenta anos de idade que exercia a posição de liderança no seu *tekoa* e frequentemente era um auxiliar direto do principal rezador, que, por sua vez, era sogro do seu irmão mais novo. Outros dois irmãos dele também eram rezadores, um residindo no mesmo *tekoa*, enquanto o outro morava em outra Terra Indígena. Nesse período, Karai começou a adoecer, manifestando sintomas de tontura e dores no corpo. Ele também relatava visões que tinha tanto quando sonhava, como quando estava acordado. Os rezadores consultados disseram que ele estava passando por uma “provação”<sup>63</sup>, e se ele conseguisse “aguentar” (*-eropo’aka*<sup>64</sup>) e se concentrar bem nas rezas, ele adquiriria condições de estabelecer uma comunicação mais estreita com as divindades, que

---

<sup>63</sup> Os Guarani frequentemente usam este termo em português para se referirem aos obstáculos que os xamãs encontram no desenvolvimento das suas capacidades. De forma semelhante, na sua tese de doutorado, Deise Lucy Montardo reconta uma narrativa kaiowa, em que um dos deuses, após deixar sua esposa, acusada de adultério, exige que ela prove sua inocência, indo encontrá-lo no céu, através do seu próprio esforço. Ela supera as provas que foram colocadas ao longo do caminho, cantando com o acompanhamento de um *takuapu* (bastão de ritmo, como aquele usado pelas mulheres guarani atualmente). Em outra parte da narrativa, esse deus também coloca obstáculos ao longo do caminho que seu filho, Pai Kuara, percorre para encontrá-lo no patamar celeste, como forma de provar a força e as capacidades do filho (2009:58-59).

<sup>64</sup> É interessante notar que o verbo *-eropo’aka*, frequentemente traduzido pelos Mbya como “aguentar”, deriva de *po’aka*, que significa poder, capacidade e autoridade. Sobre isso, ver também Dooley (2006).

estavam colocando essa prova para ele. Os rezadores, portanto, entendiam que esta era uma etapa necessária na criação de caminhos para acessar capacidades xamânicas. Inclusive, um dos rezadores, que conviveu com Karai quando jovem, disse que ele tinha um canto muito forte<sup>65</sup>, mas que, depois de casar, acabou deixando de lado as rezas e, por isso, ao retomar as atividades xamânicas, sofria para readquirir as forças que havia perdido.

Diante desse diagnóstico, o rezador principal que cuidava de Karai recomendou que ele e toda sua família nuclear (esposa e filhos) passassem a morar na casa de rezas. Esse rezador também entrou em contato com o rezador de outro *tekoa* para que este providenciasse lascas da casca de uma árvore que foi usada para preparar banhos.

Mas, no meio desse processo, uma equipe médica que trabalhava naquela Terra Indígena foi consultada e apresentou um novo diagnóstico e novas medidas terapêuticas. No caso, ele foi diagnosticado com uma doença mental e passou a tomar fortes medicamentos psiquiátricos. Esse novo diagnóstico, assim como o tratamento proposto pelos médicos, foi objeto de controvérsia entre os rezadores que também estavam cuidando dele. Posteriormente, um desses rezadores comentou comigo que tinha certeza que Karai não sofria de doença mental, mas que os remédios receitados pelos médicos acabaram por “bloquear” o caminho que ele estava fazendo de comunicação com as divindades. *“Ele até sarou da tontura, tudo bem. Mas também perdeu a força dele na reza. Ele não era louco, a gente sabe quando a pessoa é louca. Ele podia ser um rezador forte”*.

A opinião de que os remédios dos médicos não indígenas interromperam o acesso que esse homem estava criando na comunicação com os deuses e o fluxo de saberes e forças que ele poderia adquirir e pôr em circulação é muito próxima à ideia de que saberes, práticas e objetos dos não indígenas operam num rumo que pode ser entendido como antagônico e até contraproducente aos caminhos mobilizados pelos xamãs. Neste âmbito, incluem-se observações feitas pelos Mbya de que não se deve falar português nas casas de reza ou usar perfumes e produtos de higiene industrializados quando for participar das rezas, porque seu cheiro seria abjeto às divindades e atrapalharia os caminhos de comunicação com as mesmas. Do mesmo modo, a ingestão excessiva de alimentos industrializados tornaria o corpo “pesado” e inapto para receber e circular saberes e capacidades xamânicas.

---

<sup>65</sup> É importante mencionar que os Mbya frequentemente expressam opiniões sobre os cantos, referindo-se àqueles que consideram “fortes” como expressão da força do rezador que os enuncia.

## 2.2.1 Caminhos de Contágio

Iniciei a discussão sobre doenças, sugerindo que elas pudessem ser divididas em duas categorias, segundo seus modos de circulação. Assim, ao enfrentarem o universo relacional da circulação de substâncias patogênicas, os Mbya se referem a duas modalidades básicas de circulação: as doenças adquiridas por contágio e aquelas resultantes de agressões mobilizadas por sujeitos humanos e não-humanos. Nesta seção, tratarei dos processos que se dão por ações de contágio, às quais os Mbya frequentemente se referem, utilizando o verbo: *-jopy* (pegar ou apanhar algo).

Esta categoria engloba as doenças e os infortúnios adquiridos por contiguidade, ou seja, através de atos em que a pessoa tem contato direto com alguém ou algo que carrega essas substâncias patogênicas. Cabe notar, entretanto, que o processo patogênico se desenvolve a partir do momento em que ocorre esse contato, já que no portador original essas substâncias podem não ter qualquer efeito patogênico. Por exemplo, quando um homem tem relações sexuais com uma mulher menstruada ou ingere alimentos preparados ou servidos por ela, a mulher é considerada portadora daquilo que é uma “doença” apenas do ponto de vista dos homens, já que o sangue menstrual no corpo da mulher não desencadeia qualquer processo patogênico<sup>66</sup>. Do mesmo modo, a ingestão de determinados alimentos, como é o caso de *avaxi ã* (uma variedade de milho preto), pode causar cegueira numa pessoa jovem, mas as substâncias nele contidas, que provocariam um estado patogênico em jovens, não produziram qualquer efeito sobre pessoas idosas.

A categoria de contágio inclui também doenças e infortúnios adquiridos pelo contato com pessoas não indígenas, remetendo, à primeira vista, à existência de uma categoria de “doenças de brancos”. Mas, como sugere Gallois, o uso dessa categoria, tanto por antropólogos, como por agentes médico-sanitaristas, traz consigo a ideia de que as tais “doenças de brancos” introduziriam uma ruptura nos esquemas cognitivos tradicionais acionados na interpretação de doenças, desestimulando uma análise mais aprofundada do significado e da posição dessa categoria dentro da lógica dos sistemas etiológicos indígenas (1991:176-77).

Como mostrarei adiante, aquilo que os Guarani Mbya identificam como “doenças de branco” não parece suscitar uma ruptura desse tipo. Em outras palavras, as “doenças de branco” remetem a uma categoria relacional, como todas as doenças por eles conhecidas e enfrentadas. E mais, inserem-se na categoria mais ampla de problemas

---

<sup>66</sup> No caso dos Wajãpi, Gallois chama a atenção para um tipo de contágio desenvolvido a partir do processo *-sarõ*, que engloba os efeitos da contiguidade por via sexual, através da contaminação por meio do contato entre princípios opostos. Estas situações não apenas provocam a propagação de princípios patogênicos, como também de infortúnios. No caso de mulheres, isso afeta o *caxiri*, que se estraga, caso tenha sido preparado por uma mulher que não se absteve de relações sexuais. No caso dos homens, isso afeta a eficácia do veneno de pesca (1991:196).

resultantes de experiências de contágio, categoria esta que engloba também outras doenças e infortúnios que nada têm a ver com os “brancos”. Isso fica mais claro quando observamos que, ao se referirem ao diagnóstico inicial de uma doença, remetendo à oposição: “doença espiritual”/“doença de branco”, o que está em questão é se a doença tem por origem uma agressão xamânica humana (ou não-humana), que pode ser combatida por meio de intervenções xamânicas ou se é uma doença adquirida por meio de contágio e sensível a outros tipos de medidas terapêuticas indígenas e/ou não indígenas.

Seguem também esta lógica de classificação outras doenças e infortúnios ocasionadas por contágio ou agressão. Por exemplo, quando uma mulher gestante come batata doce, ela adquire, por contiguidade, qualidades que dificultariam o parto. Portanto, ela deve se submeter a intervenções terapêuticas que visam cancelar ou amenizar este problema (ingestão de chás eméticos, ou uso de substâncias que, esfregadas no corpo, contribuem para a saída da criança), mas aqui não se trata de uma agressão xamânica. Por outro lado, uma intervenção xamânica se faz necessária quando se identifica, por exemplo, que uma pessoa adoeceu, em consequência de uma agressão praticada pelos *yvyra ja* (donos de árvores), enquanto ela andava desatenta pela mata.

Como pude observar, aquilo que os Mbya identificam como “doenças de branco” (*jurua mba'eaxy*) incluem, desde gripes corriqueiras, com as quais os Mbya têm bastante experiência e frequentemente tratam através do uso de plantas, até doenças cardíacas, diferentes tipos de câncer ou doenças sexualmente transmissíveis. Em todos esses casos, as pessoas não indígenas não são normalmente vistas como agentes de circulação intencional de substâncias patogênicas. O contágio seria ocasionado pelo consumo excessivo de alimentos industrializados, pela adoção de um modo de viver semelhante aos dos não indígenas (sedentário, não realização de resguardos, falta de participação em atividades rituais, etc.) ou pelo estabelecimento de uma relação interdita, como é o caso dos casamentos ou namoros com pessoas não indígenas, que, além de outros problemas, poderiam resultar na contração de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST)<sup>67</sup> e na sua propagação por outros membros de um *tekoa*.

As relações de casamento e namoro com pessoas não indígenas são vistas como fonte de adoecimento e infortúnios, não apenas porque potencialmente exporiam a pessoa a DST, mas também, como sugerem os relatos de Kerexu Endy e Karai Tataendy, apresentandos anteriormente neste capítulo, isso ocorreria porque os *-nhe'ẽ*

---

<sup>67</sup> Em diferentes *tekoa*, frequentemente fui procurada por jovens de ambos os sexos que me perguntavam se era verdade que todos os não indígenas tinham AIDS. Isso, a meu ver, reforçaria a ideia de que a transmissão de DST não seria vista como intencional (diferente, por exemplo, de doenças propagadas por meio de feitiçaria), mas como algo inevitável na relação com pessoas não indígenas, já que elas “naturalmente” teriam essas doenças. Cabe notar que muitos desses jovens associavam uma reflexão sobre o uso de preservativos à tentativa de não se contaminar com DST.

(princípio vital) dos Mbya não aprovam este tipo de relação e, descontentes, deixariam o corpo, tornando-no fraco e vazio. Kerexu Endy ressaltou ainda que esse enfraquecimento não atinge apenas a própria pessoa envolvida nesse tipo de relação, mas também seus parentes, principalmente os mais velhos, que ficariam impossibilitados de manter a comunicação com as divindades, através da realização de cantos-rezas (*mborai*). Lembremos que tal comunicação é condição para a circulação tanto de saberes, como de força e bem-estar para um grupo de parentes e agregados.

Do mesmo modo, o relato de Vera Mirĩ, um homem com mais de cem anos de idade que mora num *tekoa* fluminense, compara a atualidade com os tempos antigos e aponta que o sofrimento pelo qual seus parentes passam atualmente se deve, em parte, ao fato de que os rezadores se veem sozinhos nas suas atividades, já que os demais não se dedicam às atividades coletivas de reza que poderiam proporcionar fortalecimento e bem-estar para o coletivo e maior capacidade para enfrentar os problemas trazidos pela convivência com os não indígenas.

<p>Yma, yma nhande reko ete'i ma, peteĩ tekoa jareko rã, ha'e rami rã mbyte py rã oĩ opy. Ha'e va'e ma je ha'e py rã ja nhanderuvixa. (...)</p>	<p>Antigamente, de acordo com nosso verdadeiro modo de viver, no meio do <i>tekoa</i>, tínhamos uma casa de rezas. E dizem que lá ficava nosso líder. (...)</p>
<p>Ha'e va'e re nhandemboja, opy py ko jajoexa pe hete anho e'ỹ, nhe'ẽ kuery japyxakaa, nhe'ẽ kuery nhoguerombaraetea ma opy.</p>	<p>Nos reuníamos na casa de rezas e nos víamos uns aos outros, não apenas os corpos, escutávamos atentamente os <i>nhe'ẽ</i>, os <i>nhe'ẽ</i> se fortaleciam uns aos outros na casa de rezas.</p>
<p>Opamba'e gui, aỹ minha, aỹ minha jajexavai ko heta va'e kuery gui, jajexavaia voi. Marã rami jarojapyxaka 'rã, nharombaraete 'rã? Opy ndajoexavei, ha'e gui, ha'e kuery ae-ae'i ojapyxaka ramo nhandevy pe.</p>	<p>Em tudo, atualmente, sofremos muito por causa dos não indígenas. Como vamos nos concentrar e nos fortalecer? Não nos vemos mais uns aos outros na casa de rezas, e eles (os rezadores) ficam sozinhos se concentrando por nós.</p>

Mais adiante, ele explica que o fortalecimento de um coletivo só é possível através do esforço de todos. Por isso, não bastaria um rezador se concentrar sozinho.

<p>Ha'e va'e, jarojapyxaka vy peteĩ-teĩ e'ỹ ma, opita'i va'e anho e'ỹ ma, ko vyvra'i ja kuery ha'e javi. Ha'e rami vy nhandemombaraete. Nhande ae'i vy anyĩ, nhandemombaraete.</p>	<p>Então, nos concentramos juntos, não cada um individualmente, não apenas aquele que fuma (o rezador), todos os rezadores juntos. E assim, nos fortalecemos. Não estamos sozinhos, por isso nos fortalecemos.</p>
--	--

Quando Kerexu Endy e Vera Mirĩ responsabilizam os não indígenas por parcela do sofrimento pelo qual seus parentes passam (e isso inclui a propagação de doenças,

conforme o relato de Kerexu), nota-se que eles não se referem a alguma intencionalidade na circulação de doenças e infortúnios<sup>68</sup>, mas antes às consequências negativas provocadas por uma convivência excessiva com os não indígenas, pela adoção do seu modo de “viver à toa” (*opa marã rei ikuai*), ou pelo consumo de bebidas alcóolicas. É possível que isso esteja relacionado à ideia de que, assim como os remédios dos não indígenas não teriam eficácia para tratar doenças decorrentes de feitiçaria, os não indígenas também não possuiriam conhecimentos para produzir esse tipo de agência patogênica.

Outros infortúnios e doenças “apanhados” (*-jopy*) por processos de contágio incluem aqueles que apresentam como sintomas: coceiras (*-emo*), feridas (*-ai*), verrugas (*-kytã*), inchaço (*ruru*), tremores/convulsões (*-ryryi*)<sup>69</sup>, entre outros, que podem ser associados à ingestão de determinados alimentos ou ao contato direto com pessoas, animais, plantas ou espaços contaminados. Também incluem os processos de contaminação sofridos por homens, por meio do contato com sangue menstrual<sup>70</sup>, ou por mulheres em contato com sêmen, quando estão menstruadas ou em períodos de resguardo.

## 2.2.2 Circulação intencional de doenças e infortúnios

Em seguida, tratarei da circulação intencional de ações patogênicas, mas antes é importante ressaltar que as doenças e os infortúnios intencionalmente passados (*-mboaxa* = fazer-passar) entre pessoas mbya ou por sujeitos não-humanos para pessoas mbya são fruto de algum tipo de desequilíbrio nas relações sociais, que deveriam se reger por aquilo que Gallois (1996a) chama de “*etiqueta da moderação*”.

Como expliquei acima, possuo poucas informações sobre a circulação intencional de doenças e infortúnios entre pessoas mbya, pois conversas sobre esta

---

<sup>68</sup> Uma exceção à não intencionalidade por parte de pessoas não indígenas na propagação de doenças é a eventual identificação de uma doença decorrente de feitiçaria própria dos não indígenas, embora não seja consensual que os não indígenas teriam essas capacidades ou que tais capacidades teriam efeito sobre pessoas mbya. Cabe mencionar que aos não indígenas também são imputados dificuldades e sofrimento causados por problemas que extrapolam a circulação de doenças, por exemplo, conflitos fundiários, quando é reconhecida a intencionalidade dos agentes não indígenas em deflagrar e exacerbar esses problemas.

<sup>69</sup> Em certos contextos, estes sintomas também podem ser interpretados como evidência de doenças ocasionadas por processos de agressão.

<sup>70</sup> O problema do contato com sangue menstrual é geral na literatura etnográfica das terras baixas. No caso dos Mbya, o contato com sangue menstrual pode ser direto, através de uma relação sexual ou, por meio indireto, ao ingerir bebidas ou alimentos preparados ou servidos por uma mulher menstruada ou ao usar um cachimbo (*petygua*) utilizado por uma mulher nesse estado. Mas, cabe notar que entre os Mbya alguns detalhes da evitação não são consensuais, pois há pessoas que indicam que mesmo ser tocado por uma mulher menstruada pode acarretar contágio, enquanto outras rechaçam a necessidade de evitar várias das ações assinaladas.

temática são sempre tratadas com discrição ou até mesmo evitadas, principalmente, na presença de pessoas externas ao círculo mais estreito e confiável dos parentes próximos. A discrição em relação a este assunto não é um atestado de sua inexistência; pelo contrário, o fato de que as pessoas afirmem constantemente que no seu *tekoa* isso não ocorre ou que lá não há quem pratique esse tipo de ação é uma evidência de um esforço ativo e contínuo para se proteger, tanto deste tipo de agressão, como de uma acusação de tê-la praticado. Tais medidas preventivas também incluem eventuais expulsões de indivíduos ou famílias suspeitas deste tipo de atividade, assim como a disseminação generalizada da ideia de que um(a) rezador(a) não pode escolher quem ele ou ela protege ou trata, pois deve demonstrar *-mborayvu pavěvy pe* (generosidade e amor por todos).

Apesar da dificuldade em acessar esse tipo de informações e também da minha relutância em solicitá-lo ou acompanhar processos envolvendo o “julgamento” de pessoas acusadas de tais atos, pois, frequentemente, tinha amizade com todos os envolvidos (acusados e acusadores), aprendi que é possível discernir esse tipo de doença daquelas resultantes de relações inapropriadas com sujeitos não-humanos, através do tipo de objetos patogênicos que são extraídos do corpo da pessoa afetada, durante as sessões de tratamento<sup>71</sup>.

Neste sentido, quando o agente agressor é um sujeito não-humano, por exemplo *yvy ja* (dono do solo/da crosta terrestre), o rezador pode extrair um pedaço endurecido de terra, quando *ita ja* (dono das pedras), uma pequena pedra, e assim por diante. Mas, no caso de doenças introduzidas no corpo de uma vítima por meio da agência de um humano, os objetos patogênicos também são demasiadamente humanos, incluindo: espuma de colchão, cabelo, tecido, agulhas, pedaços de madeira (industrializada), etc. Como vimos anteriormente, a propagação pode também ocorrer pelo contato, por parte da vítima, com algum fluído corpóreo do agente agressor, embora este meio de propagação possa também ser associado ao contágio, dependendo de haver ou não a identificação de uma intencionalidade envolvida na propagação.

A manipulação de objetos pertencentes à vítima, principalmente objetos rituais como o *petygua* (cachimbo), é considerada uma forma potente de ação patogênica. Por isso, os *petygua* são guardados com cautela e, quando eventualmente são perdidos, causam preocupação. Por exemplo, durante um encontro que reunia lideranças guarani de vários estados, um dos caciques não conseguia localizar seu *petygua*, que foi encontrado pelo membro de uma família que anteriormente havia manifestado suspeitas de ter sofrido agressões xamânicas por parte da família daquele cacique. A pessoa que localizou o *petygua* pediu para que eu o devolvesse porque, se o dono soubesse que

---

<sup>71</sup> Cabe mencionar que o tratamento xamânico de doenças nem sempre envolve a extração de objetos patogênicos materializados.

tinha permanecido algum tempo com sua família, poderia levantar suspeitas de retaliação<sup>72</sup>.

Por outro lado, se incluirmos nesses processos qualquer ação cuja finalidade é manipular o estado, as capacidades e as atitudes da vítima, como é o caso de práticas voltadas para conquistar o desejo da pessoa almejada, é possível acrescentar, como meios de circulação, outros fluídos corpóreos, como saliva e suor, e fluídos não corpóreos (chás e outras bebidas), que são usados para esta finalidade. Inclusive, os alimentos ingeridos por uma pessoa podem também ter sido objeto desse tipo de manipulação e, portanto, as pessoas às vezes demonstram cautela em ingerir alimentos oferecidos por uma pessoa que é alvo de suspeita. Frequentemente, plantas ou cascas de árvore são utilizadas em banhos ou maceradas e esfregadas sobre partes do corpo também com o propósito de provocar alguma ação sobre o desejo de terceiros, seja para atrair ou repudiá-los, para estabelecer uma relação ou, então, para evitá-la.

Se os fluídos expelidos pelo corpo de uma pessoa podem ser utilizados por ela mesma para transmitir substâncias e exercer alguma agência sobre outra ou podem ser apropriados por uma outra pessoa (humana ou não) para atingir seu portador original, a água em que alguém se lava também deve ser descartada com cautela, pois também contém as substâncias da pessoa<sup>73</sup>.

Nesse sentido, Rosalen (2008:47) explica que, para os Wajãpi, o princípio vital (-ã) se faz presente e se propaga através do sopro, dos rastros e dos fluídos corpóreos e não corpóreos. Penso que o mesmo possa ser dito sobre os Mbya, uma vez que afirmam que, através do sopro, da fala, dos fluídos corporais e dos alimentos, compartilham com as outras pessoas com quem convivem suas forças, saberes, capacidades e as condições gerais do seu corpo e *-nhe'ẽ* (princípio vital).

Conhecimentos referentes à manipulação de plantas e de fluídos corporais e não corpóreos são bastante disseminados, e suspeito que também sejam frequentemente aplicados em suas modalidades mais brandas. Fui ensinada isso em diversas circunstâncias, algumas descritas a seguir ou detalhadas em outras seções da tese. O ponto é que há uma espécie de escala que distingue as práticas que são consideradas brandas e aceitáveis de outras que são consideradas perigosas e potencialmente letais.

---

<sup>72</sup> Na ocasião, entreguei o mesmo *petyãgua* para outro cacique que era respeitado por ambas as famílias envolvidas, mas não sei como o caso foi resolvido a partir desse ponto.

<sup>73</sup> A primeira vez que recebi explicações sobre isto foi quando, inadvertidamente, bebi a água que estava num balde e que tinha sido anteriormente usada por um senhor idoso para lavar suas mãos. Todas as mulheres da casa riram compulsivamente, até conseguirem me explicar que eu não deveria ter tomado aquela água e que agora poderia sofrer as consequências da minha falta de cautela, por exemplo, ficar perdidamente apaixonada por aquele senhor. Apesar das brincadeiras, naquela mesma noite, durante uma fala pública que seguiu a reza, o mesmo senhor cuidou de afastar suspeitas, dizendo para todos que eu convivia com ele como parte da família e, estando acostumada a compartilhar alimentos e outras substâncias (inclusive adoecer e me resguardar junto), não corria o risco de ser afetada ao beber a água em que ele lavou as mãos.

Até as mais brandas podem ser objeto de desaprovação, mas não culminariam na expulsão ou na punição de quem as pratique, e todos conhecem pessoas que têm conhecimentos deste tipo, inclusive, estas pessoas são procuradas e podem ser remuneradas por tais serviços.

Certa vez, observei uma mulher sendo tratada por um rezador por conta de um problema deste tipo. Ao concluir o trabalho de cura, o rezador contou para todos que estavam presentes, tendo a própria paciente como segunda voz e confirmação, que ela tinha feito um *kaavo* (preparado de plantas) para atrair o desejo de um pretendente, mas que ela não cumpriu adequadamente a preparação e, conseqüentemente, havia adoecido. Isto é, o “remédio” (*poã/moã*)<sup>74</sup> virou contra ela mesma.

O rezador expunha sem discrição este caso porque, como ele explicou, a manipulação das plantas utilizadas para essa finalidade põe em circulação seus poderes (sua agência), que devem ser administrados com cuidado. Ademais, se a pessoa não tiver conhecimento para fazer isso, pode trazer sérios danos para si ou para outras pessoas. Ele estava preocupado com a forma pouco séria com que as pessoas estavam lidando com esse tipo de atividade, não observando os termos de relação com os donos não-humanos das plantas utilizadas, nem os cuidados na hora de coleta ou preparação de tais remédios, ou, tampouco, os resguardos posteriores ao seu uso. Isto é, ele jocosamente repreendeu a mulher, não tanto pelo que ela tinha feito, mas por não saber fazê-lo corretamente.

Além do mais, apesar desse tipo de prática exigir que a pessoa alvo não seja comunicada sobre isso, observei muitos casos em que ela foi informada posteriormente. Por exemplo, quando um senhor idoso residente em São Paulo foi visitar sua avó num *tekoa* no Paraná, depois de uma ausência de muitos anos, ela se disse surpresa ao saber que ele tinha tido muitos filhos, pois, quando ele era jovem, sua avó tinha lhe administrado um remédio para que ele não tivesse filhos ou tivesse poucos.

Em outro caso, um homem com mais de cinquenta anos de idade contou que, quando era menino, frequentemente recebia banhos de suas tias e avó maternas. Tais banhos, preparados com diferentes plantas, eram tão habituais que ele não desconfiou que alguns desses banhos, tomados quando ele já estava para se tornar rapaz, tinham por finalidade aumentar a sua capacidade de atrair mulheres, já que suas parentes mais velhas acreditavam que ele era tão feio que teria dificuldade para encontrar uma esposa.

---

<sup>74</sup> Nota-se que a palavra *poã* e, às vezes, *moã*, traduzidas pelos Mbya como “remédio”, são usadas amplamente em referência à utilização de substâncias extraídas de plantas, animais ou humanos tanto para o tratamento de alguma enfermidade, como para preveni-la ou, então, como meio para provocar alguma alteração desejada, como na manipulação dos desejos de alguém. De modo análogo, Gallois observa que as práticas terapêuticas (fitoterapia, cantos, xamanismo) dos Wajãpi não são apenas defensivas, mas frequentemente também táticas de agressão. As proibições referentes à caça não são apenas defesa, mas também enfrentamento. “*Desta forma, evitaremos configurar o ideal de moderação dos Wajãpi em função de um esquema persecutório*” (1996a:143).

Ele relatou que só tomou ciência do ocorrido quando reclamou para uma das tias que não estava conseguindo lidar com os conflitos constantes que surgiam por conta da atração que exercia sobre mulheres jovens, solteiras, casadas e até idosas. Ele reclamava por ter que se esquivar dos maridos e parentes dessas mulheres. Por conta das suas queixas, essa tia paterna lhe disse que, certamente, uma das suas tias maternas havia lhe dado um banho com essa finalidade. No entanto, por ter passado muito tempo, não seria mais possível reverter as consequências, sendo necessário que ele tomasse outras medidas para amenizar o fardo de ser irresistível.

Se, no primeiro caso, o mau uso de substâncias desviou o curso da sua eficácia para atingir a própria agente<sup>75</sup>, no segundo caso, e em muitos outros que não incluí nesta descrição, são justamente os perigos de uma eficácia exacerbada e de consequências excessivas, impossíveis de controlar, que são temidos. Mas, em todo caso, o que se destaca é sempre o perigo de perder o controle (sobre as substâncias, sua eficácia ou, no limite, perder a si mesmo –*kanhy*).

Por exemplo, enquanto arrumava minhas coisas para voltar para casa após uma estadia prolongada em diferentes *tekoa*, um senhor com mais de sessenta anos de idade e liderança muito respeitada veio me procurar para conversar. Ele tinha notado que eu estava ansiosa para rever minha família e disse que tinha acordado sentindo a necessidade de contar para mim o que tinha acontecido com ele recentemente: “*Eu nem sei porque estou contando isso pra você, mas senti no meu peito que precisava falar pra você. Isso mesmo aconteceu comigo, depois de mais de quarenta anos de casado, e eu me preocupo com você que é tão jovem ainda.*”.

Ele passou a me contar que estava tranquilo com a esposa, os filhos e os netos, mas que um dia começou a sentir uma atração incontrolável por outra mulher que tinha recentemente chegado no seu *tekoa*. Ele tentava não encontrar com ela e não pensar nela, mas não conseguia se conter. Inclusive, ele começou a brigar com a esposa e até mandou esta embora para poder viver com a outra.

Agora estou sozinho e com muita vergonha. Às vezes tenho até vontade de matar aquela mulher pelo que ela fez pra mim. Ela fez um remédio pra eu gostar dela e deixar minha mulher. Depois de quarenta anos. Isso nunca aconteceu comigo antes. Eu não conseguia me controlar, fiquei como louco por causa dela. Ela e os parentes dela fizeram isso pra mim. Mas eu não brigo com eles. Eu só faço que não vejo quando eles passam.

---

<sup>75</sup> Nos exemplos que apresentei, é possível notar que as vítimas desse tipo de prática foram homens, e as agentes mulheres. Isso também foi observado nos outros casos de que tive conhecimento. Não arriscaria uma interpretação deste fato, pois não tenho dados suficientes para indicar se há alguma regularidade na divisão sexual desta prática, mas, em conversas com algumas mulheres mbya, elas confirmaram que as pessoas acusadas de usarem *kaavo* (esse tipo de “remédio”) são quase sempre mulheres ou, quando são homens, acusa-se, na verdade, alguma parente feminina dele de ter preparado o remédio para ele usar. Alguns homens com quem conversei sobre o assunto também afirmaram que geralmente quem sabe mesmo fazer esse tipo de coisa são as mulheres.

Esta última fala, cujo objetivo, de acordo com meu interlocutor, era compartilhar sua experiência para instruir-me sobre as dificuldades dos relacionamentos conjugais e também precaver-me de fatores que desafiam ou obstruem a capacidade de discernimento dos envolvidos, também explicita a difícil, porém necessária, tarefa de manter a moderação e não perder o controle. Pois, foi justamente a incapacidade de resistir a um desejo excessivo que levou aos conflitos com a esposa e ao isolamento desse homem, que agora se sentia abandonado pela família e objeto de vergonha, por parte dos demais moradores do *tekoa*. Mas, por outro lado, é na enunciação da sua capacidade atual de manter a etiqueta da moderação (evitando brigas e ignorando a presença dos parentes da mulher que ele acusa), que ele afirma a capacidade tanto de aconselhar pessoas jovens, como de controlar seu próprio desejo de retaliação.

Se, por um lado, a experiência recente seja motivo de vergonha e coloque em risco temporário sua autoridade como liderança e chefe de uma família extensa, por outro lado, a condição de ter superado essas circunstâncias permite que ele seja reconhecido como uma pessoa que acumulou mais conhecimentos sobre os modos de agir nos contextos relacionais e seus perigos.

O mesmo pude verificar nos casos de pessoas que tiveram problemas com bebidas alcoólicas e, tendo superado a situação, são procuradas para auxiliar outras pessoas que enfrentam o mesmo problema. Como disse um homem que hoje é um rezador muito respeitado: *“Eu já fui bêbado mesmo, eu chegava em casa e brigava com todo mundo. Quando eu chegava, coitada da minha mulher, ela pulava pela janela com os filhos”*. Posteriormente, um homem jovem me contou que foi esse mesmo rezador quem o ajudou a parar de beber e se iniciar no xamanismo.

De certo modo, atribuir a perda temporária das capacidades de manter a moderação, o controle e o discernimento à potência e à agência de substâncias manipuladas por outra pessoa exime a pessoa afetada de uma parcela da responsabilidade. Assim, o homem que não consegue evitar a atração excessiva que desperta em mulheres, porque foi submetido a banhos contendo tais substâncias e o homem que não resistiu ao desejo excessivo provocado por outra mulher porque esta lhe teria administrado um alimento com tais substâncias são tidos como vítimas de estados e ações excessivas e não como seus agentes. Aliás, suspeito que não sejam exatamente as substâncias e quem as manipule considerados os agentes principais nestes casos, mas sim os donos não-humanos dessas substâncias, que continuariam a exercer agência sobre elas ao longo do seu ciclo de uso, circulação e eficácia.

Este ponto nos traz de volta ao problema do desenvolvimento de quadros patogênicos, na medida em que os estados excessivos são entendidos como fonte de instalação e desenvolvimento de doenças. Assim, as pessoas mais velhas frequentemente se queixam da incapacidade demonstrada pelos mais jovens de controlarem suas atitudes, como vemos na fala a seguir:

Takua ro py kuee aĩ. Ivai ja e'ỹ aguã va'e py ae nhambo'e inheguea py. Ivai rive rive. "Ndevai eme, ndevai eme ranhe. Nda'evei teri ndevai rei reikovy aguã".

Estive na casa da Takua ontem. Quando menstruam pela primeira vez, ensinamos [às moças] para não serem bravas<sup>76</sup>. Só brava, brava [se refere à própria filha]. "Não seja brava, você não deve ser brava. Para viver, não é bom você ser brava demais".

Nesta fala, Jaxuka, uma senhora com mais de sessenta anos de idade, se refere aos conselhos dirigidos às moças quando elas menstruam pela primeira vez, para que aprendam a moderar seu temperamento e seus modos de agir. Isso será retomado no quinto capítulo, mas aqui cabe sublinhar que, na fase de transição da infância para a vida adulta, as moças e os rapazes são ensinados a moderar suas palavras, o consumo de alimentos, suas atitudes e os modos de se relacionarem em diferentes contextos.

No caso de uma moça, o período de reclusão, em que passará longas horas sem ter com quem conversar ou, quando tiver companhia, passará a maior parte do tempo ouvindo os conselhos das mulheres mais velhas, tem também por finalidade ensiná-la a falar com moderação e escutar primeiramente as outras pessoas antes de se pronunciar. É também nesse período que ela seguirá, provavelmente pela primeira vez na sua vida, uma dieta rigorosa e, quando tiver fome, será dada alimentos que terá de compartilhar com os outros, antes de poder saciar a própria fome. Já, no caso de um rapaz, a perfuração do lábio (*tembetykua*), que durante o tempo de cicatrização gera desconforto para falar e comer, é vista como medida que contribui para que o rapaz aprenda a falar e comer com moderação. Para os jovens de ambos os sexos, essa fase é descrita como o momento em que devem *omboguapy vy oendu aguã* (ser conduzidos a sentar para ouvir).

Embora, nessas longas sessões de aconselhamento, os jovens devam ser instruídos a controlar suas atitudes e modos de se relacionar, os mais velhos reclamam que os jovens são bravos demais para sequer sentar e ouvir. Assim, o cacique de um *tekoa* no Paraná afirma que procura aconselhar seus próprios filhos, mas "os jovens são todos bravos demais" e não escutam.

Aỹ katu ja anyvei ma, nanhaenduvei ma ayvu! Nhandera'y kuery, nhaneramymino kuery, nhanderajy kuery nhamongeta'i ta ra'aga ramo noenduxevei ma ayvu. Mba'e re ha'e va'e?

Agora já não é mais assim, não escutam mais as palavras! Nós aconselhamos nossos filhos, nossos netos e nossas filhas, mas eles não querem mais ouvir. Por que isso?

<sup>76</sup> O termo *ivai ja* (3ª pessoa) se refere a uma pessoa que está brava, nervosa ou tem raiva, mas também é usada em referência ao dono não-humano deste tipo de temperamento (*ivai + ja*). A distinção só é perceptível no contexto de enunciação, e no caso citado a referência não é ao dono, mas à condição de experimentar e demonstrar esse temperamento excessivo. Mais adiante, tratarei da relação entre donos e os objetos que eles controlam, mostrando que estes objetos também incluem coisas imateriais, como atitudes e temperamentos.

<p>Xee xera'y kuery areko, aỹ areko ha'e rei          minha amongeta xera'y kuery. Aỹ katu ja,          kunumĩgue ivai vaipa-ipa okuapy.</p>	<p>Eu tenho/cuido dos meus filhos. Que nem          agora, eu aconselho meus filhos. Mas          atualmente, os jovens são todos muito, muito          bravos.</p>
--	---

Em defesa desses jovens bravos, talvez convenha lembrar que muitas pessoas que atualmente são chefes de famílias extensas e lideranças políticas e religiosas também reconhecem que foram “bravas demais” quando jovens e não escutavam atentamente os mais velhos. Portanto, penso que o temor que às vezes expressam quanto à possibilidade de enfraquecimento do *nhandereko ete'i* (nosso verdadeiro modo de agir/estar/viver) não se restrinja a esses jovens, que parecem estar dando continuidade às tensões experimentadas, há muitas gerações, entre os jovens e seus parentes idosos.

Mas, é também possível que essas queixas sobre o que é percebido como um estado excessivo de raiva (*ivai vaipa*), demonstrado pelos jovens, remetam ao problema mais amplo das transformações que os estados excessivos podem acarretar. Neste sentido, a raiva é associada a uma condição de calor exacerbado (*aku raxa*) que, por sua vez, está relacionado, conforme comentário de Montardo, aos períodos de “*transição entre o que se é e o que se está por ser*” (2009:163), por isso é usado em referência àqueles que passam da infância para a vida adulta. Como a mesma autora aponta:

As pessoas, os frutos da terra e os instrumentos rituais passam por um ‘esfriamento’ que os tiram deste estágio perigoso e os provém de temperança, caracterizada por um modo de ser calmo (idem:163-64).

O estado de calor excessivo não marca apenas a transição da infância para a vida adulta, como também outros tipos de alterações perigosas, como a possibilidade de se transformar em não-humano, mas este problema será tratado mais adiante neste capítulo. Por ora, é importante destacar que tal condição pode acometer o corpo, não apenas como febre (*pire raku* – literalmente pele quente), mas também como dores que se espalham por esse corpo, como explicou um rezador que observava o estado de um rapaz:

Isso daí é febre. Não de temperatura, mas de dores. A dor também é uma febre, ela esquenta e se espalha pelo corpo. (...) Tem um problema ou preocupação e fica doente. Pode ser que o rapaz esteja com saudade ou muito pensamento<sup>77</sup>.

Esse rezador menciona, como causas de adoecimento, a preocupação, a saudade ou “muito pensamento”. Em outras circunstâncias, ouvi explicações semelhantes, principalmente durante o tratamento ritual de pessoas que haviam perdido um parente próximo. Porém, um dos exemplos mais expressivos dos modos pelos quais os estados

---

<sup>77</sup> Esta fala foi feita em português.

excessivos se transformam em doenças pude observar quando fui visitar um *tekoa* e encontrei vários membros de uma família completamente prostrados nas suas camas. Enquanto conversávamos, fui informada pelo casal idoso de que eles todos (o casal, sua filha e seu filho, com seus respectivos filhos) adoeceram depois que o marido da filha foi embora com a esposa de outro filho deles. Eles disseram que, desde então, o estado de saudade/tristeza (*nd-vy'ai*) se espalhou entre todos eles e, por isso, estavam sem forças, tomados por fortes dores no corpo e na cabeça. Inclusive, o senhor idoso pediu para que eu fosse atrás do seu genro e lhe pedisse para voltar, garantindo-lhe que não precisava sentir vergonha, porque, assim que ele voltasse, ninguém lembraria de nada, nem tampouco estaria bravo com ele.

Nota-se que, em todos esses relatos, há uma ênfase sobre o valor de não cultivar a raiva, conseguir controlá-la ou não demonstrá-la. Isso está associado à possibilidade de que a raiva não apenas se transforme em doença, mas também desencadeie ações de vingança veladas (por meio de feitiçaria) ou explícitas (por meio de brigas violentas).

Este problema também se coloca em outros contextos etnográficos, como Marina Vanzolini descreveu para os Aweti, no âmbito das relações xinguanas, em que a palavra *mo'at* engloba todos aqueles com quem se relaciona e compartilha um regime de valores, assim como aqueles que vivem social ou moralmente de modo similar ao xinguanos, inclusive animais e espíritos que podem assumir forma humana. Por isso, a autora aponta que “o termo *aweti mo'at* designa uma estética dos corpos e das relações, cuja marca principal é a adoção de um código moral pacifista. Neste sentido, ser gente, nos termos aweti, é não ficar bravo” (2013:343-44, grifos meus).

No caso dos Mbya, o perigo de deixar de ser gente é objeto de cuidados e aconselhamentos. É também o motivo apontado por um dos meus interlocutores principais, Karai Tataendy, para ele constantemente alertar os casais a não terem ciúme (*akāte'y*)<sup>78</sup>, pois este frequentemente é identificado como causa inicial da raiva e de ações correlatas.

Quando a gente fica bravo e faz alguma coisa, depois que passa, fica triste, mas é tarde demais. Fica triste porque não fomos nós mesmos que fizemos, foi a maldade que entrou e fez aquilo. Se a gente vai para um lugar desses, não sabe se vai voltar. Eu tenho medo. A maldade escurece nossa visão. O ciúme também. O ciúme tem dono. Depois que a pessoa faz, ela fala que é louca, mas isso não é loucura. Nós Guarani sabemos que essa pessoa não está louca, e não adianta ela ir para a cadeia e depois sair, porque ela vai continuar matando. Depois que

---

<sup>78</sup> Em comunicação pessoal, Dominique Gallois chamou minha atenção para o fato de que, na língua wajãpi, o verbo *-kate'ã* significa “cuidar de alguém”, sugerindo que o verbo guarani *-akate'y*, possa ser entendido também como a ação de cuidar excessivamente de alguém, ou seja, indicando, sobretudo, um modo de relação.

mata uma vez, sempre vai querer matar, porque ela já é outro. O revólver é feito para o próprio homem. É para matar o homem. Não faz para matar bicho. É a própria armadilha do homem<sup>79</sup>.

Este relato remete a um tipo de transformação que as atitudes e os comportamentos excessivos podem contribuir para desencadear: *-jepota*. Nesse estado, como Karai ressalta, a pessoa vira *outra*, e suas capacidades de percepção são alteradas: “*escurece nossa visão*”. Dominada pelo dono não-humano da raiva (*ivai ja*), ela é capaz de matar outra pessoa, até porque, no limite, como ocorre nas outras transformações deste tipo, o agente não é mais considerado humano. Nisso, a pessoa usaria uma arma concebida para humanos: o revólver, que, como meu interlocutor explicou, se diferencia das armadilhas e armas feitas por humanos para matar bichos. E mais, tal transformação é irreversível: “*Depois que mata uma vez, sempre vai querer matar, porque ela já é outro*”. Karai também explica que esse estado é distinto da “loucura”, e que os não indígenas poderiam até se enganar quanto a isso, mas “*Nós Guarani sabemos que essa pessoa não está louca*”. Afinal de contas, o estado de “loucura” (*-akã vai* ou *-akanhy*)<sup>80</sup> pode ser temporário e tratado, mas aqui temos uma transformação definitiva que extrapola as capacidades terapêuticas empreendidas pelos xamãs.

O relato também nos permite voltar a atenção para o problema da circulação de saberes e as dificuldades já apontadas pelos mais velhos, quanto à resistência dos jovens em seguirem rigorosamente as medidas que visam prepará-los para a vida adulta. O relato também nos remete a um dos pontos centrais deste capítulo, que é a criação de lugares e modos próprios de convivência. Neste sentido, as pessoas são orientadas a controlar os estados que elas mesmas experimentam e também são instruídas a tomarem cuidado com as alterações que podem provocar nos outros. Assim como não se deve despertar o desejo de determinados sujeitos não-humanos, nem ser atraída por esses sujeitos ou, tampouco, provocar raiva e incômodo nos donos de diferentes lugares e objetos (animais, plantas, etc.), já vimos que as relações entre humanos também devem ser cuidadas e regidas pela moderação.

Segundo explicam, além dos diversos seres que têm donos, algumas atitudes e temperamentos também os têm, e quem experimenta em excesso os estados provocados por essas atitudes passa a ser controlado por seus donos, conforme destacado no último relato. Tais donos, uma vez mobilizados, dominariam as capacidades perceptivas,

---

<sup>79</sup> Este relato de Karai Tataendy foi registrado num *tekoa* paulista em 2007. No caso, ele falou em português.

<sup>80</sup> Os Mbya frequentemente usam a palavra “loucura” para traduzir *akanhy* (lit. *akã* = cabeça; *kanhy* = perder; sumir), que também se refere a estados de vertigem. A ideia de perda é fundamental nestes casos, pois trata-se, sobretudo, do risco que a pessoa corre de se desorientar ou se perder nos caminhos de comunicação e percepção, como será discutido adiante nesta tese. A palavra também remete à ideia de que a pessoa perde a capacidade de se concentrar e controlar os modos de agir e se relacionar com outros sujeitos.

pensamentos e ações da pessoa, fazendo com que ela enxergue e ouça o que não está lá ou, melhor, o que não é perceptível às outras pessoas humanas. Essas alterações afetariam especialmente os modos de se relacionar com diferentes sujeitos humanos e não-humanos. O ponto central é que alimentar esse tipo de excesso, seja em si mesmo ou em outra pessoa, traz para a cena uma relação perigosamente próxima com esses donos e, conseqüentemente, afasta a pessoa afetada dos modos considerados adequados de desenvolver as relações de socialidade humanas.

Uma pessoa provocada, ao ponto de experimentar um estado excessivo de raiva, pode não sofrer uma transformação definitiva (*-jepota*), mas recorrer a medidas vingativas, como a manipulação de substâncias associadas à feitiçaria. Cabe notar, entretanto, que mesmo esse tipo de medida implica numa relação com os donos das substâncias utilizadas, pois todas as plantas e os animais que servem a esse propósito também possuem donos.

As ações dessas substâncias (ou melhor, dos seus donos) e esses modos de operar relações, enquanto alteram os corpos e as capacidades perceptivas das pessoas, também interrompem o fluxo e o uso de saberes necessários para a constituição e a continuação das relações entre consanguíneos e afins humanos, motivo pelo qual se espera constante moderação por parte dos rezadores, principalmente daqueles, cujas capacidades estão em estágio inicial de formação<sup>81</sup>. Por outro lado, rezadores mais experientes também podem ser alvo de suspeitas e, por isso, dizem tomar cuidado para não demonstrarem raiva e outras atitudes hostis, em relação às outras pessoas.

Voltarei a tratar do problema das transformações extremas e irreversíveis posteriormente, mas, antes, descreverei brevemente outro aspecto das relações com os donos não-humanos de objetos e lugares, que é seu papel na circulação de substâncias patogênicas. Assim como a circulação de substâncias-doença (*mba'eaxy*) por agentes humanos, as ações patogênicas de sujeitos não-humanos também têm origem em descuidos e problemas nos modos de socialidade. No entanto, os objetos de circulação de doenças empregados por agentes humanos são artefatos produzidos por humanos (tecidos, agulhas, pedaços de madeira industrializada ou colchão, etc.), substâncias extraídas de corpos humanos (cabelo, fluidos corpóreos, etc.) ou, então, poções preparadas com plantas, mas que são servidas (disfarçadas) em forma de alimento. Já os objetos empregados por sujeitos não-humanos incluem: pedras, folhas, pedaços de barro, dentes ou ossos de algum animal, todos estes associados ao dono específico em questão. O relato de Vera Nhamandu Mirĩ, que transcrevo a seguir, enfatiza este ponto:

---

<sup>81</sup> Assim como ocorre com as pessoas mais velhas, com relação às restrições alimentares, os rezadores mais experientes são vistos como tendo a capacidade de controlar melhor o acesso e o uso dessas substâncias e estados, assim como teriam mais capacidade de administrar essas relações.

A pessoa que faz essa cura, ela vê o movimento e a velocidade das coisas. Por isso, quando ela vai consultar uma pessoa que está doente, ela pega o *petygua* (cachimbo) e fica fazendo seu trabalho só com Nhanderu. Só ela e Nhanderu. Nesse momento, ela começa a ver tudo que está em volta: o solo, as árvores, as cachoeiras e várias outras coisas. (...) Por exemplo, as árvores têm o que a gente chama de *yvyra nhe'ẽ*, que é uma coisa que está lá naquela árvore e vai ficar nela até ela morrer. Ela só vai sair de dentro, quando aquele pé de árvore cair ou morrer. Quando isso acontece, ela fica mudando de um lugar pra outro; ela vai e volta. Nesse momento em que ela está solta, se uma pessoa passar por perto, ela pode ser atingida. Se a pessoa for atingida no seu ponto fraco, é perigoso ela morrer na hora. Pode ser criança, adulto ou velho. Pessoas de qualquer idade correm esse perigo. Se a pessoa foi atingida por algum *nhe'ẽ* do solo, quando a *kunhã karai*<sup>82</sup> fizer a cura, a doença vai se transformar em um pedacinho de terra, um pedacinho úmido como este que estou segurando. Se foi através de um *yvyra nhe'ẽ*, vai mostrar para a *kunhã karai* uma folha de árvore, ou alguma coisa que seja de árvore. Se for de pedra, por exemplo, ela vai se transformar num pedaço de pedra. *Karai kuery* dizem que são os malfeitores invisíveis que existem no mundo. *Nhaneramoĩ* consegue ver essas coisas quando vai curar uma pessoa porque Nhanderu ajuda a ter essa visão.

(...) Por exemplo, eu estava andando uma noite em Ubatuba e, de repente, eu escutei um barulho de uma coisa que voava muito rápido. Ela passou voando por mim. Na hora, eu não senti nada. Um pouco depois, eu comecei a sentir muita dor no peito e, quando cheguei em casa, não conseguia respirar sem sentir muita dor. Meu amigo estava em casa e eu pedi para ele chamar meu irmão. Meu irmão chegou e falou: “*Vou dar um jeito na sua dor, mas amanhã eu cuido melhor, porque já é tarde e estou muito cansado*”. Ele fumou o *petygua* e eu fiquei um pouco melhor. No dia seguinte, ele tirou uma folha com um cristal embrulhado. Parecia ser da cor de um diamante. Se você pensar nisso tudo, você vai perceber que está num espaço muito pequeno do mundo e ele é feito de muitas coisas que você não consegue enxergar, por isso você nunca sabe onde vai pisar. Muita gente não acredita nessas coisas porque não consegue enxergar elas, e as pessoas só acreditam naquilo que veem. O tijolo a gente vê, você mesma está vendo este chão, mas não está vendo o que está além dele. Na verdade, você não está vendo nada mais do que o chão. É por isso que as pessoas não acreditam.<sup>83</sup>

Neste relato, Vera Nhamandu Mirĩ explica que substâncias patogênicas são transmitidas no ar. Elas podem também ser carregadas pelo vento. E, porque as pessoas não conseguem enxergar os agentes e as substâncias invisíveis à percepção comum, é necessário redobrar a cautela, pois não sabem onde vão “pisar”. Este cuidado se refere, sobretudo, aos modos de caminhar pelos espaços e relações povoados por diferentes sujeitos humanos e não-humanos. Mas, os Mbya também dizem que é preciso não demonstrar medo excessivo, porque isso também serviria para atrair a atenção e a ira desses sujeitos, que usariam o vento como caminho de propagação de substâncias patogênicas.

Além disso, embora Vera não diga explicitamente que este caso se enquadra num contexto de descuido e agressão, há elementos suficientes para perceber que é

---

<sup>82</sup> Os termos *karai* e *-ramoĩ*, o feminino *kunhã karai* e o coletivo *karai kuery* se referem a pessoas que desenvolvem diferentes práticas xamânicas. *Karai* também é um nome próprio, inclusive, nome de muitos dos interlocutores citados nesta tese.

<sup>83</sup> Este relato foi gravado em português na T.I. Parati Mirim, Rio de Janeiro.

disso que se trata. Ele afirma que estava andando pela mata à noite, nos arredores de um lugar em que ele não residia, pois estava hospedado na casa de um amigo (ele não diz aqui, mas nessa época, ele morava em outro estado). Portanto, além de transitar por um local que é interditado aos humanos no período noturno, ele não estava familiarizado com o lugar e, assim como assinalai sobre as áreas de mata ao redor da T.I. Rio das Cobras, onde as pessoas afirmavam que apenas os caçadores familiarizados com essa mata deveriam adentrar, pode-se dizer que Vera era um forasteiro naquele espaço, desconhecido e desconhecedor dos sujeitos que lá habitavam.

Anos depois desse episódio, o irmão do Vera, mencionado no seu relato, compartilhou comigo algumas considerações sobre o quanto é importante um rezador se resguardar, tanto de conflitos produzidos num *tekoa* entre humanos, como também na relação com sujeitos não-humanos.

Tem um ano em que tudo vai muito bem e outro ano que acontece tudo que tem que acontecer mesmo. Neste mundo é assim, é igual tem muitas raças e tem muitas pessoas. Pode ser que algumas se dão muito bem e pode ser que outras não. Aí, vai ter briga mesmo. Com os espíritos também. Tudo tem espírito, e tem espírito que se dá bem com a gente e espírito que não se entende com a gente. Ou, às vezes, eles estão brigando e a gente passa no meio e leva um tiro perdido. Nos espíritos é como se fosse guerra mesmo, e aí sobra para quem está passando naquela hora. Isso pode acontecer com qualquer um e o tiro pode atingir de um jeito que até mata a pessoa<sup>84</sup>.

O desafio, nessas dinâmicas perceptivas não é apenas conseguir perceber algo potencialmente perigoso, mas também evitar cair numa espécie de armadilha, em que as coisas e os sujeitos não são o que parecem. Os relatos que apresento a seguir enfatizam este risco.

Tudo tem alma. Não pode ficar cortando árvore à toa. Alguns *jurua* (pessoas não indígenas) eu acho que sabem, eles falam que o homem está destruindo o planeta, isso é verdade. Tudo tem alma e pode querer se vingar. Tem alma bonita que é ruim. Igual você, você tem que ter muito cuidado, você é moça jovem e está apaixonada. Pode ser que você vai andar por aí e encontrar uma alma que é igual a ele, mas não é ele; é alma de outro que ficou igual ele. Se você se enganar, ele vai levar sua alma embora e você vai morrer. Ele não pode levar sua alma se você está viva, então você vai ficar doente e vai morrer. Isso acontece mesmo. Por isso não pode pensar muito nele. Se a pessoa não gosta de você, tem que esquecer, partir para outro. Comigo já aconteceu também. Eu era moço bem novo e morava no Paraná. Eu gostava de uma moça tanto, mas ela não gostava de mim. Uma noite depois de um baile, ela casou com outro. Nossa, eu não dormia e só chorava, mas eu não contei para ninguém. Nessa época, o A.<sup>85</sup> ainda era vivo. Sei que você já ouviu falar dele. Ele era pajé forte mesmo. Ele foi para a casa da minha tia, e meu falecido pai me levou lá. O pessoal começou a fumar em cima de mim e, sem eu falar nada, esse *xeramoĩ* falou tudo que eu tinha pensado. Ele falou que era para eu esquecer, porque eu estava quase virando *jepota*. Eu sonhava com ela. Depois disso, eu esqueci mesmo.

---

<sup>84</sup> Esta conversa foi registrada em português num *tekoa* fluminense em 2009.

<sup>85</sup> Ele se refere a um rezador que morava em Santa Catarina, mas estava visitando parentes no Paraná.

Se você sonha com ele, não é com ele que você está sonhando. É alma de outra coisa que está te enganando. Isso acontece principalmente quando a pessoa vira mocinha.

Alguns anos atrás, uma moça estava virando (*ojepota*). Quando é no começo, dá para cuidar, mas se avança, aí tem que matar mesmo. Ela sempre fugia para o mato. Nós juntamos o pessoal do Pinhal (T.I. Rio das Cobras, PR) para fumar nela e ela contou que sempre via um cachorro preto muito grande no mato. Eu fumei nela e troquei o nome. Agora ela está bem, já está casada e teve um filho.

O filho da mulher do J. você conhece. Ele também quase virou. Ele gostava de uma moça e ela casou com outro. Quando ele ia para o mato pescar, ele via uma moça igual a ela e achava que era ela. Ele ficou namorando com ela no mato um dia e, quando voltou para casa, a mãe percebeu que ele estava estranho. Ele falou que sempre ia no mato pescar e essa moça ia junto, mas a mãe dele disse que não, que tinha visto a moça sempre dentro de casa. Ele contou que tinha namorado com aquilo e a mãe levou para benzer. Seu padraço fumou em cima da cabeça dele e apareceu o desenho de um gato bem pequeno na cabeça dele. Era o espírito do gato. Não tem só espírito de *xivi* (onça) não, pode ser qualquer coisa. No começo, dá para tratar, mas a gente não percebe, só percebe quando já mudou. Aí, ele quer matar todos os humanos, porque não reconhece a própria família, já é outro. Não tem mais a mesma alma, a alma já mudou<sup>86</sup>.

A explicação deste rezador ajuda a entender mais sobre o *-nhe'ẽ* (princípio vital), algo que será retomado no quarto capítulo. Diferente de uma noção de alma mais próxima à concepção judaico-cristã, em que se trata de um componente da pessoa que é *locus* de consciência e intencionalidade, porém desprovido de aparência e materialidade, os *-nhe'ẽ* que ele descreve não apenas têm consciência e intencionalidade, como também possuem, como os demais componentes da pessoa mbya, aparência física: “*Tem alma bonita que é ruim*”. Veremos adiante que, no sonho, é possível perceber a aparência física dos *-nhe'ẽ*, mas quando as pessoas estão acordadas, os *-nhe'ẽ* são percebidos através dos corpos que habitam.<sup>87</sup>

Cabe ressaltar que são os corpos que se *alteram* e não os *-nhe'ẽ*, que, por sua vez, se *alternam*. Isto é, um *-nhe'ẽ* pode assumir ou habitar diferentes aspectos corpóreos para produzir engano e seduzir sua vítima, mas, quando a pessoa sofre alteração por conta desse tipo de relação, seu *-nhe'ẽ* não se altera, antes vai embora e é substituído por outro tipo de *-nhe'ẽ*. Inclusive, no caso citado da jovem apaixonada, o rezador precisou “trocar” seu *-nhe'ẽ* para que ela fosse reinserida no âmbito das relações humanas, se casasse e, através desse casamento, produzisse novos parentes. Isso só foi possível, como ele pondera, porque o processo de alteração estava apenas iniciando, mas quando o processo se completa é irreversível.

Também cabe chamar a atenção para o comentário em que Karai Tataendy afirma que, se a pessoa cair nesse tipo de engano, o sujeito não-humano com quem ela

---

<sup>86</sup> Grande parte dessa conversa, cujo trecho reproduzo aqui e também em outras partes da tese, foi em português, portanto, foi o próprio rezador que traduziu conceitos como *-nhe'ẽ* enquanto falava, escolhendo termos em português que ele julgava mais adequados.

<sup>87</sup> Os xamãs também conseguem perceber a aparência dos *-nhe'ẽ*.

se relaciona “*vai levar sua alma embora*”. Num primeiro momento, podemos pensar que tal sujeito “rouba” o princípio vital da sua vítima, mas o que Karai fala em seguida indica que não é disso que se trata. Karai afirma que “*ele não pode levar sua alma se você estiver viva, então você vai ficar doente e vai morrer*”. A partir deste comentário e de explicações de outros interlocutores mbya, sabemos que o processo de transformação da vítima continua após sua morte. No início, a diferença entre esse processo e uma morte comum são imperceptíveis, pois, em ambos os casos, o princípio vital se separa do corpo, retornando para seu lugar de origem celeste. Mas, depois de enterrado, o corpo, já habitado por um princípio vital semelhante ao do sujeito agressor, passa por uma transformação extrema.

Por isso, quando Karai Tataendy diz em português que tal sujeito “*leva*” a alma da pessoa embora, é possível entender que a relação de proximidade excessiva (geralmente por meio de contato sexual) com um não-humano causa a evasão do princípio vital humano e, após a morte resultante disso, o sujeito agressor consegue substituí-lo por outro tipo de princípio vital<sup>88</sup>.

Esse tipo de encontro pode ocorrer em sonho ou na mata, e ambas são entendidas como experiências vividas. Portanto, o risco de se relacionar com esse tipo de sujeito em sonho não é menor do que numa experiência em que a pessoa está acordada, e as consequências são tão perigosas quanto. O que está em jogo é a condição humana da pessoa afetada. Como Karai Tataendy destacou: “*Não tem mais a mesma alma, a alma já mudou*” e, assim, a pessoa afetada “*quer matar todos os humanos, porque não reconhece a própria família, já é outro*”.

No âmbito do gradiente relacional ao qual venho me referindo, fica claro que os casos descritos no relato exprimem atos de vingança, provocados por descuidos ou pela quebra nas regras dos jogos relacionais. Como o interlocutor explica, “*Não pode ficar cortando árvore à toa. (...) Tudo tem alma e pode querer se vingar*”.

Mas, os atos de vingança nem sempre são dirigidos apenas aos responsáveis por algum descuido ou agressão, pois os Mbya frequentemente afirmam que, no estado atual de contínua interferência humana nos lugares habitados e cuidados por sujeitos não-humanos, principalmente os *ka'aguy rupigua kuery* (habitantes das matas), as práticas de vingança se generalizaram. É, inclusive, neste quadro que os Mbya inserem explicações sobre desastres “naturais”<sup>89</sup>, como enchentes, terremotos, furações, etc.

---

<sup>88</sup> Há outros exemplos, relatados nesta tese, de situações em que a transformação começa e é interrompida antes de se completar. Mesmo nestes casos, as pessoas que convivem com a vítima afirmam que conseguem intervir no processo porque algumas alterações iniciais no corpo e nos comportamentos da pessoa já se faziam notar.

<sup>89</sup> Coloco este termo entre aspas para me referir à forma como tais eventos são frequentemente anunciados na mídia, meio através do qual os Mbya têm acesso a informações sobre desastres recentes ocorridos em diferentes partes do planeta. As interpretações dos Mbya sobre tais eventos deixam clara a

Como mencionado acima, os jovens em transição para a vida adulta são mais suscetíveis ao envolvimento nesse tipo de relações e, por isso, são foco privilegiado de atenção dos seus parentes, que os observam cuidadosamente (*-kuaa pota*) para identificar eventuais indícios de alteração. Como veremos nos relatos que seguem, a vulnerabilidade dos jovens se deve, entre outros fatores, ao fato de que são iniciantes nesse campo minado e, portanto, devem ser cuidadosamente orientados nos caminhos entre lugares, corpos e relações. Atribuem à inexperiência dos jovens sua incapacidade de discernir a ampla gama de artifícios criados por diferentes sujeitos não-humanos para produzir enganos e seduzir os humanos. Convém ressaltar que essa sedução, cujo resultado será uma equação em que os humanos perdem um parente, enquanto um coletivo de sujeitos não-humanos ganha um afim, capaz de produzir novos parentes (e um aliado contra os humanos), é também um ato de vingança, num jogo de relações, cujo placar está em perpétuo desequilíbrio.

O relato de Vera Mirĩ, um senhor idoso já citado neste capítulo, insiste na importância de não se deixar cair nas armadilhas perceptivas. Ele enfatiza que os jovens devem, principalmente no período noturno, se recolher às suas casas e não se deixarem ouvir, nem tampouco se deixarem enganar pelos sons que escutam, pois é por meio desse tipo de comunicação que se criam caminhos para desencadear processos de alteração.

Ha'e ko kunhãgue'i, yma, yma, kunhãgue'i  
por no ojepotaa py ko ikã guaxu ja'ea ha'e  
rami ramove onhangareko ma omemby re.

Antigamente, para as mulheres jovens não  
sofrerem transformação, logo que se  
tornassem adultas (lit. que seus seios  
crescessem), as pessoas tinham que cuidar  
atentamente das suas filhas.

Ka'aru ovy ramo omboguapy ma, onhen  
aguã'i py. Pyavy ndoikoi, aýgua rami e'ý,  
nomoingovei ma.

Quando entardecia, faziam-nas sentar para  
que deitassem (no jirau preparado para a  
reclusão). À noite não deixavam ficar fora,  
como acontece hoje em dia.

Ha'e rami ramo yma, ymave ko kunhãgue'i  
onhe'erendu va'ekue ngu ko oxy  
onhe'erendu. Mba'e re pa? Ijayvu voi ty  
omombe'u voi ty: "Pytũ rupi ha'e va'eva  
reikovy ma, rejepota 'rã. Pytũ ramo  
nema'endu'a ma reke aguã'i, reke aty'i re  
nema'endu'a ma 'rã. Renhemoĩ ma 'rã  
nanderoryaivei ma va'erã. Pytũ rupi

Antigamente, mais antigamente, era assim, as  
moças ouviam seu próprio pai e sua própria  
mãe. Por quê? Eles falavam logo, eles  
contavam logo: "*Quando escurecer, se você  
ficar vagando, vai sofrer transformação. Você  
precisa lembrar que, quando escurece, é para  
dormir. Você precisa cuidar de si e não ficar  
fazendo brincadeiras/rindo. Quando escurece,*

---

inadequação do adjetivo "natural", já que são eventos, sobretudo, de natureza social (provação-vingança), desencadeados pelas relações conflituosas entre diferentes sujeitos.

*nanderoryai nhendui 'rã. Erepu'ã Nhamandu kuery oua rema'ẽ 'rã, erepuã 'rã neretarã kuery, pendeayvu'i, penderory'i peikovy, rire pytũ ma, nanderoryaivei ma*".

Mokoïve omongeta porami, avakue ha'e rami avi ae. Kunumigue'i inhe'ẽ nguxu ja'ea rupi nomboayvu katuvei ma. Pytũ ramo, ndoiopotavei ma, ndoiopotavei ma horyai, ndoiopotavei ma opuka nhendu. Ha'e rami ramo, ha'e rami vy py ogueraa kuaapa okuapy.

Ja pytũ ramo, opuka, inhegue va'erã, opuka va'e onhendu mombyry, ha'e va'e re ja onhendu, xapy'a rei ombotavy va'erã oiko rire ombotavy ha'e va'e, onhendu re, horyai re.

*não podemos mais fazer algazarra. Ao nascer do sol, você levanta, vê seus parentes, vocês conversam e se alegram, mas depois, quando anoitece, não é mais para fazermos brincadeiras*".

Aconselhavam assim ambos, os homens e as mulheres. Também não deixavam os rapazes jovens ficarem falando demais. Quando escurecia, não queriam mais que fizessem brincadeiras, não queriam mais que fizessem ouvir suas gargalhadas. Então, assim, eles sabiam orientar bem todos.

Quando escurece, se a moça, que tem sua primeira menstruação, ficar rindo, este riso será escutado de longe, e aqueles que estão longe ouvirão. Assim, de repente, ela será enganada, ela ouvirá o riso deles (em resposta ao seu) e, depois de cair no engano, eles rirão dela.<sup>90</sup>

Nestes relatos, traduzo o verbo *-jepota* e suas flexões como “sofrer transformação”. Em outros contextos etnográficos, esse tipo de experiências de alteração irreversível tem sido abordado como “metamorfose” (Gallois, 1996a; Viveiros de Castro 2002a), mas preferi manter o termo transformação, por se encontrar dentro do campo léxico adotado pelos próprios Mbya para definirem esse tipo de alteração.

Eduardo Viveiros de Castro, na sua pesquisa com os Yawalapíti, articula a noção de metamorfose (*yaka-*) à noção de fabricação, entendendo que esta última, produtora de seres humanos, subordinaria a natureza aos desígnios da cultura, enquanto a metamorfose, tema presente nos mitos, em certas formas de doença e no xamanismo, transformaria humanos em espíritos ou animais, reintroduzindo o excesso e a imprevisibilidade no âmbito do social (2002a:73).

Assim como povos indígenas da Amazônia (Gallois, 1996a; Viveiros de Castro, 2002a; McCallum, 2013), os Mbya identificam aqueles que sofreram esse tipo de transformação, observando alterações que se manifestam no corpo e nos comportamentos. Neste sentido, os primeiros sinais frequentemente são relatados como

---

<sup>90</sup> Conforme explicação que recebi sobre esta fala: quando a moça ri à noite, este riso é ouvido pelos sujeitos que vivem na mata e eles respondem ao seu riso. Isto é, ela se torna perceptível a eles e, em troca, eles se farão perceptíveis a ela. Quando isso ocorre, esses sujeitos passam não apenas a rir para que sejam escutados por ela, mas a rir dela, pois percebem que ela caiu no engano e será vítima da sua transformação.

um conjunto de comportamentos anti-sociais (do ponto de vista dos humanos): atacar seu próprio grupo de parentes; comer carne em abundância, principalmente no horário noturno; ir constantemente à mata sozinho; dormir de dia e ficar acordado à noite; evitar compartilhar alimentos e conversas com os parentes. E, quando a transformação se completa e se torna irreversível, os Mbya dizem que o corpo já “mudou” ou “virou”, apresentando uma força excessiva em comparação aos humanos, pêlos em abundância ou a transformação da pele numa espécie de couro que não pode ser perfurada, a não ser pelo uso de armas especiais<sup>91</sup>.

Para evitar esse tipo de transformação, uma liderança política e religiosa de um *tekoa* no Paraná explica outros cuidados que devem ser tomados pelos jovens, remetendo-se aos conselhos que recebeu quando ele mesmo era jovem. Ele também comenta as orientações que eram dadas às jovens mulheres.

“*Mba'e xagua-xagua ko yvy re ikuai'i va'e, ndejopy e'y' aguã*”, he'i, he'i va'ekue ma, ymagua kuery.

Ha'e gui anhete, ko inhe'ê nguxu ma vy, ndoipotai ha'e py opa marã rei oĩ aguã, ndoipotai okuapy. Ndoipotai onhendu puku rei. Ndoipotai tape rupi oo vy ma ri ty ra'e oiko, he'ia rami. Ndoipotai ma je tape rupi rive okuaru ovy, Ha'e rami he'i ma ymagua kuery gua'y kuery omongeta ma vy.

“Rejogua vai'i 'rã, rejepota 'rã xera'y. Rejepota 'rã ko yvyra rovapy ja re, rejepota 'rã ko yvy ja re, rejepota 'rã ija re, rejepota 'rã ita ja re”, he'i va'ekue ymagua kuery.

“*Aquelas coisas que encontrar no chão, não é para pegar*”, os antigos diziam isso.

E é verdade que, quando um jovem se tornava adulto, não queriam que ele agisse de qualquer modo (descontroladamente), não queriam mesmo. Não queriam que fizesse barulho alto. Diziam que não queriam que ele ficasse vagando pelas trilhas (no mato). Diziam que não queriam que urinasse pelas trilhas (no mato). Era assim que os antigos falavam e aconselhavam seus filhos.

“*Se você se descuidar, vai sofrer transformação, meu filho. Vai sofrer transformação causada pelo dono que mora na copa da árvore, sofrer transformação causada pelo dono da terra, sofrer transformação pelo dono da pedra*”, assim diziam os antigos.

<sup>91</sup> Viveiros de Castro comenta sobre os xamãs yawalapíti: “*A metamorfose é indicada por um comportamento desordenado, cujo paradigma é o ‘correr no mato’, ação típica dos xamãs em transe profundo*” (idem:84). Por conta da relação entre metamorfose e xamanismo yawalapíti, Viveiros de Castro pôde perceber a metamorfose como processo de passagem entre cultura e sobrenatureza, inclusive pela associação entre a metamorfose e o uso de tabaco. No caso dos Mbya, esse tipo de transformação e os excessos correspondentes a ele não se aplicam aos seus xamãs. Inclusive, o uso de tabaco, associado ao xamanismo, é antagônico e antídoto aos processos de *-jepota*. Assim, no caso dos Mbya, o vínculo com a sobrenatureza parece se opor às relações que os processos de *-jepota* estabelecem.

Ha'e rami ma ore kuery, orekunami, orenhe'ẽ nguxu py rokyje. Rokyje ma ha'e mba'e he'i ague'i rami roiko 'rã.

Ha'e gui jevy anhete opamba'e-mba'e'i py ma ymagua kuery ijayvu va'ekue gua'y kuery pe, omongeta va'ekue. "Anyĩ ke tape re rekaru" he'i, "anyĩ ke ka'aru ma rekaru, pytũ re ekaru eme", he'i va'ekue ymagua kuery. "Ko kunhãtaĩgue ikuai'i va'e, anyĩ rema'ẽ teri", he'i va'ekue ymagua kuery.

Ha'e gui kunhãtaĩgue'i ha'e rami avi, ikã ramo-ramo va'e, ikã guaxu-guaxu va'e, omongeta: "Anyĩ ke, xememby, yakã rupi rive ke eiko eme! Yxyry py ke ejau eme! Penekã ma" he'i, "penekãmba ma" he'i, "nda'evei, ha'e rami pejejogua vai 'rã, pejepota 'rã, ita ja re, yy ja re, yvyra rovapy ja re", he'ipa va'ekue ma.

Assim, nós jovens que estávamos nos tornando adultos tínhamos medo. Tínhamos medo daquilo que falavam que poderia nos acontecer.

E era tudo verdade o que os antigos diziam para seus filhos, como eles aconselhavam. "Não coma pelos caminhos (na mata)", diziam, "não coma quando for tarde, quando escurecer, não coma", assim diziam os antigos. E os antigos também falavam: "Onde estiverem as moças, não fique olhando".

E para as moças, cujos seios começavam a crescer, eles aconselhavam assim: "Não, minha filha, não entre no rio! Não tome banho na água que corre! Vocês<sup>92</sup> já têm seios (já são mulheres adultas), por isso, não é bom fazerem isso, se vocês se descuidarem, vão sofrer transformação pelo dono da pedra, pelo dono da água, pelo dono que mora na árvore", diziam tudo isso antigamente.

As orientações às quais ele se refere têm como eixo central a necessidade de evitar o fluxo descontrolado ou a dispersão das substâncias que são expelidas pelas pessoas (principalmente por meio dos fluídos corpóreos), pois isso deixaria a pessoa desprotegida e mais vulnerável à alteração resultante de relações com sujeitos não-humanos. Cabe notar que essas substâncias podem provocar incômodo ou atração em tais sujeitos e, portanto, devem ser mantidas fora do seu alcance. Neste sentido, ele destaca que as pessoas não devem urinar pelos caminhos (em referência às trilhas no mato), nem tampouco, devem as moças se banhar nos rios quando estiverem menstruadas. Ele também explicita a importância da moderação naquilo que é consumido. Assim, as pessoas não devem comer à noite ou na mata e, enquanto caminham na mata, não devem pegar as coisas que encontram jogadas no chão.

Este ponto não é aprofundado no relato, mas os Mbya dizem que é necessário ter cautela na coleta de qualquer coisa que se encontra na mata, não apenas porque a sua retirada pode provocar retaliação por parte de algum dono, mas também porque pode ser um objeto transmissor de substâncias patogênicas, ou então, um objeto posto para atrair um humano desprevenido para uma armadilha, como fazem os humanos com suas presas animais.

---

<sup>92</sup> Neste ponto, ele deixa de usar a segunda pessoa singular e passa a usar a segunda pessoa plural.

Por conta da suscetibilidade dos jovens, seus parentes insistem para que se concentrem nas atividades que contribuem para a produção das relações de parentesco (por exemplo, a preparação de alimentos) e, também, procuram restringir sua circulação aos espaços domésticos. Por exemplo, Jaxuka, citada anteriormente neste capítulo, explica este ponto, referindo-se aos processos pelos quais ela e outras moças passaram quando tiveram a primeira menstruação. No seu relato, do qual apresento aqui mais um trecho, ela explica que, depois do período de reclusão, as moças eram ensinadas a preparar alimentos e, enquanto trabalhavam nisso, eram orientadas a não voltarem a atenção para a mata (e seus habitantes). No caso em que as moças trabalham socando milho, é importante mencionar que isso frequentemente é feito do lado de fora da casa, onde elas têm uma visão da mata. Durante a realização dessa atividade, seus parentes podem aproveitar esse contexto para explicarem sobre as formas apropriadas de se relacionar nesse ambiente e com seus habitantes. No caso da Jaxuka, seus parentes ressaltavam que, se as moças ficassem olhando para a mata, esse olhar seria retribuído pelos donos que lá habitam. E, embora Jaxuka não mencione os motivos dessa advertência, outros relatos citados neste capítulo explicitam que estabelecer uma relação de proximidade excessiva com os diferentes donos não-humanos, por meio da troca de olhares, palavras ou substâncias, traz o perigo de perder a condição humana.

Ha'e rami vy ae tu omba'exo merami aipo avi he'i: "ema'ẽ eme ka'aguy rovapy re, kii ema'ẽ eme emba'exo tema, mba'exo tema", he'i. "Ema'ẽ eme ka'aguy rovapy re", he'i. "Ka'aguy rovapy ja ndere oma'ẽ okuapy 'rã", he'i.

Pee py, Kuaray oo ramo ja oo py omoinge ju ma. Kuaray'ã rupi ja nomopu'ãvei ma.

Enquanto a moça socava milho, também falavam para ela assim: "não fique olhando para a mata; não olhe para lá, fique só socando, você tem apenas que socar", diziam. "Não fique olhando para a mata (lit. copa [das árvores] da mata)", diziam. "Se ficar olhando para a mata, os donos da mata vão todos também olhar para você", diziam.

Quando o sol ia embora, já faziam a moça entrar em casa de novo. Quando escurecia, não a deixavam mais ficar de pé.

No final da sua fala, Jaxuka explica que, quando escurecia, as moças não podiam mais ficar de pé, o que significa que elas provavelmente voltavam a se deitar no jirau onde tinham passado o período de reclusão. Do mesmo modo, muitas das referências ao ato de "fazer sentar" (*-mboguapy*) dizem respeito à necessidade de fazer alguém cumprir adequadamente os processos de reclusão e resguardo.

Nesta mesma direção, outra fala de Vera Mirĩ explica que o processo de reclusão é uma etapa necessária para evitar que jovens sejam afetados por relações com sujeitos não-humanos. Além da reclusão, é também nesse período que moças e rapazes devem ouvir os conselhos de seus pais ou outras pessoas mais velhas para que aprendam a viver bem. Entretanto, Vera Mirĩ observa que atualmente muitas moças não são mais

colocadas no *nhimbe*<sup>93</sup>, e os jovens de ambos os sexos não escutam os conselhos dos mais velhos, deixando suas substâncias corpóreas se espalharem pela mata, onde se expõem à possibilidade de predação por parte dos habitantes da mata.

Ha'e rami vy py, yma, yma. Ha'e va'e noendui va'e ayvu oxy kuery ayvu noendui, nguu ayvu noendui'i va'e, va'e-va'e'i rive tu ojepota. Ha'e oendu va'e ko oxy ayvu ombojerovia, oxy avyu ombojerovia ma, mba'eve ndoikoi, ndojepotai. Oiko porã'i. Guaimi peve. Nim mba'eve ma ha'e va'e re oikuaa pota ramo ma.

Heta mba'e nhaendu rã amongue henda py. Kunhãgue'i, avakue'i inhe'ẽ nguxu va'e tape rupi rive ndoiptai okuaru. Mba'e re pa? Porque avakue okuaru ague'i re, kunhãgue'i okuaru ague'i re ou opamba'e ou, opo guive ou. Ha'e rami vy py nda'evei. Ha'e rami vy py inhegua py oguapya py. Ha'e rami avei.

Omboguapy ha'e aguã rami e'ỹ, aỹ gui ma. Mba'e re nda'u? Xee ha'e va'e re ma, ha'e va'e ma, xevy pe ajepreocupar vaipa, ajepy'apy ja'ea rami.

Mba'exa ramo katu aỹ gui ndoikovei jepotaa? Opa marã rei ikuai'i, ni ndoguapyvei ma, inhimbe va'erãgue amongue inhimbe e'ỹ 'rã, oiko rive'i oikovy. Nomombe'ui oxy kuery pe. Ndoguapyi, nomboguapyi.

Porque, yma, yma, nhaneretarã kuery omboguapy va'e, xapy'a'i omboguapy 'rã 15 dia omboguapy. Xereindy kyrĩ peteĩ apy,

Era assim antigamente, aquelas que não ouvissem as palavras das próprias mães e não ouvissem as palavras dos próprios pais, sofriam transformação. Nada acontecia com aquelas que escutavam as palavras da própria mãe e acreditavam nessas palavras. Elas não sofriam transformação. Viviam bem até ficarem velhas. Nada lhes acontecia, porque tinham prestado atenção.

Temos que ouvir muitas coisas nos lugares onde vamos. Não querem que as moças e os rapazes urinem pelos caminhos (na mata). Por quê? Porque no lugar onde os homens urinam e as mulheres urinam, tudo vem<sup>94</sup>. E isso não é bom. Quando vai se tornar adulta (lit. quando menstrua pela primeira vez), tem que sentar e sentar (passar pelo processo de reclusão). Assim é bom.

Atualmente, não fazem mais sentar (não colocam mais as moças em reclusão). Por que será? Me preocupo muito com isso.

Por que será que hoje em dia não tem mais daqueles que se transformam? Todas se comportam muito mal. Não sentam mais, não ficam mais reclusas no *nhimbe* (jirau), vivem à toa. Elas não contam mais para suas mães (quando ficam menstruadas). Não sentam, não as fazem sentar.

Porque, antigamente, nossos parentes faziam-nas sentarem (ficarem reclusas), no mínimo, por quinze dias de uma vez. Fizem minha

<sup>93</sup> *Nhimbe* é uma cama alta feita por um parente masculino (geralmente o pai), por ocasião da primeira menstruação de uma moça. É nessa cama que a moça deve passar a maior parte do tempo enquanto estiver em reclusão.

<sup>94</sup> Refere-se aos sujeitos não-humanos que são atraídos pelo cheiro da urina que se propaga pela mata.

<p>Julia, guaimi'i ma, 30 dia omboguapy va'ekue. Ha'e ombotpa porã, nem pa'ũ rupi oma'ẽ aguã rami e'ỹ.</p>	<p>irmã mais nova, Julia, que hoje é velha, sentar por trinta dias. E fechavam muito bem o lugar onde elas ficavam reclusas; não deixavam nenhuma brecha, através da qual elas pudessem olhar.</p>
--	--

Depois de comentar que muitos jovens não seguem os resguardos necessários e não aprendem a cuidar adequadamente das suas relações com os sujeitos que habitam as matas, Vera Mirĩ indaga por que não há maior número de pessoas que sofrem transformações provocadas por sujeitos não-humanos. A resposta a esta pergunta foi apresentada no início deste capítulo, na continuação da fala de Vera, quando ele afirma que os deuses, que criam as pessoas e as enviam para esta morada terrestre, cuidam para que isso não ocorra.

Veremos, na próxima seção, que os cuidados que os deuses têm em relação às suas criaturas é um aspecto fundamental na gestão de relações que envolvem não apenas divindades e humanos, mas também sujeitos não-humanos e as criaturas sob sua proteção.

## 2.3 Criadores, Donos e Criaturas

Os últimos relatos evidenciam o lugar fundamental que têm os donos de plantas, animais e lugares no âmbito de um gradiente relacional em que os Mbya incluem, entre outras questões, os processos de produção da pessoa. Portanto, antes de encerrar este capítulo e seguir para a discussão dos caminhos de criação e circulação de saberes, é importante apresentar algumas considerações sobre esses donos não-humanos (-ja)<sup>95</sup> e os modos como os Mbya se relacionam com eles.

Início esta seção explicando que minha aproximação a este assunto sempre se fez por percursos indiretos, quando os Mbya conversavam comigo sobre a circulação de doenças e infortúnios, sua avaliação dos comportamentos dos jovens ou sobre as formas adequadas de se situar em diferentes contextos de relações sociais. Assim, durante a

---

<sup>95</sup> A tradução do termo -ja como “dono” não é completamente satisfatória, pois o que é central para o entendimento desta categoria não é uma relação de posse, mas as relações de cuidado e controle que os -ja desenvolvem em relação às criaturas sob sua responsabilidade. Neste sentido, a imagem que alguns Mbya, como Karai Mirĩ, citado mais adiante, associam aos -ja como “guardiões” poderia ser mais adequada. Mas, mantenho nesta tese o termo “dono” para me referir a esta categoria relacional, uma vez que é uma tradução frequentemente usada pelos próprios Mbya e também bastante corrente na literatura, permitindo eventuais comparações. O mesmo termo, às vezes, aparece na tese de modo genérico, mas os Mbya geralmente falam dos donos referindo-se aos objetos sob seus cuidados, porque, na verdade, sempre se é dono em relação a algo e não simplesmente um dono abstrato. Por esse mesmo motivo, adoto a grafia -ja, em vez de ja. Por outro lado, como foi apontado por Daniel Pierri, tais donos “*aparecem sempre sob o signo da multiplicidade: há numerosos ita ja (donos das pedras), abundantes ka'aguy ja (donos das matas)...*” (2013:197-98).

pesquisa de campo, os donos (-ja) pareciam chegar sorratamente para povoar e até mesmo conduzir conversas sobre outros tópicos.

Tal foi o caso de uma conversa que tive com Vera Popygua, liderança de um *tekoa* próximo à divisa dos estados de São Paulo e Paraná, quando ele ficou hospedado na minha casa. Ele perguntou sobre a tese e quis saber se eu pretendia escrever sobre problemas referentes à demarcação de Terras Guarani, já que tínhamos trabalhado juntos na identificação de algumas destas. Quando expliquei para ele que, naquele dia, estava escrevendo sobre a relação entre as Terras Guarani e a circulação de pessoas e conhecimentos, ele começou a falar sobre a relação entre donos e lugares, conexão esta que eu estava tendo dificuldade para abordar no texto. A seguir, transcrevo um trecho da nossa conversa, em que ele comenta o que eu tinha escrito:

**Vera Popygua:** E nessa parte você sabe, né? É igual a gente fala: *yvy rupa* é tudo, não tem divisão. Já é o mundo todo. O limite é só o mar. Por isso a gente fala *yvy apy* (borda do mundo). Tem *yvy mbyte*, que é o centro do mundo, onde ele foi criado, onde nós Guarani fomos criados por Nhanderu. Lá é o centro e lá tem as águas, mas são águas debaixo da terra, que vão juntando tudo. Daí, pra cima, tem *yvy apy* e, pra baixo, tem *yvy apy*, só que é de Nhanderu Tupã. Toda aquela parte de gelo, do mar, também dos rios e dos pequenos córregos, tudo aquilo é de Nhanderu Tupã. É ele o responsável daquela parte. E nos rios também tem os donos. Tudo que tem nesse mundo, em todo lugar, tem um dono, esses seres que cuidam de cada coisinha, mas nós não acreditamos neles. Eles não são os *Nhanderu kuery* [divindades criadoras]. Eles são invenção, quer dizer, eles também foram criados por Nhanderu. Eles são criação dele pra cuidar de cada coisinha e cada lugar. Não são como os *Nhanderu kuery*, porque eles foram feitos por eles. Então, tudo que tem nos rios, todas as árvores, cada florzinha, tudo tem dono. Eles que fazem cada coisa crescer e cuidam. Eles colocam lá pra gente ver e achar bonito, mas não pode mexer, não pode arrancar, porque ele protege, então, ele fica bravo. Quer dizer, pode, mas primeiro tem que pedir. É igual aqui na sua casa, quem é o dono daqui?

**Adriana:** Na verdade, é um outro homem. Eu pago pra ele pra eu poder morar aqui.

**Vera Popygua:** É isso que estou falando. Ele foi quem fez a casa, mas quem é que cuida todos os dias? Quem é que é responsável e mora aqui?

**Adriana:** Daí, já sou eu mesma.

**Vera Popygua:** Então, você é como os donos. Agora, eu venho aqui na sua casa e eu vejo uma coisinha. Pode ser uma coisinha assim [ele pega meu frasco de repelente]. Isso é uma coisa muito simples, mas ela é sua. Se eu pegar e levar embora, você cuida dela e você vai perceber. Você é muito boazinha, então, você pode até não brigar comigo, mas você vai sentir falta e você vai ficar triste, vai pensar: “*Puxa vida, por que o Vera levou aquilo sem pedir pra mim? Se ele tivesse pedido, eu saberia e eu daria pra ele*”. Então, esse remédio que eu levei, não vai me fazer bem. Não vai funcionar.

Esta fala, em português, nos oferece algumas pistas para chegarmos a uma definição do que são os donos e de como atuam na relação com os humanos, mas também demonstra algumas peculiaridades das tarefas de tradução<sup>96</sup> desenvolvidas ao longo do trabalho de campo e na escrita desta tese. Por isso, antes de seguir com a descrição das relações com os donos, farei um breve desvio para tratar dessas experiências de tradução.

Diferentemente das falas originalmente feitas em guarani, que transcrevo ao lado de traduções feitas por mim com a ajuda de vários amigos, os relatos em português envolveram outras operações de tradução. Num primeiro momento, o próprio interlocutor procura encontrar termos em português que se aproximam dos sentidos que os conceitos originalmente expressam em guarani. Por isso, em vez de simplesmente substituir uma palavra por outra, ele frequentemente oferece uma explicação que se aproxima do conceito por diferentes ângulos e tentativas discursivas. Esse primeiro passo é baseado tanto nos conhecimentos que o falante tem da língua portuguesa, como na sua avaliação das condições de entendimento do seu ouvinte. Assim, quando os Mbya traduzem o conceito *tekoa* como aldeia, eles imaginam que seu interlocutor tenha uma certa ideia do que sejam aldeias e, caso julguem necessário explicar que um *tekoa* não é apenas uma aldeia, acrescentam outros elementos. Tal foi o caso quando uma liderança me explicou que *tekoa* se refere a um lugar e também aos modos de convivência de um grupo nesse lugar. Inclusive, é possível falar de um *tekoa* de um coletivo não-humano, como no exemplo dado por ele, um *tekoa* de macacos é *ka'i rekoa*.

Diante das escolhas feitas pelo tradutor original, às vezes me deparei com construções complexas, cuja polissemia flertava com a ambiguidade. O uso que Vera faz de palavras como “invenção” e “acreditar” são exemplos disso. Nestas situações, fiz um exercício de retradução. Isto é, com base nas formas como ele poderia dizer isso em língua guarani e nos modos como essas palavras costumam ser traduzidas por outros interlocutores mbya, e também considerando o contexto de enunciação e outros conhecimentos que eu tinha do assunto em foco, procurei criar condições para comunicar esses sentidos a um leitor hipotético. É evidente que essa tarefa não está isenta de riscos.

Neste sentido, para entendermos o uso que Vera faz dos termos “acreditar” e “invenção”, sugiro retomarmos a sua fala, em comparação com a fala de um rezador mbya, que, chamando a minha atenção para o canto de um galo, disse:

Se você prestar bem atenção, vai ouvir que ele canta: “*Tupãra'y ou*”, quer dizer, “*Jesus Cristo chegou*”. Porque Jesus Cristo chegou depois. Não estou falando que ele não existe e que a

---

<sup>96</sup> A questão da tradução é abordada no quarto capítulo, mas achei apropriado fazer aqui uma menção às tarefas de tradução presentes na tese, tomando a fala de Vera Popygua como um caso exemplar.

gente não reconhece, mas é que nós já tínhamos nossos deuses quando ele veio, então, nós não pedimos através dele. Nós falamos direto para Nhanderu. Nós já tínhamos nossa reza antes dele chegar, então, na nossa reza, nós nunca falamos dele.<sup>97</sup>

Na mesma direção, dizer que os Mbya não *acreditam* nos donos não significa afirmar sua inexistência, mas reconhecer que eles ocupam uma posição distinta dos deuses criadores no gradiente relacional, assim como o rezador citado explicita em relação a Tupãra'y<sup>98</sup>. Este, que frequentemente é traduzido como “filho de Tupã” (*ra'y* = filho), foi, como os donos, em relação às criaturas por quem são responsáveis, criado por um deus para cuidar, principalmente, dos não indígenas<sup>99</sup>. Neste sentido, os donos e Tupãra'y são criações (“invenções”) posteriores dos deuses.

Uma dessas divindades, Nhanderu Tenondegua (também referido como Nhanderu Papa), teria como característica fundamental o fato de sua existência não ser atribuída a criador algum, como destaca Vera, um senhor idoso que reside no Rio Grande do Sul:

Nhanderu, Nhanderu Tenondegua ma, ko aỹ, Nhanderu Tenondegua ma nhandecriar oiny ae, aỹ reve. Nhanderu Tenondegua ixy e'ỹ oĩ, primeiro habitante, juruapy xeayvu, primeiro habitante ma Nhanderu Tenondegua ae ixyva'e e'ỹ, tu'uva'e e'ỹ.	Nhanderu, Nhanderu Tenondegua continua a nos criar até hoje. Nhanderu Tenondegua não tinha mãe. Ele foi o primeiro habitante, como digo na língua dos não indígenas, o primeiro habitante foi Nhanderu Tenondegua, que não tinha mãe e não tinha pai.
--	--

Num texto sobre os Mbya em Guaíra, Cadogan afirma que as outras divindades teriam sido criadas por Nhanderu Papa. Mas, diferentemente dos humanos, estes quatro seres e suas respectivas esposas são conhecidos como “*ipuru'ã e'ỹ va'e*” (traduzido pelo autor como: os que carecem de umbigo), o que significa que foram criados e não engendrados (diferentemente dos humanos, concebidos por meio de relação sexual). O

---

<sup>97</sup> Esta fala foi feita em português.

<sup>98</sup> Com isto não estou dizendo que Tupãra'y, quando associado a Jesus Cristo, ocupe o mesmo lugar que os donos no pensamento e na vida dos Mbya. Inclusive, Tupãra'y tem uma importância muito menor no seu cotidiano, pois as relações com os donos são uma constante, enquanto, Tupãra'y é personagem recorrente quando o foco se volta para os não indígenas e as relações dos Mbya com estes. Uma ressalva precisa ser feita, no caso do relato de Kerexu Endy (primeiro capítulo), em que ela não associa Tupãra'y a Jesus Cristo, mas a um outro filho de Tupã, que teria criado este atual leito terrestre. Os Mbya também mencionam os *Tupãra'y kuery*, em referência a filhos infantis de Tupã, que se manifestam, sobretudo, em grandes tempestades, nas quais, demonstrando uma falta de moderação característica de crianças, correm soltos, provocando destruição generalizada, diferente de destruições pontuais provocadas por Tupã adulto (e pai), que visa alvos específicos. Entendo que os *Tupãra'y kuery* também não se confundem com Tupãra'y, frequentemente associado a Jesus Cristo.

<sup>99</sup> Sobre as responsabilidades de Tupãra'y (Jesus), com relação aos brancos, remeto a uma observação feita por Daniel Pierri, na sua pesquisa com os Mbya: “*Por fim, Tupã enviou seu filho Tupãra'y (associado a Jesus), para a ilha onde residiam os brancos*” (2013:34).

mesmo autor salienta que os numerosos filhos dessas divindades foram engendrados e, portanto, possuem umbigo (1948:133-34).<sup>100</sup>

Aqui convém mencionar um ponto que será retomado no quinto capítulo, que é a relação que o cordão umbilical permite estabelecer entre um bebê e um grupo de parentes humanos. Assim, desde a gestação, ações tomadas pela mãe afetariam o bebê, através do cordão umbilical. Por exemplo, o uso de colares durante a gestação faria com que o cordão umbilical enrolasse em torno do pescoço da criança, sufocando-a. E, após o nascimento, o corte desse cordão contribui para produzir ou reforçar uma relação de parentesco entre quem faz o corte e a criança.

Mas, voltando aos donos, o lugar que eles ocupam no gradiente relacional também implica em modos específicos de relação e comunicação dos Mbya com eles. Assim como o rezador citado afirma que os Mbya não se dirigem a Tupãra'y como intermediário na comunicação com as divindades, os donos também não são intermediários na comunicação com os deuses, e as rezas coletivas não os tomam como destinatários. Mesmo assim, possivelmente devido aos perigos já mencionados do contato com os donos, quem *sabe* se comunicar de modo direto e correto com eles são os rezadores, que podem fazê-lo por solicitação de alguém que pretende caçar ou coletar algo específico.

Os donos, pelo que aprendi, apresentam graus diferentes de temperamento e perigo, exigindo diferentes medidas de aproximação e negociação. Todavia, é importante considerar, como também foi apontado por Pierrri (2013:202), que a agressividade dos donos é atribuída a uma memória de experiências relacionais que os Mbya tiveram com eles, podendo remeter a eventos no presente ou ao tempo mítico.

Os próximos relatos salientam algumas dessas diferenças e os modos de relações atuais, que podem ocorrer em sonho, quando o dono avisará ao rezador que ele está disposto a “dar” ou “doar” uma das criaturas sob sua responsabilidade, ou pode ser um contato indireto, por meio da comunicação com um dos deuses, que será solicitado tanto a intermediar a comunicação com um dono específico, como oferecer proteção àqueles que farão a caça/coleta ou consumirão os produtos dessa atividade.

---

<sup>100</sup> Em outro texto, Cadogan afirma que a grande diferença entre a religião dos Guarani Mbya e aquela praticada pelos camponeses paraguaios residiria na existência, no cristianismo, de um *ñande jara* (nosso dono), pois, para os Guarani, todas as coisas teriam seu dono, menos os homens e os deuses (1960:149-150). Para comparar com outro povo Tupi-Guarani, Gallois (1996a) afirma que os Wajãpi não consideram que os humanos possam ser donos (*-jar*), nem criaturas (*eima*) uns em relação aos outros. Podem ser *rovijã* (líderes ou chefes) ou *minwã* (ajudantes). Os Wajãpi se referem a um sujeito celeste como *Ianejar* (nosso dono), distinguindo este, que reside junto aos mortos (*iane ray-wer*) na segunda plataforma celeste, dos donos do universo terrestre, no que diz respeito à sua relação com os humanos. *Ianejar* teria, em relação aos humanos, responsabilidades semelhantes aos donos terrestres em relação às suas criaturas, com a exceção de que *Ianejar*, diferentemente dos donos terrestres, vive distanciado das suas criaturas.

Quando o Xeramoĩ (rezador) não vê, [o caçador] não caça nada, pode até ir lá, mas não pega nada. As árvores têm dono, os bichos têm dono, os rios têm dono. São os donos que avisam em sonho para o Xeramoĩ quando e onde tem um bicho que pode ir lá pegar. E a pesca também, vai quando o Xeramoĩ avisa que pode, e a gente pede licença ao dono. Arco e flecha não pode caçar assim de cara, faz e traz para a *opy* (casa de rezas) para o Xeramoĩ benzer, então depois pode caçar. O dono não é Deus, é um espírito ligado com Deus Nhanderu e é ele que aparece no sonho do Xeramoĩ. O dono avisa que tem uma caça, um bicho, um peixe, que ele está doando, Guarani só pega o que é doado (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:487).

A mesma pessoa, posteriormente, enfatiza que o contato com os donos de diferentes plantas, animais ou lugares pode se fazer por intermédio da comunicação com alguma divindade. Nestes casos, o rezador (*xeramoĩ*) se comunica com uma divindade que, por sua vez, conversa com o dono, que avisa que está disposto a ceder uma criatura. Caso isso não aconteça, o caçador não terá sucesso na caça.

Quando o *xeramoĩ* fica ligado com Deus, então o dono da criatura fala com Deus. É assim: [o dono d]a anta e [o dono d]o tatu estão querendo dar, então o espírito de Deus fala com *xeramoĩ*: “*esse [dono] está querendo dar*”. Por isso, quem procura acha, (...) se não é vontade deles, você não acha nada, porque o dono das coisas não te deu, não está pensando em dar<sup>101</sup>.

É importante, todavia, esclarecer que os Mbya não deixam dúvidas de que as plantas, os animais e suas moradas foram todos criados pelas divindades e não pelos donos que efetivamente cuidam deles. Como Kerexu Endy destaca:

Ha'e va'e ma je ko ka'aguy regua'i ja'uva'erã ma je omoingo raka'e. Koxi omoingo raka'e. Ha'e vy ma je omoingo ja'uva'erã-erã'i ma je kova'e koxi, kaitetu, tatu, mbyku para, pirã. Ja'uva'erã-erã'i ombojera raka'e, ha'e kuery, Nhanderu kuery. Ko ja'uva'erã ma je ka'i guaxu, ha'e ku'i, ka'i'i ja'uva'erã va'ekue e'ÿ. Meme ojapo raka'e. Va'e ri ma aÿ gui jaexa va'e tema ja'upa rei, ha'e rami, ha'e rami py guive ma, aÿ nhanderete opamba'e guive ja...	Então, dizem que criaram (deram vida para) aquilo que está na mata para nos alimentarmos. Criaram o porco do mato. E dizem que criaram o porco do mato, cateto, tatu, gambá e peixe para nos alimentarmos. Para nos alimentarmos, os Deuses os criaram. Dizem para comermos o macaco grande e aquele porco espinho, mas nós não comemos aquele macaco pequeno. Fizeram cada um desses. Mas, hoje em dia, comemos qualquer coisa que vemos, e, assim, tem de tudo (qualquer coisa) nos nossos corpos...
---	--

Além dessa distinção entre donos e criadores, outro ponto que merece destaque é a natureza da relação que os donos têm com as criaturas sob sua responsabilidade. Como veremos nos próximos relatos, essa relação não deve ser entendida como de posse, mas, sobretudo, como a capacidade de cuidar do desenvolvimento dessas criaturas e controlar o acesso que outros sujeitos possam ter a elas. Isso fica mais nítido

---

<sup>101</sup> Este trecho do depoimento não foi incluído no RCID T.I. Tenonde Porã, 2010, mas foi gravado durante a pesquisa de campo que resultou nesse relatório.

quando percebemos que os Mbya se referem às ações dos donos em relação às criaturas como: “*koxi ja oma’ẽ koxi re*” (o dono dos porcos do mato olha/cuida deles), ou: “*koxi ja oguerokokuaa koxi*” (o dono dos porcos do mato sabe cuidar deles)<sup>102</sup>.

Karai Mirĩ, uma jovem liderança que também participou do processo de identificação da T.I. Tenonde Porã em São Paulo, gravou um relato em que ele procura explicar o papel dos donos, afirmando que eles não são os criadores dos seres dos quais cuidam, mas antes um tipo de *xondaro*. É importante destacar que o próprio Karai Mirĩ também é *xondaro*, termo que abrange tanto a categoria daqueles que se dedicam a exercícios guerreiros, como a categoria daqueles que são auxiliares dos rezadores. Frequentemente, os Mbya traduzem este termo por “guardião”, em referência às responsabilidades que os *xondaro* assumem nos cuidados com um *tekoa* ou numa casa de rezas. Percebe-se também que Karai Mirĩ usa a palavra “olhar” em português, com o sentido de “cuidar”, que são duas traduções possíveis da palavra *-ma’ẽ*, como já foi comentado acima.

Aí nisso, Deus pensou em criar o planeta terra para o semelhante dele viver. Então, nessa terra, ele pensou de colocar muitas coisas, colocar rio, colocar terra, colocar água, animais, gente, seus semelhantes, tudo isso ele pensou. Só que tinha que ter alguém para olhar essa criação dele, por isso ele colocou o *xondaro* dele para olhar cada coisa. Para olhar a humanidade, para olhar a natureza, os bichos, as águas. É isso aí que a gente chama de dono, dono da terra, das águas. São eles que falam para os *xeramoĩ* o que eles têm que fazer para usufruir das coisas que deus criou para se alimentar, para fazer casa, para arrumar um lugarzinho. Falam se podemos cortar as árvores para plantar milho, tudo isso é o *xeramoĩ* que fala, que os espíritos falaram para ele.

Os donos cuidam, portanto, do crescimento e da reprodução dessas criaturas e controlam a sua disponibilização para o consumo dos humanos. Nesse sentido, Carlos Fausto afirma que uma das características fundamentais da relação entre donos e criaturas é a assimetria, pois os donos controlam e protegem as criaturas, sendo responsáveis pelo seu bem-estar, reprodução e mobilidade. Tal relação de assimetria envolve, portanto, não apenas controle, mas também cuidado. O mesmo autor, referindo-se a estudos de Teixeira-Pinto (1997) e Daillant (2003) destaca que “*os mestres dos*

---

<sup>102</sup> No que diz respeito às palavras *-ereko* e *-erekokuaa*, Dooley (2006) explica que *-ereko* é formado por *-ero* (prefixo comitativo) + *-iko* (viver, existir, morar, ficar). Então, embora a frase *xee areko peteĩ memby*, poderia ser traduzida como “*eu tenho uma filha*”, ao conversar com os Mbya, em diversas ocasiões, fui informada de que não se trata exatamente de uma relação de posse, mas sim de cuidado e convivência. Do mesmo modo, chamavam minha atenção para o que ocorre com a mesma ação, quando é acrescentado o sufixo *-kuaa* (saber), como no caso de “*kyrĩgue arekokuaa*”, que os Mbya traduzem como “*eu sei cuidar de crianças*”. É possível perceber o quanto seria sem sentido a tradução: “*Eu sei possuir crianças*”. Do mesmo modo, a frase acima: “*xee areko peteĩ memby*” pode ser melhor entendida como: “*eu cuido de uma filha*”, onde o enfatizado não é a condição de possuir uma filha, mas a relação de convivência, que envolve cuidar. Como veremos mais adiante neste capítulo, mesmo ao se referirem a objetos, os Mbya salientam que, assim como os donos não-humanos, em relação às criaturas sob sua responsabilidade, eles “cuidam” desses objetos, controlando o acesso que outros possam ter a eles.

*animais costumam manter seus xerimbabos em um cercado ou em um recipiente, liberando-os paulatinamente para serem caçados pelos humanos”* (2008:334).

Como vimos anteriormente neste capítulo, além de liberarem as criaturas para o consumo e uso dos humanos, os donos também lançam mão de medidas de vingança, quando os termos de transação não são adequadamente cumpridos. Gallois (1996a) aponta que, no âmbito da etiologia wajãpi, o diagnóstico mais comum indica, como causa de doenças, a vingança de determinados donos (-*jar*), em resposta à intervenção humana no seu domínio e à quebra dos termos de restrição de caça/coleta ou de consumo alimentar.

A penetração intempestiva do homem no domínio dos -*jar* ocorre diariamente, através das atividades de subsistência: caçando, pescando, tomando banho, etc. Para evitar a vingança dos senhores das espécies naturais, é imperioso desempenhá-las com moderação, evitando-se a predação excessiva (idem:143).

No próximo relato, um senhor mbya explica a necessidade dessa moderação, que é também um modo de cuidar de si mesmo, dos familiares e das suas coisas. Neste sentido, estas formas de agir são passíveis de comparação com os cuidados dos donos em relação às criaturas sob sua responsabilidade. O mesmo interlocutor expõe possíveis consequências da vingança que os donos podem exercer, caso os humanos “mexam” nas suas coisas ou caminhem por seus lugares de modo inadequado.

É por isso que os antigos, nossos avós, não queriam que a gente mexesse nessas coisas, nas folhas, flores, árvores, até mesmo na terra, porque tudo tem um dono, como a terra, folhas, madeiras, flores, mato, rios e até os pássaros.<sup>103</sup> Quem criou tudo isso foi Nhanderu, mas ele passou para alguns seres tomarem conta de todas essas coisas. Por exemplo, o rio tem seu próprio dono, o mato, cada coisa que ele criou tem seu próprio dono. É que nem eu, por exemplo, em casa tem algumas coisas que são minhas e às vezes não quero que meus filhos e netos mexam nelas, então Nhanderu também fez assim para cada coisa que existe. É por isso que o rio tem dono, passarinhos têm dono, animais que existem no mato, nos rios, até mesmo a pedra, tudo isso tem um dono. Não é mais o Nhanderu que toma conta, é o dono do mato que fica em cima da natureza, que nem o dono do rio e todos os outros seres. É por isso que nós não brincamos com a natureza e tudo que existe. É por isso que a gente não pode ir no mato e simplesmente ficar andando, porque muitas vezes o dono do mato não quer ver a gente. Aí a gente volta para casa doente, com dor de cabeça muito forte<sup>104</sup> (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:307-308).

---

<sup>103</sup> O início desta fala foi excluído do RCID Tenonde Porã, mas está na gravação original do relato e, portanto, é aqui reproduzido do modo como foi enunciado, junto com o trecho que foi efetivamente incluído no referido relatório.

<sup>104</sup> Em comparação, Bruce Albert observou que doenças não causadas por poderes patogênicos humanos são atribuídas, pelos Yanomami, às inclinações agressivas dos seres sobrenaturais *yai thëbë uno*, dos quais os *në waribë* “espíritos maléficos da floresta”, “são especialmente associados a locais inóspitos (mata fechada, lagos, colinas, beiras de rios...) e a fenômenos atmosféricos. Ogres sobrenaturais, acredita-se que vêem os humanos como animais a serem caçados e devorados assim que cruzam seus territórios” (1992:158).

Mais adiante, a mesma pessoa explica como os Mbya procedem antes de fazerem a coleta de determinadas plantas. Ele diz que é necessário estabelecer uma comunicação prévia e posterior com as divindades, seja para garantir uma coleta sem sofrer agressões por parte dos donos, seja para garantir que os produtos da coleta possam ser consumidos.

Em outras aldeias, onde tem bastante mato, este é um tempo em que o mato vai se renovar, e os jovens, antes de irem para o mato buscarem guembé, eles entram na casa de reza e pedem para Nhanderu para poderem pegar o guembé. Eles pegam isso em novembro. Eles rezam antes de pegar, depois eles pegam e voltam para a casa de reza, onde o pajé faz uma reza. Eles ficam lá enquanto o guembé fica assando e comem. Depois disso, eles podem pegar mais. (...) Só que no dia do batismo do guembé não via muito os xeramoï darem nome às crianças, porque nesse dia os xeramoï rezavam somente para que não acontecesse nada com aqueles que estão mexendo com o guembé. Essa é uma fruta que é sagrada, mas não pode pegar e comer direto porque o dono cuida para não acontecer nada com a fruta. Então, tem que fazer uma reza e só depois de três ou quatro dias que pode comer (RCID TI. Tenonde Porã, 2010:559-60).

Nesta fala, vemos que as pessoas que farão a coleta podem se dirigir diretamente às divindades antes de buscarem *guembe*<sup>105</sup>, sem a intermediação de um rezador, mas essa intermediação é apontada como necessária antes de tornar a fruta própria para consumo. À primeira vista, isso poderia sugerir que o consumo pode ser mais perigoso do que as atividades de coleta ou caça, possivelmente por conta da ampliação dos efeitos de contato com os produtos da caça e coleta para um grupo maior de pessoas, já que tais produtos podem ser amplamente distribuídos pelo *tekoa*. Mas, se voltarmos para o relato, perceberemos que, ao regressarem da mata, aqueles envolvidos na coleta também são objeto de atenção redobrada por parte do rezador que, concentrado em garantir, por meio de rezas, que não sofram efeitos negativos da coleta, não pode se dedicar aos rituais de revelação dos nomes das crianças (*kyrïgue rery*). Neste sentido, aquilo que descrevi sobre os cuidados e resguardos relativos ao regresso de uma viagem, sendo estes frequentemente maiores do que aqueles praticados na partida, também parece se aplicar aqui.

Outra liderança da T.I. Tenonde Porã se refere aos sons emitidos pelos donos, que assim se fazem perceptíveis aos humanos. Na seção anterior deste capítulo, procurei mostrar que estados excessivos como raiva (*-vai*) e tristeza/saudade (*nd-vy'ai*) podem se transformar em doença; o próximo relato afirma que o susto (*-kyje*), resultante do contato com um dono não-humano, que se faz visível e audível, também pode provocar um processo de circulação de doenças e infortúnios<sup>106</sup>. Ele também detalha um local,

---

<sup>105</sup> Dooley (2006) afirma que *guembe* é *Montrichardia arborescens*, popularmente conhecida como aningaúba ou banana-do-mico.

<sup>106</sup> Viveiros de Castro, em referência aos Yawalapíti, explica que “*Ver um espírito acidentalmente (sempre quando se está só, e fora da aldeia) provoca por si só doença ou morte. Ver, com efeito, é algo*

próximo a uma catarata, que é considerado impróprio para o estabelecimento de qualquer moradia, ou até mesmo, para tomar banho. Isso encontra ressonância com o que já foi exposto anteriormente neste capítulo sobre a importância de escolher adequadamente os lugares e caminhos onde seja possível desenvolver as atividades próprias de um grupo de consanguíneos e afins humanos<sup>107</sup>.

...teria também aqueles cuidadores que são os seres invisíveis que cuidam do mato e da água, então algumas vezes quando os indígenas andam no mato, a gente escuta o som vindo do nada, já se ouviu na região do rio Itu, ali pra Jate'u, pra aqueles lados. Eu mesmo já escutei algum *xapukaí* (um grito), porque enfim isso já se repetiu algumas várias vezes nessa região, toda vez que a gente vai para aqueles lados antes de passar por ali, a gente tem que ter mentalidade boa pra não talvez [acontecer] o susto [que] pode também se transformar em doença, então, na outra região ali junto a Capivari, na usina velha de Capivari tem um salto grande enorme ali. Então ali, como é na sua crença religiosa, os Guarani ali jamais construiriam perto daquele salto de água que tem uma catarata bem alta, eles jamais fariam uma aldeia ali próximo, eles podem passar por ali próximo, mas sem tomar banho (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:276-77).

A atenção à relação entre diferentes lugares e seus respectivos donos também é mencionada no relato de Vera Popygua, com o qual iniciei esta parte da tese. Apresento aqui o trecho final da nossa conversa:

É a mesma coisa com cada planta, com cada remédio do mato. Você pode pegar, mas você tem que pedir antes. Você tem que falar para o dono por que você está precisando daquilo. Depois disso, você pode pegar e vai funcionar. Ele vai fazer aquilo funcionar e ser um remédio mais forte para você. Se não faz assim, o remédio não vai funcionar. Fora que o dono pode ficar bravo, porque você incomodou, você tirou de lá. Ele não vai ser bonzinho. Então é por isso que a planta tem que deixar lá no lugar dela. Não pode cortar para plantar em outro lugar, se não, não vai servir também. É lá no lugar onde está o dono que ela cresce, é lá que ela vai ganhar poder. Se você cria em outro lugar, não vai ter o dono naquele lugar. Pode até crescer a planta, mas não vai servir, não vai ter poder. Por isso que o pessoal, quando chega na aldeia e fala: “Vamos fazer uma horta de plantas medicinais”, eu sou contra. Eu não sou a favor disso. Porque o remédio pra servir mesmo, tem que crescer no lugar do dono dele. Não somos nós que vamos cuidar pra ele crescer. Só pode ir no lugar dele e pedir pra pegar um pouco pra usar, mas não é pra plantar em outro lugar.

---

que parece definir a relação com o sobrenatural: o *xamã* é aquele que tem uma visão poderosa (awíri *nuritá*, ‘olho bom’)” (2002a:79). No relato que segue, quando o interlocutor afirma que é necessário evitar que um susto se transforme em doença e, portanto, é preciso “ter uma mentalidade boa”, penso que ele se refere tanto à capacidade desenvolvida desde a adolescência para que as pessoas comuns não se deixem impressionar pelos sons que vêm dos sujeitos da mata (*ka'aguy rupigua*), como ao fato de que apenas os xamãs têm a capacidade de realmente perceber (por meios auditivos e visuais) esses sujeitos e controlar adequadamente esse tipo de contato.

<sup>107</sup> A mesma pessoa, cujo relato apresento a seguir, me explicou, em outra ocasião, que as diferentes criaturas vivem à semelhança dos humanos nos seus próprios *tekoa*, sob a proteção dos seus donos. Por isso, os humanos não poderiam estabelecer seus *tekoa* em sobreposição aos lugares habitados por tais sujeitos. Isso parece-me bastante próximo ao que Gallois explica na sua etnografia sobre os Wajãpi: “Cada porção do universo é definida como a morada de seu respectivo ‘dono’ e descrita como suporte das espécies que ele controla; mestres e criaturas partilham uma vida social, concebida à imagem da sociedade humana (*iane-bo* = como nós)” (1996a: 98).

No que diz respeito à utilização de plantas para fins terapêuticos, Vera é enfático em afirmar que a potência e a eficácia da planta dependem diretamente do seu dono. Se o dono não autorizar o uso, a planta não vai funcionar. Ou seja, é a partir de uma comunicação com o dono que este pode autorizar o uso de uma planta e dotá-la de potência para que ela sirva à finalidade almejada. Caso contrário, como Vera indica, a retirada e o uso desautorizados dessa planta podem provocar a raiva desse dono, que poderá se vingar. Vera também associa a potência das plantas aos lugares onde podem crescer sob os cuidados dos seus donos. Assim, caso as plantas sejam retiradas para plantio em outro lugar, distante dos seus donos, elas podem até crescer, porém destituídas de qualquer poder.

Em outro contexto etnográfico, Gallois observou que para os Wajãpi os seres crescem e se reproduzem porque têm dono, caso contrário, se extinguiriam, pois os cuidados dispensados pelos donos às respectivas criaturas são imprescindíveis para seu desenvolvimento e continuidade.

O mesmo raciocínio explica o fracasso da introdução de alguns cultivares novos na área indígena: se essas plantas não têm dono, elas não poderiam se multiplicar. Quanto mais presente o dono, mais as plantas crescem (1996a:99).

A autora explica que é por meio do *tupãsa*, uma espécie de caminho invisível, que o dono se liga às criaturas, podendo utilizar este caminho para recolhê-las e evitar que elas se percam e se tornem vítimas de potenciais inimigos. Como veremos no quinto capítulo desta tese, os pais mbya também se utilizam de diferentes meios para que o *-nhe'ẽ* (princípio vital) de um filho recém-nascido possa segui-los, sem se dispersar ou se perder. Neste sentido, o papel dos donos descritos pelos Wajãpi e também pelos Mbya me parece, mais uma vez, aproximar-se de uma relação de cuidado que ecoa aquela entre pais humanos e filhos. Este ponto será retomado mais adiante, quando procuro comparar e também distinguir as relações entre donos-criaturas e pais-filhos.

Por outro lado, os modos de lidar com as plantas e seus donos também permitem perceber entendimentos e práticas distintas entre diferentes pessoas mbya. Por exemplo, enquanto Vera enfatiza que os humanos podem retirar determinadas plantas de um local para seu uso, mediante o consentimento dos donos, mas que seu replantio numa horta de plantas medicinais seria destituído de qualquer eficácia, um outro interlocutor, morador da T.I. Rio das Cobras, possui uma grande horta desse tipo, onde colhe as plantas para fazer remédios, que são frequentemente procurados por seus parentes tanto no Paraná, como nos *tekoa* fluminenses e paulistas. O tio deste homem, um rezador que mora em outro *tekoa* na T.I. Rio das Cobras, também me mostrou uma horta que ele cultivava para os mesmos fins. No entanto, rezadores mais próximos à família do Vera, nos *tekoa* situados na capital paulista e no litoral, deram explicações que coincidem com as de

Vera sobre a necessidade de sempre fazer a coleta na mata, onde estariam os donos das plantas.

Essas controvérsias têm alguns pontos de convergência, por exemplo, a ideia de que mesmo as mudas que serão replantadas devem ser extraídas e renovadas periodicamente através da sua coleta na mata. Por outro lado, elas também remetem a uma característica importante dos modos de circulação de saberes, que é o fato de que não se trata de um repertório único e imutável, mas de saberes e práticas, cujo desenvolvimento está sujeito aos entendimentos e modos de agir específicos de pessoas ligadas por relações de parentesco e convivência. Esses caminhos de relações e saberes conectam pessoas e famílias espalhadas por diferentes localidades, como vimos nos diagramas apresentados no primeiro capítulo. Isto, porque a convivência, que é fundamental para que saberes e modos de agir sejam compartilhados, é maior entre quem mora junto, mas também ocorre nas frequentes visitas recíprocas (*-jopou*) que consanguíneos e afins realizam entre diferentes Terras Indígenas. Por outro lado, como também vimos no primeiro capítulo, numa mesma Terra Indígena pode haver vários *tekoa*, cada qual com seus modos específicos de agir/viver (*teko*).

Estes pontos, fundamentais para a organização social e política dos Mbya, raramente são levados em conta no âmbito das políticas públicas ou dos programas desenvolvidos por entidades privadas que seguem a lógica da equação: 1 Terra Indígena = 1 comunidade. É um exemplo claro disso o comentário que uma liderança mbya fez quando nos encontrávamos a sós, após a discussão de um projeto:

Se [esse projeto] for por família eu acho melhor e vou participar. Se for comunitário, eu sei que vai dar problema. Algumas pessoas não vão se sentir dono daquilo e não vão querer participar.

As observações apresentadas neste capítulo, especialmente o final da conversa com Vera, em que ele salienta: *“Porque o remédio pra servir mesmo, tem que crescer no lugar do dono dele. Não somos nós que vamos cuidar pra ele crescer”*, remete à ideia de que os humanos não se tornam donos das plantas que retiram da mata para fabricar remédios e, tampouco, podem substituir os donos nos cuidados para que tais plantas, uma vez removidas e replantadas, se desenvolvam. Isso, por sua vez, nos permite encerrar este capítulo, perguntando em que medida os cuidados exercidos pelos humanos os aproximam dos donos, nas relações que ambos desenvolvem com os objetos e sujeitos sob sua responsabilidade e proteção.

Embora, em vários dos relatos aqui apresentados, as relações dos humanos com certos objetos sejam tomadas como exemplos de como os donos não-humanos (*-ja*) protegem e cuidam dos seus próprios objetos (aqui incluem-se plantas, animais e lugares), nunca ouvi os Mbya se referirem em guarani a si mesmos como *-ja* dos objetos sob seus cuidados. Assim, quando os Mbya frequentemente apontam que determinada roça tem um dono (humano) específico, dizem: “nome da pessoa + *kokue*”, e não *kokue ja* para se referirem ao dono humano daquela roça. Do mesmo modo, em relação às suas

casas, não dizem que são *oo ja* (dono da casa), mas dizem *xero* (minha casa). No caso de outros objetos, inclusive de uso ritual, dizem: “*xemba’e*” (minha coisa), “*xepetÿgua*” (meu cachimbo), mas não “*mba’e ja*” ou “*petÿgua ja*”. Com referência aos animais domesticados, “*xerymba*”, não “*rymba ja*”<sup>108</sup>. Essas formas de expressão ora salientam uma relação de cuidado, ora omitem (pelo menos em termos de expressão linguística) a possibilidade de humanos se colocarem como “donos” (*-ja*) das coisas de que cuidam.

Em outros contextos etnográficos, os papéis que os donos exercem em relação a objetos, cultivos, animais, etc. também são múltiplos. Por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro (2002a) traduz o conceito yawalapíti *wököti* como “dono”, mas ressalta que ele é usado em contextos que não se encaixam no sentido ocidental de “proprietário”. Em alguns casos, trata-se de uma espécie de “patrono”, responsável pela distribuição de alimentos; em outras situações, a mesma palavra pode ser entendida como “mestre”, em referência aos especialistas rituais e mestres de cantos. Outros sentidos de *wököti* traduzem a ideia de “representante”, como no caso dos chefes de aldeia ou dos *putáka wököti*, que representam o grupo em cerimônias interaldeias. Os *wököti* podem também ser entendidos como “senhores”, nos casos detalhados por Viveiros de Castro dos espíritos que são *wököti* de animais ou plantas. E, em algumas circunstâncias, os *wököti* podem se assemelhar a proprietários, no sentido corrente em português. De todo modo, o autor destaca que apenas humanos e espíritos, ou animais espiritualizados, podem ser *wököti* de algo.

Mas, se entendi corretamente, Viveiros de Castro se deparou com a mesma questão que eu observei acima sobre os Mbya, de que é possível alguém cuidar de determinadas coisas, sem se colocar como “dono” delas:

Em todos os casos, o conceito define um “sujeito” através de sua relação com um determinado “recurso”. Assim, nem sempre se pode usar a expressão *x + wököti* como substituto da forma (*possessivo*) + *x*. Ou seja, não é porque certas coisas são minhas que eu sou dono delas (2002a:83).

O mesmo autor, ao observar que o conceito de dono se define como relação de substância ou relação de representação entre um sujeito e objeto, explica que seus interlocutores frequentemente se referiam ao vínculo de paternidade como modelo concreto da noção de *wököti*. E ele propõe uma aproximação com a ideia de “mediador”, por entender que esse tipo específico de representante, que seria um dono,

---

<sup>108</sup> Em comunicação pessoal, Dominique Gallois apontou que esses são suportes para a existência e não coisas que se possa apropriar. Neste sentido, o dono é aquele que movimenta algo, por exemplo, para os Wajãpi, o “*trem jarã*” não é o proprietário do trem, mas aquele que conduz o trem. Eles sabem que ele não é quem tem a “propriedade” do trem, que pertence à empresa ICOMI, mas tem a capacidade de controlar o trem e fazê-lo se mover.

“faz a conexão entre o objeto e o grupo, facultando o acesso (material ou ideal) do coletivo ao recurso de que é o dono” (idem:83)<sup>109</sup>.

Viveiros de Castro também afirma que a relação entre os humanos e seus xerimbabos é formulada no idioma da filiação, sendo estes criados e alimentados por seus donos humanos como um filho pelos pais (ibidem: 52). Mais adiante, o mesmo autor explica que os genitores de uma criança yawalapíti são considerados “donos da criança”, *yumamukú wököti*, e fazem resguardos pelo filho recém-nascido e púbere, abstendo-se de sexo e peixe (ibidem:61)<sup>110</sup>.

Para concluir esta discussão sobre donos, voltemos a atenção para a ideia de que a relação entre donos e criaturas pode se formular e se expressar no idioma da filiação, como sugere Viveiros de Castro, no caso dos *wököti*. Porém, no caso dos Mbya, em vez de partir da possibilidade de que os donos (-ja) sejam considerados pais das criaturas de que cuidam, o que em muitos aspectos não são, sugiro inverter a questão e indagar em que medida os pais e as mães mbya são considerados “donos” dos seus filhos. Isto é, mesmo que a relação dos donos com as criaturas não seja caracterizada como uma espécie de vínculo de paternidade, seria possível tomar a relação donos-criaturas como modelo para pensar alguns aspectos das relações de filiação desenvolvidas entre humanos? E mais, considerando que a relação entre humanos e deuses criadores é de filiação, esse problema permitirá abordar as relações entre humanos, donos e deuses criadores por um outro ângulo.

Nesse sentido, o pai e a mãe de uma criança mbya são chamados -ru (pai) e -xy (mãe). Seu papel na concepção da criança os aproxima dos *Nhanderu ete kuery* (nossos verdadeiros pais, que residem na plataforma celeste) e *Nhandexy ete kuery* (nossas verdadeiras mães, que residem na plataforma celeste), com a diferença fundamental de que aos pais humanos cabe a concepção da criança, por meio da conjunção e da troca de

---

<sup>109</sup> Numa nota, Gallois sugere que a posição de mediação seja mais adequada para se referir ao papel de um xamã e não de um dono, pois, embora este partilhe com sua criatura as mesmas substâncias e participe do mesmo mundo, quem efetua mediações entre o recurso e o grupo seria o xamã e não o dono do recurso (1996a, nota 1 do capítulo 4, p. 165). A meu ver, não está claro se os dois autores se referem ao mesmo tipo de grupo ou coletivo. Pelos diferentes exemplos dados por Viveiros de Castro sobre a relação entre os *wököti* e seus recursos tangíveis ou intangíveis, o coletivo em questão pode ser 1.) o próprio coletivo de coisas sob os cuidados/posse do *wököti*, por exemplo, um tipo de animal ou vegetal em relação ao seu *wököti* (os peixes em relação ao seu dono: *yaká-kumã* – jacaré); 2.) um coletivo que não é representado pelo *wököti*, mas ao qual ele eventualmente cede o acesso às coisas sob seus cuidados/posse, por exemplo, um coletivo Yawalapíti ao qual o *wököti* de determinado tipo de animal cede um animal para ser caçado; 3.) um coletivo do qual o *wököti* faz parte e representa, para o qual ele distribui determinados recursos seus, por exemplo, no caso dos *wököti* humanos mestres dos cantos ou aqueles “patronos” de cerimônias que distribuem alimentos. De todo modo, parece-me que Gallois, ao sugerir que o termo “mediador” adotado por esse autor seria mais adequado para descrever o xamã, se referia ao segundo tipo de coletivo.

<sup>110</sup> Mais especificamente, o autor afirma que o resguardo é feito tanto em benefício do filho, como dos próprios genitores, sobretudo o pai, que precisa fazer resguardo para que o sangue “saia da sua própria barriga e ele volte a ter força, após o nascimento do filho” (ibidem:61).

substâncias através de atos sexuais, assim como seu bom desenvolvimento durante e após a gestação, por meio da observação de resguardos. Já aos verdadeiros pais divinos é atribuída a existência dessa pessoa, por meio do envio de seu *-nhe'ẽ* (princípio vital), cuja origem e identidade (nome) serão revelados quando este *-nhe'ẽ* estiver mais seguramente ligado a um corpo devidamente produzido pelos parentes humanos da criança. Em termos gerais, podemos dizer que os pais humanos têm um investimento maior na produção dos corpos dos seus filhos, enquanto os pais divinos geram seus princípios vitais. No entanto, como veremos no quinto capítulo, estes dois componentes da pessoa mbya se desenvolvem continuamente e contam com contribuições tanto dos parentes terrestres, como dos celestes.

O processo de desenvolvimento de um corpo humano, por meio de cuidados que incluem medidas protetoras e alimentação, aproxima o papel dos pais humanos ao dos donos não-humanos (*-ja*), pois, como os relatos aqui apresentados indicam, tais donos não são os “inventores” ou criadores originais desses seres, mas assumem a responsabilidade de cuidar do seu desenvolvimento. Por isso, para responder à questão colocada, entendo que o papel dos pais humanos, em relação aos seus filhos, se situe em algum lugar entre aquele desempenhado por pais divinos e os donos não humanos, em relação a outras criaturas. Todavia, é importante salientar que nunca ouvi os Mbya se referirem aos pais de uma criança como seus donos, ou tampouco, aos donos como pais de diferentes criaturas.



Pará, da T.I. Rio das Cobras, explica para Vera, da T.I. Parati Mirim, que jovens não devem comer *avaxí ã* (milho preto, que ele está segurando). T.I. Rio das Cobras (PR). Foto: Adriana Testa.

## Capítulo 3 - Criação e Circulação de Saberes

Para descrever as práticas de criação e circulação de saberes mbya, é importante reiterar que as práticas focalizadas nesta pesquisa não se limitam a um determinado tipo de saber, nem tampouco se enquadram numa polarização estanque entre saberes xamânicos e cotidianos, uma vez que, seguindo as formas como esses saberes são desenvolvidos pelos Mbya, percebe-se uma articulação extremamente produtiva e necessária entre diferentes tipos de saberes. Por exemplo, a caça é uma atividade desenvolvida por homens que não são necessariamente xamãs, porém, como vimos no capítulo anterior, só é possível capturar um animal se o dono (-ja) dessa criatura assim conceder, mediante a comunicação direta entre o dono do animal e um rezador ou por meio da intermediação de uma divindade. Do mesmo modo, o consumo da caça, que pode ser amplamente distribuída num *tekoa* (dependendo, evidentemente, da quantidade), também requer intervenções xamânicas.

Neste sentido, os interlocutores desta pesquisa foram homens e mulheres, jovens, idosos e crianças. Alguns são reconhecidos por terem habilidades aprimoradas em diferentes áreas: xamanismo, caça, plantio, artesanato, chefia política, etc., mas, sobretudo, são pessoas que, nas suas atividades corriqueiras, experimentam os diferentes modos de circulação de saberes que serão pauta do presente capítulo.

Início este capítulo aprofundando a definição desse universo de conhecimentos e, com isso, procuro me aproximar de uma definição do que os Mbya entendem por conhecimento. Faço isso tomando como ponto de partida a criação de saberes, para então abordar seus modos de circulação. No que diz respeito a este aspecto, é necessário salientar que a circulação de saberes não envolve apenas a sua difusão, mas também práticas de retenção e controle dos caminhos de saberes. Por isso, ao tratar da aquisição de saberes, abordo esta questão articulada às práticas que visam evitar a perda dos saberes adquiridos, assim como os cuidados para cultivar e potencializá-los.

### 3.1 Criação de saberes

No capítulo anterior, procurei explicitar os papéis e as responsabilidades diferentes que os Mbya atribuem aos deuses criadores, donos e humanos em diversos contextos relacionais. Às divindades criadoras é associada a atividade de gerar tudo aquilo que existe: os humanos, os sujeitos não-humanos, assim como os lugares que eles habitam e as coisas das quais cuidam. Os humanos, assim como os donos não-humanos, criam as condições para que os lugares, os sujeitos e as coisas que estão sob seus

cuidados possam se desenvolver, ideias expressas por palavras como: *-mbokakuaa* (fazer crescer até se tornar adulto, no caso de humanos) e *-mbotuvixa* (fazer crescer, no caso de humanos, plantas e animais). E todos (deuses, donos e humanos) criam ou fecham caminhos que mobilizam ou retêm a circulação de sujeitos, saberes e objetos. Isto é, todos esses sujeitos controlam os caminhos de circulação, cada um do seu modo.

Estas diferenças são fundamentais para o entendimento dos processos de criação de saberes e, por isso, serão aprofundadas neste capítulo. Assim, ao procurarmos o lugar dos humanos nos processos de criação, iremos localizá-lo nas práticas cotidianas através das quais se criam as condições ou os caminhos para que os saberes, originalmente gerados pelas divindades, sejam acessados, cultivados e possam circular entre outros humanos<sup>111</sup>. Este entendimento da criatividade humana se afasta daquele frequentemente propagado e cultuado na filosofia do conhecimento e nas análises das artes ocidentais, onde o foco salta da engenhosidade das condições iniciais de criação para seu resultado final, tomando por eixo a celebração de uma função de autoria<sup>112</sup>.

Esta comparação será retomada no próximo capítulo, mas, por ora, cabe ressaltar que as atividades de criação que os Mbya atribuem aos humanos dizem respeito, sobretudo, à capacidade de cuidar (*-erekokuaa* – “saber cuidar”) do crescimento de algo, por exemplo, de produtos da roça, pessoas, saberes e dos lugares habitados. Esta ideia é próxima ao que Ingold (2002) descreveu como “*growing*”, pois os atos de criação realizados por humanos estão associados às condições mobilizadas no desenvolvimento desses corpos, coisas e caminhos, que, por sua vez, são meios de acesso a e de circulação de saberes.

Contribui para este entendimento o fato de que os Mbya, ao se referirem aos modos como os humanos lidam com os saberes, utilizam verbos como: *-eka* (procurar), *-jou* (achar, encontrar), *-mboaxa* (fazer passar ou atravessar), *-nhembo’e* (aprender), *-jopy* (apanhar, pegar), muito mais frequentemente do que *-mbojera* (criar, gerar), *-apo* (fazer), ações que eles frequentemente associam às divindades. Percebemos com maior

---

<sup>111</sup> Graham Townsley observou algo semelhante entre os Yaminahua, cujos cantos xamânicos não são entendidos como criações dos xamãs, nem tampouco lhes pertencem, mas lhes são mostrados e ensinados pelos *yoshi*. “*Shamans are certainly aware of this element of individuality in the performance of songs and, indeed, are proud of it. They also create new songs and invent fresh metaphors, as is obviously the case with those to airplanes, outboard motors and so forth. Nevertheless, they do not view even these modern songs as a totally personal creation. In fact, they are adamant that the songs are not ultimately created or owned by them at all, but by the yoshi themselves, who “show” or “give” their songs, with their attendant powers, to those shamans good enough to “receive” them. Thus, for instance, in their portrayal of the process of initiation, it is the yoshi who teach and bestow powers on the initiate; other shamans only facilitate the process and prepare the initiate, “clean him out”, so as to receive these spirit powers*” (1993:458).

<sup>112</sup> Michel Foucault, no ensaio “*O que é um autor*”, analisa o papel do autor e da autoria no ocidente, descrevendo os modos pelos quais discursos e textos são criados e circulam. Neste sentido, ele comenta que: “*A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade*” (2009 [1969]:274).

nitidez esta distinção na explicação que Vera, um senhor com mais de oitenta anos de idade, dá sobre o modo como o deus Nhanderu Tenondegua criou esta morada terrestre e as coisas que nela se encontram:

<p>Ou ma vy, yvy onhono ta ma vy. <b>Ombojera</b> raka'e yvy tenondegua. (...)</p> <p>Mba'e xagua re katu opyrõ yy meme va'eri, mba'e xagua re opyrõ raka'e?</p> <p>Mba'e tu nda'u omoexakã raka'e? Kuaray jipoi, Jaxy jipoi. Pytũ anho, yvy anho.</p>	<p>Vindo, ele deitou a terra. Ele <b>criou</b> a primeira terra. (...)</p> <p>Como que iria pisar, sendo tudo água, como iria pisar?</p> <p>Com que ele fez iluminar naquele tempo? Não existia Kuaray, não existia Jaxy<sup>113</sup>. Só tinha a escuridão e a terra.</p>
--	---

Vera explica que no começo, quando só havia Nhanderu Tenondegua<sup>114</sup> (“nosso primeiro pai”), sequer Kuaray e Jaxy existiam. Estes dois irmãos míticos posteriormente passariam a iluminar a terra no período diurno e noturno, respectivamente. Mas, antes, era preciso criar a terra. Inclusive, foi necessário criar uma terra com base firme para que os primeiros humanos, criados por Nhanderu Tenondegua, pudessem se erguer e andar sobre ela.

No próximo trecho do seu relato, Vera explica que essa divindade foi responsável pela criação não apenas da terra e dos humanos, mas também das coisas que os humanos usariam para viver, as quais deveriam ser “procuradas” (-*eka*) e “achadas” (-*jou*) pelos filhos humanos dessa divindade. Vera também conta que essa busca foi bastante difícil, uma vez que Nhanderu Tenondegua criou as coisas, mas não ficou por aqui para ensinar seus filhos a achar e utilizá-las.

<p>Ha'e vy ma, yvy ombojera ma vy, opamba'e'i ombojera ma vy, Nhanderu Tenondegua osumir va'ekue. (...)</p> <p>Ha'e va'e py, nhandereko oeka, teĩ ndojoui... ojou haxy raka'e.</p>	<p>Então, tendo criado a terra e criado todas as coisas, Nhanderu Tenondegua sumiu. (...)</p> <p>Então, procuraram nosso modo de viver, mas não acharam... eles tiveram muita dificuldade para achar.</p>
--	---

Observa-se, portanto, que, desde a separação inicial entre os criadores divinos, habitantes das plataformas celestes, e os humanos que habitam o leito terrestre<sup>115</sup>, os

<sup>113</sup> Kuaray e Jaxy são os irmãos míticos associados ao sol e à lua, respectivamente.

<sup>114</sup> Em outras partes do seu relato, Vera se refere a este deus como Nhanderu Nhamandu e Nhanderu Papa.

<sup>115</sup> O processo de separação das camadas do universo, criando novas configurações e possibilidades de diferenciação é recorrente nas cosmologias tupi, como aparece, por exemplo, em Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté, Gallois (1996a) sobre os Wajãpi e, mais recentemente, Garcia (2010) sobre o caso dos Awá Guajá. Este último autor destaca uma interpretação bastante próxima à ideia expressa na explicação de Vera, “*Tendo a pensar que, de certa forma, tal como ocorrera com os Araweté, como*

humanos precisaram procurar as coisas criadas pelos deuses, inclusive, as orientações sobre os modos de viver neste leito terrestre. Neste sentido, aos humanos cabem acessar, utilizar e pôr em circulação os saberes e as coisas criadas por outros sujeitos. No entanto, assim como os donos não-humanos, os humanos também precisam cuidar do crescimento das criaturas e coisas sob sua responsabilidade. Neste sentido, os humanos fazem crescer (*-mbotuvixa*) outros humanos, como fazem crescer suas roças e os animais de criação.

Nesse campo dos cuidados que permitem o desenvolvimento de pessoas humanas, as práticas voltadas ao corpo se destacam. O corpo é entendido como caminho de circulação de saberes, pois é uma espécie de lugar-passagem que concentra e por onde fluem substâncias e saberes, sendo foco privilegiado de atenção dos Mbya na produção da pessoa e na construção de relações e diferenças, pontos que serão aprofundados no quinto capítulo.

Embora a explicação de Vera remeta às condições iniciais de criação da terra, dos humanos e dos seus modos de viver, é importante ter em mente que os processos de criação continuam no presente, como ele mesmo ressalta em outro trecho da sua fala:

Nhanderu Tenondegua ma, ko aỹ, Nhanderu | Nhanderu Tenondegua continua a nos criar até  
Tenondegua ma nhandecriar oiny ae, aỹ reve. | hoje.

Aliás, a criação e o envio contínuos de novos humanos, coisas e saberes indicam aos humanos que os deuses não vão, por ora, acabar com este leito terrestre e seus habitantes.

Karai, um homem de cinquenta anos de idade, explicou esses processos contínuos de criação e circulação de saberes para seu sobrinho e para mim, destacando que ele poderia compartilhar apenas os conhecimentos que ele mesmo tinha recebido dos avós dele e dar conselhos sobre como cuidar dos parentes, dos lugares e das coisas. Ele acrescentou que, se o sobrinho escutasse esses conselhos e acompanhasse as pessoas mais velhas enquanto elas trabalham, ele poderia aprender muitas coisas, mas que havia outro tipo de conhecimento que não se aprende através de conselhos e que as pessoas não conseguem fazer-passar (*-mboaxa*) entre si.

De acordo com ele, são saberes que cada um tem que buscar por si, na comunicação com as divindades. São saberes que não se criam aqui e que os deuses enviam gradativamente. Nenhuma pessoa consegue saber tudo e reunir todos esses saberes, porque os deuses não os “entregam” assim. Além do mais, os saberes que os deuses criam estão sempre mudando, porque criam-se diferentes saberes para um

---

*observa Viveiros de Castro (1986, p. 184), os Awá também foram “deixados para trás”, ainda que pelo pedido (algo infeliz) de uma mulher” (Garcia, 2010:71).*

mundo que, por sua vez, também se transforma. Neste sentido, os conhecimentos que os deuses enviavam para os antigos nem sempre se repetem atualmente, porque a vida nesta morada terrestre também se transforma<sup>116</sup>.

Seguindo esta explicação, percebemos que não são, ao contrário do que Schaden afirmava para os Guarani na década de 1950, “o fenômeno da desintegração cultural” ou os “contatos interétnicos”<sup>117</sup> que tornam inacessíveis às gerações mais jovens os saberes dos mais velhos ou que provocam transformações nos conhecimentos tradicionais. É da própria natureza desses saberes sofrerem constante transformação, caso contrário, não teriam valor e sentido, considerando que as coisas neste leito terrestre (*yvy rupa*) também se alteram continuamente. Assim, a explicação de Karai evidencia que a tradição implica processos de transformação, algo que contrasta largamente com a ideia de que as tradições seriam um repertório estável de saberes e práticas que deveria ser transmitido sem modificação.

Retomarei este ponto mais adiante, mas, antes, voltarei à afirmação de que as divindades enviam saberes de modo gradativo e cuidam para que nenhuma pessoa consiga reunir todos os saberes. Assim, os humanos que conseguem acessar os saberes difundidos pelas divindades só adquirem e conhecem parcialmente tais saberes. É importante ressaltar, como será detalhado mais adiante na seção sobre modos de circulação de saberes, que os humanos têm acesso a diferentes tipos de saberes e que, quando os Mbya afirmam que os conhecimentos dos deuses são completos ou plenamente desenvolvidos (*aguyje*), isso não expressa a ideia de que tal completude seja homogênea ou totalizante, pois as próprias divindades criam e cuidam de saberes diferenciados. Assim, cada divindade possui cantos próprios, que podem ser identificados, tanto pelo seu conteúdo, como por seus modos de execução. Dizem também que os deuses possuem seus modos específicos e diferentes de falar e de curar doenças, além de criarem seres distintos. Por sua vez, essa capacidade que têm os deuses de gerar e multiplicar diferenças, as quais tornam cada divindade específica, contribuem para que os deuses possam continuar produzindo novos e diferentes sujeitos, saberes e coisas.

No caso da relação entre os saberes dos humanos e dos deuses, em vez de descrevê-la em termos de uma dinâmica entre partes e um todo, parece-me mais produtivo e coerente com os modos como os próprios Mbya formulam essa relação considerar que os saberes dos deuses são plenamente desenvolvidos, enquanto os dos

---

<sup>116</sup> Pierri, remetendo a comentários de Cadogan (1997), associa o termo *-mbojera* a um processo de transformação, pois a etimologia da palavra, composta por *-mbo* (causativo); *-je* (reflexivo); *-ra* (abrir, como no caso do brotar de flores), indica que se trata não apenas de um ato de criar, mas também de transformar, como o modelo sensível implicado na transformação do botão em flor (2013:101).

<sup>117</sup> Os termos colocados entre aspas foram empregados por Egon Schaden (1963:130) na sua descrição da situação dos Guarani (Kaiowa, Mbya e Nhandeva) na década de 1950.

humanos o são apenas parcialmente. O que, por sua vez, também remete às diferenças que os Mbya apontam entre as condições de vida e as coisas existentes nas moradas celestes e terrestres, pois as coisas aqui seriam apenas imagens parciais e imperfeitas do que se desenvolve plenamente nas moradas celestes.

O envio gradativo de saberes diferenciados remete diretamente aos modos de circulação de saberes, na medida em que se refere às formas de controlar seu fluxo, ponto que será abordado posteriormente. No entanto, convém apontar que regular a circulação de saberes é um dos modos como se cuida daquilo que foi criado, havendo, portanto, uma relação indissociável entre criação e circulação. Inclusive, essa relação foi observada também em outros contextos etnográficos. Por exemplo, nos processos de circulação de saberes realizados pelos Wajãpi, Gallois cita a seguinte fala de um interlocutor:

Quando uma pessoa tem interesse em aprender e entender esse conhecimento, quando a pessoa descobre esse conhecimento, ele não vai ter mais valor porque ele já aprendeu, ele não vai mais ser interessante para aprender mais. Então ele vai usar a valorização fora da terra indígena, e vai valorizar para ele. Por isso a gente não pode autorizar... Mas se a gente autorizar, aí ele vai levar, vai produzir muito, fazer livro, muitos, vai servir para ele a valorização. Ele pode vender, ganhar dinheiro e a gente não ganha nada por aqui, porque ele já levou o valor dela (2012:22).

Gallois pondera que, além da preocupação com o “valor monetário” que os conhecimentos adquirem em diferentes tipos de transações, esta fala também dialoga com um modelo de circulação de saberes fundamental na relação entre os xamãs wajãpi e os “donos” (-*jarã*) de diferentes saberes. Nesse sentido, ela remete a narrativas que descrevem a perda da eficácia de substâncias e capacidades quando os humanos não seguem os termos de controle da circulação colocados pelos seus detentores originais. Do mesmo modo, um xamã aprendiz, que não consegue manter um comportamento reservado e revela para outras pessoas onde (ou de quem) obteve as substâncias que lhe dão força, acaba por perder essas forças, uma vez que o xamã-mestre “cancela seu espelho” (ou melhor, a força materializada neste suporte). Como a autora salienta, o problema de fundo é que são saberes cuja eficácia depende de uma circulação controlada.

O mesmo poderia ser dito dos saberes que as divindades compartilham com os Mbya. Se, por um lado, as divindades já regulam de partida o fluxo destes saberes e “*não entregam*” tudo, por outro lado, aos humanos cabe a responsabilidade de controlar os modos como os saberes que conseguem adquirir circulam entre outros humanos. Como veremos adiante em outros relatos, o descuido desse aspecto interrompe os caminhos de comunicação com os deuses e também implica na perda dos saberes, capacidades e substâncias adquiridas. Em outras palavras, cuidar dos saberes originalmente criados pelos deuses, protegendo-os, nutrindo-os e fazendo-os crescerem, está estreitamente relacionado à capacidade de cuidar da sua circulação.

Além do mais, as pessoas adquirem diferentes tipos, intensidades e quantidades de saberes, segundo as condições distintas que desenvolvem no acesso à sua circulação. Estas distinções remetem, principalmente, às experiências específicas que as pessoas têm ao percorrerem os caminhos próprios que constroem em busca dos saberes. Além disso, as distinções também remetem à ideia de que as pessoas mais velhas já adquiriram mais saberes que os jovens, uma vez que tiveram mais oportunidades para se envolverem nestas experiências de circulação. A idade avançada é também uma prova da sua capacidade de mobilizar saberes, forças e substâncias que contribuem para manter as pessoas vivas.

A questão de diferenças na circulação de saberes também foi abordada por Flora Cabalzar na sua pesquisa com os Tuyuka (2010:195):

Voltando aos Tuyuka, os mais novos, lideranças, professores, “têm parte”. Todo e parte são como intensidades de poder ou eficácia dos saberes, enunciadas em distinções polarizadas e desproporcionais, entre quem tem tudo (alguns poucos velhos em condições muito especiais, o afirmam,) e quem tem apenas partes (todos).

Nesse caso, Cabalzar descreve distinções que remetem a diferentes níveis: geracional (entre jovens e velhos) e de sibs (entre irmãos maiores e irmãos menores), que teriam capacidades diferenciadas de acessar e pôr em circulação os conhecimentos. Entre os Tuyuka, a autora afirma que mesmo aqueles que efetivamente só conhecem parcialmente também fazem essas partes circularem, embora a capacidade de fazer saberes circularem seja proporcional e, portanto, intensificada entre aqueles que têm um conhecimento mais completo. Estes saberes são constituídos e circulam por meio da atribuição de nomes, dos benzimentos, falando, ouvindo, viajando e respeitando os termos de restrições envolvidos na circulação de saberes. Como ela observa, através de *“jejuns e dietas, domestica-se as flautas de jurupari ou outras falas e substâncias em fluxo”* (idem:195). Ou seja, por meio destas medidas, é possível tornar a circulação mais segura.

### 3.2 Tradição e Transformação

Voltando à explicação de meu interlocutor, Karai, seus comentários também permitem perceber que os humanos criam e compartilham saberes, a partir das experiências vividas cotidianamente. Quando ele enfatiza para o sobrinho a necessidade de escutar os conselhos dos mais velhos e acompanhá-los nas suas atividades cotidianas, ele demonstra a importância desse modo de criação e circulação de saberes que cabe aos humanos.

Essa recomendação foi corroborada por outros interlocutores, os quais constantemente explicavam que, para aprender, era imprescindível seguir os mais velhos, andar com eles por onde fossem, observar o que faziam, como falavam e trabalhar junto com eles. Isso, tanto para as atividades de plantio, caça, artesanato,

preparação de alimentos e remédios, como para aquelas atividades xamânicas que são possíveis aprender acompanhando um rezador mais experiente.

Nessas explicações sobre os modos como os humanos criam e compartilham saberes, os Mbya deixam claro que, diferentemente do que pensavam autores que se apoiavam na teoria da aculturação, como Schaden (1962), seus saberes não devem ser entendidos como um repertório fechado de conteúdos estáveis, ou muito menos, como vulneráveis à mudança em situações de crise e de contatos interétnicos, até porque os Mbya frequentemente subordinam, em termos de importância, os conteúdos específicos dos saberes aos modos próprios de criação e circulação<sup>118</sup>.

Quanto às relações entre tradição e transformação, Menget e Molinié (1993), em sua introdução à *Memóire de la Tradition*, salientam que, sob a ótica historicista e evolucionista, se supôs que a cultura era uma totalidade transmissível, dotada de estabilidade ao longo do tempo. Mas, remetendo ao texto “Le Marbe et le Myrte: de L’Inconstance de L’Ame Sauvage”, de Viveiros de Castro (1993), sobre a capacidade de transformação de relações desenvolvida pelos ameríndios, os autores observam que a “inconstância da alma selvagem” é um princípio gerador de memória, e que a relação com o Outro (anterior e posterior ao contato com os europeus) sempre nutriu a constituição de si (1993:17). Assim, podemos entender a transformação como relação potente que cria sujeitos, experiências e novas relações.

No que se refere à tradição, enquanto conceito corrente que é quase primo-irmão de outro conceito múltiplo: cultura, Lenclud (1994) observa que diversas disciplinas abordam a tradição a partir de uma suposta relação estável que esta teria com o tempo, em que se associam à tradição qualificadores como “ancestral” ou “imemorial”. Disso, decorre a imagem bastante familiar das pessoas como herdeiras de uma tradição mantida em estado inalterado desde os tempos imemoriais. Lenclud mostra, entretanto, que essa visão não resiste ao exame dos fatos. Primeiro, porque frequentemente não há meios de verificar se uma tradição se identifica à sua forma original ou sequer se essa forma original tenha existido. Em segundo lugar, os “fenômenos culturais” considerados tradicionais por quem os estuda são sensíveis a mudanças. O autor dá como exemplo os mitos, que a cada recitação variam, portanto, em vez de fixados num estado imutável, podem ser entendidos como uma máquina de tratar a história. A terceira objeção do autor se refere à falta de instrumentos para calcular a quantidade de mudança ou continuidade presentes numa tradição.

Assim como esses autores, Latour aponta, de modo bem-humorado, que “*A ideia de uma tradição estável é uma ilusão da qual os antropólogos há muito nos livraram.*”

---

<sup>118</sup> Na mesma direção apontada pelos Mbya, Manuela Carneiro da Cunha (2004) nos lembra que o conhecimento tradicional diz respeito a procedimentos específicos de geração de conhecimento, enfatizando a forma em vez do referente.

*Todas as tradições imutáveis mudaram anteontem*” (2009:75). E, em seguida: “*Sempre selecionamos ativamente elementos pertencentes a tempos diferentes. Ainda podemos selecionar. É a seleção que faz o tempo, e não o tempo que faz a seleção*” (idem).

Esses processos de seleção incluem não apenas a seleção de coisas que remetem a tempos diferentes, mas também a sujeitos diferentes, como podemos observar em diversas etnografias ameríndias, dentre as quais me refiro, à guisa de exemplos para voltar aos Guarani Mbya, às de Pedro Cesarino, Dominique T. Gallois e Bruce Albert.

Cesarino (2005) observa que os *inikis* (cantos xamânicos dos Marubo) não constituem um repertório fechado, havendo tantos cantos quanto há sujeitos para cantar. E, embora os conteúdos de suas letras sejam relativamente fixos, os cantos-sujeitos são identificados também por seus contornos melódicos e pelas coreografias das suas danças, havendo sempre a possibilidade de que outros cantos-sujeitos, que nunca foram escutados antes, apareçam num ritual.

Bruce Albert descreve processos criativos de extensão e reconfiguração mitológica<sup>119</sup>, explicando que estes permitem aos xamãs yanomami atualizarem continuamente suas narrativas, trabalho este que não deve ser entendido na chave do que se convencionou chamar de “mudança cultural”, pois, como ele aponta: “*trata-se do que há de mais ‘tradicional’ nas tradições das sociedades indígenas da Amazônia*” (2002:250). Nisso, o saber narrativo da mitologia yanomami é entendido como um processo de construção permanente, pautado pelas formas como o “*ver xamânico*” permite acessar a “*cena primitiva das origens*” (idem).

Em sentido análogo, Gallois (1996a:90), na sua pesquisa com os Wajãpi, afirma:

O cosmos se modifica, as relações entre seus habitantes também. É bem por isso que Anaconda, inicialmente apresentado como ‘senhor das águas’ se torna, em outra leitura, ‘senhor das serras’, ou ainda ‘dono das árvores’. É temeroso deduzir que tal ou tal domínio tem essas ou aquelas características fixas: como tudo é movimento, a cosmografia se modifica constantemente.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Para Albert, esses processos referem-se à extensão do campo semântico, cujos conceitos deslizam para incorporar transformações, o que permite um trabalho constante de reconfiguração das narrativas míticas e a produção de discursos que dialogam com novos sujeitos, por exemplo, ambientalistas.

<sup>120</sup> Remetendo a um contexto mais distante, percebemos que a ideia de que o cosmos se constitui e continua no movimento também não era estranha aos gregos antigos. Por exemplo, em *Crátilo*, Platão discute a relação entre a linguagem e a verdade, principalmente, por meio da relação entre os nomes e as coisas, o que leva Maria Helena de Moura Neves a afirmar que para os Gregos antigos: “*Entre as coisas que sempre são, em primeiro lugar estão os deuses, e a questão vai ser examinada a partir do próprio nome **theoí** (397a). Considera-se o nome **theoí** como ligado à faculdade natural que os deuses têm de correr (**thêin**, 397d). A partir daí, **thêin**, como expressão das coisas que sempre são (**aeí ónta**), é fundamental como critério de sentido: foi da natureza do correr que os homens denominaram os deuses, porque os antigos concebiam a realidade como movimento*” (1987:51). Mais adiante, a mesma autora explica que os nomes, assim como a realidade à qual remetem e nomeiam, também se transformam (idem: 51-52). Portanto, para os gregos antigos, assim como para os ameríndios mencionados nesta tese,

Nisso, os xamãs wajãpi são os principais responsáveis pela atualização da cosmografia, por meio do controle que desenvolvem sobre as substâncias *-paie* que adquirem dos donos (*-jarã*) destas substâncias. Para tanto, os xamãs percorrem um longo aprendizado, nos caminhos invisíveis de acesso e comunicação com estes donos, de quem se tornam ajudantes. Assim, adquirir saberes exige abrir caminhos de comunicação com tais donos e também conhecer suas características, modos e preferências, conhecimento necessário para desenvolver relações pacíficas com eles. A mesma autora evidencia a importante relação entre conhecimento e experiência, ao observar que há domínios do universo que os Wajãpi afirmam não conhecer “*porque ninguém foi lá*”, desde o tempo em que um ancestral foi e contou. Há também outros domínios com os quais a comunicação foi cortada, mas esses caminhos podem ser reabertos.

A partir desses comentários e dos dados que apresento sobre os Guarani Mbya, sugiro que a importância da convivência e dos cuidados na criação de lugares e caminhos de mobilidade, explicitada no capítulo anterior, também possa ser estendida para pensar a criação e a circulação de saberes, pois as experiências de conviver e cuidar parecem indissociáveis às práticas de conhecimento.

Inclusive, podemos voltar ao relato de Vera (seção 3.1) e lembrar que, depois da partida de Nhanderu Tenondegua para sua morada celeste, os humanos tiveram que achar (*-jou*) as coisas que ele criou para que pudessem continuar vivendo aqui. Terem sido deixados nesta morada terrestre, apartados dos deuses, também indica que eles tiveram de assumir grande parcela da responsabilidade por cuidar daquilo que foi criado e deixado aqui para eles. Isso contribui para entender por que, hoje, os humanos precisam criar novos saberes, a partir das experiências que adquirem e também por que eles procuram manter abertos os caminhos de comunicação com seus criadores originais. Isto é, se a narrativa descreve o afastamento dessas divindades em relação aos humanos, os rituais e as práticas cotidianas procuram criar novos caminhos de aproximação.

Considerando que parte importante dos saberes adquiridos pelos humanos é originalmente criada e enviada pelas divindades, é necessário perceber como se desenvolve a relação entre humanos e divindades. Como os Mbya reiteram continuamente nas suas falas, através de expressões como: “*Nhanderu kuery toma’ẽ nhande re*” (*deixe que os deuses nos olhem/ajudem*), essa relação exige que os humanos ajam de modo que os deuses olhem para eles (*-ma’ẽ*). O uso frequente deste verbo para expressar a relação entre os humanos e as divindades nos traz pistas para entender que

---

se a linguagem estabelece algum tipo de relação com a realidade, é necessário que ela acompanhe seu movimento e suas transformações.

não se trata apenas de ver os humanos, mas também de ajudar e cuidar deles, uma vez que *-ma'ẽ* significa olhar, ajudar e cuidar de alguém.

A próxima fala de uma liderança idosa trata dessas formas de agir e explicita que, embora os humanos não consigam “*alcançar o modo dos deuses*”, agir, nesta morada terrestre, de modo semelhante aos habitantes celestes reforça a relação de parentesco com estes, demonstrando que são “filhos dos deuses” e, portanto, devem continuar sendo olhados e cuidados (*-ma'ẽ*) pelas divindades. Em outras palavras, apesar da separação física entre os deuses e os Mbya, estes expressam e cultivam uma continuidade com os deuses, enunciando-se como “filhos caçulas” dos deuses (*Nhanderu kuery ijapyre-pyre'i*). Os Mbya não afirmam isso apenas quando comunicam essa relação para interlocutores não indígenas, dizendo-se “filhos de deus”, mas também quando, em discursos cotidianos e rituais, citam as mensagens dos deuses, em que estes se referem aos Mbya como “*nhandera'y ijapyre-pyre'i*” (nossos filhos caçulas). Ademais, se levarmos em conta que a expressão *-apyre-pyre'i* também remete aos pedaços de algo ou à sua extremidade, podemos entender que a continuidade entre os Mbya e os deuses não se desenvolve apenas como relação de filiação, mas também como metonímia. Isto é, os Mbya são, neste leito terrestre, uma extensão metonímica dos deuses, ou, como eles dizem, “pedaços” desses deuses.

Por outro lado, os Mbya dizem que todas as outras coisas que existem neste leito terrestre são imagens (*-a'anga*) do que existe nas moradas celestes, por exemplo, os alimentos, adornos e até mesmo as tecnologias usadas pelos brancos. Neste sentido, parece-me apropriado afirmar que a relação entre as coisas que povoam as moradas terrestres e aquelas existentes nas moradas celestes opere no âmbito da metáfora. Isso pode nos ajudar a entender por que os rezadores afirmam que a linguagem usada cotidianamente pelos humanos seja apenas “brincadeira” e não a linguagem verdadeira usada pelos deuses. E, por isso, os rezadores exortariam seus parentes a usarem as palavras dos deuses, assim falando *com* e *como* eles. Além disso, se as falas dos rezadores usam abundantemente de metáforas, é possível que seja porque estão “copiando/traduzindo” os modos de falar dos deuses, como afirmava o rezador Karai Tataendy: “*Xeru ete oĩ yvate, xexy ete oĩ yvate. Ha'e ae ri gui ma xee arova*” (“Meu pai verdadeiro está lá em cima, minha mãe verdadeira está lá em cima. São eles que eu copio/traduzo”).

Roman Jakobson, ao analisar as práticas de uso de metonímias e metáforas na comunicação, definindo-as como operações de contiguidade e substituição/similaridade, respectivamente, apresenta comentários que contribuem para pensar as relações de comunicação que os Mbya desenvolvem com os deuses, ora na chave da metonímia, ora por meio da metáfora. Ele afirma que a eficácia da comunicação demanda que haja alguma relação de contiguidade entre os interlocutores e algum nível de semelhança entre os símbolos utilizados. Caso contrário, o destinatário não será afetado pela mensagem. Percebe-se que isso encontra consonância com problemas levantados pelos

próprios Mbya, quando remetem à capacidade de expressar palavras que *fazem*, isto é, que produzam algum efeito e, com isso, demonstrem eficácia (ver quarto capítulo).

Quer mensagens sejam trocadas ou a comunicação proceda de modo unilateral do remetente ao destinatário, é preciso que de um modo ou de outro, uma forma de contiguidade exista entre os protagonistas do ato da fala para que a transmissão da mensagem seja assegurada. A separação no espaço, e muitas vezes no tempo, de dois indivíduos, o remetente e o destinatário, é franqueada graças a uma relação interna: deve haver certa equivalência entre os símbolos utilizados pelo remetente e os que o destinatário conhece e interpreta. Sem tal equivalência, a mensagem se torna infrutífera mesmo quando atinge o receptor, não o afeta (Jakobson, 1975b:41).

O mesmo autor chama a atenção para o fato de que, na comunicação, ambos os processos estão constantemente em operação, sendo que a ênfase dada ao uso da metonímia ou da metáfora é sempre contextual e dependente de fatores como estilo verbal, personalidade e modelos culturais (idem:56).

Vejamos como as relações de metonímia e de metáfora entre humanos e deuses são abordadas na fala de um dos interlocutores desta pesquisa:

Meio dia é um momento em que os deuses estão reunidos olhando para o mundo para ver quem está lembrando deles e o que as pessoas estão fazendo. Então, este é um momento muito bom para fazer a reza, porque meio dia, quando o sol está no meio, é porque os *Nhanderu kuery* estão parados. Quando os antigos andavam de uma aldeia para a outra, quando o sol estava no meio do céu, eles sempre paravam para respeitar os deuses, paravam para tomar chimarrão, rezar, fumar *petygua* (cachimbo). (...) Esse é o modo de agir Guarani, o verdadeiro Guarani. Mesmo que eles não conseguissem alcançar o modo dos deuses, eles sempre faziam isso, porque eles sabiam que eram filhos dos deuses e tinham que respeitar isso. *Yy karai* (se refere a um ritual) foi o Nhanderu que mostrou para nós, então é isso que nós temos/cuidamos. E foi isso que nós fizemos agora há pouco. Então, no meio dia, nunca podemos fazer brincadeira com os deuses, temos que respeitar. (...) A gente vive em sofrimento, muitas dificuldades. Eu ouvi as palavras dos meus avós e eu guardei um pouquinho. Eles falavam que parece que isso é um sofrimento, mas na verdade não é. É por isso que eles falavam que nós somos *teko axy*, feitos de carne e osso<sup>121</sup>.

A continuidade com as divindades enfatizada pelo vínculo de filiação (metonímia) e por modos de agir que sejam semelhantes (metáfora) não significa que a semelhança seja uma cópia idêntica, pois envolve formas de relações que implicam transformação. Inclusive, o verbo *-erova*, usado por Karai Tataendy na expressão “*Ha’ e ae ri gui ma xee arova*” (“são eles que eu copio/traduzo”)<sup>122</sup>, é frequentemente usado pelos Mbya para referirem tanto aos atos de copiar algo, como de traduzir ou mudar algo de lugar.

---

<sup>121</sup> Esta fala foi gravada em 2009 e traduzida por mim e Edmilson Tupã.

<sup>122</sup> O depoimento completo está transcrito mais adiante neste capítulo, na seção 3.3.

Voltando para a fala transcrita acima, esse senhor afirma que aqueles que são “feitos de carne e osso” têm/cuidam do que os deuses mostraram para eles, mas, sendo *teko axy* (lit. viver difícil ou doloroso), agem nesta morada terrestre sem conseguirem “alcançar” plenamente os modos dos deuses. Isso também remete à relação entre sujeitos, ações e coisas que são parcialmente desenvolvidas, neste leito terrestre, e aquelas que alcançam um desenvolvimento ou amadurecimento pleno, nas plataformas celestes. Isto é, salienta as diferenças entre as experiências dos humanos que, sendo *teko axy*, são parciais e aquelas das divindades, que nas suas moradas desfrutam da abundância e completude (*aguyje*). Inclusive, como meu interlocutor apontou, essa relação se expressa também no corpo, pois, embora seja possível desenvolver ações que tornem seus corpos mais semelhantes aos corpos dos deuses, os corpos dos humanos (feitos de carne e osso), à diferença dos corpos “imperecíveis”<sup>123</sup> dos deuses, estão sujeitos ao envelhecimento e ao adoecimento.

\*\*\*\*\*

Na literatura guarani, autores clássicos como Nimuendaju (1954), Cadogan (1948) e H. Clastres (1978) apresentam descrições que permitem perceber como as práticas cotidianas produzem aproximações e diferenças entre os habitantes das moradas celestes e terrestres. É importante, todavia, salientar que essa dinâmica entre semelhanças e diferenças não representa uma oposição estanque, na forma de ruptura, mas reforça a constatação de que, para produzir relações e comunicação, é preciso haver também a produção da diferença.

Por exemplo, Hélène Clastres (idem) afirma que os cronistas pareciam ignorar que a originalidade da religião guarani estaria em não colocar uma ruptura irredutível entre deuses de um lado e homens do outro. Considerando a “Terra sem Mal” como lugar acessível aos vivos, situada, inclusive, em alguma localidade geográfica, H. Clastres afirma que as práticas religiosas guarani visariam aproximar os homens dos deuses, tornando-os semelhantes na sua condição de imortalidade. Assim, reduzir a religião guarani a um discurso ou saber sobre os deuses seria, segundo a mesma autora,

---

<sup>123</sup> Utilizo aqui a expressão proposta por Pierri (2013) para traduzir a categoria *marã e'ÿ*. Inclusive, Pierri aponta que, por conta dessa continuidade que se desenvolve na diferença, os corpos dos humanos podem ser considerados “imagens” (*-a'anga*) dos corpos dos deuses. Acima, descrevi as coisas terrestres como “imagens” das coisas celestes, que estabelecem um tipo de relação metafórica entre si. No entanto, observei que os Mbya se descrevem como “pedaços” ou “extensão” dos deuses, o que remeteria, a meu ver, a uma relação do tipo metonímica. Tendo em vista que os Mbya afirmam que seus corpos são produzidos nesta terra, porém o princípio vital (*-nhe'ê*) é enviado das moradas celestes, é possível que estas duas partes da pessoa mbya desenvolvam tipos diferentes de relações com os deuses, uma operando no nível da metonímia (princípio vital), enquanto a outra mobiliza uma relação no nível da metáfora (corpo).

distorcê-la pela imposição de uma lógica alheia que ressaltaria um aspecto aparentemente secundário. Neste sentido, a religião guarani estaria mais voltada para pensar e desenvolver as relações entre deuses e humanos, já que estes também seriam de origem e devir divinos.

Em anotações do início do século XX, Nimuendaju (1954 [1914]) se refere às práticas de plantio e caça, assim como às relações entre deuses, humanos e animais, na sua abordagem das narrativas míticas contadas pelos Guarani, em especial o mito dos dois irmãos. Resumo, a seguir, a sua versão desse mito, pois ela contribui para entender alguns pontos importantes da circulação de saberes.

Nimuendaju conta que, no começo dos tempos, o mundo terrestre era como o céu, e tudo que se plantava crescia sem o menor esforço. U'a<sup>124</sup> morava com três homens, mas dois foram embora e ela ficou apenas com Nianderu, de quem ela engravidou de gêmeos<sup>125</sup>. Um dia, Nianderu foi plantar milho e mandou a mulher colhê-lo no dia seguinte, mas ela não acreditou que já haveria milho. Então, Nianderu ficou aborrecido com a esposa e foi embora, decidido a não retornar. Mesmo assim, ele deixou algumas penas de arara para sinalizar o percurso que havia tomado e poder ser seguido. Após constatar que o milho de fato crescera, a mulher foi atrás dele e, quando ela chegou à encruzilhada, perguntou para o filho (na sua barriga) qual caminho deveria seguir. O filho indicou o caminho certo e, mais adiante, pediu para a mãe apanhar umas flores. Assim aconteceu outras vezes, até que a mulher foi picada por uma vespa e brigou com o filho, dizendo que ele nem havia nascido ainda, então não tinha motivo para pedir flores. Quando perguntou novamente o caminho para o filho, ele lhe indicou o caminho errado, onde havia Jaguá (Onça), que devorou a mãe, mas levou os gêmeos para sua casa, com a expectativa de cozinhá-los de modo especial. No entanto, a Onça

---

<sup>124</sup> Sigo, aqui e nos próximos exemplos, a grafia usada pelo autor. Neste sentido, aquela que os Mbya chamam Yva, é grafada por Nimeundaju como U'a, Nhanderu, como Nianderu, etc.

<sup>125</sup> Entretanto, Cadogan afirma que, na mitologia mbya, os irmãos não eram gêmeos, pois Jachy-rã teria sido criado por seu irmão, Pa'i Rete Kuaray, para acompanhá-lo em suas tarefas: a criação de abelhas melíferas, livrar a nova terra de espíritos maus e deixar aos Mbya um código para reger sua vida (1948:138). Lévi-Strauss remete a uma versão tupinambá desse mito, registrada por Thévet, em que os irmãos também não são gêmeos, pois, embora tivessem convivido simultaneamente no útero da mãe, são filhos de pais diferentes. E, ao analisar as versões tupinambá e mbya desse mito, Lévi-Strauss salienta que, embora os dois protagonistas sejam articulados em pares, não é possível estabelecer uma igualdade entre eles, pois remetem a modos de ordenar e relacionar diferenças. *"Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo"* (1993: 65-66).

não conseguia prepará-los para o consumo, então, ela resolveu criá-los e chamou a gambá Mbycu para amamentá-los. No início, Mbycu achava que não daria certo, porque era muito fedida, mas se lavou e amamentou os gêmeos, que, em retribuição, lhe deram a capacidade de parir sem sentir dores, ao contrário dos outros animais.

Nianderequey (nosso irmão mais velho) e Chyvyi (o irmão mais novo) aprenderam a caçar e traziam aves para Onça, mas sempre obedeciam ao seu conselho de não se aproximarem de determinado lugar. Um dia, ao desobedecerem essa advertência, encontraram o Jacu, que Nianderequey acertou com uma flecha. A ave sugeriu que ele fosse falar com o Papagaio que lhe contaria uma história. Em retribuição por esta informação, Nianderequey usou das suas capacidades e saberes para curar o Jacu.

Ao encontrarem o Papagaio, este lhes perguntou por que matavam as aves para levar à Onça que tinha matado sua mãe verdadeira. O Papagaio também lhes contou que a Onça havia deixado os ossos da mãe expostos no caminho (caminho este que a Onça proibira os gêmeos de percorrer). Os gêmeos encontraram os ossos na trilha indicada por Papagaio e começaram a chorar. Nianderequey conseguiu reunir os ossos e formar o corpo com terra, mas Chyvyi atrapalhou, quando impacientemente lançou-se sobre a mãe para mamar.

Antes de apontar as questões que esta narrativa traz para pensar alguns aspectos das práticas de saberes, cabe notar que, na versão da narrativa apresentada por Nimuendaju, a onça principal apresenta comportamentos extremamente anti-sociais, do ponto de vista dos humanos. Mas, em versões que eu mesma ouvi de diferentes narradores Mbya, essa onça mítica, a quem os Mbya frequentemente denominam *nhandejaryi*<sup>126</sup>, é chefe de um coletivo e demonstra, portanto, comportamentos mais característicos da socialidade humana. Por exemplo, ao encontrar a mãe dos irmãos, ela não a come imediatamente, mas leva para dentro de casa. No entanto, diferentemente do comportamento esperado dos caçadores humanos, ela não prepara a sua caça para compartilhar com os filhos, mas tenta escondê-la. Outra ação que destoa daquela esperada de gente humana é o fato de que a onça deixa os ossos da sua vítima expostos pelo caminho, em vez de enterrá-los de modo apropriado. Por isso, as formas como os Mbya descrevem os modos de agir da onça, em comparação com os modos de agir de

---

<sup>126</sup> *-Jaryi* é um termo de parentesco usado para se referir à avó, mas também é usado para se referir a qualquer senhora idosa (que, portanto, provavelmente é avó de alguém, mesmo que não seja de quem assim se dirige a ela). O termo também é usado para se referir a mulheres não indígenas (independente da sua idade). Confesso que não sei exatamente se, ao chamarem a onça mítica de *nhandejaryi*, estão se referindo ao segundo ou ao terceiro sentido do termo (como avó potencial de alguém ou como uma mulher que pertence a outro coletivo) ou a uma combinação dos dois. Cabe notar, também, que os Mbya, em circunstâncias específicas, como quando caminham pela mata, se referem às onças como *nhaneramoï* (nosso avô). Conforme me explicaram, isso enuncia uma relação que evita serem vistos pelas onças como presas, agressores ou afins potenciais.

gente humana, indica que, mesmo no tempo mítico quando todos eram gente, havia diferentes modos de ser gente.

Todavia, o relato mítico transcrito por Nimuendaju (idem) nos permite reconhecer aspectos fundamentais das relações entre diferentes tipos de sujeitos, no que se refere às experiências de comunicação. Inclusive, suspeito que a proibição explicitada pela onça, de que os irmãos não deveriam percorrer determinada trilha era, sobretudo, para evitar que se comunicassem com o papagaio, que lhes permitiria saber que as onças não eram seus parentes, mas sim predadores.

\*\*\*\*\*

Ainda no que se refere à comunicação, aos humanos atuais é possível acessar e cuidar das palavras enviadas pelas divindades, assim como desenvolver um conjunto de práticas que busquem tornar seus corpos bonitos, leves, cheirosos, fortes, resistentes, ágeis e capazes de guardar e fazer circular substâncias e saberes, qualidades estas que os assemelham aos deuses. Inclusive, é neste sentido que os Mbya realizam várias práticas corporais e alimentares, visando tornar o corpo leve, pois os corpos precisam se tornar leves para a comunicação com as divindades, assumindo uma leveza que têm a fala, a fumaça, as aves. Mas um corpo excessivamente leve pode indicar não o amadurecimento corporal pleno – *aguyje*, mas seu esvaziamento, condição que acomete principalmente aqueles que sofrem de extrema tristeza, saudade ou desorientação.

Por outro lado, os alimentos que produzem esses corpos humanos são qualitativamente diferentes dos alimentos divinos, seja porque estes últimos não são produto de esforço, pois crescem sozinhos e nunca acabam, seja porque são originais (no sentido de serem primeiros, verdadeiros e não misturados), ao contrário dos alimentos consumidos pelos humanos. Estes, por serem apenas imagens dos alimentos divinos, são cultivados laboriosamente nesta segunda terra<sup>127</sup> e frequentemente se misturam com alimentos e ingredientes dos brancos. Entretanto, no âmbito das práticas que visam enfatizar o vínculo de filiação com as divindades, os Mbya procuram comer *como* os deuses, do mesmo modo como as relações de parentesco entre humanos se consolidam nas experiências de comer *com* e *como* parentes. Neste sentido, são bastante valorizados os alimentos que a relação com as divindades permite cultivar nas roças ou encontrar na mata ou que remetem aos alimentos vegetais e animais que os deuses originalmente deixaram aqui na terra para servirem de alimento.

---

<sup>127</sup> A ideia de que a terra atualmente habitada pelos humanos foi criada e povoada após a destruição de uma plataforma terrestre anterior é recorrente na literatura tupi-guarani. Por exemplo, Gallois (1996a) explica que a atual plataforma terrestre se sobrepôs à anterior, que foi por ela esmagada. No caso dos Mbya, Cadogan (1948) transcreve uma narrativa que relata a destruição do primeiro mundo (*yvy tenondé*) por um dilúvio e a criação desta segunda terra, o atual leito terrestre.

### 3.3 Circulação de Saberes

A seguir, abordarei diferentes experiências que evidenciam modos de circulação de saberes, o que inclui os modos de fazê-los passarem (-*mboaxa*) entre as pessoas e circularem pela própria pessoa, assim como os esforços para concentrá-los, aumentando a sua potência. Neste sentido, cabe ressaltar que os processos de circulação de saberes envolvem práticas de propagação desses saberes, assim como ações que controlam e orientam esses fluxos. Dentre as práticas de controle do fluxo de saberes, é possível identificar dois processos complementares: aqueles que contribuem para que um indivíduo se concentre e consiga reter a circulação de saberes em seu próprio corpo; e os modos de controlar o fluxo de saberes entre diferentes sujeitos.

Para os Mbya, o conhecimento se refere à capacidade de saber e fazer determinadas coisas e também, como vimos nos capítulos anteriores, à capacidade de saber cuidar (-*erekokuaa*) de coisas, pessoas e lugares. Em grande medida, tudo isso resulta de e também constitui as experiências de convivência entre sujeitos que se cuidam reciprocamente. Por outro lado, o fato de que os saberes podem circular entre sujeitos humanos e não-humanos e podem ser retidos no corpo contribui para entender outras qualidades dos saberes, que os aproximam de algo que possa ser passado (-*mboaxa*) ou apanhado (-*jopy*), à semelhança de outras coisas, como, por exemplo, as substâncias-doença (-*mba'eaxy*).

Neste sentido, os saberes se difundem por caminhos análogos àqueles associados à propagação de doenças e infortúnios, porém com um valor invertido. Assim como as substâncias-doença, os saberes adquiridos podem ser acumulados, crescidos, se moverem em diferentes direções e se transformarem, inclusive, em tipos de substâncias-doença ou fonte de infortúnios, assumindo o valor negativo atribuído a estes. Essa potência ambígua dos saberes<sup>128</sup> ajuda a entender por que as pessoas se esforçam para controlar seu fluxo, às vezes, literalmente debaixo da sua pele, impedindo que circulem de modo descontrolado do seu corpo para outros corpos. Pois, assim como as palavras e as substâncias-doença, os saberes passam pelo corpo, afetam-no e afetam os modos como os sujeitos se relacionam. Podemos, portanto, pensar no seguinte esquema:

**circulação de saberes ↔ circulação de doenças e infortúnios**

---

<sup>128</sup> Nesse sentido, Elizabeth Pissolato, referindo-se às práticas de conhecimento (*arandu*) dos Mbya, comenta: “Há várias maneiras de expressão desta conjugação entre saber e produzir efeitos sobre os estados da pessoa e uma primeira observação que deve ser feita é a de que tanto a prática de produzir doenças quanto a de curá-las ou evitá-las, tanto o agir com ‘raiva’ (-*poxy*) quanto a ação inspirada por palavras divinas ouvidas durante a reza e que são capazes de ‘resfriá-la’ (-*mboro'y*), são compreendidas nos termos de uma ‘ciência’ (*arandu*), que os Mbya costumam qualificar como ‘boa’ (*porã*) ou ‘ruim’ (-*vai*)” (2006:191).

Este esquema ilustra a relação cambiável que pode haver entre os processos de circulação de saberes e circulação de doenças e infortúnios, em que o primeiro termo pode se transformar no segundo e *vice-versa*. Por exemplo, nas práticas terapêuticas, uma pessoa pode aprender a usar determinadas plantas, por meio da comunicação com as divindades ou com outros humanos e não-humanos, mas precisa cuidar desse saber e não passá-lo para qualquer um. Como explicou um dos rezadores mbya: “*Tem muito remédio que é assim, mas você não pode contar para qualquer um*”. Ou seja, a enunciação de um saber e a sua recepção devem seguir por caminhos (modos) controlados, caso contrário, podem ser mal empregados ou se perderem, voltando para quem os enunciou, na forma de doença ou infortúnio. Como outro rezador explicou:

A palavra tem que entrar e ficar no coração ou no pensamento da outra pessoa. Quando o *xeramoĩ* (se refere a outro rezador) ou eu mesmo falamos é também um remédio. Se uma pessoa está triste ou preocupada, nossa palavra serve para tratar a pessoa, mas se a pessoa não quer ouvir, isso volta para nós mesmos e faz mal.

Saberes divulgados sem reserva e cuidado, ou seja, saberes que não são adequadamente guardados/cuidados (*-ereko*) também perdem a sua eficácia, sobretudo, porque esses descuidos incomodam seus “donos” originais (divindades ou donos não-humanos) que tendem a reagir a essa falta, cancelando a eficácia do saber que tinham anteriormente confiado à pessoa. Isso, por sua vez, também fecha os caminhos de comunicação com esses sujeitos. Nisso, o excesso de comunicação (propagação excessiva de saberes) resultaria em falta de comunicação. Porém, saberes e capacidades que não são postos em circulação também perdem a sua eficácia e podem desencadear processos de circulação de doenças e infortúnios, como no caso de um rezador, citado no próximo capítulo, que não comunicou seus sonhos e tampouco realizou o que havia sido indicado neles e, conseqüentemente, desencadeou uma longa fase de adoecimento seu e de seus parentes próximos.

Por outro lado, a circulação de doenças e infortúnios pode resultar em circulação de saberes, na medida em que as intervenções terapêuticas mobilizam e atualizam saberes, desde a identificação das causas até o reestabelecimento do equilíbrio. E, como vimos no capítulo anterior, as doenças e os infortúnios podem ser interpretados como experiências, cujo enfrentamento resulte na aquisição de saberes e capacidades (principalmente xamânicas), por parte daquele anteriormente acometido.

A ideia de que o conhecimento se faz passar (*-mboaxa*) por alguém é também coerente com a noção de que as pessoas são caminhos de circulação, circulação esta que é sempre um jogo dinâmico de fluxo e concentração. Em determinadas circunstâncias, a pessoa-caminho se abre para se deixar penetrar, acessar ou receber, mas em vez de deixar que os saberes, substâncias, capacidades ou palavras atravessem, a pessoa-caminho precisa se fechar para retê-los e concentrar seu fluxo. As práticas de concentração contribuem, por sua vez, para multiplicar, potencializar e direcionar esses

fluxos. Neste sentido, seria possível afirmar que as pessoas se envolvem continuamente em práticas de concentração e fluxo (controlada ou involuntária) de saberes, substâncias, forças, capacidades e relações e há, evidentemente, sobreposição entre esses termos de circulação. Por exemplo, saberes podem ser pensados ou se materializar como substâncias; e substâncias, por sua vez, podem ser produtos de relações (nem sempre harmoniosas) com diferentes sujeitos que passam saberes, capacidades, doenças e infortúnios.

Entra também nesse jogo de propagação e concentração a ideia de moderação, uma forma de controlar a circulação, em que os excessos e extremos tornam-se perigosos, ponto que foi abordado no capítulo anterior. No âmbito dos modos excessivos de circulação e relações, entram não apenas a comunicação entre humanos, mas também com sujeitos não-humanos. Por isso, tomam-se medidas para evitar o acesso ou percorrer com moderação e atenção redobrada caminhos que articulam aqueles que se situam em diferentes posições do gradiente relacional. Então, se, por um lado, é nos encontros que se compartilham saberes, certos caminhos não devem se cruzar ou devem ser cruzados com muita cautela.

Esse entendimento da circulação está próximo ao que Simon Harrison (1995) descreveu como “gestão de conhecimento”. Na sua abordagem dos processos de conhecimento, Harrison explica que o valor dos saberes depende da sua circulação, seja através de uma divulgação ampla ou por meio de práticas restritivas que o tornam acessível a poucos e em condições específicas. O mesmo autor afirma que divulgação e restrição não são alternativas polares, uma vez que a circulação de saberes põe em prática diferentes combinações específicas destas modalidades.

No caso da circulação de saberes desenvolvida pelos Guarani Mbya, observo que o foco está em encontrar uma boa medida, que combine contextualmente essas duas possibilidades. Desse modo, mesmo saberes que não são enunciados de forma ampla, por exemplo, o preparo de determinados remédios, devem ser cotidianamente aplicados em benefício de um coletivo mais amplo, que pode abranger, inclusive, pessoas que não têm um vínculo de parentesco reconhecido com o conhecedor dessas técnicas. Assim, os rezadores frequentemente afirmam que não podem “escolher” quem vão tratar, e devem se mostrar generosos com todos que vão procurá-los. Aliás, negar cuidados que são solicitados é entendido como uma atitude hostil, que pode suscitar desconfiança (por exemplo, a suspeita de que alguém use seus saberes para propagar doenças e infortúnios) e gerar ações de hostilidade recíproca.

Voltarei a abordar os problemas da retenção e da perda de saberes mais adiante, mas, por ora, tomo como foco os processos de comunicação de saberes, especialmente, aqueles que circulam entre sujeitos humanos. No relato que apresento em seguida, Karai Tataendy, um rezador idoso que também é cacique no Paraná, explica que antigamente os filhos e netos das pessoas idosas procuravam seus avós para que estes pudessem lhes passar (*oaxa*) conselhos.

Yma, yma ramo, nhaneramoĩ kuery, nhandejaryi kuery oguereko omemby kuery, opi'a kuery, guemiarirõ kuery, guamymino kuery, oguereko. Ha'e va'e nunga rupi omongeta va'ekue. Marã rami pa opu'ã-pu'ã'i ma vy oiko'i aguã. Ha'e javi katuĩ'i ogueroayvu va'ekue. Ha'e ramigua py ma, gua'y kuery omongeta, omboguapy. Omongeta mba'e pa ndojapoi, ha'e rire mba'e pa ojapo va'erã, ha'e va'e ramigua'i katuĩ, omombe'upa katuĩ'i va'ekue, gua'y kuery pe va'ekue.

Oĩ ma nhaneramoĩ opyguã ete'i 'rã, omboguapy'i 'rã, oguapy'i 'rã, omboguapy'i 'rã. “O xeramoĩ'i, marã rami pa reke'i ra'e? Reke porãmba'i? Mba'e pa rejeexa ra'u'i?”, he'i 'rã.

Omombe'u 'rã ha'e py: “Ha'e rami ko ajeexa ra'u, ha'e rami ko aexa, ha'e va'e ko aexa'i...”, he'i va'ekue-ekue'i ma anhete yma guare. (...)

Ha'e rami vy ri ma, ko inhe'ẽ ngxu va'e kuery pe aipo e'i tuu kuery ixy kuery omongeta ma vy: “Xera'y, xepia'i, epu'ã ma vy, ani ke tape rupi rive reo ta, tape rupi rive reo ke. Ema'ẽ eme yvate, ema'ẽ eme yvyra rovapy re, ema'ẽ eme ko yvy re repu'ãa re. Ani ke reo mbegue'i, repyrõ atã ke”, he'i.

Antigamente, nossos avós e nossas avós cuidavam de suas filhas, seus filhos, seus netos e suas netas. Eles aconselhavam-nos. Assim, quando se levantavam, eles falavam bastante sobre como viver. Eles falavam sobre todas essas coisas. Então, eles aconselhavam seus filhos, faziam-nos sentar e aconselhavam. Aconselhavam sobre o que não deveriam fazer, e depois falavam o que deveriam fazer. Eles explicavam tudo muito bem para seus filhos.

Onde tinha um rezador na casa de rezas, ele os faria sentar, sentaria e os faria sentar. Eles então perguntariam: “Ô, meu avô, como você dormiu? Você dormiu bem? O que você viu em sonho?”.

E o rezador contaria para eles: “Eu me vi assim em sonho, foi assim que vi, foi isso que vi...”, assim que realmente falavam os de antigamente. (...)

É assim que os pais e as mães aconselham os jovens: “Meu filho (filho de homem), meu filho (filho de mulher), levante-se e não fique vagando pelos caminhos (na mata). Não olhe para o alto, não olhe para a copa das árvores, não olhe. Não ande com moleza, pise com firmeza”, dizem.

Esta fala remete aos modos como os mais velhos e os pais dos jovens lhes comunicam os modos como devem agir, e ressalta que os jovens devem procurar os mais velhos para ouvir suas palavras. Mas, sobre o que falam os mais velhos, quando os jovens lhes perguntam o que “viram”?<sup>129</sup>

Karai Tatendy nos responde que as pessoas mais velhas aconselham seus filhos e netos a levantarem-se e não vagarem pelos caminhos na mata. Inclusive, quando estiverem andando pela mata, não devem olhar para o alto e para as copas das árvores. No capítulo dois, já vimos que Jaxuka explica que as moças são orientadas a não

<sup>129</sup> Esta pergunta pode também se referir ao que viram em sonho (-exa ra'u).

olharem para a copa das árvores que se encontram na mata porque, se assim fizerem, os donos não-humanos que lá habitam vão devolver seu olhar e estabelecer uma comunicação com elas. Karai Tataendy também conta que os jovens são orientados a não andarem com moleza, mas pisarem com firmeza.

Percebe-se que esses conselhos não se atêm aos conteúdos dos conhecimentos, mas indicam para os jovens *modos* de percorrerem os caminhos de conhecimento. Primeiramente, devem se erguer, pois a capacidade de se manter ereto é, na trajetória de vida de uma pessoa, a primeira condição para que saberes possam circular por seu corpo. Diferentemente das crianças recém-nascidas, cujos corpos são moles e seu *-nhe'ẽ* (princípio vital e falar) ainda não se fixou neste corpo, todas as pessoas, a partir do momento em que o *-nhe'ẽ* se estabelece com firmeza, têm a capacidade de se levantarem. Por isso, os nomes das crianças (*kyrĩgue rery*) frequentemente só podem ser conhecidos e enunciados quando estas demonstram a capacidade de se erguerem. A partir de então, é possível saber de que região celeste foram enviadas e orientar seus caminhos nesta morada terrestre.

Mas, o que podemos saber desses caminhos que os jovens devem percorrer com firmeza? Um outro rezador, Karai Mirĩ, nos sugere algumas pistas, ao afirmar que os caminhos de acesso ao conhecimento são muito longos, aliás, sem fim. Mas, como seu irmão mais jovem certa vez explicou, sempre correm paralelos a estes caminhos outros mais curtos e fáceis. A pessoa pode se colocar num desses atalhos por engano e se deparar com desfechos perigosos<sup>130</sup>.

Enganar-se quanto ao caminho é, às vezes, comparado às trilhas que são percorridas na mata: algumas podem levar rapidamente a destinos perigosos, como também pode ser muito difícil se pôr novamente num bom caminho (*tape porã*). Em outras palavras, do mesmo modo como alguém se coloca num caminho errado porque “não sabe” ou “se enganou”, a mesma pessoa pode não saber voltar, retorno que então dependerá da sua capacidade de reabrir os caminhos de comunicação com seus parentes humanos e as divindades.

Ao voltarmos para a fala de Karai Tataendy, percebemos uma ênfase sobre a convivência entre parentes (avós, filhos e netos), como condição para a circulação de saberes, porém, mais adiante, o mesmo rezador explicará que seu próprio percurso foi diferente. Ele se queixa de não ter recebido ensinamentos dos pais e avós, mas aponta outros contextos possíveis de circulação de saberes. Estes incluem a participação nas sessões de rezas, em que os rezadores mais velhos passam seus conselhos e as mensagens recebidas na comunicação com as divindades para aqueles que se dispõem a sentar e escutá-los.

---

<sup>130</sup> Como exemplo, um outro senhor idoso explicou que um homem, preocupado em ganhar dinheiro rápido, deixou de lado as práticas cotidianas de cuidado e convivência com seus parentes, além de parar de frequentar a casa de rezas e ouvir os conselhos dos mais velhos. Em pouco tempo, ele bateu o carro que tinha acabado de comprar e faleceu.

Xee ma amombe'uta ijipy'i gui, mba'exa pa aiko raka'e. Xee ma ha'i ndaexai, ndaexai'i ae, ha'i ho'a voi'i raka'e, ha'i. Ha'e rã xeru ma aexa. Xeru ma naxemongetai ha'e va'e py va'ekue, nem xejaryi kuery, nem xeramoi kuery ma ndaxereroayvui opamba'e py voi raka'e, teĩ ae ma, xee ko nhande kuery ikuai va'e gui, mbovy, mbovy ayvu pa xee aendu raka'e, opy'i re aguapy'i ma vy. Ajapyxaka va'ekue, ko karai kuery opuã'i ma vy ijayvu'i raka'e. Ijayvu'i va'e re xee ajapyxaka va'ekue'i ma xee areko ko xeapyte re. Ha'e rami vy, aỹ reve ha'e va'ekue'i areko.

Xeru, ha'i ma naxemongetai va'ekue. Ha'i ho'a'i ma ramo, xerupi rive'i aiko va'ekue xekyr'i va'ekue. Ha'e gui ma anhete ha'i ho'a'i ma ramo, xeru onhemoi'i joa py ma anhete xee, ha'i ramigua xerereko axy'i va'ekue. Aiko axy va'ekue ma karamboae. Xee ma anhete nami akakuaa ma avy ae, xetuja ma avy ae.

Mbovy, mbovy ayvu pa anhete ko, ajojava ropy re ma anhete. Aguapy'i ma vy, aendu, ajapyxaka va'ekue.

Ko Karai kuery, kunhã karai kuery aỹ'i omboaxa'i minha ayvu porã'i; omboaxa, ajapyxaka'i aiko. Rire ma, xee merami aiko'i.

Xe'yvate e'ỹ, aỹ reve, xe'yvate e'ỹ, xee opy'i re aguapy'i ainy, ajapyxaka ainy. Marã rupi pa karai kuery ijayvu'i re ajapyxaka. (...)

Xee aipo a'ea rami, xee ae'i aiko yvy py anhete. Xee ae'i peteĩ aiko. Ndarekoi xeryvy, xereindy, xeryke'y, neĩ mava'eve ma, neĩ xejaryi, neĩ xeramoi, jipoi, opa ma. Ha'e ramigua rupi, avyu naendui va'ekue, naxemongetai va'ekue.

Rire ma anhete ko aỹ reve, xee aiko'i, amongue ara py ma, amongue ka'aru re ma anhete, aguapy'i ma opy'i re ma vy. Mba'epu vaikue'i areko'i ma vy amonhendu'i ma,

Eu vou contar desde o começo, de como eu vivia. Eu não vi (conheci) minha mãe, eu não vi mesmo, porque ela morreu cedo. Mas, meu pai eu vi. Meu pai não me aconselhava e, infelizmente, nem minhas avós, nem meus avós me falaram como eram todas as coisas antigamente, mas, mesmo assim, eu escutava muitos conselhos de outras pessoas, enquanto sentava na casa de rezas e escutava todas as palavras. Eu prestava atenção quando os rezadores levantavam e falavam. Eu guardava aquilo que eles falavam na minha cabeça. Então, até hoje em dia, eu cuido de/guardo essas palavras.

Meu pai e minha mãe não me deram conselhos. Minha mãe morreu cedo e, desde pequeno, eu fiquei sozinho. Mas, é verdade que, quando minha mãe morreu, meu pai se colocou no lugar dela e cuidou de mim com dificuldade, como se fosse minha mãe. Eu vivi com dificuldade. Foi realmente assim que eu cresci e amadureci.

Muitas vezes, é verdade, eu escutava todas as palavras. Enquanto sentava, eu escutava e prestava atenção.

Esses rezadores, essas rezadoras ainda fazem-passar as boas palavras; eles fazem-passar e eu escuto atentamente. E, assim, eu vivo.

Eu não cresci, até hoje, eu não terminei de crescer, eu ainda sento na casa de rezas e fico prestando atenção. Eu escuto atentamente tudo que os rezadores falam. (...)

Como eu disse, é verdade que estou sozinho nesta terra. Vivo sozinho mesmo. Não tenho irmãos ou irmãs, nem ninguém, nem avó, nem avô, eles já se foram. Por isso, não ouvi suas palavras e não me deram conselhos.

É verdade que, depois disso e até hoje, eu vivo assim, às vezes de manhã, às vezes à tarde, eu sento na casa de rezas. Tenho um instrumento musical (violão), que toco (lit.

<p>ajapukai ju ma xembouare kuery pe. Xeru ete oĩ yvate, xexy ete oĩ yvate. Ha'e ae ri gui ma xee arova.</p>	<p>faço soar) e rezo para aqueles que me enviaram. Meu pai verdadeiro está no alto, minha mãe verdadeira está no alto. São eles que eu copio/traduzo.</p>
--	---

Karai Tataendy explica que, embora não contasse com o pai ou a mãe para aprender, conseguiu crescer (*akakuuaa*; *xetuja*), escutando atentamente (*ajapyxaka*) e guardando (*areko*) as palavras passadas pelos mais velhos, enquanto sentava na casa de rezas para ouvi-los. Ele conclui sua fala enfatizando o vínculo de parentesco com os habitantes dos patamares celestes (*Xeru ete oĩ yvate*, *xexy ete oĩ yvate*), com quem canta na casa de rezas. Assim, é possível depreender que, da comunicação com os mais velhos, ao longo da sua juventude, ele aprendeu a criar condições para se comunicar com as divindades, que ele copia/traduz atualmente.

Percebe-se também que as palavras passadas pelos mais velhos tiveram que ser buscadas com esforço. Neste sentido, Karai explica que se concentrava e deixava as palavras penetrarem seu corpo através da parte superior da cabeça (*-apyte*). Cabe destacar que esta região da cabeça, que, nas crianças recém-nascidas, é dita estar “aberta” ou “mole”, é entendida pelos Mbya como uma das aberturas pelas quais o corpo recebe saberes, mesmo quando se é adulto e esta parte já está mais firme. Como um outro rezador, citado acima, mencionou, “*A palavra tem que entrar*” e, a partir da sua entrada, “*ficar no coração ou no pensamento da outra pessoa*”. É também sobre esta parte da cabeça que as pessoas sopram fumaça, durante uma intervenção terapêutica ou nas rezas cotidianas. E, sobre esta parte da cabeça podem se formar as imagens que tornam visíveis os agentes e objetos de circulação patogênica. A partir desta e de outras vias de acesso, como é caso dos ouvidos, os saberes podem circular, fixando-se em diversas partes do corpo.

Voltando à busca interessada por saberes, este ponto foi abordado por outro rezador, com o mesmo nome, Karai Tataendy:

Ninguém fala assim. Conta para *jurua* (pessoa não indígena) ou mesmo para o próprio Guarani, como eu conto. Igual eu falo para você ou para o N. (jovem guarani que o acompanhava nas atividades rituais), quando eu explico para ele como que é nossa reza, como que ele deve fazer. Ninguém mais faz isso. Mas tem uma coisa: a pessoa tem que se mostrar interessada. Eu não vou sair por aí falando para qualquer um. Não vou juntar todo mundo e dizer: ‘*vou ensinar para vocês*’, porque a palavra é sagrada. É como eu e você, se eu quero sua ajuda, eu vou procurar você e explicar direitinho o que preciso. Você não vai sair por aí oferecendo. (...) É por isso que antes eu falava muito, eu entrava aqui no *opy* (casa de rezas) e dava conselhos, mas se as pessoas não querem ouvir eu não vou falar por aí<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Esta fala foi registrada em português.

Além de não falarem à toa (*-ayvu rive* ou *-ayvu rei*), procurando compartilhar suas palavras e saberes apenas com quem se mostra interessado, os Mbya também afirmam que a comunicação de saberes entre humanos se dá de forma gradual. Como um dos interlocutores explicou:

Até a hora que eu alcanço assim, eu posso explicar. Porque as histórias que eu tenho para contar são muito grandes. Só que eu vou contar até onde dá pra contar. Tem que dividir, né, porque não adianta conversar tudo de uma vez. Porque não dá, é muito longo, então aí não dá.

Ao explicar a necessidade de dividir, porque suas histórias são muito grandes, o rezador, naquele contexto específico, se referia às histórias daquilo que ele mesmo viveu entre os *tekoa* do Paraná e de São Paulo, mas esta é também a forma como as pessoas frequentemente se referem às narrativas míticas quando, ao iniciarem sua narração, salientam que vão contar só alguns pedaços, porque a história é muito longa. Do mesmo modo, ao final de vários relatos, cujos pedaços são apresentados ao longo desta tese, o interlocutor frequentemente concluía dizendo, “*Chega, já falei muito!*”. Estes comentários não se limitam às condições de quem fala, mas também às capacidades de quem escuta, pois, como ouvi diversas vezes, tanto em falas dirigidas a mim, como a outras pessoas, é preciso tomar cuidado para não “passar” (*-axa*) mais palavras do que o ouvinte é capaz de pegar (*-jopy*) e cuidar/guardar (*-ereko*).

Todos os relatos acima enfatizam a importância de sentar (*-guapy*) e se concentrar/escutar atentamente (*-japyxaka*) para ouvir (*-endu*), pegar (*-jopy*) e guardar/cuidar (*-ereko*) das palavras que são passadas pelas pessoas mais velhas. No entanto, há um outro aspecto fundamental nos processos de circulação de saberes, que se refere às experiências adquiridas nos deslocamentos. Os deslocamentos permitem, entre outras coisas, criar novos contextos de convivência. Como Vera, cacique de uma Terra Guarani no litoral paulista explicou para a liderança de um *tekoa* fluminense:

Aỹ gui ma, ko aipo ja'ea rami, kunumigue'i  
aỹ amboae rupi ikuai. Ha'e rami vy ma  
amongue, amongue kunumigueve ma  
“ndaikuaai vy ri ma ndaai” he'i. Ka'aru ovaẽ  
ha'e py ovaẽ va'eri: “ndaikuaai vy ri ma  
ndaai”, amongue, “ndaikuaai vy ndaai,  
ndaguatai”. Xee ma ndaikuaai vy, aata  
aguata. Merami jaiko va'e jaikuaa avi.  
Tujakue gui nhaendu.

Atualmente, como dizemos, os jovens são diferentes. Então, alguns dos mais jovens dizem: “*eu não conheço, então não vou*”. Chegam lá e dizem: “*eu não conheço, então não vou, se não conheço algo, não vou, não viajarei*”. Já eu, se não conheço, eu vou, viajarei. Agindo assim, podemos conhecer e ouvir os mais velhos.

Como Vera enfatiza, é preciso ir até um lugar e lá viver para conseguir conhecer, inclusive, para poder ouvir os mais velhos que vivem em determinado lugar. Mas, esses deslocamentos também permitem criar novas relações e são frequentemente condição

para encontrar um cônjuge (principalmente no caso dos homens)<sup>132</sup>. E as novas experiências de convivência que decorrem desses deslocamentos e encontros também mobilizam conhecimentos, principalmente, dos mais velhos que aconselham os jovens cônjuges. Por exemplo, uma moça aprende como deve agir nas relações conjugais não apenas seguindo o exemplo das mulheres mais velhas e recebendo conselhos individuais, principalmente, quando tem a primeira menstruação, mas também quando há a discussão coletiva de problemas, e um casal mais velho aponta os caminhos a seguir para a sua resolução.

Tive algumas oportunidades de acompanhar situações desse tipo, geralmente na condição de observadora acidental, mas, numa ocasião específica, fui chamada para participar da conversa de uma família extensa, porque o casal chefe dessa família disse esperar que os conselhos dados pelos mais velhos também servissem para mim.

Na ocasião, a jovem que me chamou disse que seu pai queria conversar comigo e, quando cheguei à casa dele, fui recebida pela sua esposa que mandou chamá-lo e começou a convocar suas jovens filhas, filhos, genros e noras para colocarem cadeiras e bancos no terreiro em frente à casa.

O pai sentou num banco no meio do grupo, ao lado da jovem que seria aconselhada, enquanto isso, os demais escutavam e as crianças pequenas ficavam brincando em nossa volta. Primeiro, uma das filhas adultas repetiu para a mãe e o pai o que tinha acontecido (pois todos já estavam informados previamente das circunstâncias, através dos caminhos muito eficazes de comunicação/fofoca). Em seguida, o pai pediu para a jovem ao seu lado contar (repetir) o que tinha acontecido. Depois de escutar, o pai falou:

Não sei do seu marido, porque ele é de fora e nunca viveu com a gente, mas de você eu sei muito bem. Sei do seu coração e do seu pensamento. Sei que você sabe fazer as coisas direito e andar reto no caminho. Não posso saber do seu marido, mas às vezes a pessoa faz uma coisa errada e nós temos que ensinar essa pessoa a fazer direito. O casamento não é fácil. Tem que aprender a viver com a pessoa. Tem que aceitar os erros da pessoa e ir ajeitando. Eu sei que você tem capacidade de ensinar o seu marido e viver bem com ele. Eu não queria ver você sozinha com seu filho.

Simultaneamente, a mãe se dirigia aos jovens, repetindo algumas palavras do seu marido e acrescentando outras orientações sobre como deveriam agir nas relações conjugais. As filhas do casal começaram a sugerir para os pais que mandassem a avó paterna fazer um remédio, mas o pai não respondeu ao pedido. Quando a reunião se

---

<sup>132</sup> Isso é mais comum entre os jovens que se deslocam para outro *tekoa* para encontrar alguém com quem casar e geralmente lá permanecem, convivendo com a família da nova esposa e “trabalhando” para o sogro. Mas há também casos em que homens mais velhos se põem em movimento para criar uma nova relação de casamento. Por exemplo, após o fim de um relacionamento de mais de 30 anos, um senhor idoso me contou que ia voltar para o Paraná para procurar uma nova esposa, mas antes pediria para a esposa do cacique lhe fazer um “remédio” para lhe dar “sorte” na sua busca.

encerrou, as mulheres se juntaram e falaram novamente que a avó poderia fazer um remédio para a moça dar ao marido para “segurá-lo”, mas que ela teria que pensar direito se queria mesmo usá-lo, pois conhecia suas consequências.

Como explicaram para mim nesta e em outras ocasiões semelhantes, os remédios usados para atrair ou manter uma relação devem ser usados com cuidado tanto para serem eficazes, como para “controlar” sua eficácia, uma vez que, adquiridos dos donos não-humanos dessas plantas, continuam vinculados a eles e podem exceder as condições de controle dos seus usuários humanos. Os Mbya também expressam uma preocupação com a perenidade desse tipo de solução, pois, assim como as plantas têm seus ciclos (algumas de ciclo curto, outras que frutificam em determinadas estações, mas ficam muito fracas em outras), as soluções que esses remédios produzem podem também ter um ciclo curto ou inconstante. Assim, “filhos de plantas”, ou, em outros termos, filhos que foram gerados com o uso de alguma planta, podem viver pouco ou ter a saúde muito frágil. Um casamento produzido ou mantido com o uso de plantas também pode durar pouco ou ser inconstante. A forma como se faz o consumo de carne de caça também pode produzir resultados semelhantes. Por exemplo, não se deve comer uma caça se apenas uma parte do animal for encontrada na armadilha, porque quem consome essa carne pode ter um casamento que se desenvolve “aos pedaços”: sempre vai embora, depois volta, mas nunca é completo.

Como vimos no capítulo anterior, aquilo que os Mbya traduzem como “remédio” (*poã/moã*) abrange uma categoria ampla de substâncias (extraídas de plantas e animais) e técnicas (aquisição, preparação e utilização desses remédios). Às vezes também se referem aos conselhos (*-mongeta*), às medidas terapêuticas realizadas por rezadores e aos resguardos como “remédio”. Por isso, no seu uso da língua portuguesa, os Mbya parecem condensar, nesta categoria, uma variedade de experiências que podem ter o objetivo de reestabelecer o bem-estar de um indivíduo e do coletivo, mas também podem ser usadas para produzir outros efeitos (nem sempre avaliados positivamente, como é caso dos feitiços). Ou seja, aquilo que é englobado na categoria “remédio” tem como denominador comum a capacidade de exercer uma agência sobre algo ou alguém.

A preparação e o uso de alguns desses “remédios” podem ser aprendidos na convivência com outras pessoas, mas outros são “mostrados” pelas divindades. Como Karai Poty explicou para mim e meu colega, Daniel Pierri:

Aqui tem bastante remédio. Esse remédio que tem, eu falo a verdade, são só três folhas que tem; não é todo tipo de planta que eu uso. Eu faço o remédio, eu penso no Nhanderu (se refere a uma das divindades). Eu faço só uma parte, três partes só. Mas tem muito remédio: pra dor de cabeça, febre, sarampo, tanta coisa. Eu mesmo faço remédio só com raiz, folhas, só isso. Eu sei dessa folha, agora tem algum pajé que sabe mais. É muito remédio que explica. Eu mesmo, como eu disse, eu nasci aqui no Brasil depois fui na cidade, foi Nhanderu mesmo que me

ensinou a fazer. Foi Nhanderu que mostrou esse remédio pra mim, pra eu ir fazendo. [Nhanderu disse:] “*Você faz esse, faz esse, essas três folhas aqui*”. E até agora estou fazendo<sup>133</sup>.

Karai Poty nos dá algumas indicações de como os deuses passam esse conhecimento para os rezadores: “*É muito remédio que explica*”. E, ao “mostrar” o remédio para o rezador, Nhanderu diz: “*faz esse, faz esse...*”, nos levando a entender que, além de mostrar qual é o remédio, Nhanderu também observa e orienta enquanto o rezador faz o remédio. Por isso, Karai Poty afirma que, quando faz, volta a pensar em Nhanderu.

Outro rezador contou que, para os deuses “mostrarem” os remédios, é necessário que os rezadores mesmos não se mostrem muito. Pois, assim como ouvi em outras ocasiões, para abrirem os caminhos de comunicação com as divindades, os rezadores precisam agir com discrição e demonstrar que são capazes de cuidar adequadamente dos saberes que lhes serão confiados. Isto é, como Karai Poty comentou, que eles continuarão fazendo o que lhes foi ensinado (“*até agora estou fazendo*”), e também que não vão sair por aí espalhando esses saberes para qualquer um, algo também salientado por Karai Tataendy, numa das falas anteriores.

Na fala que apresento a seguir, outro rezador também comenta essas experiências relacionais, em que as divindades “mostram” os remédios para aqueles que não se “mostram muito”.

Eu, todas as tardes, estou na casa de reza, eu não me mostro muito. Mas Nhanderu também me dá inteligência. Quando uso cachimbo, os espíritos me ajudam bastante. Eles que me mostram, a partir do sonho, onde tem remédio para eu poder curar as pessoas. Muitos Guarani que tiverem muita fé vão ter essas visões. Os espíritos vão mostrar todos os remédios que vocês precisarem. Minha avó tinha me explicado muitos tipos de remédios, mas nunca me mostrou. Depois que eu fui crescendo, eu fui sabendo. Hoje em dia, a gente precisa mais é de terra para nós vivermos. Porque os remédios só têm no mato mais longe, não é por aqui (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:505).

Esse rezador também explicita que a capacidade de (re)conhecer os remédios se desenvolve gradualmente: “*Depois que eu fui crescendo, eu fui sabendo*”. E, embora sua avó pudesse falar sobre os remédios para ele, a capacidade de *ver* depende da ajuda dos “espíritos” (*-nhe’ê*) e divindades, que permitem aos humanos terem essas “visões”, principalmente através do uso de instrumentos que abrem os caminhos de comunicação com esses sujeitos, como é o caso do cachimbo.

Percebe-se, portanto, que é necessário não apenas abrir os caminhos de percepção e comunicação, mas também cuidar dos saberes que são comunicados – não “mostrar muito”. Isso implica, como mencionado acima, controlar seus caminhos de circulação, caminhos estes que passam por relações entre outros humanos, mas também

---

<sup>133</sup> Esta fala foi registrada em português.

se desenvolvem dentro de uma pessoa. Por isso, se para aprender é necessário sentar (-*guapy*) e se concentrar/prestar atenção (-*kuaa pota*; -*japyxaka*), para manter aquilo que é apreendido também é necessário se concentrar e concentrar esses saberes.

Neste sentido, outro rezador, após contar as dificuldades pelas quais passou nos últimos anos, período que coincide com a intensificação do seu envolvimento em práticas xamânicas, mencionou que está atento para o fato de que as pessoas vivem reclamando de que os rezadores atuais não são tão fortes como eram antigamente. Segundo ele, as pessoas fazem comparações, apontando que os antigos tinham a capacidade de retirar rapidamente as substâncias-doenças (*mba'eaxy*).

Mas isso, a seu ver, era porque os antigos rezadores tinham mais condições de se concentrarem e também tinham mais apoio. Segundo ele, naquela época<sup>134</sup>, não havia um cacique<sup>135</sup>, e o rezador não tinha que lidar com pessoas e assuntos de fora da aldeia. Os *xondaro vai*<sup>136</sup> tratavam de eventuais problemas com a segurança dos *tekoa* e assuntos políticos externos (que não eram necessariamente com pessoas não indígenas, podendo ser também com membros de outros *tekoa* guarani ou pessoas de outros povos indígenas). Esses *xondaro* eram treinados para proteger e lutar e, portanto, eventualmente se envolviam em conflitos violentos.

Próximos à *opy* (casa de rezas), havia os *xondaro oka regua*, que cuidavam de toda a área mais próxima à casa de rezas (moradia dos rezadores). Eles se dividiam entre as tarefas de buscar lenha, roçar, caçar, etc. Assim, o rezador não tinha que se

---

<sup>134</sup> Quando pedi para ele especificar esse período, ele falou que foi até a década de 1970, que ele indicou também coincidir com o período em que ele deixou o Paraná e veio para São Paulo. Portanto, não está claro se a diferença está apenas no tempo ou também no lugar, pois ele e outros interlocutores (que não moram mais no Paraná) ressaltam que as coisas mudaram de forma mais lenta no Paraná. Este seria um dos motivos alegados por muitos quando vão procurar casamentos e intervenções terapêuticas no Paraná. Em compensação, também convivi com pessoas no Paraná que diziam o mesmo sobre os *tekoa* em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

<sup>135</sup> Não estou preocupada em abordar se havia ou não cacique entre os Mbya até meados da década de 1970 ou discutir os tipos de chefia em exercício naquele período. Sabemos que, nesse período, uma parte considerável das atividades políticas era desempenhada por chefes de famílias extensas, que frequentemente também eram lideranças religiosas. Mas, também havia outras figuras como o “capitão”, que gozava de outro tipo de reconhecimento diante das autoridades não indígenas e muitas vezes era encarregado de lidar com estas autoridades, “representando” coletivos mbya de diferentes localidades. A autoridade que estas figuras tinham entre os próprios Mbya era, de acordo com os relatos que ouvi, variável e inconstante, às vezes coincidindo ou até ampliando aquela atribuída aos chefes de famílias extensas, mas às vezes era bastante questionada e minimizada. Para uma discussão aprofundada das formas de chefia entre os Tupi-Guarani, ver Sztutman (2008).

<sup>136</sup> *Xondaro* é o termo usado para se referir àqueles que auxiliam nas atividades xamânicas dentro das casas de reza ou em atividades diversas de trabalho e segurança em outros espaços dos *tekoa*. O qualificativo *vai* é frequentemente usado para denotar algo negativo ou ruim. A divisão entre dois tipos de *xondaro*, aqueles que atuam numa casa de rezas e aqueles que atuam em outros espaços de um *tekoa*, é frequente nos relatos dos Guarani Mbya, mas não tive oportunidade de conferir se é comum a utilização do adjetivo *vai* para se referir aos *xondaro* que cuidam da segurança nos *tekoa*. É possível que esse termo seja usado, não em depreciação aos próprios *xondaro*, mas para qualificar os tipos de problemas que eles eram preparados para enfrentar.

dedicar a essas atividades. Ao comparar essa situação com o que ocorre atualmente, Karai observou que:

Hoje não, eu estou aqui, alguém traz uma pessoa para eu cuidar e eu tenho que pegar lenha para fazer o fogo, eu tenho que preparar meu cachimbo, eu tenho que buscar água, esquentar água, cuidar da pessoa e, depois que eu cuidei da pessoa, no mesmo dia, eu tenho que cortar lenha e arrumar alguma coisa para minha família comer. Assim não dá certo. Eu perco a concentração e isso não é bom para a pessoa de quem eu cuidei e nem para mim. Ela fica doente de novo e eu também vou ficar doente.

Dentro da casa de rezas, havia os *xondaro opy regua*, o *xondaro mirĩ*, as mulheres do rezador (*tembiguai* – suas ajudantes e as *kunhã karai* – mulheres que desempenham atividades xamânicas), o *yvyra'ija* e o rezador principal. Todos esses podiam ser variáveis em número, de acordo com as configurações de cada *tekoa*. Poderia também haver mais de um rezador, que estivesse aprendendo e convivendo com o rezador principal e continuava nessa casa para auxiliá-lo. As esposas dividiam algumas tarefas entre si, que incluíam: buscar água num rio próximo, esquentar a água, fazer comida, preparar os cachimbos e remédios<sup>137</sup>. A esta descrição, Karai acrescentou:

As pessoas falam que antigamente o rezador tinha 3, 4, 5 mulheres. É verdade, mas não era para ele poder dormir com várias mulheres; elas eram as ajudantes dele. Tinham muitas coisas para fazer, então, cada mulher tinha seu trabalho específico para nenhuma ficar sobrecarregada.

Quando alguém tinha um problema (por exemplo, de saúde), a própria pessoa ou um parente próximo procurava os *xondaro oka regua* e eles comunicavam aos *xondaro opy regua*. Os *xondaro opy regua* contavam para o rezador principal e ele pedia para o *xondaro mirĩ* iniciar o tratamento, seguindo suas orientações. Quando o *xondaro mirĩ* já tivesse feito esse trabalho preliminar, o rezador principal começava seu trabalho<sup>138</sup>.

Seguindo esse caminho de ações e agentes, o rezador conseguia, por um lado, distribuir suas atribuições, substâncias e saberes, e, por outro lado, condensar e potencializá-las, mobilizando-as em momentos e sentidos precisos. A maior evidência disso, segundo Karai, era a demonstração da sua capacidade de rapidamente identificar e remover as substâncias-doenças.

No âmbito das práticas que permitem desenvolver com maior eficácia os saberes xamânicos, reproduzo, a seguir, vários trechos de uma fala longa de um rezador que descreveu seu próprio percurso de aprendizagem:

---

<sup>137</sup> Além de Karai, outras pessoas explicaram que as mulheres são as principais responsáveis pela preparação de remédios; e homens que sabem prepará-los frequentemente contam que aprenderam com suas avós.

<sup>138</sup> Embora Karai se referisse a um modo antigo de proceder, observei partes desse processo de divisão das atividades xamânicas em diversos *tekoa* atuais.

Eu, praticamente é recente, né? Está fazendo treze anos. É o começo ainda, não vi nada ainda. Jejoko (outro rezador) falou pra mim que eu vou ver muitas coisas ainda, se eu aguentar, que a pessoa tem que aguentar as coisas. [Com] a própria família da gente podem acontecer coisas. A pessoa às vezes é fraquinha, não aguenta... É difícil, assim, pra pessoa que só reza, é bom e é ruim. O bom é que você tem saúde, você pode benzer as pessoas. E aos pouquinhos você vai sabendo e tendo também a revelação de Nhanderu Tupã, Tupã kuery. Os Guarani falam Jekupe, Jekupe kuery, que são os *xondaro*. Então, de cada um deles você vai sabendo aos poucos. Mas não é assim: você já entrou assim no *opy* (casa de rezas), já é *xeramoĩ*, não é assim. Você já está sabendo... não é assim também. Aos pouquinhos, você vai aprendendo, vai sabendo. É aos poucos. Também Nhanderu vai dando às vezes uma revelação, ele pode te dar assim durante o *opy* que você está rezando, e até... a coisa é difícil: se for pra ele te falar do começo até o fim da nossa tradição, sobre *opy*, *opy'i*, você vai conversando e nunca acaba, até o dia amanhecer. Até o outro dia tem mais coisa ainda pra falar. (RCID T.I. Tenondé Porã, 2010:550).

Esse rezador, Vera<sup>139</sup>, conta que as práticas xamânicas são desenvolvidas gradualmente. Como já vimos anteriormente, as divindades revelam seus saberes aos poucos, e, como Vera ressalta, se tornar *xeramoĩ* é extremamente trabalhoso. Ele também explica que essa forma gradual de passar os saberes não decorre apenas de atitudes de moderação das divindades, mas resulta também do fato de que o conhecimento delas é imenso e não poderia ser comunicado de uma só vez. Como mencionei anteriormente neste capítulo, isso remete à relação entre os saberes completamente desenvolvidos dos deuses e as partes desses saberes que os humanos conseguem acessar e pôr em circulação.

Vera também explica que os saberes xamânicos são aprendidos na comunicação com os Tupã kuery (povo celeste que reside junto a Tupã Ru Ete, sendo também frequentemente considerados filhos dele) e os Jekupe kuery, que Vera explica serem os *xondaro* (assistentes) de Tupã Ru Ete. Ou seja, a “divisão de trabalho” desenvolvida pelos rezadores e seus assistentes, como foi descrita acima por Karai, corresponde aos modos pelos quais os deuses e seus assistentes realizam suas próprias atividades.

Conseguir “aguentar as coisas” é também condição para ter acesso crescente a esses saberes, como explicou um rezador mais experiente, citado por Vera. Frequentemente, os Mbya escolhem a palavra “aguentar” para traduzir *-eropo'aka*, que pode ser traduzida como “desenvolver uma capacidade”, uma vez que *-ero* = desenvolver uma ação em que o sujeito também é participante<sup>140</sup> e *-po'aka* =

---

<sup>139</sup> Os nomes próprios dos Mbya correspondem aos nomes das divindades responsáveis pela criação e o envio dos seus princípios vitais, assim, o autor desta fala se chama Vera e faz referências constantes à divindade Tupã, também chamada Tupã Ru Ete. O nome e o princípio vital das pessoas que se chamam Vera vêm de Tupã.

<sup>140</sup> *Ero-* é um prefixo comitativo e causativo (Dooley, 2006:38). Por exemplo, *aroguata xeretarã kuery* (lit. eu ando e faço meus parentes andarem) é frequentemente usado para quando alguém se põe na posição de motorista. Como um amigo mbya me escreveu recentemente via Facebook: “*Ja'a ta Santa Catarina re? Aroguata ta!*” (Vamos pra Santa Catarina? Eu dirijo!). Por isso, sugiro que *-eropo'aka* e *-*

capacidade/poder. Também usam o termo “aguentar” para se referirem à *-erombaraete*, que eu traduziria como “desenvolver sua força”.

No próximo trecho da sua fala, Vera aborda alguns dos papéis realizados por mulheres nos rituais de reza. Ele enfatiza que, mais do que assistentes de um rezador masculino, elas têm uma facilidade maior de se tornarem rezadoras do que os próprios homens. Ele não explica por que, mas é possível perceber, ao longo da tese, que outros interlocutores também mencionam o papel central que as mulheres têm, seja na reza, seja no preparo de diferentes remédios e intervenções xamânicas.

Eles (os deuses) falam para as mulheres, assim que meninas ou moças, que a gente chama *kunhã karai*, *kunhã karai'i*. Já falam assim pra elas ficarem na casa de reza. Tem *kunhã karai* para acender *petygua* (cachimbo), tem *kunhã karai* pra ver *ka'ay* (água do chimarrão), tem *kunhã karai* pra ver *yaku* (água quente) e tem também *kunhã karai* pra fazer acompanhamento com os *xondaro*, que vão rezar. Então, pra essas pessoas já é difícil já. Ali a pessoa está fazendo não só pra ela, ela está fazendo pra todos, então Nhanderu pode revelar [algo para] qualquer uma delas. Daí mulher assim fica mais fácil pra ser um *pajé*. Então é mais fácil pra mulher ainda. A mulher já não é como a gente homem. A gente homem tem mais dificuldade também.<sup>141</sup>

Vera menciona que, além dos humanos que participam dos rituais de rezas, também participam os habitantes celestes: os diversos *Jekupe kuery*, *xondaro kuery* e *kunhã karai kuery* (*kuery* = coletivo). Assim, é possível perceber que todo ritual de reza ocorre simultaneamente nas moradas terrestres e celestes.

Pude compreender isso melhor quando, em 2006, acompanhei o rezador Karai Mirĩ, de um *tekoa* paulista para um *tekoa* fluminense, e um homem jovem começou a cantar sozinho. Eu virei para Karai Mirĩ e perguntei para ele por que nenhuma mulher se levantava para acompanhá-lo. Karai Mirĩ explicou que, se eu prestasse atenção, conseguiria escutar o canto das *kunhã karai kuery* que estavam, em suas moradias celestes, acompanhando a reza do jovem. Ele também falou que nenhum rezador canta sozinho, porque sempre consegue ouvir os *xondaro kuery* e as *kunhã karai kuery* que cantam junto.

Essa simultaneidade, que liga os rituais realizados em diferentes moradas terrestres e celestes, também se estende horizontalmente para relacionar diferentes *tekoa*, sejam de parentes mbya, sejam de outros sujeitos. Por exemplo, em diversas ocasiões, quando estávamos na reza e eu escutava o ruído de sapos, comentava com alguém que os sapos faziam muito barulho, e era sempre corrigida. “*Anyĩ! Ju'i kuery*

---

*erombaraete*, muitas vezes traduzidos pelos Mbya como “aguentar”, sejam entendidos como “desenvolver uma capacidade/força”.

<sup>141</sup> Optei por incluir este trecho da sua fala, que não foi apresentado no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T.I. Tenondé Porã. O trecho estava na gravação e na transcrição desta entrevista completa, realizada em português. Nos próximos trechos, apenas aqueles seguidos pela referência RCID T.I. Tenonde Porã remetem a trechos contidos no relatório.

*ojapukai, ha'e gui oporai porã* ("Não! Os sapos estão rezando e cantando bem"). Assim, outros sujeitos, que não só os mbya, também desenvolvem suas rezas nos seus respectivos *tekoa*<sup>142</sup>.

Em seguida, Vera descreve a primeira vez que foi procurado para retirar substâncias-doença (*mba'eaxy*) de uma pessoa. Ele conta que, até então, era procurado para benzer crianças e preparar remédios com plantas, mas que ainda não usava o cachimbo para "pegar" substâncias e objetos patogênicos. Com isso, ele mostra que, assim como os saberes são gradativamente enviados pelas divindades, há também uma espécie de gradiente no desenvolvimento das capacidades de intervir na circulação de doenças.

Então nessa época que eu morei aqui [Tenonde Porã] que veio assim... de mim mesmo, aí eu vi uma criancinha, já morta já, a mãe trouxe no braço assim, trouxe aqui em casa e falou assim, e disse assim. Na época eu só benzia criancinha, fazia benzimento com folhas, nem cachimbo pegava nessa época. Eu tinha medo de cachimbo. Eu vi aquela criancinha, nossa, puxa vida, e a mãe chorando. Aí veio um negócio em mim, puxa vida, agora vou ter que, ou tudo ou nada, falei pra mãe: "*preciso do cachimbo*". Minha mulher se assustou porque nunca usei cachimbo, não usava cachimbo. Aí corri, procurei o cachimbo, achei lá na casa da minha avó. Falei pra ela colocar *pety* (fumo) no cachimbo. Aí ela acendeu pra mim, trouxe e comecei a rezar.

Como outros rezadores também explicaram, inicialmente um rezador desenvolve a capacidade de benzer crianças e preparar alguns remédios com substâncias extraídas de plantas ou animais. Mas, não são todos os rezadores que desenvolvem a capacidade de extrair substâncias e objetos patogênicos ou revelarem os nomes de pessoas.

Convém destacar que nem sempre essas diferenças são consideradas de forma progressiva, como uma evolução das capacidades xamânicas. Em alguns casos são, mas em outros, os Mbya simplesmente consideram que as pessoas adquirem e cultivam habilidades diversas. Por exemplo, algumas cantam e outras não, algumas sabem caçar ou fazer diferentes artesanatos, enquanto outras não, assim como pessoas diferentes sabem fazer remédios diferentes. Percebo que essas diferenças contribuem para que haja uma maior circulação na oferta e na busca por essas habilidades e seus resultados, muitas vezes gerando novas alianças ou provocando o deslocamento de indivíduos ou grupos em busca de quem saiba fazer o que eles procuram.

No mesmo sentido, o fato de que as pessoas desenvolvem diferentes saberes também remete à relação entre os saberes plenamente desenvolvidos (mas diferenciados e específicos) dos deuses e a busca que os humanos empreendem para que possam fazer crescer (*-mbotuvixa*) os saberes parciais que os deuses compartilham com eles. Por exemplo, no trecho transcrito acima, Vera explica que, até ser procurado por essa mãe,

---

<sup>142</sup> No primeiro capítulo, expliquei que *tekoa* se refere a um lugar onde se realizam diferentes modos de convivência e cuidado de um coletivo humano ou não-humano.

com uma criança “já morta”,<sup>143</sup> ele não usava o cachimbo, porque “*tinha medo de cachimbo*”.

Como entender o medo de usar um instrumento que frequentemente é considerado como indissociável às práticas xamânicas dos Mbya? Primeiramente, é possível remeter a uma expressão muitas vezes repetida pelos Mbya: “*epita rive eme*” (não fume à toa). Com isso, explicam que o cachimbo não deve ser usado casualmente, como se fosse um cigarro. Isto é, como todo meio de circulação de saberes, seu uso deve ser bem-orientado e controlado. Embora seja comum observar até mesmo crianças usando o cachimbo, muitas pessoas advertem que só se deve “pegar” (*-jopy*) o cachimbo quando já tiver desenvolvido a capacidade (*-eropo’aka*) de administrar tudo que seu uso possa trazer. Nesse sentido, o cachimbo é utilizado para proteger as pessoas do acesso que diversos sujeitos não-humanos podem aproveitar para atingi-las, pois a fumaça torna as pessoas imperceptíveis a determinados sujeitos e seu cheiro contribui para afastá-los. Mas o cachimbo também dá acesso a caminhos que são difíceis de “aguentar” ou de desenvolver a capacidade de percorrer. Dentre as alterações que podem ser experimentadas no corpo, o uso do cachimbo permite desenvolver a capacidade de “ver” (como nas práticas xamânicas) e acessar outros tipos de saberes. Esses caminhos de saberes são, como Vera afirmou anteriormente, “bons e ruins”, pois o próprio rezador e seus parentes podem enfrentar dificuldades, frequentemente descritas como “provações” (ver capítulo dois). Por isso, além de ser um meio para acessar saberes, a capacidade de controlar seu uso é vista como algo que se deve aprender.

A neta de um casal de rezadores certa vez explicou como se deu parte desse processo de aprendizagem:

A primeira vez que a gente fumou lá, minha avó falou assim para nós: “*Vocês vão fumar agora, vocês têm que fumar assim, respeitando todo mundo que está em volta de vocês*”. Aí, Karai Miri (filho caçula da sua avó materna, portanto, seu tio) falou assim: “*O que é respeitar tudo mundo?*”, e eu falei: “*Eu sei lá, eu também estou fumando agora pela primeira vez*”. Então minha avó disse: “*Pedi para Nhanderu colocar a mão em vocês para respeitar todo mundo*”.

Daí, a gente fumou lá, e tudo bem. A gente estava lá fumando direitinho. Na hora que a gente parou de fumar, Karai Miri estava querendo vomitar. Ele falou assim: “*Para onde eu vou agora, não pode sair?*”. Aí, minha avó disse: “*Vai lá para o cantinho*”. Aí, ele foi lá e vomitou e peidou tudo! A Mará (filha da sua avó), antes de beber água, falou: “*O que eu tenho que fazer para não vomitar, eu estou tonta e tenho medo de cair*”. Aí, eu estava lá, fumei tudo e não senti nada disso, aí eu pensei: por que eu não sinto vontade de vomitar, não estou tonta, nem nada?

---

<sup>143</sup> Mais adiante, ele vai explicar que conseguia sentir os batimentos fracos do coração, mas que a criança não respirava, o que lhe permitiu considerar que ela estava morta. É importante lembrar que para os Mbya a falta de respiração é um sinal de que o *-nhe’ẽ* (às vezes traduzido como “sopro/respiração”) já deixou o corpo.

Daí, a gente foi contar para minha avó e ela falou assim para mim: "*Eu dei cachimbo para vocês fumar para ver o que vocês vão sentir na sua história*". Eu falei então para ela que não tinha sentido nada. A Mará perguntou por que ela estava se sentindo tonta; todo mundo perguntou e minha avó ficou explicando. Aí, o Karai Mirĩ chegou lá e disse para minha avó que tinha vomitado tudo e ela disse que era porque ele não confiava em Nhanderu. Eu perguntei para minha avó e ela me explicou, mas é difícil explicar para um *jurua*<sup>144</sup> (...)

Até agora, eu não sinto isso quando estou rezando. Quando estou rezando também não sinto nada. Eu tenho medo de cair quando estou fumando. Eu vejo muitas pessoas caindo enquanto estão fumando e dançando. Às vezes, a gente dança fumando também. Aí, teve uma vez que a gente estava dançando, pulando bem, eu junto com a Mará, e uma outra moça falou assim: "*Vocês têm que parar de dançar*". Aí eu perguntei por que, e ela falou: "*Porque vocês não sabem o que vem para vocês quando estão dançando*". Na hora eu pensei e deu um medo em mim, então parei de dançar, mas Mará falou assim: "*Vamos lá, que eu acho que é mentira dela*". Daí aquela moça estava dançando e de repente caiu. Eu achei bem estranho mesmo. Porque, na hora que a gente está dançando, acho que os espíritos estão no meio assim, às vezes a gente está cantando e ouve alguém cantando junto. Aí a gente está cantando, pedindo sério para Nhanderu para iluminar nosso corpo e nossa alma e a gente ouve assim. (Poty, Tekoa Pyau, SP).

Assim como Vera e Karai Mirĩ, Poty também se refere à capacidade de perceber o canto dos "espíritos" (*nhe'ẽ kuery*) que acompanham o canto dos humanos. Mas, voltando para o relato de Vera, em outro trecho, ele explica como realizou a extração da substância-doença (*mba'eaxy*) que havia se instalado no corpo da criança:

Aí, conforme eu coloquei a mão assim no peitinho da criança, só o coraçãozinho estava batendo, mas assim pra respirar mesmo ela não estava. Aí, fui passando a mão assim, a mão em cima do peitinho da criança, aí senti que tinha uma bola aqui, assim. Tinha uma bola aqui, assim. Porque dá um negócio na mão da gente, quando é assim. Na época, eu fiquei até assustado, só que não era normal aquilo ali. Então, começou a pegar na criança assim, eu sentia choque na minha mão. Tirava aquilo (sua mão) de medo. Aí ficava só por cima, assim soltando fumaça. Aí falei pra mulher: "*É, não sei não, tem coisa aí no peitinho da criança*". E eu com medo também. Não sabia também, na época, tinha medo de cachimbo. Aí foi assim, falei: "*não sei não, acho que eu vou pegar*", falei pra mulher ainda, "*acho que vou pegar*"... Acho que eu criei coragem. Aí soltei duas fumaças assim na cabeça da criança, aí fui descendo a mão assim, fui descendo a mão, quando chegou no mesmo lugar, deu choque, deu choque de novo. Deu um cutucão assim na minha mão, assim. Aí foi que peguei, aí soltei fumaça, fumaça. Aí, foi apertando assim minha mão, encostando assim, porque até então só estava de longe assim, então estava dando choque em mim, aí fui soltando fumaça, fui apertando assim né, fui encostando a mão assim, senti que vinha saindo assim do peitinho da criança. Ele ia saindo pra minha mão, aí consegui pegar.

---

<sup>144</sup> Este relato foi gravado em português e ilustra várias tentativas de tradução de conceitos guarani para o português, assim como os problemas que esse tipo de tradução suscita, quando conceitos como *-nhe'ẽ* e *nhe'ẽ kuery* são simplificados, pela enunciativa, para se encaixarem em noções como "alma" e "espíritos", respectivamente. Os problemas relativos à tradução não se limitam, evidentemente, apenas à transposição de sentidos ou a questões linguísticas, pois, como Poty enfatiza, existe também o problema da relação entre interlocutores e suas posições em relação a determinados saberes e experiências. No caso em questão, Poty explicita "*é difícil explicar para um jurua* (pessoa não indígena)".

Percebemos que, assim como as pessoas “pegam” (-jopy) doenças e infortúnios que lhes são passados por contágio ou intencionalmente enviados por sujeitos humanos e não-humanos, as pessoas também “pegam” saberes e, nas práticas xamânicas, “pegam” as substâncias e os objetos patogênicos para removê-los de outros corpos. Neste sentido, Vera conta que, conforme soltava fumaça sobre o corpo da criança, o objeto patogênico começava a dar “choque”, “cutucar” e “apertar” a sua mão. Alguns rezadores afirmam que o objeto, ao passar do corpo de uma pessoa doente para a mão do rezador, provoca, na mão do rezador ou em outras partes do seu corpo, os mesmos efeitos que desenvolvia no corpo da vítima, operando como um tipo de contágio.

Vera descreve este processo como um tipo de descoberta: descobrir o objeto escondido no corpo da criança, descobrir sua capacidade de perceber e retirar esse tipo de objeto e, assim, desenvolver coragem para continuar no caminho que tinha começado, “*acho que eu criei coragem*” e “*eu com medo também. Não sabia também, na época, tinha medo de cachimbo*”. E, embora não dito aqui, Vera tinha assistido a inúmeras sessões de reza e intervenções terapêuticas ao longo da infância e vida adulta, mas isso não bastou para que ele as aprendesse. Foi preciso viver esta experiência pessoalmente e fazer a sua capacidade se realizar (-eropo’aka) para que realmente aprendesse.

Em seguida, ele conta que o objeto que estava matando a criança era uma agulha de costura. No último capítulo, já havia mencionado que os rezadores identificam se os agentes de circulação de doenças são humanos ou não-humanos pelo tipo de objeto que é retirado do corpo da vítima. As agressões de feitiçaria praticadas por humanos utilizam, como objetos de propagação, utensílios cotidianos largamente disponíveis, como agulhas, pedaços de madeira, espuma, etc., que são dotados de outras qualidades para terem eficácia nas ações de feitiçaria.

Quando peguei, sabe o que era? Era uma agulha, desse tamanho assim ó, agulha de costura, que estava matando a criança. Aí peguei. Aí falei assim pra mulher: “*E agora, o que é que eu faço? Está cutucando a minha mão*”. Eu peguei, sei lá, estava cutucando a minha mão, aí falei: “*Sei lá, eu vou soltar, está cutucando a minha mão, está cutucando a minha mão, e eu não sei o que eu vou fazer. Se você pegar, você vai soltar*”, e eu estava sozinho (sem o auxílio de outro rezador). E agora não sabia o que fazer, vou deixar na minha avó né, [disse] “*chama a minha avó lá pra mim*”. Minha avó veio, pegou o cachimbo e começou a fumar, isso aqui amorteceu todo meu braço. Aí, quando ela começou, fumaça, fumaça, aí foi indo, foi indo; ela abriu a minha mão assim, e minha mão, os dedos dela (da própria mão), isso aqui travou, travou tudo. Aí, não sei como ela (a avó) teve força de abrir aqui, aí, ela passou pra mão dela. Aí, ela pegou e falou assim: “*agora você pega um pouquinho de fumo e põe aqui na minha mão*”. Aí, levei um pouquinho de fumo lá, misturou com o fumo. Aí, ela falou assim, “*Isso aqui nós temos que jogar no fogo, que sempre os xeramoĩ, eles falam pra fazer isso*”. Pegou aquilo ali, só foi jogar no fogo.

Para concluir, Vera conta que, além de receber da sua avó orientações para descartar definitivamente o objeto patogênico, também foi aconselhado a cuidar para não “perder” os saberes e as capacidades que havia adquirido.

Aí está bom, ela veio aqui em casa (no outro dia) e falou assim pra mim: “É, você vai ser um xeramoï. Eu já sabia já. Desde que você era criancinha, eu já sabia”. Aí ela falou assim: “Só que você tem que ver muitas coisas, e você tem que aguentar. Você tem que olhar nas suas filhas, nas suas netinhas que estão vindo. E ter força pra isso, porque se você não tiver força e não tiver fé, não adianta, daqui a pouco, você vai desistir e você vai perder tudo. Também, não pode desistir”. (RCID T.I. Tenonde Porã, 2010:551-552).

Embora os saberes e as capacidades xamânicas sejam adquiridas e desenvolvidas gradativamente, a avó de Vera lhe disse que sabia, desde que ele era criança, que seria um rezador. Com isso, é possível depreender que algumas pessoas nascem com o potencial para adquirir e desenvolver determinados tipos de saberes, os quais eles podem ou não cultivar. Cultivar estes saberes, como a avó de Vera apontou, significa “*aguentar ver muitas coisas*” e também “*olhar nas suas filhas, nas suas netinhas*”. Enfim, desenvolver a capacidade de “olhar” e “ver”. Mas, o que significa desenvolver essa capacidade? Acredito que não se trata apenas de uma capacidade sensorial; afinal, *ver*, nestes casos, é também identificar e interpretar com acuidade o que ocorre dentro e fora das pessoas. Além disso, a palavra frequentemente usada pelos Mbya para se referirem ao ato de “olhar” (*-ma’ê*) também envolve a capacidade de cuidar de algo/alguém. Assim, não perder os saberes xamânicos implica desenvolver a capacidade crescente de *ver* e *cuidar*, ou seja, colocar estes saberes em uso para que possam continuar a circular nos diferentes caminhos de relações.

### 3.4 Cuidar dos saberes e dos caminhos de relações

A seguir, abordo outros meios pelos quais as pessoas cuidam dos saberes que adquirem, evitando, assim, sua dispersão descontrolada ou perda. Como vimos, os caminhos de saberes são longos, e aquilo que os humanos encontram nestes caminhos é vulnerável à perda. Como explica o rezador Karai Tataendy:

Por que você acha que a gente fuma? É para ver mesmo. Eu duvido que quem não fuma consegue ver isso. Para ter visão leva muito tempo, até anos, mas para perder só leva um minuto. O próprio B., ele cantava, ele via o que ia acontecer, mas depois de casar ele perdeu. O próprio N., dois anos atrás, ele contava para mim seus sonhos, e era verdade o que ele via no sonho, acontecia mesmo. Mas no Natal, ele bebeu, ficou bêbado e perdeu isso. Só agora que ele está começando de novo. Leva muito tempo. Por isso tem que cuidar, tem que pensar primeiro antes de fazer uma coisa. (...) Quem tem essa visão, tem que cuidar<sup>145</sup>.

Karai Tataendy, assim como Vera, explica que o uso do cachimbo permite “ver”, mas o desenvolvimento dessa visão leva muito tempo. Em contraste, sua perda pode

---

<sup>145</sup> Esta fala foi feita em português.

ocorrer por qualquer descuido, por isso, ele enfatiza: “*Quem tem essa visão, tem que cuidar*”.

No relato de Karai Tataendy, ele se refere a uma situação em que o casamento levou uma pessoa a deixar de lado (não cuidar das) suas capacidades xamânicas, resultando na perda destas. É importante ressaltar que não é o casamento em si que causa esta perda, mas justamente a possibilidade de que um casal pare de cultivar e dar atenção aos saberes e capacidades anteriormente adquiridos e, com isso, também interrompa o fluxo de comunicação com as divindades, cuja continuidade é fundamental tanto para manter estes saberes, como para fazê-los crescerem.

Assim, o cuidado para não perder saberes envolve um tipo de concentração que pode ser abalada, tanto por negligenciar práticas que permitam ver, saber, fazer cura, etc., como pelo excesso de outras ações, como o consumo de determinadas substâncias (também presentes nos alimentos e não apenas nas bebidas alcólicas, citadas no depoimento) e o envolvimento em atividades ou relações que gerem conflitos e confusão, por exemplo, namoros, brigas, excesso de compromissos com não indígenas<sup>146</sup>.

Convém lembrar que o bom uso dos saberes adquiridos também é imprescindível, pois, além de conteúdos, são técnicas que precisam ser postas em prática para que sejam aperfeiçoadas e fortalecidas. Neste sentido, os rezadores afirmam que, com o tempo, desenvolvem melhor a capacidade de lidar com as dificuldades que seu trabalho impõe. Dificuldades estas que incluem a aquisição e o descarte de substâncias-doença que eles extraem de outros corpos, assim como as inúmeras “provações” que surgem como obstáculos nos caminhos que percorrem na circulação de saberes. Dizem também que o bom uso dos saberes acessados alegra as divindades que, percebendo que os rezadores agem nesta morada terrestre de modo semelhante a elas, enviam-lhes mais saberes.

Por outro lado, embora os saberes xamânicos sejam aplicados continuamente nas atividades cotidianas de plantio, caça, tratamento de doenças e orientação das relações sociais e sejam imprescindíveis para o bom andamento destas experiências, a aquisição e a manutenção desse tipo de saber demandam, de acordo com as explicações de diversos rezadores, se resguardar do excesso de envolvimento nos trabalhos e nas relações cotidianas. Como exemplo, transcrevo a fala de um rezador que vive atualmente no litoral fluminense:

---

<sup>146</sup> Em termos de compromissos, incluem-se as muitas reuniões e os diversos projetos em que os Mbya se veem atualmente envolvidos, mas também reforça-se a ideia de que alguém que ande muito com os não indígenas passa a compartilhar seus modos de pensar e agir. Isso, por sua vez, é comparável à ideia de que é necessário andar muito entre parentes para com eles compartilhar substâncias, experiências e saberes.

Quando a pessoa é rezador não pode fazer qualquer trabalho por aí. Tem que ficar só cuidando das outras pessoas e se fortalecendo, por isso depende dos outros. Ela não pode ficar trabalhando muito na roça ou se preocupando com dinheiro, com brigas políticas por aí, se não fica fraca. Eu mesmo só quero fazer meu trabalho<sup>147</sup>, mas por enquanto, tenho que ajudar minhas irmãs; tenho que participar de reunião com a Funai e ajudar minhas irmãs. Mas, depois, de conseguir a terra para elas, elas vão ficar lá e vão ter que se virar por lá, porque eu preciso ficar mais sossegado para fazer meu trabalho. Antes, eu estava muito forte, mas agora eu ando muito fraco. Não consigo mais ter aquela concentração.

No relato de outro rezador (pág. 144), vimos que um xamã pode adoecer depois de cuidar de outra pessoa, pois, além de despender grande quantidade de força para identificar e extrair a substâncias-doença, ele acaba também puxando-as para si e sofrendo um tipo de contágio. Sua esposa, em outra ocasião, já havia me explicado que um velho rezador tirou a doença do próprio filho e, depois disso, morreu, vítima das mesmas substâncias que havia tirado do filho. O filho, no entanto, adquiriu uma parte da força do pai e, com isso, pôde começar a se dedicar às atividades xamânicas.

O processo de adquirir saberes, como já mencionado, é contínuo, mas a aquisição de substâncias-doença ou outras formas de dificuldades também é recorrente, principalmente na vida daqueles que mais se dedicam ao xamanismo. Como afirmam os Mbya, a cada passo da sua aprendizagem, um(a) rezador(a) encontrará novas “provas”<sup>148</sup> e dificuldades, que afetarão também seus parentes próximos ou que poderão ser desencadeadas (intencionalmente ou não) por ações de outros humanos e não-humanos.

No âmbito dos esforços para controlar os modos pelos quais os saberes passam entre diferentes sujeitos, a conversa que tive com outro rezador no litoral fluminense é bastante ilustrativa. Ele falava sobre a fabricação de diferentes remédios usados para proteger uma pessoa, mas ressaltou:

A casca da tartaruga vai deixar a pessoa forte. A casca dela é sua proteção. (...) Eu vou dizer uma coisa para você: você que anda muito, pode procurar que você vai achar, mas não pode contar para aquele rapaz, porque ele é muito curioso. Ele pergunta muito. Não é assim que a gente aprende.<sup>149</sup>

Em outra ocasião, o mesmo rezador veio conversar comigo sobre a dificuldade para aprender/ensinar as práticas xamânicas, pois, embora seu exercício e os resultados

---

<sup>147</sup> Nesta fala, registrada em português, ele usa o termo “trabalho” para se referir às suas atividades como xamã.

<sup>148</sup> Como mencionado anteriormente, os obstáculos encontrados pelos rezadores são frequentemente traduzidos por eles como “provas”, pois, além de precisarem enfrentar e superá-las, são também a “prova” de que seu conhecimento tem eficácia.

<sup>149</sup> Preferi não descrever os objetos e procedimentos relatados pelo rezador, por mais que sejam relevantes para o entendimento das práticas de saberes, porque o próprio rezador ressaltou diversas vezes que isso não deveria ser divulgado. De qualquer forma, o que mais interessa nessa discussão não é o conteúdo desses saberes, mas os processos que mobilizam, abordados em maiores detalhes em outras partes da tese.

sejam compartilhados entre as pessoas, a aquisição destes saberes não segue uma lógica relacional de mestre e aprendiz. Ele citou o exemplo de um jovem, com quem compartilhava experiências envolvendo os rituais e caça:

Ele faz armadilhas e caça e diz até que quer aprender a ser rezador. Mas isso eu não sei não. Já falei para ele que é muito difícil. Não é um conhecimento que pode ser passado assim. A pessoa já vem com isso. Qualquer um pode até conhecer e aprender, mas para fazer mesmo, é muito difícil. Isso vem de Nhanderu e não é para qualquer um. Eu estou pensando ainda o que eu posso dizer para ele.

Estas falas indicam que o problema do controle da circulação de saberes está estreitamente relacionado a uma teoria do conhecimento, suscitando questões como: quem pode aprender; se “a pessoa já vem com” a capacidade de aprender algo; e o problema de cuidar para que a circulação de saberes não se desenvolva de forma descontrolada. Por isso, mesmo os saberes que podem ser passados entre sujeitos humanos, devem seguir por caminhos específicos para que não se desviem, transformando-se, como vimos anteriormente, em doenças ou infortúnios.

No relato que transcrevo abaixo, Karai Tataendy explica como usar e “testar” os saberes adquiridos, ressaltando a necessidade de distinguir entre o que é “verdadeiro” e o que é posto nos caminhos apenas para “enganar” a gente. Mas, antes de ir para seu relato, cabe mencionar que, quando os Mbya usam a expressão em português: “verdadeiro”, podem estar se referindo a diferentes contextos em que palavras como “anhete” e “ete” são usadas na língua guarani.

Por exemplo, algumas coisas são consideradas verdadeiras porque são enunciadas de forma apropriada, como no caso em que os Mbya afirmam que uma pessoa fala bem (-ayvu porã) ou não fala à toa ou por brincadeira (-ayvu rive e'ÿ/ -ayvu rei e'ÿ). Este problema é levantado por Vera Popygua no relato do seu sonho (ver capítulo 4), em que seu tio explica que é para falar como *Nhanderu kuery* (os deuses) e não fazer conversa de brincadeira. O mesmo pode ser percebido quando alguém afirma, após a enunciação de um discurso ritual e antes de dar seguimento à sua própria fala, que o rezador falou a verdade ou verdadeiramente (“anhete ko xeramoĩ ijayvu”). Mas, nestes dois exemplos, também é evidenciado que aquele que fala de modo apropriado, portanto, verdadeiro, é também visto como tendo autoridade para falar, como é o caso das divindades ou dos rezadores mais experientes. Essa relação entre autoridade e a capacidade de falar de modo verdadeiro, remete a uma relação de confiança, como fica nítido num trecho do relato transcrito no segundo capítulo da tese, que retomo aqui:

Ha'e rami vy aÿ gui oporandu porãgue'i anhete ete oporandu va'e nda'ipovei. Ha'e rami anhete ete nhambojerovia va'e jipovei ma, aÿ gui xeramoĩ anhete rã ta'ijayvu marã rami katu aiko porã'i ma.	Assim, hoje em dia, não tem mais quem peça/reze de verdade pelos outros. Assim não tem mais em quem confiarmos de verdade, um rezador verdadeiro que oriente como fazer para viver bem.
---	---

Há outros contextos em que algo é considerado verdadeiro porque é original, isto é, remete às origens, como é o caso dos cultivos deixados nesta morada terrestre pelos deuses, às quais os Mbya se referem como *-ete* (por exemplo, *avaxi ete*), em contraste com os cultivos que qualificam como *-tupi* (por exemplo, milho verde: *avaxi tupi*), que foram conhecidos depois do contato com os não indígenas<sup>150</sup>.

E há também contextos, como aquele exemplificado na fala de Karai Tataendy, em que algo é verdadeiro porque pode ser comprovado *a posteriori*, ou seja, é verdadeiro porque têm a capacidade de se realizar.

Quando alguém fica doente, você pode benzer, você sabe remédio do mato, pode fazer. Vai testando. É fácil. É pra isso que temos cachimbo, é pra isso que cantamos. É simples. Só que tem uma parte dos sonhos que é verdadeira e outra parte que não é. Tem parte que vai acontecer, e parte que só engana a gente.

Neste ponto da conversa, perguntei para ele como é possível saber distinguir entre o que é “verdadeiro” e o que só “engana”, isto é, entre o que acontece mesmo e o que não vai se realizar, e ele explicou:

Não sabe. Tem coisa que é só para assustar a gente. O N. contava para mim seus sonhos e eu falava para ele o que era verdade, e aquilo acontecia mesmo. Teve um dia que ele sonhou, e a mulher também, que morria uma criança lá em cima, e morreu mesmo. Já aquilo que a gente pensa quando fuma no *amba* (suporte ritual que fica na parte dianteira da casa de rezas), isso é verdadeiro mesmo, porque a gente não está dormindo. Aquilo não engana.

Karai Tataendy explica que é difícil distinguir entre visões verdadeiras e enganadoras, mas afirma que é possível confirmar os conteúdos dos sonhos com algum rezador mais experiente. Este teria a capacidade de interpretar o sonho e ajudar seu interlocutor a observar como aquilo que foi sonhado se realiza.

O mesmo rezador ressalta que há uma diferença entre os saberes adquiridos na reza (quando uma pessoa fuma no *amba*) e em sonho. Embora ele diga que a diferença seja em estar dormindo ou acordado, é possível também entender, como outros rezadores explicaram-me, que, diferentemente da reza – quando a pessoa se concentra para receber exclusivamente as mensagens das divindades –, no sonho, a pessoa se faz acessível a uma multiplicidade (nem sempre discernível) de sujeitos. Em sonho, alguns desses sujeitos podem assumir as formas/corpos de outros para provocar enganar. Mas é também este caráter ambíguo dos sonhos e a necessidade de desenvolver a capacidade

---

<sup>150</sup> Ademais, a partícula *ete* também é usada constantemente para enfatizar a qualidade de algo, às vezes em condição de superlativo. Assim, *porã ete* (verdadeiramente bom) é uma expressão usada também como agradecimento ou “benção”; *-vy’a ete*, como na expressão: *apy ma avy’a ete* (aqui sinto-me realmente feliz), é frequentemente enunciada por um visitante, quando se dirige aos seus anfitriões; *Nhanderu ete* (nosso verdadeiro pai) é usada em referência a algum sujeito do panteão celeste, por exemplo, Karai ru ete, Tupã ru ete, Nhamandu ru ete, etc.

de saber distinguir o que neles se encontra que fazem dos sonhos um caminho extremamente importante de circulação de saberes, como veremos no próximo capítulo.

Por exemplo, pouco antes da realização de um grande ritual, fui informada sobre a coleta do mel que seria usado nesse ritual. As informações que recebi incluíram uma explicação muito gentil do por que eu não poderia participar de uma coleta desse tipo. O rezador responsável pelo ritual contou que os rapazes encontraram uma colmeia na antiga aldeia, mas trouxeram pouco mel, guardado por abelhas muito bravas. Ele explicou que a colmeia era de um tipo de abelha chamada de *yvyra'i ja*<sup>151</sup>. Ela faz a colmeia numa árvore, e seu mel só pode ser extraído por quem é *yvyra'i ja*<sup>152</sup>. Ele falou que qualquer outra pessoa, só de chegar perto, já sente seu corpo todo travar e, se insistir em se aproximar, pode ficar paralisada. Isso, porque essa abelha tem um dono que só permite que os *yvyra'i ja* se aproximem<sup>153</sup>.

O mesmo rezador descreveu outra abelha, chamada *arapua* (*Trigona spinipes*), que faz uma casa como cupim, mas na copa das árvores. Quando um rapaz está se tornando adulto, algumas famílias pegam e cortam a tampa dessa casa e põem o rapaz nela, ou incentivam-no a colocar os braços ou pernas nela, para ser todo mordido. Essas abelhas não têm ferrão, mas se enrolam no cabelo, mordem e entram nos orifícios do corpo do rapaz. Esse é um procedimento usado para evitar que ele sofra processos envolvendo *-jepota* (transformação provocada por relações com sujeitos não-humanos).

As explicações que recebi sobre esses procedimentos específicos permitem abordar o problema das relações de autoridade e confiança envolvidos nos processos de saberes, que serão aprofundadas no próximo capítulo. Mas, por ora, para encerrar esta discussão das práticas de circulação de saberes, sigo uma narrativa contada por Karai para entender melhor alguns caminhos que podem ser percorridos nos sonhos ou se desenvolver a partir do que os sonhos e suas interpretações indicam.

---

<sup>151</sup> Essa palavra pode ser traduzida literalmente como “dono da vara/bastão” (*yvyra'i* = vara; *ja* = dono). Foi traduzida por Pierre Clastres (1990:105) como “o senhor do bastão-insígnia”, em referência aos rezadores guarani, que, à semelhança dos deuses, carregam um *yvyra'i* enquanto fazem suas rezas. O termo continua sendo usado pelos Mbya para se referirem aos rezadores nos *tekoa* onde realizei esta pesquisa. No caso das abelhas, explicaram-me que elas são chamadas *yvyra'i ja* porque agem como os *yvyra'i ja* humanos. Inclusive, apenas a estes tais abelhas permitiriam o acesso às suas colmeias e mel. Seria este mais um exemplo de que todos os sujeitos (humanos e não-humanos) vivem de modos semelhantes em seus respectivos *tekoa* e que a comunicação entre coletivos de diferentes espécies se dá, principalmente, por meio das lideranças políticas e religiosas de cada coletivo?

<sup>152</sup> O mesmo rezador disse que seriam pessoas com os nomes de Vera ou Karai.

<sup>153</sup> Num *tekoa* no Paraná, fui atacada por abelhas do mesmo tipo, que ficavam próximas à casa de um rezador. Quando cheguei num *tekoa* fluminense, poucas semanas depois, o rezador de lá já soubera do acontecimento (através das redes de comunicação mbya, pois eu mesma tentei esconder o ocorrido) e mandou me chamar para dizer que aquilo teria sido muito positivo para mim, porque ajudaria a tirar minha tontura e “esclarecer” a visão. Algum tempo depois, quando soube que essas abelhas estão associadas às práticas xamanísticas, pude entender que ele se referia à resistência que se desenvolve para aguentar o uso do cachimbo, sem cair de tontura, e ao aprimoramento da capacidade de receber e discernir diferentes saberes.

Em primeiro lugar, Karai começou seu relato com a seguinte pergunta: “*você acredita que as pessoas podem se encantar?*”, deixando claro que não compartilharia seus saberes com alguém que não “acreditasse” neles, ou melhor, alguém que não confiasse nas suas palavras e experiências.

Karai explicou que esse modo de usar as abelhas *arapua* foi aprendido antigamente com uma mulher, através de sonhos que ela teve. Essa mulher tinha apenas um filho e não era casada. Todos os dias, esse filho ia caçar, mas nunca trazia nada. As outras pessoas do seu *tekoa* começaram a comentar que ele ia muito para a mata, mas não trazia nada, e que não era certo ele passar tanto tempo assim na mata. A mãe não conseguia segurar o filho em casa e percebeu que estava começando a crescer pêlo na sua cabeça, peito, costas e braços. Pêlos estes que se assemelhavam aos pêlos de uma onça.

A mãe não sabia o que fazer. Não havia um rezador próximo para ajudá-la e impedir que a transformação se completasse. O filho, por sua vez, falava para a mãe que não conseguia mais deixar de ir toda hora para a mata. Ela percebeu que ia perder o seu único filho e começou a chorar. Por isso, começou a fazer muita reza e pedir para os deuses ajudarem a não perder o filho, que já estava se juntando a um coletivo não-humano e se tornando um deles.

Em sonho, ela viu que precisava pegar a casa de *arapua* e colocar o filho lá dentro. Ela não sabia o que ia acontecer, mas acreditou no sonho e foi buscar essa casa. Ela cortou a tampa, pôs o filho lá dentro e fechou a tampa de novo<sup>154</sup>.

Enquanto o rapaz está sentado lá dentro, a mãe só escuta seus gritos e choro e fica muito preocupada, mas acredita no sonho dela e aguenta. Depois de algum tempo, ela não escuta mais nada e teme que o filho esteja morto, mas confia no sonho (e no caminho indicado pelas divindades) e aguenta mais. No outro dia, ela levanta a tampa e encontra o filho lá dentro, dormindo, com o corpo todo mole, mas continua a acreditar no sonho e tampa de novo a colmeia para esperar até o dia seguinte. No dia seguinte, quando ela abre a tampa, o filho está sentado lá dentro e se levanta. Já não tem mais nenhum pêlo no corpo e sarou completamente.

Esta narrativa foi recontada em conversas com outras pessoas, pois é comum falar sobre abelhas, na época dos rituais de mel, e ouvi versões muito parecidas com a que transcrevi acima. Cabe apontar também que o narrador fala repetidamente que a mãe “acreditou” e “aguentou”, isto é, ela confiou na relação de comunicação que havia conseguido estabelecer com as divindades. Expliquei anteriormente o uso frequente da palavra “aguentar” para traduzir termos como “*-eropo’aka*” (desenvolver uma

---

<sup>154</sup> Neste ponto da narrativa, é interessante notar que o filho já não tem mais consciência, nem vontade próprias, ele vai para a mata porque não pode deixar de fazê-lo, mas também não tem condições de resistir quando a mãe o coloca na casa das *arapua*.

capacidade) e “-erombaraete” (desenvolver força), e, a seguir, discutirei questões concernentes ao primeiro termo: “acreditar”.

Partindo da observação de que, além de percorrer os caminhos que podem aparecer em sonho, é também preciso tratar da sua interpretação e confirmação com pessoas que sejam reconhecidas como capazes de perceber o que pode se realizar de fato, é possível abordar alguns modos de validação de saberes, o que implica discutir critérios de atribuição de autoridade e de comprovação de eficácia.

O peso que dedico, nesta parte da tese e no quarto capítulo, a esses aspectos está associado à minha percepção da importância que eles têm nos processos de saberes. Por exemplo, os Mbya frequentemente explicitam isso nos seus discursos, principalmente em contextos rituais, onde a capacidade de produzir eficácia é constantemente colocada à prova, através da tradução de saberes em ações: capacidade de cantar e aconselhar, capacidade de “aguentar” o uso de grandes quantidades de tabaco, capacidade de identificar e extrair substâncias-doença, etc.

Inclusive, na língua mbya são muitos os modos de expressar essa questão, por exemplo, em contextos rituais, é recorrente o uso dos termos *-mboete* (fazer verdade/verdadeiro; fazer confiar; fazer respeitar)<sup>155</sup> e *-mbojerovia* (fazer acreditar, fazer confiar). Nos seus contextos de uso, os dois termos indicam que se reconhece a veracidade/eficácia dos saberes e capacidades de alguém e, portanto, se desenvolve uma relação de confiança com ele. Por exemplo, *nhambojerovia nhaneramoĩ kuery re* (confiamos nos nossos avós/rezadores).

Pode-se, em contraste, afirmar que alguém está enganando ou mentindo sobre algo, embora expressões desse tipo (*-mbotavy*, *-apu*, *-kore*) geralmente sejam ditas em tom jocoso, às escondidas ou de forma indireta. Por exemplo, *ijapu*, em vez de *ndeapu*, para dizer “ele mente”, em vez de “tu mentes”, mesmo que se dirija realmente à segunda pessoa. Aliás, pouquíssimas vezes vi alguém ser desmentido em público, quando ele mesmo estivesse presente, isso apenas ocorrendo quando a pessoa em questão era muito mais jovem que seu acusador. Inclusive, em reuniões ou em contextos rituais, a pessoa que fala costuma iniciar seu discurso, dizendo que as falas anteriores foram verdadeiras, por exemplo, “*anhete ko ijayvu va’e*” (é verdade aquilo que foi dito).

Os cuidados que envolvem a enunciação de saberes estão associados à capacidade de produzir ações eficazes, através da mobilização de saberes que se pautam tanto nas experiências de vida de determinada pessoa, como no acesso que esta tem à

---

<sup>155</sup> Em outros contextos, *-mboete* significa “fazer o corpo”, e Pierri (2013:61-62) traduz a palavra “*onhemboete*” como o ato pelo qual Nhanderu Tenonde Papa “mostra sua verdadeira aparência”, tradução esta que parece articular esses dois sentidos do verbo *-mboete* (“fazer o corpo” e “fazer verdadeiro”).

comunicação com outras pessoas sábias (humanas, não-humanas e sobrehumanas)<sup>156</sup>. E isso se reflete na atribuição de autoridade a pessoas capazes de receber, interpretar e realizar os saberes que circulam em sonhos, rezas e conversações; capazes de, a partir dessas experiências de comunicação, orientar a mobilidade do seu coletivo, encontrando os lugares concebidos e indicados pelos deuses para se viver bem; e capazes de cuidar da saúde das pessoas (identificando e extraíndo substâncias-doença) e das relações que se desenvolvem no seu *tekoa*. Portanto, fica evidente que não estamos diante de modos de constituição de uma “crença” ou “fé” dirigida a uma determinada pessoa ou grupo de sujeitos (sejam estes humanos ou divinos), mas da validação ou verificação de capacidades de traduzir saberes e comunicação em ações, avaliadas como bem-sucedidas<sup>157</sup>.

Isso remete às relações de constituição de autoridade e confiança em jogo na comprovação desses saberes. A questão de “acreditar-confiar” ou ser acreditado/receber confiança é recorrente em vários aspectos que tratam da circulação de saberes e particularmente enfatizada no xamanismo. Pissolato (2006), por exemplo, notou que a eficácia e a credibilidade dos conhecimentos e das habilidades dos xamãs estão continuamente à prova, na medida em que se trata do exercício de um *saber-fazer*.

Todavia, é importante ressaltar que os critérios de atribuição de autoridade muitas vezes contribuem não para a formação de grandes consensos, mas para a constituição e a multiplicação de diferentes coletivos que se vinculam às orientações específicas de seus próprios líderes (*tenondegua* – aquele(a) que vai na frente).

Esta questão será retomada no próximo capítulo, porém, desde já, gostaria de destacar que a liderança, embora imbuída de autoridade, não é um cargo, mas antes a *posição* de quem se coloca à frente, tomando a iniciativa de começar determinadas atividades e cuidando da orientação e da condução de um coletivo, ao longo de uma trajetória, que pode se encerrar com a realização de uma atividade ou se estender para englobar grande parte das experiências desenvolvidas num *tekoa*. Assumir essa posição depende dos conhecimentos e habilidades adquiridos e do reconhecimento que outros membros do grupo atribuem às capacidades dessa liderança<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Pedro Cesarino aponta que, nos cantos xamânicos dos Marubo, a própria experiência de visualização transmite a evidência e um valor de verdade, não por se remeter a uma fonte, mas porque o locutor é agente direto da experiência relatada (2006:127).

<sup>157</sup> Em contraste, a incapacidade de bem interpretar as mensagens recebidas, falhas na comunicação dessas mensagens (divulgá-las em excesso ou não comunicá-las quando isso se faz necessário), o preparo ou uso “incorretos” de remédios ou a execução inadequada de medidas terapêuticas, além de trazerem consequências muito negativas para os envolvidos, também resulta na interrupção dos canais de acesso a esses saberes e na perda das capacidades xamânicas, como mencionado anteriormente.

<sup>158</sup> Essa liderança pode ser exercida por um homem ou uma mulher, mas frequentemente é desempenhada por um casal mais velho. Pode também ser distribuída por diferentes membros de um grupo, de acordo com as atividades em pauta.

Essa noção de autoridade e liderança como posição também é operante para pensar a relação entre os humanos e as divindades. Como vimos anteriormente nesta tese, é frequente a referência ao deus Nhanderu Tenondegua, inclusive por conta do papel que ele desempenhou na criação inicial das coisas, práticas e saberes que ele deixou para os Mbya encontrarem e usufruírem. Isso se expressa em frases como: *Nhanderu Tenondegua ombojera opamba'e* (“Nosso primeiro pai celeste criou todas as coisas”), comumente repetida nas narrativas e nos discursos rituais. A palavra *tenondegua* também é usada para expressar a expectativa que se tem de que as divindades se coloquem à frente dos humanos, guiando-os no decorrer das suas trajetórias e atividades, como se repete nas rezas: “*Porã ete, aguyjevete, Nhanderu ete, Nhandexy ete, tenondegua*”.

Como no canto que registrei na T.I. Ribeirão Silveira e transcrevo abaixo, o exercício dessa posição de liderança é imprescindível, não apenas para a orientação de um coletivo, mas também para que possam circular forças e saberes<sup>159</sup>:

Xondaro'i, xondarea'i, jaa katy nhanderopy'i.	Moços e moças que auxiliam nas atividades rituais, vamos para nossa casa de rezas
Mbaraka mirĩ,	Chocalho usado pelos homens,
Takuapu mirĩ.	Bastão de ritmo usado pelas mulheres
Yvyra'i ja tenondegua'i	A liderança religiosa masculina vai na frente
Kunhã Karai tenondegua'i	A liderança religiosa feminina vai na frente
Nhamombaraete nhanderamoi'i	Vamos fortalecer nosso avô/rezador
Nhamombaraete nhandejaryi'i	Vamos fortalecer nossa avó/rezadora

Um trecho de outra música: “*Nhanderu ete tenondegua'i, Nhandexy ete tenondegua'i, nhamombaraete nhanderete'i...*” (Nosso pai verdadeiro vai na frente, Nossa mãe verdadeira vai na frente, vamos fortalecer nossos corpos) contribui para entender que assumir uma posição nesses caminhos de relações é algo que se expressa também no corpo. E é neste sentido que os mais velhos ficam atentos para que, nos rituais, os jovens assumam uma posição corporal apropriada. Por exemplo, de frente para o *amba*<sup>160</sup> ao se comunicarem com as divindades e virando suas costas para o *amba* ao se dirigirem aos parentes. Com isso, aqueles que cantam deixam claro seu lugar na comunicação com interlocutores diversos.

<sup>159</sup> Para informações detalhadas sobre a musicalidade guarani, seus modos de circulação e sentidos, ver Montardo (2009), Stein (2009) e Macedo (2012).

<sup>160</sup> Um suporte ritual que pode ter a forma reta ou de canoa.

Além dos rituais, o cotidiano todo é fortemente marcado pelo reconhecimento e o exercício de modos próprios de agir<sup>161</sup>, que atravessam e possibilitam os caminhos de relações e comunicação. Esses modos são aprendidos ao longo do desenvolvimento da pessoa, fazendo com que ela adquira gradualmente a capacidade de se orientar em diferentes situações, o que inclui os caminhos de circulação de saberes.



Karai, Ara e sua filha preparam erva mate e remédio para ritual na T.I. Ribeirão Silveira (SP). Foto: Adriana Testa

---

<sup>161</sup> Próprios no sentido de que são adequados e também no sentido de que são específicos. Essa especificidade pode estar atrelada ao modo próprio de cada coletivo humano ou não-humano ou ao modo próprio de agir de cada um, dentro de um coletivo.

## Capítulo 4 – Caminhos de Comunicação e Tradução

Neste capítulo, procuro aprofundar a descrição dos caminhos de circulação de saberes, tomando por eixo os processos de comunicação e tradução. Neste sentido, abordo as experiências de falar, cantar e sonhar como caminhos de comunicação que envolvem múltiplas ações de tradução. Tradução é aqui tomada no sentido amplo para englobar as práticas de transformar uma relação de comunicação em outras experiências que possam ser compartilhadas com um grupo mais abrangente de sujeitos. Por isso, as traduções abordadas neste capítulo não se restringem ao âmbito linguístico. Por exemplo, uso a noção de tradução em referência aos modos de lidar com saberes que, para ganharem eficácia, precisam ser transformados em ações, como é o caso de sonhos que resultam em deslocamentos e/ou na fundação de novos *tekoa*, ou a aquisição de conhecimento de determinados remédios ou técnicas terapêuticas, que se desenvolvem e são aprimorados na experimentação. Por outro lado, reconhecendo que os Mbya sempre falaram comigo sobre seus saberes considerando o que eu conhecia a respeito destes e também a relação dos seus saberes com os saberes não indígenas, na última seção deste capítulo, volto a atenção para as comparações que eles elaboram sobre essas formas diferentes de conhecer, tomando isso também como experiências de tradução. Em meio à descrição dessas práticas de comunicação e tradução, aprofundo a discussão em torno de alguns regimes de verdade relacionados aos modos de desenvolver autoridade e prestígio.

### 4.1 Modos de falar, fazer e se relacionar

É possível dizer que a trajetória de vida de uma pessoa mbya se inicia quando uma ou mais divindades envia um *-nhe'ẽ* para morar entre os humanos, e estes, desde a gestação, cuidam para que o *-nhe'ẽ* se estabeleça no corpo da criança e encontre seu lugar entre parentes. Por isso, inicio este capítulo explorando algumas possibilidades para entender este conceito e termos relacionados a ele, como é o caso de *-ayvu* e *-ery*.

*Nhe'ẽ* tem sido traduzido por diversos autores (por exemplo: Schaden, 1962 e 1974; Cadogan, 1948, 1950, 1951, 1967/68; Ladeira, 1992 e 2001; Pissolato, 2006) alternadamente como “palavra” e “alma”, ou ainda, “palavra-alma”. A meu ver, traduzi-lo como alma o associa a um conceito com carga semântica atrelada a uma certa concepção ocidental de pessoa, que pode nublar aspectos fundamentais das teorias guarani sobre a pessoa e saberes. No limite, tal abordagem nos levaria a reproduzir uma dicotomia entre corpo e alma, materialidade e imaterialidade, que parece inadequada no

caso dos Guarani Mbya, em que o corpo tem papel fundamental nos processos de criação e circulação de saberes, e a própria noção de palavra não pode ser destituída da sua materialidade. Se há uma relação entre as teorias mbya e ocidentais, sugiro que ela não seja procurada no plano da metafísica, mas na capacidade que tem a fala de criar, fazer e produzir eficácia. Por estes motivos, exploro outras possibilidades de tradução que serão expostas ao longo deste capítulo.

Em primeiro lugar, cabe salientar que *nhe'ẽ* e *ayvu*, conceitos associados ao falar, podem ser entendidos melhor como ações e não como entidades ou instituições, como a língua frequentemente é pensada pela linguística. Por exemplo, lembrando que, no primeiro capítulo, expliquei que as divindades criam lugares que devem ser cuidados pelos humanos e não-humanos, há uma narrativa mbya sobre a criação das coisas que existem neste leito terrestre que demonstra o potencial criativo que têm as palavras.

Quando Vera Popygua contou esta narrativa para mim, enquanto dirigíamos de um *tekoa* em São Paulo para um *tekoa* fluminense, ele explicou que, assim como nós estávamos passando por vários lugares, um dos deuses, Nhanderu Tenondegua, também se pôs a caminhar pelos lugares que havia gerado, criando novas coisas em cada ponto de parada. Toda vez que ele parava de andar, ele dizia o nome de uma coisa e, com isto, criava aquilo que tinha acabado de enunciar. Assim, ao dizer *yvyra* (árvore), ele criou a primeira árvore, e continuou agindo desse modo, conforme moldava a superfície terrestre e acrescentava-lhe novos objetos que seriam, desde então, cuidados por seus filhos humanos e pelos donos não-humanos<sup>162</sup>.

Os Mbya também afirmam que Nhanderu Nhamandu (ou Nhanderu Tenondegua) criou seu próprio filho, Kuaray, não por meio de uma relação sexual, mas ao falar. Como um amigo jovem, Karai Mirĩ, certa vez mostrou para mim e para meu filho: Nhanderu Nhamandu apontou para Nhandexy (lit. nossa mãe) e falou que ela teria um filho seu. Assim, ele criou um filho no seu útero (*kyrĩgue ryru'i* – lit. “recipiente de crianças”).

Do mesmo modo, mas em escala menor ou menos potente, as palavras dos humanos têm um potencial criador, e os atos de falar são também entendidos como atos de fazer. Vimos, no terceiro capítulo, que nos processos de circulação de saberes os Mbya tomam vários cuidados para orientar bem os caminhos que os saberes podem percorrer, assim como são reservados ao dizerem certas coisas, pois as palavras carregam a capacidade de gerar aquilo que enunciam. Por exemplo, numa ocasião, uma criança explicou que, enquanto as pessoas fumam o cachimbo, é muito perigoso falar

---

<sup>162</sup> Muito próximo a isso, Gallois explica que, nas narrativas míticas dos Wajãpi, o herói Ianejã realiza sua força e suas capacidades de várias maneiras, mas especialmente através da sua palavra: “*ele 'faz falando', como os Wajãpi traduzem a expressão waiwo rupi (= pelo caminho da boca)*”. E, mais adiante, ela comenta: “*As modificações que ele introduz no universo se fazem apenas, 'pela palavra' e, como veremos, a palavra é o motor da continuidade*” (1996a: 88).

que têm medo de que um parente possa adoecer ou morrer, porque só de falar isso o parente poderia realmente vir a adoecer. Neste caso, é possível entender que, além da potência das palavras, o cachimbo e a fumaça também agem como instrumentos/caminhos que potencializam uma ação.

Parece-me que a associação que essa criança fez entre dizer e provocar ou agravar um estado patogênico não é estranha aos modos como se fala (ou evita falar) sobre doenças em contextos não indígenas. Por exemplo, em *A doença como metáfora*, Susan Sontag nos lembra que

Os próprios nomes dessas doenças são tidos como possuidores de um poder mágico. Em *Armançe* (1827), de Stendhal, a mãe do herói se recusa a dizer ‘tuberculose’, pelo medo de que pronunciar a palavra acarrete o agravamento da doença do filho (1984:22).

E, mais adiante, a mesma autora comenta que o psiquiatra Karl Menninger (1963) observou que: “*a própria palavra ‘câncer’ é tida como capaz de matar alguns pacientes que não sucumbiram (tão rapidamente) ao mal de que sofrem.*” (apud. Sontag, 1984: 22-23).

Podemos também encontrar uma relação estreita entre dizer e agir nas teorias ocidentais da linguagem. Por exemplo, na sua análise das origens da gramática ocidental, Maria Helena de Moura Neves explicita a presença desta relação nos poemas homéricos:

O poder se liga diretamente à ação, mas a palavra é participante. É nesse sentido que Zeus aparece em uma posição privilegiada. Sua linguagem é uma linguagem que se identifica com o agir. Conduzido pela palavra persuasiva de Zeus, o Agamenão da *Ilíada* (Canto II, v. 483) tem a impressão de conduzir um engano, enquanto, na verdade, é conduzido nele. Querendo perder os gregos, Zeus fala em sonho a Agamenão. Levado por essas palavras, Agamenão age, mas sua ação também consiste em falar. E sua linguagem enganosa – tal como fora a de Zeus, sem que o herói percebesse – provoca a palavra de Ulisses e a de Nestor, todas a conduzir a ação dos gregos. Na medida em que persuade, na medida em que sugere, a palavra continua na ação. A ação que se manifesta é a de Zeus – na verdade, o que se manifesta é a **palavra** de Zeus –, mas ela envolve todo o exército grego; é uma ação articulada entre o dizer e o fazer, numa continuidade espantosa. (...) O ponto de referência é apenas o plano da eficácia. O ideal humano é a excelência no fazer e no dizer, mas o que ocorre é que essa excelência é repartida: há os excelentes no falar – como Ulisses – e os excelentes no agir – como Ajax e Diomedes. Zeus, porém, resume a excelência da ação e da palavra. (...) Assim, no poder de Zeus, pai dos deuses e dos homens, manifesta-se a complementaridade da ação e da palavra; representando o ideal humano, Zeus fala forte e age eficientemente. Sua palavra é ação. (1987:22-23, grifos no original).

Voltando aos conceitos *-ayvu* e *-nhe’ẽ*, estes frequentemente são usados para expressar os atos de comunicação desenvolvidos por sujeitos humanos e também não-humanos, por exemplo, em frases como: “*tujakue ijayvu porã va’ekue*” (“os mais velhos falavam bem”); “*ju’i kuery onhe’ẽ atã*” (“Os sapos cantam forte”); *kunhãgue omonhe’ẽ mimby porã* (“as mulheres fazem as flautas soarem”). Nestes exemplos, *-ayvu* é usado em referência ao falar dos humanos, enquanto *-nhe’ẽ* se refere aos sons

produzidos por sujeitos não-humanos (nestes casos, sapos e flautas). Porém *-nhe'ẽ* também é usado para se referir ao falar dos humanos<sup>163</sup>.

Além de indicar atos de comunicação, *-nhe'ẽ* também está associado a um componente da pessoa mbya ou de qualquer sujeito. Componente este que é uma espécie de princípio vital. E, no caso de humanos e de uma série de outros seres, o *-nhe'ẽ* está associado à capacidade de se manter ereto e adquirir saberes, habilidades e força para viver nesta morada terrestre<sup>164</sup>. Ademais, como vimos nos capítulos anteriores, *nhe'ẽ*, ou melhor, os *nhe'ẽ kuery*<sup>165</sup>, também são sujeitos que transitam entre as moradas celestes e a morada terrestre, compartilhando com os humanos suas mensagens, cantos e capacidades.

No caso de *ayvu*, alguns autores como Ladeira (1992) e Schaden (1962), associam *ayvu* e, especialmente, *ayvu porã* (traduzidas como belas/boas palavras) a uma espécie de código de conduta. Entretanto, é importante salientar que as *ayvu porã* não devem ser entendidas como um código fixo de regras de conduta, mas como formas usadas pelos Mbya para comunicar modos específicos de agir e viver considerados “*porã*” (bons, tanto em termos éticos, como estéticos). Inclusive, as *ayvu porã*, compartilhadas em situações coletivas ou em sessões individuais de aconselhamento (*-mongeta*), expressam também os modos como aquele que as enuncia entende que as pessoas devem agir.

Por exemplo, em 2011, um rezador, que tinha sido convidado a realizar um ritual num *tekoa* no litoral paulista, se dirigiu às pessoas que estavam presentes, dizendo que era importante elas prestarem mais atenção aos cuidados com seus corpos, evitarem as comidas dos não indígenas, assim como suas músicas e danças. Ele acrescentou que elas deveriam plantar os alimentos guarani e sempre consumi-los para se fortalecerem, assim como deveriam sempre ir à casa de rezas para fortalecerem seus *-nhe'ẽ* e ouvirem os conselhos dos mais velhos. Um rezador local falou em seguida, repetindo as orientações do seu convidado e, a partir delas, desenvolveu seu próprio discurso, contando como as pessoas deveriam proceder dali em diante, cuidando dos seus corpos, fazendo a reza sempre, dançando e cuidando da casa de rezas. Ele concluiu dizendo que, agora que

---

<sup>163</sup> Não ouvi *-ayvu* ser usado para descrever os atos comunicativos de sujeitos não-humanos, porém isso não quer dizer que este uso seja impossível. Inclusive, agradeço a Paulo V. A. Lisbôa a recordação de que Montoya (2002[1640]) associa a palavra *ayvu* a diferentes tipos de sons e ruídos, por exemplo, *y ayvu* é definido como “*Ruido hacer el río*” (p. 355).

<sup>164</sup> Sobre a relação entre *-nhe'ẽ* e a capacidade de se manter ereto, falar e adquirir força e saberes, ver os textos de H. Clastres (1978) e Pissolato (2006), embora H. Clastres deixe claro que “*A linguagem destina-se ao canto, não ao conhecimento, e é bela a palavra cuja destinação primordial é comemorar o sagrado*” (88).

<sup>165</sup> *Nhe'ẽ kuery* é a forma plural de *nhe'ẽ*. Nota-se que uso *-nhe'ẽ*, quando me refiro ao verbo ou a um componente da pessoa mbya, enquanto uso *nhe'ẽ* e *nhe'ẽ kuery* para me referir àqueles *nhe'ẽ* que habitam as moradas celestes, mas também transitam pelas moradas terrestres.

havia perdido seu rezador principal, todos deveriam se fortalecer novamente e afastar a saudade/tristeza. Ou seja, nesta situação, a qual as pessoas presentes posteriormente descreveram com frases como: “*nhaneramoĩ kuery ijayvu porã, ha'e gui ayvu porã omboaxa nhandevy pe*” (nossos rezadores falaram bem e nos passaram boas palavras), os rezadores não comunicaram um código de conduta preestabelecido, mas, antes, procuraram orientar as ações das pessoas para aquele contexto específico, a saber, um contexto em que o rezador principal havia morrido recentemente e os rezadores que continuaram lá temiam que as pessoas abandonassem a casa de rezas e as roças que ele iniciou.

E tem mais: como foi explicitado ao longo da tese, as experiências de comunicação não se restringem à interação entre humanos, mas põem em relação também sujeitos não-humanos e sobrehumanos. Neste sentido, para ter acesso ao falar das divindades ou se comunicar com os donos não-humanos é necessário criar caminhos específicos de comunicação. Assim como é necessário, eventualmente, evitar os caminhos de comunicação com sujeitos não-humanos. Isso implica a atenção ao contexto imediato de comunicação, assim como agir de modos que assemelham e aproximam os humanos às divindades. Ou, nos casos em que se fecham caminhos para evitar a comunicação com sujeitos não-humanos, agir de modo a afastar e se diferenciar destes<sup>166</sup>.

Para concluir a discussão sobre alguns conceitos centrais para o entendimento dos modos de falar, fazer e se relacionar, farei alguns breves comentários sobre nomes próprios (-ery)<sup>167</sup>. Nisso, tomo como norte o trecho de uma conversa entre Karai Mirĩ e uma senhora, Kerexu Endy, em que ela responde à pergunta de Karai Mirĩ, sobre as mudanças que percebem atualmente nos jovens, com outra pergunta: “*Por que Nhanderu Tenondegua lhe pôs um nome?*”.

---

<sup>166</sup> Recentemente, alguns homens mbya conversavam entre si e comigo, lembrando que ouviam de seus avós narrativas que tratavam da transformação de humanos em animais ou de um período em que os animais e os humanos ainda falavam entre si. Quando perguntei como os antigos conseguiam falar com os animais, me explicaram que era porque, antes, todos os animais já tinham sido humanos e, portanto, naquela época, ainda guardavam a capacidade de falar com os humanos. Como disseram: “*não tinha tanta diferença assim naquela época*”.

<sup>167</sup> Os nomes e os rituais de nominação são amplamente tratados na literatura sobre os Guarani (ver, por exemplo: Cadogan, 1950; Nimuendaju, 1954; Ladeira, 1992; Pissolato, 2006). Em vez de fazer uma revisão dessa bibliografia, já bastante conhecida e comentada, aqui me ateno aos meus próprios dados etnográficos para apresentar alguns pontos que ainda não foram explorados nas etnografias supracitadas. Mas, não posso deixar de remeter a um comentário de Nimuendaju que ilustra muito bem o estranhamento que os Mbya frequentemente expressam, quanto ao fato de que os nomes não indígenas sejam simplesmente “escolhidos”: “*Segundo a opinião dos Guarani, o novo nome de um ser humano deve ser descoberto pelo médico-feiticeiro por meio de inspiração, não podendo nunca ser objeto de escolha. Aham simplesmente ridículo que o padre na igreja indague, antes do batismo, qual o nome que deverá pôr na criança. Ora, se nem isso ele sabe!*” (Nimuendaju, 1954: 38).

Cabe, desde já, explicar que traduzo *-mboery* (lit. fazer o nome), como “pôr um nome”. Isso, porque a mesma expressão é usada para se referir à ação das divindades que criam e enviam um nome para os humanos, assim como à ação dos rezadores que não criam estes nomes, mas os enunciam, e, por meio deste ato de falar, fazem com que o nome seja conhecido e também possa se fixar com mais firmeza no corpo de uma pessoa. Neste sentido, entendo que *-mboery* possa ser melhor compreendido como um ato de colocar o nome, abrangendo, assim, as ações das divindades e também dos humanos.

### **Karai Mirĩ:**

Mba'e re nda'u nhande reko ova ovy? Nhanderu ae pa ojapo, terã nhandejegui ova? Nhandejegui ae ova? Jurua kuery ojapo uka nhandevy pe?

Por que será que nós estamos mudando? Será que é Nhanderu (um dos deuses) mesmo que faz isso, ou essas mudanças vêm de nós mesmos? Será que são os não indígenas que nos fazem mudar?

### **Kerexu Endy:**

Ha'e ramo xeayvuxe ju. Peexava'erã va'ekue e'ỹ nhande guarani kuery nhandekuai'i, ha'e. Mba'e va'e re tu nemboery Nhanderu Tenondegua? Nhandeboery yvy py jaju ma ramo. Ko yvyra'i ja kuery, opita'i va'e kuery, nhandeboery ae. Mba'e va'e re? Ha'e va'e nhandembotuvixa aguã.

Agora eu quero falar. Eu digo que não era assim que vocês veriam as coisas acontecerem antigamente entre nós Guarani. Por que Nhanderu Tenondegua lhe pôs um nome? Ele nos colocou um nome quando acabamos de chegar nesta terra. Aqueles que são rezadores, aqueles que fumam, nos puseram um nome. Por que isso? Fizeram isso para nos fazerem crescer.

Ha'e va'e tu, ha'e kuery ae reko gui ha'e rami. Hi'a ju jurua kuery reko rami rei py ikuai ha'e kuery kunumigue. Noma'ëvei ma nem ojee, nem guaimigue'i re, nem tuja kuery'i re ma, noma'ëvei ma. Opa marã rei oiko aguã rive ha'e kuery. Aỹ ma namixã'i hi'a jupa ka'i guaxu rami ikuai pe orerekoa py minha ha'e rami. Ha'e rami ka'i guaxu nhama'ẽ ramo, pe ka'i guaxu merami ou. Ha'e va'e ma, ha'e kuery reko gui ae. Tuja kue e'ỹ; he'i e'ỹ: “*tereo ke nde'a embojupa*”, imondyi e'ỹ. Ha'e ramo e'ỹ ha'e ramigua.

Isso que acontece com eles vem deles mesmos. Esses jovens pintam o cabelo de amarelo, como os não indígenas. Eles não cuidam mais nem de si mesmos, nem das mulheres idosas e dos homens idosos eles cuidam. Esses jovens se comportam de qualquer jeito, vivem assim, à toa. Hoje em dia, usam brincos, pintam o cabelo todo de amarelo, e ficam parecendo macacos grandes, igual acontece no nosso *tekoa*. Quando olhamos, vemos que eles se parecem com macacos grandes; parece um macaco grande chegando. Mas, isso parte deles mesmos (dos jovens). Os velhos não são assim; não dizem: “*vá pintar seu cabelo todo de amarelo*”, não orientam assim. Não era para ser assim.

Ha'e va'e py nhe'ẽ kuery ndoexaxei. Guaimigue'i nhe'ẽ kuery, tujai nhe'ẽ kuery

Mas aquilo (que ela tinha descrito anteriormente), os *nhe'ẽ* não querem ver. Os

ndoexaxei ha'e rami gua, ha'e rami py, po omokangy.

Oka'u va'e va'erã va'eri, oka'u ju 'rã, ha'e rami gua ndoexaxei. Omokangy. Oporai? Anyĩ! Ojapuka'i? Anyĩ! Apy ova'ẽ oka'u reve: "aỹ gui mba'e xagua ju ma oporai aỹ, peo'i va'erã vy e'ỹ, reo'i va'erã vy e'ỹ", he'ia ramigua, omokangy.

Ha'e rami aguã e'ỹ py Nhanderu nhanemongeta ko yvy rupa re. Kunumigue'i inhe'ẽ hery va'e meme ikuai. Nhanemboery anhete ae nhanembotuvixa aguã, he'i ma raka'e. Ha'e ramigua ndoikuaavei kunumigue'i. Ha'e rami, ha'e va'e rupi aexa.

Ko japorai va'e, ko oporai va'e, xee ma ndaporai avi, teĩ amongue py aporai xero py... Xee ae'i aiko teĩ ae ma marupi xerete'i areko. Ko nhanembouare kuery mba'e he'i pa aỹ? "Tove katu, nhaneretarã'i kuery, ko penhemboe'i va'e kuery, tove mamõ ete gui meme ngatu katu. Tanhanemombaraete, tanhanembopy'a guaxu va'erã", ha'e kuery, ae ma, ja'ea meme jareko. Ha'e rami vy ae ma. Ko pendera'y kue'iry pereko va'e, ko nhaneremiarirõ'i kuery, xee areko xeremiarirõ, ha'e kuery pe xeyvu: "anyĩ ke opa rupi rei". Ha'e kuery ndoikuaai. Ha'e rami, xeyvu ainy.

*nhe'ẽ* das velhas e dos velhos não querem ver as coisas assim e, por isso, eles enfraquecem.

Aqueles que se embebedam também, isso eles (os *nhe'ẽ*) não querem ver. Enfraquecem. Eles cantam? Não! Eles rezam? Não! Quando alguns bêbados chegam aqui, começam a admoestar os demais: "O que estão cantando de novo agora? Não vão lá, não vá lá", os bêbados falam assim, e enfraquecem.

Para não ser assim, Nhanderu nos aconselha nesta terra. Por isso os *-nhe'ẽ* dos jovens têm nome. Realmente, nos colocaram nome para nos fazerem crescer, assim diziam antigamente. Mas, os jovens não sabem mais isso. É desse modo que eu vejo.

Nós que cantamos, aqueles que cantam, eu não canto sempre, mas às vezes eu canto na minha casa...<sup>168</sup> Eu vivo sozinha, mas mesmo assim, por onde vou, eu me cuido. E o que dizem aqueles que nos enviaram? "Fiquem tranquilos, nossos parentes, vocês que rezam, por onde vocês estiverem, fiquem tranquilos. Vamos nos fortalecer e termos coragem", eles dizem, eu digo, são essas palavras que temos. É assim mesmo. Esses seus filhos, aqueles de quem você cuida, nossos netos, eu cuido dos meus netos e falo para eles: "de jeito nenhum, se comportem mal (ou de qualquer modo)". Mas eles não sabem. Assim, eu vou falando.

Karai Mirĩ, perplexo diante das atitudes que ele percebe nos jovens, em comparação com seus parentes mais velhos, e também preocupado com os problemas que esses jovens enfrentam, pois, em outro trecho da conversa ele constata: "Aỹ gui, kunumigue guete'i ho'a'i" ("atualmente, os jovens se suicidam"), procurou Kerexu Endy para ajudá-lo a identificar um possível agente causador dessa situação. Ele pergunta se seriam eles mesmos, um dos deuses ou os não indígenas os responsáveis. E Kerexu Endy responde com nitidez: os próprios jovens são responsáveis pela forma como agem atualmente. Como ela destaca, eles não são orientados pelos mais velhos a

<sup>168</sup> Nesta parte, Kerexu começa a chorar e as próximas frases se tornam incompreensíveis.

beberem, furarem suas orelhas (no caso dos rapazes) e pintarem os cabelos de amarelo, mas, mesmo assim, fazem-no e, na sua percepção, acabam por assemelhar-se mais a grandes macacos, do que a humanos.

Kerexu Endy explica que os deuses criam e enviam os nomes, que os rezadores posteriormente enunciam, para que as pessoas possam amadurecer e crescer, para que possam se desenvolver bem nas suas trajetórias de vida nesta morada terrestre. É o mesmo motivo pelo qual as divindades aconselham (*-mongeta*) e os mais velhos procuram conduzir os jovens (*-mondyi*). Mas, como ela observa, os jovens “*não sabem mais disso*” (*ndoikuaavei kunumgue’i*). Por isso, além de divergirem dos seus parentes mais velhos, não cuidam destes, nem sequer de si mesmos; apenas “*vivem à toa*” (*opa marã rei oiko aguã rive*). Ela aponta que, em alguns casos, eles se embebedam e, inclusive, admoestam aqueles que tentam cantar. Então, os *nhe’ẽ*, que não querem ver isso, não vêm mais e não cantam mais com os humanos, que acabam por se enfraquecer. Entretanto, Kerexu finaliza sua fala mencionando que os deuses voltam a dizer, para aqueles que continuam a cantar, mesmo que cantem sozinhos nas suas casas, que fiquem tranquilos e tentem se fortalecer.

Dessa conversa entre Kerexu e Karai, é possível entender que as pessoas podem descuidar dos caminhos que seus nomes lhes possibilitam desenvolver, e, com isso, interromper a relação tanto entre parentes humanos, como entre estes e seus parentes divinos, obstruindo os caminhos de circulação de forças, cantos e novas palavras.

A partir disso, pode-se afirmar que um nome é posto numa pessoa para que ela se coloque num caminho que permitirá seu crescimento, e também para mobilizar a circulação de novos sujeitos e saberes. Lembremos o conselho enfático de um rezador, apresentado no capítulo anterior: “*Levante-se e não fique vagando pelos caminhos*”, ou seja, ele indica a importância de se orientar bem num caminho e não se perder, perambulando descontroladamente. Mas, quando isso não se efetiva, os “*nhe’ẽ não querem ver*” e também deixam de vir para esta morada terrestre. No limite, como apontou outro rezador, este processo pode desencadear um novo cataclisma, pois, se as divindades pararem de enviar os *nhe’ẽ*, é um sinal de que não estão mais dispostas a cuidar da continuidade deste leito terrestre e de seus habitantes.

Por isso, entendo que os nomes, assim como o falar (*-ayvu/nhe’ẽ*) são também caminhos e, voltando para a tradução literal de *-mboery* (fazer o nome), é possível afirmar que o rezador, ao dizer o nome, também o faz, na medida em que cria, por meio do ritual de enunciação do nome, um caminho para que este nome e seu portador possam se desenvolver. No caso de *-ayvu*, é frequente o uso das expressões “*-mboayvu*” (lit. fazer falar) e *-eroayvu*, que Dooley (2006:38) traduz como “abençoar”, mas que também pode ser traduzido como “fazer falar, enquanto fala”. Assim, sugiro que, ao “fazerem falar” e “fazerem nomes”, deuses e humanos criam novos caminhos para desenvolver sua comunicação.

Dentre os esforços para criar e seguir caminhos de comunicação, os Mbya enfatizam que procuram evitar o uso da língua portuguesa em contextos rituais, pois esta prejudicaria (embaçaria, contaminaria, obstruiria) a comunicação com os deuses, assim como as pessoas devem se dirigir umas às outras, usando seus nomes “verdadeiros” e não apelidos e nomes em português. Nestas circunstâncias, como vimos anteriormente nas orientações de um dos rezadores (pág. 165), também procuram seguir um regime específico de cuidados corporais e alimentares.

Os cuidados tomados nas situações rituais também são observados em diversos contextos cotidianos, reforçando a ideia de que não há uma divisão radical entre ritual e cotidiano. Isso porque, entre outros fatores, saberes, substâncias e capacidades adquiridos em situações rituais são carregados com a pessoa para outras dimensões da sua vida e podem, inclusive, ser perdidos ou desviados nas experiências do dia-a-dia. Soma-se a esta constatação o fato de que parte considerável dos saberes e capacidades é adquirida, quando não, aprimorada nas práticas cotidianas.

Outro ponto que merece destaque, no que tange ao uso exclusivo ou preferencial da língua guarani, se refere à percepção de que, mesmo durante a comunicação em língua mbya, operam-se diversos processos de tradução, já que a tradução não é apenas interlingual, mas também abrange diferentes experiências de comunicação em língua mbya (tradução intralingual). Neste sentido, apesar da permeabilidade entre experiências rituais e cotidianas, há diferenças sensíveis entre a fala cotidiana e a fala religiosa<sup>169</sup>. Por exemplo, nos discursos proferidos durante as rezas, frequentemente as pessoas indicavam que não conseguiam entender tudo o que o rezador dizia. E, em momentos posteriores dos rituais, o rezador frequentemente se envolvia num esforço para traduzir suas falas à audiência, embora tudo se passasse em língua guarani. Esses processos contínuos de expressão e tradução também foram descritos por Maria Inês Ladeira:

Embora o *ayvu porã* seja uma forma particular de falar e faça menção a conceitos especiais contidos nas mensagens divinas reveladas, às quais nem todos têm acesso, ela é interpretada na linguagem corrente (*ayvu*) para que todos possam compreendê-la (2008:33).

Isso gerava perplexidade para mim, pois, quando pedia para que alguém me ajudasse a entender o que havia sido dito, ele/ela frequentemente afirmava que também não entendia. Eu tinha dificuldade em saber se era por questões de etiqueta, envolvendo a apropriação e a tradução de palavras enunciadas por outras pessoas, gerando

---

<sup>169</sup> Aqui não se trata de contradição em relação ao que foi observado anteriormente sobre as continuidades entre práticas rituais e cotidianas, pois, como explicarei mais adiante, essas continuidades implicam também na produção de diferenças e, no caso da linguagem ritual, especificidades que remetem a uma busca por acessar os modos de comunicação dos deuses.

constrangimento, ou por motivo muito mais simples, como aborrecimento com alguém que, incapaz de entender por conta própria, ficava pedindo explicações.

Mas, enquanto transcrevia e traduzia as falas apresentadas nesta tese, percebi que as pessoas que me ajudavam a entender o que era dito, nesses contextos de conversas cotidianas ou entrevistas, também tinham dúvidas, e tivemos que recorrer frequentemente a explicações de pessoas mais velhas. Assim, uma formulação como: “*Aỹ gui, kunumigue guete’i ho’a’i*” (lit. atualmente, os próprios corpos dos jovens caem), ganhou outro sentido quando fomos informados de que este era um modo indireto de se referir ao suicídio. Com isso, percebemos que parte dos sentidos da linguagem indireta ou metafórica frequentemente empregada pelos mais velhos, mesmo fora de contextos rituais, escapa aos seus jovens parentes, a não ser quando estes insistentemente procuram conviver e aprender mais com os idosos.

Em outro caso, quando trabalhei na tradução de gravações que seriam utilizadas nos estudos de identificação das T.I.s Tenonde Porã e Jaraguá, ouvi algumas vezes a explicação de que durante as rezas o xamã se engaja numa interlocução com divindades específicas que possuem suas próprias línguas, incompreensíveis à maioria das pessoas. Isto é, a comunicação com os deuses demanda o acesso a códigos<sup>170</sup> que lhes são específicos. Ou seja, é possível que, quando os Guarani explicavam para diferentes pesquisadores (Schaden, 1962; Cadogan, 1997; Clastres, 1978; Ladeira, 1992, 2001; Pissolato, 2006) que os rezadores recebem as *ayvu porã*, e esses pesquisadores enfatizavam a importância do que traduziam como “belas palavras”, explicando que são as proferidas pelos deuses e as únicas que eles aceitam ouvir, eles estivessem se deparando com palavras que eram bonitas e boas porque remetiam diretamente à especificidade e à diferença. Mas, isso também indica que parte importante dos processos de conhecimento implica a capacidade de se situar num universo de comunicação compartilhada que se desenvolve na convivência, como fica claro no caso dos jovens que procuram entender o que dizem os mais velhos.

No caso do xamanismo, a necessidade de se situar num universo de comunicação compartilhada é particularmente enfatizada, sejam palavras dirigidas aos deuses, no intuito de adquirir conhecimento e capacidades, os pedidos para obter determinado recurso junto aos donos não-humanos destes recursos, ou aquelas falas que buscam persuadir o *-nhe’ẽ* de uma pessoa doente a permanecer no seu corpo. O que está em questão é o desenvolvimento das capacidades de falar (*-ayvu*) e fazer falar (*-eroayvu*), dois procedimentos complementares que permitem transitar nos caminhos de comunicação.

---

<sup>170</sup> Uso o termo código para destacar que não são apenas palavras específicas, mas que há também especificidades nos aspectos formais, como ritmo, uso de metáforas, paralelismos e inversões.

Tomo como exemplo disto, a fala de Karai Tataendy, um xamã mbya, que havia acabado de tratar uma criança pequena que frequentemente adoecia:

Eu conversei com a alma dela. Ela não quer mais ficar porque já viu muita tristeza aqui na terra. Parece só uma criança, mas sua alma sabe tudo que acontece e ficou triste com os parentes. Aquela alma não vai mais ficar, já foi embora. Por isso, eu pedi para os deuses mandarem outra alma para ela, e agora o nome dela mudou.<sup>171</sup>

Karai Tataendy descreve um procedimento não raro, em que um rezador chama o *-nhe'ẽ* para conversar, perguntando-lhe por que não quer mais ficar nesta terra. Se o rezador não consegue convencer o *-nhe'ẽ* a ficar, ele pode, como último recurso, pedir para que os deuses enviem um novo *-nhe'ẽ*. A substituição do *-nhe'ẽ* de uma pessoa implica na mudança de seu nome, algo que também pode ocorrer quando o rezador que originalmente “descobriu” o nome da pessoa morre.

De todo modo, a forma como Karai Tataendy se colocou nestes caminhos diferentes de comunicação, ora se dirigindo aos *nhe'ẽ kuery* e ao próprio *-nhe'ẽ* da criança, ora às divindades e, depois, aos pais da criança e outras pessoas que participavam do ritual, remete a alguns aspectos importantes das artes verbais.

Neste sentido, os discursos feitos em situações de reza são enunciados de modo intencionalmente repetitivo. Além de falas que seguem certa fórmula, a pessoa retoma a mesma ideia em ordem diversa e várias vezes. É como se ela se aproximasse do mesmo objetivo por ângulos diferentes, ou melhor, chegasse ao mesmo lugar por diferentes caminhos, pois sua fala é necessariamente enunciada em movimento. Caminhando pela frente da *opy*, perto do *amba*, onde ficam os *nhe'ẽ kuery*, ela conta o que viu e ouviu, comunica mensagens ou dá conselhos, reiterando as ideias principais. Já me explicaram que é para ver se, por caminhos diferentes, as palavras entram nas pessoas e elas consigam entender.

Mas há também momentos em que, em vez de uma comunicação com os ouvintes humanos sentados na casa de rezas, a fala se dirige alhures, como na realização dos *tarova* (canto-reza) ou em situações como as descritas acima por Karai Tataendy. Nestas situações, o rezador pode, inclusive, citar ou chamar para interlocução os *-nhe'ẽ* de outros rezadores, assim como pode exortar os *-nhe'ẽ* das mulheres e dos homens que o acompanham no ritual.

Através destas práticas discursivas, os rezadores criam a possibilidade de se situarem em diferentes caminhos de comunicação. Como alguns me explicaram, na reza ou no sonho, uma pessoa se coloca aqui, mas também se dirige às moradas celestes e consegue falar com seus habitantes, que também se encontram, nestes momentos, em trânsito entre as plataformas terrestre e celestes.

---

<sup>171</sup> Esta fala foi registrada em português, portanto, o uso da palavra “alma” para traduzir *-nhe'ẽ* foi uma escolha do próprio rezador.

Estas práticas que, mais do que técnicas discursivas, são experiências de criação, na medida em que estes modos de falar produzem ações eficazes e também criam caminhos pelos quais sujeitos, saberes e capacidades circulam, parecem-me próximas ao que outros autores chamam de paralelismo. Por exemplo, Pedro Cesarino, ao falar dos cantos marubo, observa que o paralelismo, para além de recurso linguístico, possibilita a visualização dos eventos paralelos que o cantador experiencia:

Artes verbais ameríndias – em especial as relacionadas ao xamanismo – em muito utilizam tal princípio: cada linha nada mais é do que fragmento de uma imagem maior em que vemos a pessoa do cantador se deslocar por posições outras do cosmos. Analisando um canto dos Nenets siberianos, coletado em meados do século XIX, Simonsics (1978) observou aí estarem o paralelismo e a forma musical a serviço “dos propósitos da *visualização*, e não da *narração*”, pois “embora o encantamento seja sobre uma viagem, a viagem do xamã, ele não narra a viagem, mas antes a visualiza” via a estrutura paralelística que o compõe (Simonsics 1978:402). Muito embora não pensemos ser tal apelo visual um critério suficiente para a aproximação dos cantos xamanísticos a alguma espécie de lírica, como sugeria Simonsics (1978:402), os paralelismos e as montagens parecem de fato prestar-se à visualização dos eventos paralelos que a pessoa cindida do xamã/cantador experiencia. Partido entre o que constantemente traduzimos por seu aspecto corporal e seu(s) outro(s) aspecto(s), almas, duplos ou princípios vitais, o locutor de cantos xamanísticos freqüentemente relata, reporta e torna visíveis seus trajetos, visitas, diálogos e sobreposições a miríades de subjetividades ou pontos de vista (Viveiros de Castro 2002). (Cesarino, 2006:106-7, grifos no original).

As experiências de criar e seguir caminhos, que associa às práticas discursivas dos Mbya, também apresentam uma analogia com os processos de conhecimento dos Yaminahua, descritos por Graham Townsley (1993). Ele explica que os xamãs yaminahua evocam os mitos de origem nos seus cantos, como caminhos que permitem acessar os espíritos *yoshi*. Inclusive, a palavra *wai*, referente aos mitos e cantos xamânicos, também é usada para descrever caminhos, como os de caça que, assim como os mitos, são largos no início, mas se tornam mais estreitos, conforme penetram as partes menos conhecidas da floresta (nisso assemelhando-se aos cantos). Os caminhos de caça são bem conhecidos apenas por aqueles que os percorrem, assim como os caminhos acessados pelos xamãs nos cantos. Aliás, um dos interlocutores yaminahua de Townsley apresentou-lhe uma explicação que parece uma paráfrase do que alguns rezadores citados ao longo desta tese afirmaram:

“Meus cantos são trilhas”, disse o xamã, “alguns me conduzem por um caminho curto – alguns levam por um caminho longo – eu os torno retos e caminho por eles – olho em volta enquanto ando – nada me escapa – eu chamo – mas continuo na trilha” (idem:454)<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> No original: “*My songs are paths*” said a shaman, “*some take me a short way - some take me a long way - I make them straight and I walk down them - I look about me as I go - not a thing escapes my notice - I call - but I stay on the path*”.

Neste tom, que é bastante familiar ao universo guarani, embora ressoe a partir de outro contexto etnográfico, retorno aos *tekoa* mbya para retomar as relações entre modos de falar e fazer, enfatizando dois aspectos fundamentais desta relação, que são: falar com(o), fazer com(o). Ou seja, destaco os modos pelos quais sujeitos falam com/ como uns e outros, e agem com/ como uns e outros, naquela dinâmica de tornar perto o que está longe e *vice-versa*.

Numa conversa com outro rezador no litoral paulista, ele explicou que as práticas discursivas rituais eram, até recentemente, muito semelhantes aos modos como as pessoas se comunicavam nas suas atividades cotidianas fora das casas de rezas. Mas, atualmente, ele percebe algumas alterações que lhe parecem se multiplicar, aumentando também a diferença entre as experiências rituais e cotidianas. Por exemplo, os modos de se cumprimentar ou se despedir (*-xarura*) se abreviaram. De acordo com Karai, antigamente um cumprimento era também uma reza não apenas porque as pessoas se benziavam enquanto se cumprimentavam, mas porque faziam referências diretas aos deuses e se cumprimentavam na linguagem usada pelos deuses, repetindo aqui as falas e os gestos desenvolvidos alhures. Ele explicou que, quando seguem os modos mais formais e completos de se cumprimentarem, os humanos se cumprimentam aqui, enquanto os deuses também se cumprimentam e cumprimentam os humanos a partir das suas moradas celestes.

Segundo sua explicação, é por isso que nas casas de rezas se faz um cumprimento ritual que segue um movimento circular contínuo, repetindo os mesmos gestos dos habitantes celestes. Fazer referência a esses sujeitos, no momento em que se age como eles, é uma forma não apenas de estabelecer uma relação com eles, mas também de chamar sua atenção e ser olhado/cuidado (*-ma'ê*) por eles.

Mas, de acordo com esse rezador, quando as pessoas abreviam suas formas de falar ou misturam suas palavras com expressões em português, elas desviam os caminhos de comunicação com as divindades e tornam suas falas e ações menos eficazes. Como ele ressaltou, o cotidiano nos diferentes *tekoa* sempre foi marcado por experiências em que as pessoas se esforçam por fortalecer a relação entre falar e agir, inclusive, recorrendo à produção de remédios que potencializem esta relação. Cabe salientar, entretanto, que nem sempre esta relação se vê restrita à interação entre humanos e divindades, pois é possível também envolver os donos não-humanos de diferentes plantas e animais:

Quando é criança também, muito pequena, tem um remédio que pode fazer com um pedaço da onça. (...) Se você fizer assim, essa criança, quando crescer, só de ouvir a voz dela, as pessoas vão tremer. Ela vai ter uma voz forte, vai ter palavra forte e as pessoas vão ficar com medo dela.

É possível entender que a “voz forte” (*-nhe'ê ratã*) e o “falar forte” (*-ayvu ratã*) provocam medo nas pessoas porque, resultando de uma relação com o dono da onça

(*xivi ja* ou *mbaraka ja*<sup>173</sup>), podem levar as pessoas a falarem e agirem, não como parentes (humanos ou divinos), mas como este dono e as criaturas por ele cuidadas. Algo cuja eficácia não é desprezada pelos Mbya, uma vez que recorrem a esse tipo de remédio, do mesmo modo como recorrem a outros remédios para produzirem outros modos de falar e agir, por exemplo, remédios feitos a partir dos bicos de determinadas aves. Por isso, não faz sentido pensar que os caminhos de comunicação sempre se desenvolvam num eixo vertical (entre humanos e divindades) ou, quando no horizontal, apenas abranjam as relações entre humanos. Pois, a comunicação com não-humanos, co-habitantes deste leito terrestre, constitui-se como possibilidade ora procurada, ora evitada, mas, sem dúvida, significativa, a ponto de ser assunto frequente nas conversas.

Por exemplo, enquanto estava no Paraná com o rezador Karai Tataendy, ele observou um gato que nos olhava e lembrou de uma ocasião em que ele andava pelo Parque Estadual do Jaraguá (São Paulo) com um outro homem mbya para coletar taquara e “pegar as oferendas das macumbas”, que encontravam pelo caminho. Ele contou que gostavam de fazer essas caminhadas de coleta quando chovia e havia menos pessoas não indígenas andando pelas trilhas do parque. Naquela ocasião, ele e seu amigo ouviram o som de pessoas conversando e batendo panelas e pratos; por isso imaginaram que fossem pessoas preparando alguma oferenda, e decidiram voltar mais tarde para o mesmo local para pegar o que elas tivessem deixado ali. Mas, quando retornaram, além de não haver mais ninguém (como esperavam), também não havia sequer traços de pessoas ou “macumbas”. Nisso, os dois perceberam as pegadas de uma onça e logo identificaram que aquela conversa tinha sido produzida por ela.

A partir deste exemplo, ele explicou-me que uma onça tem a capacidade de imitar (-a’ã) qualquer coisa: barulho de bebê, pessoas conversando, instrumentos musicais e até mesmo rezas. Para ilustrar isso, ele contou que passou uma temporada morando na T.I. Ribeirão Silveira, cerca de um ano depois que o então cacique e principal rezador de lá tinha se casado e chamado outros parentes e aliados para viverem com sua família. Nesse período, esse rezador, Jejoko, sempre fazia a reza depois que todos tivessem jantado e, numa dessas noites, ele pediu para sua esposa preparar seu cachimbo e começou a cantar. Quando ele terminou o canto, sentou ao lado de Karai Tataendy e disse para ele prestar atenção:

Escute, *xeramymino*<sup>174</sup>, logo você vai ouvir em cima daquele morro alguém cantando e tocando *mbaraka* (instrumento de cordas, como o violão, mas com cinco cordas e afinação própria) do mesmo jeito que eu acabei de fazer.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Fui informada de que este último termo é mais usado entre os Guarani no Paraguai.

<sup>174</sup> Isso pode ser traduzido literalmente como “meu neto”, mas, neste caso, é um termo usado por um rezador para se dirigir a outro rezador que age como seu aprendiz ou assistente.

E, pouco tempo depois, aconteceu assim mesmo. Ele escutou alguém repetindo a reza que Jejoko acabara de fazer, sabendo que se tratava de uma onça e não de um rezador humano.

Como mencionado no capítulo anterior, convém lembrar que os Mbya às vezes se referem às onças, com o mesmo termo usado para os rezadores: “*nhaneramoĩ*” e “*nhandejaryĩ*” (lit. nosso avô e nossa avó). Uma criança contou que também podem chamar assim alguns tipos de macacos grandes, por exemplo, os bugios. Ela explicou que os mais velhos a advertiram a não fazer barulho perto da mata à noite, se não, esses macacos, assim como outras pessoas velhas, ficariam incomodados e poderiam “mandar uma doença”.

Karai Tataendy ainda explicou para mim que as onças imitam os humanos enquanto ficam sentadas quietas, pois o som não sai das suas bocas, mas de alguma parte, que ele não sabia identificar, pois ele nunca conseguiu observar uma onça de perto enquanto fazia essas imitações. De acordo com ele, quando elas se mexem e rosnam, daí estão agindo como onças e fazem barulho de onças, mas, para imitarem os humanos ou qualquer outra coisa/sujeito, precisam agir como estes. No caso dos humanos, isso implicaria sentar e se concentrar (*oguary ma vy oikuaa pota*).

Isso encontra ressonância com alguns aspectos do que outros autores descreveram sobre o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1986, 2002a; Lima, 2002, 2005; entre outros). Cecília McCallum, por exemplo, salienta que só é possível saber que um corpo é diferente de outro pela maneira como se comporta:

Assim, uma pessoa que come carne crua não é humana, mas, talvez, um jaguar; uma criança que range os dentes enquanto dorme está se tornando um pecari, e assim por diante. Esses corpos em processo de devir jaguar ou pecari mudam a forma de ser que eles “vestem”, por assim dizer, de acordo com as mudanças de perspectiva, isto é, os estilos de comportamento de seus corpos se alteram ao se moverem para a perspectiva diferente. A transformação do corpo é concomitante com a mudança de ponto de vista. Pela ótica dos que estão observando, embora se possa “saber” como identificar outros corpos como aparentemente humanos, apenas os comportamentos (o efeito do habitus) proveem algum tipo de garantia de que suas perspectivas correspondem (2013:139-40).

O que Karai Tataendy descreveu é a capacidade que têm as onças de agirem como humanos, o que não significa que elas se transformem irreversivelmente em humanos ou assumam sequer a aparência corporal de humanos. No entanto, Karai Tataendy e outros interlocutores explicaram que os donos não-humanos podem assumir provisoriamente a forma corporal de humanos, entre outras formas. Mas, como o próprio Karai Tataendy apontou em outra conversa (págs. 92-93), as aparências podem

---

<sup>175</sup> Esta foi a forma como Karai Tataendy relatou este trecho da conversa para mim em português, embora Jejoko tivesse falado com ele em guarani.

enganar, sugerindo que é, sobretudo, pelos modos de agir e pelos efeitos das suas ações que se sabe quem é quem nesses jogos complexos de percepção e relações.

A ênfase sobre os modos de agir nos contextos relacionais corrobora o entendimento que explicitarei no primeiro capítulo a respeito da noção de *teko*, ressaltando que esta remete a modos de agir e de se comportar, em vez de uma essência ou modo de ser. Assim, o tão comentado “*nhandereko*” aparece em vários relatos desta tese, em contextos em que está nítido que a pessoa se refere aos “*nossos modos de agir*”, frequentemente acompanhado por comentários de que as pessoas “*não devem se comportar de qualquer jeito*” (“*anyĩ ke opa rupi rei*”), como Kerexu Endy enfatizou acima (pág. 168).

Karai Tataendy ainda descreveu outras situações, em que percebeu onças agindo como humanos. Por exemplo, ele contou que, quando ainda era solteiro e morava na T.I. Palmeirinha (Paraná), ele estava sozinho uma noite e ouviu o som de vaqueiros, levando gado e gritando com o gado. Eles falavam nitidamente: “*Vai boi, vai seu desgraçado*”. Mas, no dia seguinte, quando ele foi até o lugar de onde tinha vindo o barulho dos vaqueiros, ele percebeu que era mata fechada, sem possibilidade de atravessar vacas ou homens e sem nenhum sinal destes. E, a partir disso, teve a certeza de que era uma onça, falando e agindo como pessoas não indígenas.

Karai Tataendy concluiu nossa conversa, dizendo que nunca teve medo de onças, porque desde criança aprendeu que elas só atacam se forem “desrespeitadas”: “*Aí, elas ficam bravas mesmo. Se você falar sem respeito, elas vão entender e vão esperar quietinhas para atacar você*”.

## 4.2 Alguns Caminhos de Comunicação

Ao definir a comunicação como experiências em que se compartilham palavras que produzem ações e relações, além das situações de conversas cotidianas e de rezas enfocadas acima, os caminhos de comunicação também abrangem os sonhos. Mas antes de abordar estes, convém reconhecer que todos estes caminhos são percorridos com o auxílio de diversos instrumentos. Isso inclui não apenas o cachimbo que, como vimos, é usado tanto para permitir a comunicação com diversos sujeitos, como também para evitar a aproximação de outros. Destes outros instrumentos, figuram aqueles que, talvez por serem invisíveis em circunstâncias ordinárias, têm recebido menos atenção nas etnografias guarani.

Neste sentido, na ocasião em que, inadvertidamente, acabei informando um amigo sobre a morte de um rezador mais velho, com quem ele conviveu e aprendeu durante décadas, ele também me pegou desprevenida, remetendo, para explicar as práticas xamânicas, a objetos que, embora recorrentes nas falas dos xamãs, eu até então tinha sempre tomado como metáforas e não reconhecido a importância que os rezadores lhes atribuem, como suporte tanto para pensar suas práticas, como para realizá-las.

Por exemplo, os rezadores mais velhos frequentemente falam da sua comunicação com a população celeste, referindo-se ao uso de telefones. Isso não é apenas uma explicação ou tradução que fazem para interlocutores não indígenas, mas referência constante em falas que dirigem também a seus interlocutores mbya<sup>176</sup>.

É mesmo. Eu já sabia. Eu tive um sonho ontem, não anteontem, esses dias. Eu sonhei que tinha um telefone na minha casa. Sabe aqueles telefones de mesa? Então, ele explodia, pegava fogo. Quando a gente sonha assim, é porque vai acontecer isso. É porque todo rezador tem um desses. Na sua casa de rezas, sempre tem. Não dá para ver. É invisível, mas é com ele que a gente consegue saber. É por ele que a gente recebe os conselhos que vai dar na casa de rezas. Tudo que vai falar vem nele. O telefone explodiu. Foi muito bom não ter viajado. Foi muito bom você ter cancelado. Acho que foi por causa disso mesmo. Agora não dá mais para sair. Acho que foi por isso que choveu tanto. Quando um rezador morre, é assim mesmo. Tem muito trovão e raios.

Em seguida, Karai Tataendy assegurou que a morte do seu velho amigo já era esperada e que este teria sido o motivo pelo qual ele foi para um *tekoa* em Santa Catarina, onde havia apenas os parentes da sua esposa. Segundo Karai Tataendy, embora ele tivesse procurado se tratar entre seus consanguíneos e outras pessoas que lhe eram muito próximas e de quem ele cuidou durante anos, antes de morrer, ele procurou se afastar delas.

Eu acho que ele já sabia. Já sabia mesmo. Ele foi pra lá pra morrer. Tem pessoas que vão falar: “*Viu, foi para Santa Catarina e por isso que morreu*”. Mas não é isso. Ele não quis morrer aqui, nem no Silveira, onde tem todos os parentes. Ele ficou doente esses tempos e nós cuidamos dele na *opy* (casa de rezas). Ele já falou pra nós que Nhanderu estava chamando, que ele não ia demorar mais muito aqui. Cada um tem sua hora, e foi por isso que ele viajou para morrer longe. Alguns já sabem. Até mesmo alguns *jurua* (pessoas não indígenas) já sabem quando vão morrer.

É, meu falecido pai também fez isso. Ele estava muito bem e foi para o hospital. Antes de sair, ele já falou para minhas irmãs: “*Eu não sei se volto ou não. Vocês têm que ficar aqui e cuidar das coisas por aqui.*” Ele não voltou mais. Naquele mesmo dia, ele morreu. Mas ele estava bem, não estava doente. Ele já sabia. É por isso que, quando os mais velhos vão dar algum conselho, a gente precisa escutar mesmo. Eu já sabia que o Jejoko já estava indo. Ele já falava isso para nós, e eu sonhei.

Como Karai Tataendy menciona, seu pai, antes de falecer, orientou as filhas a “ficarem” e “cuidarem” das coisas por aqui, assim como ele, na condição de rezador, tinha feito até então. Karai Tataendy também acrescentou, em trecho desta conversa que será apresentado no último capítulo da tese, que, para “ficarem”, os parentes do morto precisam afastar completamente este morto: suas coisas, seu *-nhe’ẽ* (princípio vital), seu

---

<sup>176</sup> Pierri (2013) apresenta diversas narrativas em que os Mbya descrevem as moradas dos deuses como cidades, onde há todas as tecnologias e ferramentas atualmente usadas pelos não indígenas e os Guarani. Aliás, as tecnologias usadas aqui seriam imagens imperfeitas daquelas que se encontram nas moradas celestes.

corpo e sua memória. Caso contrário, aquilo que permanece dele entre os vivos pode se transformar num novo ponto de circulação de doenças e infortúnios. Ou seja, faz-se necessário encerrar antigos caminhos, ao mesmo tempo em que se abrem novos.

Dentre os caminhos que podem se abrir, estão aqueles percorridos em sonho (-*exa ra'u*). É interessante notar que a própria composição deste verbo, -*exa ra'u*, guarda analogia com os caminhos percorridos pelos xamãs marubo e yaminahua nos seus cantos (Cesarino, 2006 e Townsley, 1993, respectivamente), pois -*exa* (ver) e *ra'u* (advérbio que indica uma qualidade de percepção), além de se referirem ao ato de sonhar, também podem ser entendidos como um modo de ver, que, sendo indireto, é perceptivelmente diferente do ver acordado, como discutirei mais adiante.

Mas, antes de acrescentar ao que já foi dito nesta tese sobre o sonhar, quero ressaltar que abordo os sonhos como experiências que são vividas, enfatizando seu aspecto ativo, e não como estado de inconsciência, nem tampouco como “produto do inconsciente”. Ou seja, como os Mbya explicam, no sonho, a pessoa age e aquilo que ela faz em sonho pode afetar profundamente suas outras experiências de vida. Isso é próximo ao que Elizabeth Mohkamsing-den Boer (2007) observou sobre os povos Karib e Aruak em Suriname, para quem a realidade do sonho é uma experiência tanto quanto a realidade da vida acordada. Inclusive, a autora afirma que, como modo de acesso à comunicação com o mundo espiritual, aos sonhos é atribuído um tipo de autoridade que permite exercer influência sobre assuntos religiosos e também corriqueiros.

Mas, como já foi mencionado anteriormente, os caminhos de comunicação envolvem também um trabalho de tradução não apenas linguística ou interpretativa, mas que permita transformar essas experiências de comunicação em ações que circulem por outros caminhos. Por exemplo, um rezador “traduz” os saberes recebidos das divindades para comunicá-los a um coletivo de parentes humanos ou usa estes saberes para intervir num processo de circulação de doenças. Como um dos rezadores, já citado, afirmou sobre a sua relação com os deuses: “*Xeru ete oĩ yvate, xexy ete oĩ yvate. Ha'e ae ri gui ma xee arova*” (“Meu pai verdadeiro está no alto, minha mãe verdadeira está no alto. São eles que eu traduzo/copio”).

Assim também ocorre com as experiências sonhadas, que podem se traduzir em novas ações que se estendem para envolver outros sujeitos e lugares. Como explicou um dos rezadores mbya:

Se acontece no seu sonho, você tem que fazer. Tudo que você tem no sonho, você tem que fazer aqui, porque já é seu. Se você tem um colar no sonho ou um *akãgua* (ornamento para a cabeça) você tem que arrumar um jeito de fazer isso, porque é isso que você vai ter que usar. Tudo que acontece lá, também você faz aqui. Quando eu comecei a ver nos meus sonhos, eu não entendia nada. Eu não sabia por que eu tinha sonhado aquilo e não sabia o que ia acontecer. Depois, eu já via que, quando eu sonhava com uma coisa, acontecia assim, e, depois,

eu sonhava com outra coisa e acontecia diferente. Então, eu já tinha essa experiência e, quando alguém conta que viu essa coisa no sonho, eu já posso explicar para ele o que quer dizer.<sup>177</sup>

À semelhança, Gallois (1996b) explica que em sonho os xamãs wajãpi conseguem seguir caminhos que permitem o contato com diferentes sujeitos sobrenaturais ou sobrehumanos e intervir em situações que afetam os indivíduos ou os vivos, como um todo. Nessas experiências, eles também podem obter diferentes objetos produzidos nesses lugares, por exemplo, pano, miçangas e ferramentas, que eles transportam para sua morada terrestre.

Voltando para os Mbya, como ocorre nos outros processos de circulação de saberes, as experiências sonhadas não se pensam nem se desenvolvem a partir de um repertório fixo de conteúdos ou símbolos. Sua interpretação e a tradução em novas ações se pautam, sobretudo, na memória de experiências acumuladas, seja do próprio sonhador ou de alguém mais experiente que possa guiá-lo neste caminho de tradução. É evidente que nestes processos alguns conteúdos, ao serem compartilhados, ganham sentidos que também circulam por diferentes sujeitos e lugares. Mas, como Karai enfatiza, a relação entre o que acontece lá (em sonho) e aqui não é direta, e o processo de relacionar as diferentes experiências constitui, em si, um processo de conhecimento.

Anteriormente, apresentei falas de outro rezador, Karai Tataendy, em que ele salienta a importância dos sonhos como veículos de circulação de mensagens, por exemplo, quando ele afirmava já saber que seu amigo morreria, pois havia visto isso em sonho. No entanto, mais uma vez, a relação entre a mensagem e o acontecimento foi indireta, exigindo que ele operasse uma nova tradução. Cabe notar que a validade dessas traduções se confirma, muitas vezes, numa avaliação *a posteriori*, quando é possível verificar de que maneira e em que medida os conteúdos sonhados se traduziram em novas experiências. Até que estas se realizem, o sonhador fica com o desafio de distinguir entre o que é “verdadeiro” e o que está colocado no sonho apenas para despistar, como o próprio Karai Tataendy explicou anteriormente (pág. 155)<sup>178</sup>.

Neste mesmo sentido, um outro homem, após a morte de um rezador, alertou as pessoas que, caso sonhassem com esse rezador, não seria ele de verdade, porque, os

---

<sup>177</sup> Esta fala foi feita em português.

<sup>178</sup> Ao abordar as experiências oníricas dos Guarani Mbya, Vera Lucia de Oliveira (2004) também notou esse tipo de cuidado em distinguir entre o que é “verdadeiro” no sonho e o que não é. E, de modo análogo, Gallois comenta que os xamãs wajãpi usam seus espelhos (*warua*) para verem “o mundo natural e sobrenatural em sua forma ‘verdadeira’, que só pode ser vista pelos xamãs: um mundo ordenado à imagem do mundo das origens, quando homens e animais partilhavam das mesmas características formais e substanciais. Através do “espelho”, o xamã “enxerga” as diferentes categorias que povoam o universo - terrestre, aquático ou celeste - em sua forma primitiva: todos são **iane bo** (como nós) e vivem em sociedade à imagem do mundo dos homens. Uma realidade que permanece invisível aos que não possuem tais “espelhos” (1996a:189).

mortos não “voltam” nos sonhos<sup>179</sup>. Dirigindo-se à sua própria filha que sonhara com esse rezador, ele afirmou que certamente era outro sujeito que tomava a forma dele para enganá-la a segui-lo. Ele enfatizou que ela jamais deveria segui-lo em sonho, pois seu *-nhe'ẽ* (princípio vital) poderia se afastar definitivamente do seu corpo e, então, ela também morreria.

Em outra paisagem etnográfica, Gallois observou que, para os Wajãpi, o sonho é um dos contextos no qual se multiplicam modalidades de agressão praticadas por sujeitos não-humanos, que podem seduzir e atrair os humanos. Assim, nas experiências sonhadas, a pessoa viaja e pode perder o controle sobre si, sendo raptada por um sujeito sobrenatural, sobrehumano ou não-humano. Por exemplo, ao visitar uma das plataformas celestes durante o sonho, ela pode tomar caxiri com os parentes (mortos) lá e não conseguir mais conhecer o caminho de volta (1996a:146-7).

Isso é bastante próximo aos riscos que os Mbya identificam nos sonhos, quando alertam que as pessoas não devem comer ou beber com as pessoas que encontram em sonho, pois essas são formas de compartilhar substâncias que tornariam o *-nhe'ẽ* (princípio vital) da pessoa que sonha incapaz de retornar para seu corpo, já que estaria produzindo um outro corpo alhures, incorporado a um outro coletivo de sujeitos não-humanos, sobrehumanos ou ex-humanos. Inclusive, quando alguém conta um sonho desse tipo, é comum que seus ouvintes lhe perguntem se ele bebeu ou comeu o que foi oferecido. Caso a resposta seja afirmativa, são tomadas medidas terapêuticas que visam juntar novamente o *-nhe'ẽ* ao seu portador.

Por conta da preocupação com as consequências do que é vivido em sonho, consequências estas que podem contribuir para interromper a trajetória de vida nesta morada terrestre, nos dias que seguiram à sessão de aconselhamento mencionada acima, todos os membros da família tomaram um remédio emético, feito a partir da casca fervida de uma árvore (*yvyra pajê*), e participaram de sessões de reza em que sopravam fumaça uns sobre os outros. Explicaram-me que estas medidas ajudariam a evitar a aproximação com os sujeitos que insistiam em aparecer nos seus sonhos.

Aliás, pouco depois desse período intenso de resguardos e rituais, a viúva do rezador falecido resolveu me acompanhar no regresso para outro *tekoa*. Junto com suas roupas e outras coisas que levou para se afastar (mesmo que provisoriamente) do lugar onde tinha passado muitos anos com seu marido, ela levou uma galinha comum e uma pomba silvestre (*apykaxu*). Talvez por conta das dificuldades que o transporte dessas aves acarretou para mim, no próximo encontro com um amigo rezador, acabei comentando com ele que tinha ficado surpresa ao saber que, além de levar o *apykaxu* de

---

<sup>179</sup> No entanto, outras pessoas mbya afirmaram que os mortos podem, sim, visitar os vivos em sonho, geralmente, para atrair seus ex-parentes a segui-los.

um *tekoa* no litoral paulista para outro na capital, essa senhora o carregava consigo desde Santa Catarina, lugar onde seu marido faleceu.

Inicialmente, meu amigo apenas disse que as pessoas mais velhas se apegam muito aos seus *-ymba* (animais de criação que incluem aves, gatos, cães, macacos, quatis, etc.) e os criam como se fossem filhos. Mas, quando perguntei sobre o nome dessa ave, ele respondeu que ela se chama assim porque tem a mesma forma que nosso *-nhe'ẽ* (princípio vital e falar) e, quando um *-nhe'ẽ* desce à terra, ele usa um *apyka* invisível, parecido com os bancos rituais usados pelos Mbya<sup>180</sup>. Em seguida, ele explicou:

No sonho, você pode voar para qualquer lugar. Você toma a forma de um pássaro, que é a forma verdadeira do seu *-nhe'ẽ*, e, no sonho, você vê outros *-nhe'ẽ*, como eles realmente são, na forma de pássaros. No sonho, você viaja e se comunica como os pássaros. Os pássaros não são desta terra, você percebe que eles não ficam aqui, mas apenas visitam. Por exemplo, os *apykaxu*, ficam aqui na terra durante o *ara pyau* (“tempo/ano novo”, período que coincide com primavera e verão) e depois voltam novamente para *Nhanderu retã* (lit. “o lugar de nosso pai”, o qual corresponde a diferentes regiões celestes)<sup>181</sup>.

Neste comentário, Karai aponta um dos aspectos fundamentais dos sonhos que sublinhei anteriormente: que modos de ver implicam em diferentes formas de relações e comunicação. Ele explica que, em sonho, as pessoas se vêem como aves, viajam como aves e se comunicam como tais. Por outro lado, a afirmação de que “*no sonho, você vê outros -nhe'ẽ, como eles realmente são, na forma de pássaros*”, parece-me indicar não a estabilidade ou a fixação das formas assumidas pelos *-nhe'ẽ*, mas antes que a forma-ave é aquela assumida para que possam *realmente* transitar em sonho e entre as moradas terrestres e celestes, considerando que a forma assumida também implica em modos de agir e capacidades. Inclusive, vimos nas falas de outros interlocutores que, em outros contextos relacionais, os *-nhe'ẽ* se fazem visíveis (*-jexa uka*) assumindo outras formas.

No caso dos Kaiowa, Montardo (2009:141) explica que, em algumas ocasiões, os *ñe'ẽ* ou *ayvu* tomam forma humana, enquanto em outras, se mostram como pássaros. Inclusive, a xamã kaiowa Odúlia, principal interlocutora de Montardo, lhe contou que a divindade associada ao sol vê os Kaiowa como pássaros e que ela mesma, no seu

---

<sup>180</sup> Ladeira afirma que o *apyka* é usado para atravessar *yy guaxu* (grande água), que divide *yyv apy* (a extremidade da terra) e *yva pa'ũ* (espaço intermediário entre o céu e a terra), onde os *-nhe'ẽ* são distribuídos e seguem seus caminhos até as moradas dos deuses - *Nhanderu retã* (1992:107). Este trajeto descrito por Ladeira segue o sentido inverso do percurso que tomam os *-nhe'ẽ* quando descem à terra, por ocasião da concepção de uma criança. A ideia de assento associado ao nascimento, também é apontada por Cadogan, quando ele descreve a concepção de uma nova “palavra-alma” como um ato de “dar assento” (*-ñe-mbo-apyka*) (1950:236-240). Cabe notar que esta também é uma imagem associada aos resguardos relativos ao nascimento de uma criança ou à primeira menstruação: *-mboguapy* (lit. fazer sentar, mas se refere à necessidade ou obrigação de se recolher à casa e observar os resguardos de atividades e alimentação relativos à menstruação e ao nascimento).

<sup>181</sup> Esta fala foi registrada em português.

processo de iniciação xamânica, viu o “dono das pombas grandes” (*yvyra’i’ja jeruti jára*), na forma de um jovem rapaz adornado (idem:266, grifos meus).

Em outros casos, os modos de ver, ouvir ou sentir suscitam outras relações com as experiências vividas fora dos sonhos, apontando talvez para outro tipo de paralelismo, semelhante àquele experimentado em diversas práticas comunicativas (por exemplo, cantos e rezas), em que para ter acesso a diferentes sujeitos e saberes é necessário percorrer caminhos indiretos e transitar entre experiências que se realizam em lugares diversos.

Na mesma direção, ao comentarem sobre os Wajãpi, Gallois (1996a) e Rosalen (2008) descrevem os sonhos como “caminhos” através dos quais o *-ã* (princípio vital) dos xamãs iniciantes se desprende do corpo e consegue conviver e aprender com diferentes sujeitos sobrenaturais. Inclusive, Rosalen explica que “*os sonhos (-powai) traduzem os lugares e as relações estabelecidas durante a viagem*” (p. 47, nota 49).

Entre os Mbya, os sonhos constituem caminhos importantes de circulação de saberes. Por exemplo, os nomes de crianças podem ser revelados a um rezador não apenas durante o ritual de nomeação, mas também em sonho. Os próprios pais ou outros parentes próximos de uma criança também podem “escutar” (*-endu*) esse nome em sonho, mesmo antes do nascimento. É também nos sonhos que se aprendem diferentes habilidades, como foi o caso de uma mulher que faz artesanatos muito bonitos e me contou que, antes, por mais que observasse outras mulheres trabalhando e tentasse imitá-las (*-a’ã*), não conseguia. Mas, uma noite sonhou que estava fazendo um determinado trançado e, ao acordar e tentar fazê-lo, realmente conseguiu. Segundo ela, após adquirir essa habilidade em sonho, ela conseguiu desenvolvê-la e hoje sabe fazer uma variedade de trançados.

Em outra ocasião, um homem explicou a importância de traduzir as experiências sonhadas em ações que possam ser compartilhadas, remetendo a um sonho que teve quando estava se iniciando no xamanismo. Ele contou que sonhou com as casas no *tekoa* pegando fogo, mas que aparecia um barco no qual ele juntava todas as pessoas, e as conduzia para o alto (*yvate*). Ele entendeu que, a partir dessa experiência sonhada, ele deveria “levantar” (*-mopu’ã*) uma casa de rezas e lá cuidar dos seus parentes, pois, em breve, ele se tornaria um rezador forte e atrairia para junto de si muitas outras pessoas que viriam procurar sua ajuda. Ele então ficou lembrando desse sonho, mas disse que sentia vergonha de contá-lo para outras pessoas, temendo que elas não acreditassem ou que pensassem que ele estava tentando “se mostrar muito”. Ele também disse que tinha medo de não conseguir fazer tudo que estava no seu sonho, portanto, desistiu. Mas, pouco tempo depois, ele adoeceu gravemente e atribuiu essa doença ao fato de não conseguir realizar o que havia sonhado. Por isso, ele enfatizou que é necessário fazer o que é sonhado, caso contrário, o que poderia trazer força e mais conhecimentos para a pessoa se transforma em doença ou infortúnio. Ou seja, mais uma vez, observamos que

os conhecimentos que não são bem encaminhados ou desenvolvidos podem ter seus sentido e valor invertidos.

Nesta direção, um homem jovem, quando retornávamos de viagem de um *tekoa* para outro, sentou comigo na casa de rezas e apontou para as flechas (*hu'y nhemoinge*) que ficavam guardadas lá. Ele contou que teve uma ocasião em que um dos rezadores sonhou que uma pessoa recentemente falecida em outro *tekoa* não estava realmente morta. Ela estaria esperando debaixo da terra, tornando-se mais forte e completando sua transformação (*-jepota*). No sonho, ele viu que essa pessoa se levantava para matar todo mundo no *tekoa*, mas que potencialmente teria a capacidade de matar também outras pessoas fora daquele *tekoa*. O rezador então decidiu que era necessário viajar para aquele *tekoa* e contar seu sonho para o rezador de lá. Juntos, os dois rezadores desenterraram o corpo (que não estava realmente morto, mas apenas fingindo estar) e perceberam que sua pele estava extremamente grossa, como o couro de um animal. Ele também tinha se tornado muito forte, como não era antes. Nestas condições, em que não se tratava mais de um humano, nem de um animal ordinário, mas de alguém que tinha se alterado em um ser sobrenatural, seria necessário atingi-lo com flechas que haviam sido ritualmente preparadas e guardadas para uso contra esse tipo de sujeito-agressor.

Para encerrar esta seção sobre comunicação e sonhos, chamo a atenção para o relato de Vera Popygua, em que ele explica que as divindades podem usar os sonhos como caminhos para fazerem-passar (*-mboaxa*) não apenas mensagens, mas também seus modos de falar (*-ayvu*).

Eu sonhei com o meu tio lá do Bracuí (estado do Rio de Janeiro). Eu sonhei que eu ia lá, só que tinha um muro muito alto e eu pegava e subia toda uma escada pra chegar até lá em cima. E lá, dentro daquele muro, meu tio estava sentado e ele falava: “*Olha, meu sobrinho chegou, alguém ajuda pra ele entrar*”. Daí, que falaram que tinha uma porta, que era pra eu descer que a porta estava aberta. Aí eu desci toda aquela escada de novo e tinha uma porta aberta, mas, quando eu tinha chegado a primeira vez, não tinha nada de porta, era só o muro. Daí, eu entrei e falei pra meu tio: “*Reiko porã pa?*” (“você está bem?”). Daí, ele falou: “*Não é pra falar – reiko porã pa*”. Isso não está certo. Isso é conversa de brincadeira, não é assim que fala mesmo. Tem que falar como *Nhanderu kuery* (as divindades) – “*Porã ete, aguyjevete...*”. Aí, ele foi ensinando pra mim o jeito de falar e eu fui só escutando e guardando.

Evidentemente, esse homem com mais de quarenta anos de idade, que é uma liderança política bastante respeitada, sabe falar muito bem, porém, o que ele queria enfatizar era que as divindades têm sua própria linguagem e que, comparativamente, os modos cotidianos de falar dos humanos parecem-lhes “brincadeira” (*-ayvu reko rei*). No entanto, através dos sonhos, seria possível aprender a falar com(o) os deuses. Ou seja, os sonhos, além de constituírem caminhos de comunicação, também podem tomar a comunicação como problema central.

Essa questão também é problematizada nas narrativas mbya que descrevem os sonhos como modos de conhecer e agir. Por exemplo, Vera Lucia de Oliveira transcreve uma narrativa contada por um dos seus interlocutores mbya, em que dois irmãos não

indígenas partem em busca de um emprego, mas o irmão mais novo é continuamente enganado pelo mais velho, que age mais como predador do que como parente. Num determinado ponto da história, o irmão mais novo, cegado e abandonado pelo outro, ouve a conversa de um grupo de corvos que, por conta dos seus hábitos alimentares, depois descobrimos *agirem como* urubus. Nessa conversa, os corvos-urubus contam, uns para os outros, que haviam sonhado com um rapaz cego, e descrevem as formas como ele conseguiria curar sua cegueira, encontrar (também curar e dormir) com duas moças ricas e enriquecer. O rapaz, que havia entendido a fala dos corvos-urubus, resolve colocar em ação aquilo que eles haviam sonhado e é bem-sucedido. Quando seu irmão mais velho o reencontra e deseja passar pelo mesmo tipo de experiências para também se tornar rico, ele é morto pelos corvos-urubus que, ao acordarem novamente e contarem seus sonhos, dizem que sonharam com um rapaz que escutava sua conversa. Então, o “cacique” dessas aves, baseando-se nesta informação, as orienta a descerem da árvore e comerem o ouvinte indiscreto e ganancioso (2004:61-63).

Na sua análise desta narrativa, Oliveira trata da relação entre sonhos, cosmologia, cotidiano e também as experiências de contato dos Mbya com os não indígenas, mas o que me interessa mais neste relato é a indicação de que o grupo de corvos-urubus *agem como* os Mbya ao lidarem com seus sonhos. É por meio dos sonhos que estas aves conhecem as técnicas que permitirão curar o rapaz da cegueira e também apontar o caminho para reequilibrar o problema posto pelo irmão mais velho, que age como predador em vez de parente. Pois, em contraste com as atitudes do irmão predador, as novas relações de afinidade constituídas pelo rapaz (e previstas nos sonhos das aves) são marcadas por ações de reciprocidade positiva. As aves também agem como os Mbya, ao compartilharem suas experiências sonhadas umas com as outras e seguirem as interpretações do seu cacique, que irá, no fim da narrativa, orientá-las na tradução das experiências sonhadas em outra ação, com desfecho fatal para o ouvinte. Este, ao contrário do seu irmão, seria punido por se intrometer numa experiência de comunicação que não era dirigida a ele. Como Oliveira salienta em sua análise: “*Os sonhos Mbyá mostram contato com outros seres, avisos, possibilitando à pessoa comunicar-se com outros planos e fazer uma intervenção na realidade*” (idem:69). Desse modo, os corvos-urubus do mito, à semelhança dos Mbya, não apenas comunicam (através de) seus sonhos, como também os traduzem em outras ações eficazes.

O desenvolvimento desses processos de comunicação e ação remete à construção de prestígio e autoridade, algo que será abordado a seguir, pois uma liderança política e/ou religiosa se situa em diferentes contextos de comunicação, conseguindo, por meio destas experiências (com humanos, deuses e não-humanos), orientar seu grupo na realização de ações bem-sucedidas.

### 4.3 Constituição de prestígio e autoridade

No capítulo anterior, descrevi a liderança enquanto posição<sup>182</sup> assumida por aqueles capazes de se colocarem à frente (*tenondegua*) de um coletivo, reconhecidos, sobretudo, pela sua capacidade de traduzir saberes em ações que, por sua vez, permitem a esse coletivo colocar à prova a validade desses saberes. Nesta parte do texto, pretendo retomar alguns aspectos do exercício da liderança, contemplando a constituição de prestígio e autoridade. Tratarei alternadamente de práticas de liderança política e religiosa, reconhecendo que, em muitos casos, ambas são desenvolvidas pelas mesmas pessoas. E, mesmo no caso de rezadores que evitam se encarregar da liderança política de um coletivo, seu trabalho envolve necessariamente a gestão de relações de ordem política, seja entre humanos ou entre estes e outros coletivos não-humanos ou sobrehumanos<sup>183</sup>.

Para tanto, tomo como ponto de partida a afirmação de Pierre Clastres de que o “chefe” é aquele que fala e, nisso, mais do que o *direito* de falar, “o chefe *deve*, como tal, submeter-se à obrigação de falar” (1990:108, grifos meus), provando “*seu domínio sobre as palavras*” (idem:107). Por outro lado, P. Clastres alegava que esta fala era vazia (de poder) e, portanto, o grupo ao qual o chefe dirigia suas palavras cotidianamente não se via na obrigação de submeter-se à sua fala a não ser na condição de “fingir” não escutá-la. Parece-me que este paradoxo apontado por P. Clastres ganha contornos mais nítidos e maior inteligibilidade quando olhado sob o prisma de outras contribuições etnográficas e, principalmente, à luz do que dizem os Mbya sobre o lugar da chefia.

Mas, primeiramente, é importante reconhecer que o poder do qual as palavras do chefe encontram-se esvaziadas não é qualquer poder, mas o poder coercitivo. Constatação que permitiria a P. Clastres afirmar que os chefes ameríndios (e mais precisamente os tupi-guarani) não dispõem de uma autoridade regida pela lógica de comando-obediência. Parece-me, entretanto, que, se não confundirmos poder com coerção (e autoridade com autoritarismo), é possível encontrar nas palavras das lideranças mbya um poder (ou potência) notável, que está, inclusive, no cerne da constituição dessa posição, de quem tem autoridade ou capacidade reconhecida para se colocar à frente de um coletivo<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> É importante ressaltar que não trato de posição como cargo ou como ponto de estabilização de uma hierarquia, mas como uma posição/lugar relacional de quem se situa à frente, conduz e inicia alguma ação.

<sup>183</sup> Renato Sztutman aponta que autores como Santos Granero e Philippe Descola acusam Pierre Clastres de negligenciar os aspectos políticos do xamanismo. Sztutman, portanto, sugere abordar o xamanismo “*como algo que opera de modo fundamental na ação política, seja em favor da pulverização, seja para a constituição de unidades flexíveis, variáveis quanto à sua estabilidade*” (2008:21).

<sup>184</sup> Para evitar a confusão entre o poder coercitivo e o poder – em sentido genérico, como “*capacidade de produzir efeitos sobre o mundo*”, Sztutman, inspirado por Overing e Rapport (2000, apud Sztutman), usa

Assim, se frequentemente os Mbya afirmam que reconhecem uma liderança política e/ou religiosa forte porque esta “sabe falar”, há, como mostrei anteriormente neste capítulo, mais neste saber falar, do que mera capacidade oratória. Seu falar (-ayvu) exprime também a capacidade de fazer, meio pelo qual o coletivo consegue colocar à prova a eficácia desse falar e dos saberes que ele enuncia<sup>185</sup>. Nisso, uma liderança, seja cacique ou rezador, ocupa e mantém essa posição à medida que suas palavras são capazes de se traduzirem em ações. Nesse sentido, recorro à pergunta que uma liderança mbya dirigiu a um engenheiro responsável por programas de saneamento básico: “*Não é só falar e falar. Estamos cansados disso. Tem que falar e fazer. Você não tem poder?*”. Naquele caso, o funcionário da secretaria efetivamente não tinha poder e, por isso, oferecia algo que os Mbya não estavam dispostos a aceitar: uma fala desprovida do poder de fazer.

Poder-se-ia alegar que essa expectativa de poder, que articula a fala à capacidade de fazer, se dirige especificamente aos não indígenas, mas, voltando o olhar para as relações políticas internas aos *tekoa*, percebe-se que a mesma expectativa também se estende às lideranças mbya. Por exemplo, já descrevi anteriormente a expectativa de que um rezador seja capaz, através da comunicação com os deuses, de *ver* e retirar substâncias patogênicas, interrompendo, com isso, um processo de circulação de doenças e infortúnios e reordenando as relações políticas entre humanos, não-humanos e sobrehumanos. Ou, como um cacique exclamou no meio de uma reunião com outras lideranças e, em seguida, foi por elas repetido: “*Nhande kuery, nhande ruvixa kuery, nhamba’eapo porã! Jareko’rã resultado porã nhanderekoa pe!*” (Nós, nós lideranças, vamos trabalhar bem, precisamos trazer um bom resultado para nossas comunidades). E, como P. Clastres observou, se a palavra do chefe “fracassa”, “*o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele*” (ibidem: 144).

Essa necessidade de traduzir saberes em ações eficazes, tornadas visíveis e postas em benefício de um coletivo, parece-me também condição para que tal coletivo possa exercer algum controle sobre aqueles que atuam como lideranças. Nisso, como nos demais processos de circulação de saberes abordados nesta tese, entram em jogo medidas para evitar os excessos, seja na acumulação-retenção, seja na propagação de saberes e capacidades. Inclusive, como vimos anteriormente, os Mbya afirmam que

---

o termo “agência” para se referir à “*capacidade, poder de ser a fonte de ação e a origem dos atos*”, assim como à capacidade de reter relações (Sztutman, 2008:38, nota 26). Nesta tese, continuarei empregando o termo “poder”, no seu sentido genérico, próximo à definição de “agência”, como capacidade de agir, e não como coerção, inclusive porque este entendimento da palavra “poder” me permite dialogar mais diretamente com os usos que os Mbya fazem dela, em enunciados comunicados em português.

<sup>185</sup> Cabe recordar que Pierre Clastres (1990) e Helène Clastres (1978) associam às palavras dos xamãs/profetos essa capacidade potente de produzir ações, em contraste com os chefes.

nenhuma pessoa é capaz de acumular todo o saber, pois este é passado de modo gradual e descentralizado pelos caminhos de relações entre humanos, deuses e não-humanos. Ademais, a constatação de que os saberes também precisam circular de modo controlado entre humanos para que ganhem eficácia e para que possam aumentar, caso contrário os caminhos de comunicação com os criadores originais destes saberes se fechariam, contribui para distribuí-lo entre diferentes sujeitos, impedindo a constituição de um centro (ou de uma figura única) que totalize os saberes. Aliás, a própria ideia, frequentemente enunciada pelos Mbya, de que cada sujeito e cada coletivo desenvolvem seus próprios modos de agir também impede que as lideranças consigam se tornar figuras centralizadoras de um consenso totalizante.

Por outro lado, a afirmação de rezadores como Karai e Karai Tataendy (págs. 144 e 153) de que, para concentrar e potencializar suas capacidades, eles precisam evitar o desgaste excessivo em outras atividades de trabalho revela a interdependência que criam em relação às outras pessoas dos seus *tekoa*, em contextos (nem sempre simétricos) de cuidados recíprocos.

Situação semelhante foi observada por Gallois entre os xamãs wajãpi, que têm o poder e o prestígio socialmente controlados pelo coletivo, inclusive, mediante a remuneração por seus serviços (1996b:59).

Este controle tem consequências importantes sobre o desempenho da atividade xamanística, uma vez que ao orientar toda sua força para a atividade terapêutica, os xamãs deixam de ser capacitados para outras atividades (Gallois, 1996a:214).

E, embora esses xamãs raramente acumulem poder político e força xamanística, por meio de alianças com os líderes de seu grupo, frequentemente ligados aos xamãs por relações de consanguinidade, eles acabam por sustentar e influenciar essas relações políticas (idem:207).

Se, no capítulo anterior, vimos que a circulação excessiva de saberes pode inverter-se em processos de doença e infortúnio, os Mbya também afirmam que o acúmulo excessivo de saberes pode desencadear esse tipo de transformação, motivo pelo qual se desconfia das capacidades ou das intenções de quem não põe seus saberes à disposição do coletivo. Ou, como Pierre Clastres observou, em relação aos chefes ameríndios:

Enquanto depositário de riquezas e de mensagens, o chefe não traduz senão sua dependência com relação ao grupo, e a obrigação que ele tem de manifestar a cada instante a inocência da sua função (1990:33).

É possível perceber que, até aqui, verti o foco para a posição de liderança religiosa, sendo necessário avaliar em que medida estes comentários são válidos para abordar também outros contextos e capacidades de liderança, como aqueles experimentados por lideranças políticas, tais como os caciques.

Primeiramente, como foi mencionado acima, há vários contextos em que as lideranças religiosas mbya exercem também a posição de liderança política, podendo, inclusive, ser o rezador principal e o cacique. Mas poderíamos também perguntar em que medida títulos como rezador, pajé, liderança e cacique contribuem para definir as diferentes atividades políticas que constituem o cotidiano dos Mbya, questão esta que também foi colocada por um senhor mbya, quando tentava “traduzir” as formas de liderança política para um estudo de identificação de terras:

Antigamente, quase não tinha nomes dos brancos, chamavam de *karai*, o pajé... Não é pajé, é *yvyra'i ja*. Hoje em dia, como vai ser o pajé? Para nós era outra nação. Pajé, na nossa língua, quer dizer feitiçaria. Aquele que fala mal da gente, faz a doença da gente, que mata com doença, aquele é o pajé. Faz tudo. Antigamente, era o *yvyra'i ja* o curador. Mas hoje em dia não. Hoje em dia, apareceu cacique. Cacique na verdade é o *yvyra'i ja* mesmo. Quem manda aqui dentro da *opy* (casa de rezas) não é a lei do branco. Cacique é *yvyra'i ja*. Eu conhecia era nossos chefes de fora, de trabalhar pra fora. Essa coisa era capitão antigamente, entendeu? Hoje em dia não, hoje qualquer pessoa... Ele mesmo se vê cacique, fica cacique. Responsável de ir fora, vai de fora. Agora o cacique é aqui dentro. Tudo diz ele deitado na rede, pensando, contando. A hora que você sair pra outro lugar... tudo que você quer, você vem aqui perguntar: “Será que dá pra eu passear ou sair pra outra aldeia, dá pra caminhar?”. Aí, o *yvyra'i ja* fala que dá: “Dá pra sair, pode ir”. E vai e volta. Agora, se não deixar, então não dá pra sair, “se ir pra lá vai acontecer alguma coisa”, ele fala, “hoje não dá pra você sair”. “Hoje é dia de dar meu rumo”. Antigamente era isso. Se vai pra mata também tem que chegar de manhã cedinho e perguntar se dá pra sair pra mata, procurar alguma coisinha pra comer. E ele fala, “você pode ir, você vai matar algum bichinho por aí e pode trazer pra comer”. E se não dá pra sair, ele também manda. Antigamente ele sabia tudo. Hoje em dia não. Hoje em dia, a pessoa pega facão e vai embora direto, pra não sei onde, pode ser que volte ou não, se sumir não sei a onde, ninguém sabe. Acontece isso<sup>186</sup>.

Esta fala evidencia uma percepção da necessidade de pôr ordem na proliferação de nomes e traduções que parecem ter fugido de controle. Por exemplo, este senhor expressa seu incômodo com o uso da palavra “pajé”<sup>187</sup> para se referir aos rezadores mbya, problema ecoado também por outros mbya, que identificam uma confusão no uso de um termo que eles associam à “feitiçaria”, à capacidade de usar as palavras para “falar mal da gente, fazer doença da gente” e, no limite, matar. Por outro lado, afirmar que o cacique é *yvyra'i ja* (rezador) é atribuir-lhe a capacidade de, por meio da sua fala, orientar como as pessoas devem agir, se é que devem agir. Neste sentido, o *yvyra'i ja* teria a capacidade de saber, por meio da comunicação com humanos, deuses e não-humanos, se as pessoas terão êxito nas suas caminhadas e na caça; capaz, inclusive, de garantir, por meio desse aconselhamento, que as pessoas que vão terão condições de voltar.

---

<sup>186</sup> Este relato foi registrado em português durante os estudos de identificação da T.I. Tenondé Porã.

<sup>187</sup> Nota-se que evito, ao longo da tese, usar a palavra “pajé”, em referência às lideranças religiosas mbya. Em vez disso, frequentemente me refiro a elas como “rezadoras”, conforme sugestão deste e de outros interlocutores da pesquisa.

Da administração dessas relações políticas, há o deslocamento, na explicação citada, para outra figura também envolvida em atividades de ordem política, mas com outros sujeitos. O autor dessa fala identifica essa figura como “capitão”, aqueles “nossos chefes de fora”, ou, em outras palavras, aqueles responsáveis pela interlocução com os não indígenas e com a “lei do branco”. Mas, segundo a percepção desse senhor idoso que, além de rezador era, na época da entrevista, também cacique, esses papéis atualmente se reduzem a um único nome, cuja autoridade também se vê reduzida, na medida em que a posição de “cacique”, em vez de ser constituída numa relação com o coletivo, pode ser assumida por alguém que apenas “*se vê cacique*” e “*fica cacique*”.

Os comentários deste senhor sobre o lugar problemático dos caciques atuais encontram eco nas queixas de outras pessoas que, às vezes, expressam a desconfiança de que as lideranças ajam em benefício do seu grupo reduzido de parentes próximos. Esses comentários e queixas, por sua vez, colocam em xeque tanto a autoridade e o prestígio dessas lideranças, como suas capacidades de se manterem nessa posição. Dessa situação, frequentemente surgem disputas e o revezamento de diferentes indivíduos e grupos, que experimentam variadas configurações para assumirem a posição de quem se coloca à frente.

No âmbito da política mbya, o exercício da liderança por parte dos casais chefes de famílias extensas também pode contribuir para pulverizar o poder de uma figura tal como o cacique, pois esses casais tratam, em escala menor, da administração de decisões políticas e dos cuidados com seu grupo. Inclusive, esses casais frequentemente também tratam de aspectos relacionados ao xamanismo, quando seu lugar coincide com o de liderança religiosa ou quando julgam prescindir da intervenção de um rezador externo à família extensa.

Esta relação de convivência-cuidado-liderança se estende em magnitude ao longo da organização social dos Mbya. Se um casal chefe de uma família extensa é aquele que consegue agregar, por meio dos seus descendentes e afins, novas alianças que dão suporte às suas capacidades e prestígio, estas alianças se veem amplificadas no caso daqueles que conseguem, em contextos nos quais a uxorilocalidade é tendência, também reter seus filhos e agregar outras famílias, como ocorre com as lideranças de maior prestígio<sup>188</sup>.

Neste sentido, penso que os comentários de Renato Sztutman a respeito dos processos de magnificação do sujeito ajudam a entender a constituição de lideranças mbya e as condições para a ampliação do seu prestígio e agência em relação a um coletivo. Inclusive, também no caso dos Mbya, as capacidades de liderança de tais sujeitos se põem em maior evidência em situações rituais, seja no âmbito do xamanismo

---

<sup>188</sup> Neste sentido, Viveiros de Castro, em referência a diferentes grupos tupi, comenta: “*Regra se houver, é esta: os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens*” (1986:96, nota 9).

ou de encontros que reúnem membros de diferentes *tekoa*, demonstrando a extensão da sua influência para além do coletivo doméstico da família extensa. Algo próximo ao que Sztutman descreve:

Do mesmo modo que o ritual veicula um modelo de pessoa — no caso, o guerreiro —, ele oferece condições para um processo de magnificação do sujeito, fazendo-o acumular relações e projetando-o para um domínio de influência que se pode denominar político em contraste com o campo de domesticidade impregnado pelo idioma da cognação. É por meio desses movimentos de magnificação que se pode observar a apreensão de prestígio em determinados agentes ou grupos que, se não garante a concentração de poder político, definido clastriamente como coerção, serve de base para a constituição, ainda que instável, de um domínio político e de certos homens eminentes capazes de se colocar à frente de outros homens (2008:111).

Sztutman explica que esses homens magnificados conseguiriam estender a sua influência para além do grupo residencial, “organizado em torno de um líder-sogro”, configuração esta também presente entre os Mbya, como mencionado acima. Ou, como o autor observa, pautando-se em formulação de Marilyn Strathern (1991), os sujeitos magnificados seriam capazes de “conter outros homens” (Sztutman, 2008:145). Acumular relações seria, segundo o mesmo autor, em referência aos Tupi-Guarani e aos Achuar (estes últimos estudados por Anne-Christine Taylor), condição para desenvolver a capacidade de agir sobre outrem, maximizando suas relações com a alteridade, por meio de alianças, tanto matrimoniais como de guerra (idem:38-39).

Para concluir a descrição desses modos de ação política que estão implicados nos processos de circulação de saberes, convém chamar atenção para a curiosa proximidade semântica entre a palavra usada em língua mbya para descrever a grandeza de algo ou alguém (*tuvíxa*) e aquela usada para designar lideranças (*-uvíxa*), pois, segundo apontamento de Dooley (2006:179), ambas derivam da mesma radical: *-uvíxa*. E, como já foi apontado no segundo capítulo desta tese, a palavra *tuvíxa*, acrescida do prefixo causativo *-mbo*, é usada para descrever a ação de fazer algo ou alguém crescer, o que pode também ser associado às práticas, através das quais se cuidam de alguém ou algo para que ele possa crescer. Assim, parece-me que nos deparamos, mais uma vez, com a dinâmica convivência-cuidado-liderança, agora no âmbito do código linguístico.

#### 4.4 Traduções e Transformações

Até aqui procurei mostrar que a comunicação frequentemente se realiza através de experiências de tradução, sejam no nível da linguagem, quando se procuram diferentes modos de expressar os conhecimentos adquiridos, sejam na transformação de

saberes em novas ações, passando do código linguístico para operar em outro nível<sup>189</sup>. Nesta seção da tese, pretendo retomar estes dois pontos e abordar outro aspecto da tradução, que envolve ambos, isto é, os modos pelos quais os Mbya relacionam seus processos de conhecimento e as práticas de conhecimento não indígenas, operando aproximações e distinções. Em todos estes casos, as ações de tradução desenvolvidas pelos Mbya são modos de operar relações que, em vez de apagar as diferenças, podem tomá-las como propulsoras de novos caminhos de comunicação e produção de sentidos.

Nesta direção, faço uma breve exposição de como o problema da tradução foi tratado por alguns autores, para então retornar às práticas de tradução desenvolvidas pelos Mbya.

O problema da tradução é recorrente na antropologia<sup>190</sup>. E, desde a formação da disciplina, etnólogos se depararam com materiais de fontes diversas, produzidos através de diferentes experiências de tradução, embora geralmente não refletissem sobre as condições de tradução operantes nos contextos coloniais. Evelyn Schuler Zea (2008) mostra que, quando a tradução começou a ser enfrentada como questão importante para o fazer antropológico, autores como Malinowski insistiam na necessidade de aprender a língua nativa como condição de ter acesso direto a informações, mas entendiam este processo como um tipo de “tradução objetiva”. Segundo a autora, trata-se da ideia de que a linguagem seria um instrumento de informação para neutralizar e apagar diferenças. Isso contrasta largamente com abordagens mais recentes que enfatizam as diferenças, transformando as limitações da tradução em formas de relação intersubjetiva. Para Schuler Zea, não se trata de qualquer relação, mas de uma forma indireta de relacionar-se, como as palavras torcidas descritas por Townsley (1993), indispensáveis para a criação de caminhos de comunicação, seja com sujeitos humanos ou não-humanos.

Manuela Carneiro da Cunha (1998) discute a analogia frequente entre xamãs e tradutores ou profetas, apontando que não se trata de uma relação trivial, mas remete à tentativa de criar uma inteligibilidade e ordenamento das coisas vistas nos mundos visitados pelos xamãs. Mas, como a autora salienta, esse trabalho está sujeito a disputas tanto no campo da política, como nos sistemas de interpretação. Neste sentido, a tarefa da tradução não é mera arrumação; não se trata de “*guardar o novo em velhas gavetas*” (idem:12-13), mas de pôr em relação diferentes códigos que não são equivalentes. Por isso, embora a tradução seja frequentemente associada à imagem do xamã viajante, ela não é um ato de transporte, nem tampouco de transposição de sentidos, mas um ato de

---

<sup>189</sup> Jakobson define o processo de tradução entre códigos diferentes como “tradução intersemiótica”, como ocorre quando se traduz uma expressão verbal para o código pictórico ou musical (1959, 1975a).

<sup>190</sup> Só para citar alguns estudos recentes: Assad (1986), Overing (1987), Carneiro da Cunha (1998), Viveiros de Castro (2004) e Schuler Zea (2008).

criar, a partir da relação entre diferentes e do aprimoramento da capacidade de percepção das dificuldades e armadilhas dessas passagens entre códigos. Nisso, a autora explica que o sentido é definido como percepção de relações, e que, quanto mais as conexões se multiplicam, mais o sentido se enriquece (ibidem:13-14).

Em analogia, Tim Ingold (2007) trata da mobilidade e da interação com a paisagem, fazendo uma distinção entre formas de transporte e perambulação. Enquanto a primeira se concentra em dois únicos pontos: partida e destino, negligenciando o caminho entre estes pontos, a perambulação exige uma interação maior com a paisagem do percurso. Nisso, a experiência de movimento e a relação entre lugares e seus habitantes constituem processos de educação da percepção e de crescimento.

Portanto, se pensarmos a comunicação como caminho e as experiências de tradução como caminhos que se cruzam, perceberemos que a tradução se caracteriza como uma espécie de passagem entre percursos que não se completam, tampouco se esgotam numa equivalência. Pode residir, justamente nessa incompletude, a possibilidade de continuidade e crescimento, defendida por Walter Benjamin (1969), como condição de sobrevivência de uma experiência de comunicação.

Cabe também recordar a distinção proposta por Benjamin (1985) entre informação e comunicação, em que a comunicação é algo que carrega e compartilha uma experiência vivida, ao contrário dos noticiários que apresentam pouco mais do que um acúmulo desordenado e descontextualizado de informações. Ideia semelhante encontramos no estudo de Luis Fernando Pereira com os Yanomami, quando ele explica que só pode traduzir ou fazer circular os saberes de maior valor aquele que viveu experiências de alteridade (eu diria também de *alteração*) na busca por conhecimento.

Mesmo quando o foco se volta para traduções que operam no nível da relação entre duas línguas diferentes (interlingual), Pereira nos lembra que o domínio do léxico de uma língua não é suficiente para que haja comunicação, pois não há uma equivalência direta entre as expressões verbais e não verbais de duas línguas diferentes (2008:38). Mais adiante, ele acrescenta:

A busca aparente de conteúdos em comum é, na verdade, uma tentativa de construção de campos de comunicação: a necessidade de entender e de se fazer entender. Além dessa busca inicial de semelhanças na forma corporal, lingüística e cultural, segue uma busca pelo entendimento de como as mesmas coisas são feitas ou de como o conhecimento é acessado e posto em prática, a busca pela diferenciação (idem:146).

Tomando a tradução como relação que não elimina as diferenças, mas antes como motor para a criação e a multiplicação de sentidos, é possível entender esses processos como tentativas de transformação ou alteração controlada. No caso dos Mbya, isso se torna mais claro quando eles remetem ao tipo de transformação que identificam como *-jepota* (capítulo 2). Tal transformação é acionada por sujeitos não-humanos e, por isso, foge às capacidades de controle dos humanos. Diferentemente, quando as divindades criam novos saberes, transformando-os para serem compartilhados com os

habitantes de uma morada terrestre em contínua transformação, este tipo de circulação é cuidadosamente controlado. Além disso, as divindades só se deixam ouvir (*-endu uka*) por aqueles que demonstram a capacidade de cuidar da circulação das suas palavras.

Os humanos, por sua vez, também operam transformações controladas. Por exemplo, quando traduzem as mensagens recebidas dos deuses, cuidando para que a circulação não ocorra de modo descontrolado, ao longo dos caminhos de relações e experiências. Como vimos anteriormente, quando saberes circulam de modo excessivo, escasso ou por onde não devem, podem sofrer um tipo de transformação indesejada, provocando o desencadeamento de novas doenças e infortúnios. E, mesmo nas relações com sujeitos não-humanos, como é caso dos donos de determinadas plantas ou animais, os Mbya explicam que é necessário ter cuidado para transformar essas plantas ou animais em alimento ou remédio.

Em paralelo, Gallois (2012), num texto sobre a experiência dos Wajãpi com as políticas de patrimônio imaterial, chama a atenção para as práticas de imitação, que seriam a replicação de uma experiência em outro tempo e outro lugar, fazendo aparecer o invisível, potencializando-o e se deixando ver. No entanto, a autora também toma em conta os problemas de se desenvolverem modos de circulação que gerem uma propagação excessiva ou, então, que produzam uma concentração exacerbada que, restringindo a circulação, acabe por impedi-la. Isto é, por um lado, uma circulação mais ampla de saberes, mobilizada por políticas de valorização cultural, pode gerar uma dispersão que extrapole as condições de controle dos “usuários autorizados” desses saberes, acarretando uma série de perigos, sobretudo, problemas com os “donos” ou detentores originais desses saberes. E, por outro lado, a mesma autora indaga o que aconteceria, caso o fluxo fosse interrompido, por exemplo, se as novas configurações de sistematização de saberes experimentadas pelos Wajãpi contribuíssem para transformar as relações de acesso e circulação de saberes em pontos fechados.

Isso nos traz de volta à ideia de que aquilo que é acessado pelos humanos se torna próprio (e seguro) para circular, por meio de processos contínuos de tradução/transformação controlada. É também neste sentido que entendo a descrição que Schuler Zea faz dos rituais de tradução realizados pelos Waiwai:

Estes rituais de traduções apontam para a correlação entre ver e não-ver como mais uma tentativa de esquivar-se do ver imediato, direto, de frente. Como ver um ser sobrenatural ou um ‘dono-de-animal’ é algo perigoso e cheio de riscos, nestes rituais de traduções eles são evocados pela ‘repetição’, que não aponta – como é o caso de mera imitação – para a identidade, mas para a diferença. A ‘repetição’ aparece nestes rituais como modo de se relacionar, gerando mais diferenças que semelhanças, subvertendo assim a noção de autoidentidade e revelando a não-identidade de cada objeto (/sujeito) consigo mesmo. Nestes rituais, a ‘repetição’ opera como marcador de alteridade e criatividade, pois as roupas são tão reais quanto os corpos que elas vestem: as roupas não escondem outro ser por debaixo delas, apenas outras roupas (2008:73).

Essa descrição lembra o que Ingold identifica como copiar. Contraposto à transcrição automática ou à transmissão de um código já estabelecido, copiar seria um processo de redescobrimto dirigido:

(...) seguir – mesmo se apenas por um breve momento – o mesmo caminho que este ser percorre pelo mundo da vida, e tomar parte na experiência que a viagem permite. Essencialmente, nesta jornada, tanto o observador quanto o observado viajam na mesma direção (2010:22).

Seguir juntos um mesmo caminho é também um modo de circulação de saberes bastante enfatizado pelos Mbya. Como vimos no último capítulo, eles explicam que quem quer aprender com os mais velhos precisa procurá-los, ajudá-los e andar sempre junto com eles. Como um dos meus interlocutores destacou, comparando isso com as práticas escolares: “*Os mais velhos não vão sair por aí como professores, chamando os alunos, brigando para alguém querer aprender com eles*”.

Em outra ocasião, o mesmo rezador reiterou a importância desse modo de aprender, ao explicitar a certeza que tinha quanto à capacidade de um grupo de pessoas assumir a responsabilidade de realizar determinado ritual, após o falecimento do rezador principal:

Mas eles já sabem fazer. Eles já podem fazer. Está certo que o *xeramoĩ* (se refere a outro rezador vivo) pode dar conselhos, mas eles também têm o G. lá, e podem pedir para ele. Ele também é rezador. E o S. já pode fazer. Ele sempre ajudou e acompanhou o *xeramoĩ* (se refere ao rezador falecido), então ele já sabe.

Chamo atenção para este ponto, porque “andar junto”, “ajudar” e “acompanhar” são ações destacadas pelos Mbya como condições para aprender e se tornar capaz de realizar algo por conta própria. Isso foi ressaltado pelo rezador Karai Poty, na sua fala durante um ritual: “*Nós aqui temos que ser ajudantes de Nhanderu (Nhanderu rembiguai), quando fizer a reza, sempre perguntar: Nhanderu, o que você quer, como posso te ajudar, o que posso fazer aqui?*”.

Na relação com os habitantes celestes, os rezadores se colocam como ajudantes e companheiros deles, assim como parentes humanos se colocam como ajudantes dos rezadores e “andam junto” com eles. Esse tipo de relação, que ora se apresenta como relação de “ajudante”, ora como de companheirismo, dependendo do nível de assimetria na relação, é condição necessária para circular com eficácia e segurança pelos caminhos de saberes. É nesse espaço de experiências compartilhadas, em que é possível caminhar junto ou, então, criar um caminho para juntar, fazendo comunicar aqueles que se aproximam e se assemelham, ou criando relações entre diferenças, que situo as ações de tradução empreendidas pelos Mbya.

Para ilustrar este ponto, Daniel Calazans Pierri (2013:138) explica que as atividades corporais, como é o caso das danças (*tangara* e *xondaro*), são modos pelos

quais os humanos procuram se assemelhar e se aproximar dos habitantes celestes, que também desenvolvem estas práticas nas suas moradas.

Do mesmo modo, notei, durante caminhadas pela mata com os Mbya na T.I. Ribeirão Silveira, quando observávamos os comportamentos de diferentes animais, que há a percepção de que a dança do tangará, praticada pelas mulheres<sup>191</sup>, assemelha-se aos movimentos executados pelas aves de mesmo nome. Isto é de grande relevância porque, como meus companheiros de caminhada explicaram, as aves não habitam permanentemente este leito terrestre (*yvy rupa*). Elas fazem periodicamente a passagem entre as moradas celestes e terrestres. E esta característica lhes possibilita ter um papel privilegiado na circulação de saberes e substâncias entre os de cá e os de lá.

Na sua pesquisa com os Guarani (Mbya, Nhandeva e Kaiowa), Montardo (2009) encontrou diversos exemplos de como as aves são associadas às práticas de conhecimento, principalmente, no que se refere à música. Por exemplo, além da dança já mencionada assim, os cantos das aves também são referências para a composição de músicas. A mesma autora, assim como Ladeira (1992), observou que as danças *xondaro* fazem referência a aves, como o *maino'i* (colibri), *taguato* (gavião), *mbyju* (andorinha), *korosire* (sabiá) e *parakau ndaje* (papagaio).

Mas não é apenas no eixo vertical que os Mbya transitam e traduzem, pois a comunicação com diferentes sujeitos humanos e não-humanos nas moradas terrestres constitui parte considerável das experiências dos Mbya. Inclusive, experiências equivocadas de comunicação com pessoas de diferentes coletivos guarani ou não indígenas frequentemente se tornam anedotas. Por exemplo, após voltar de um encontro em que conheceu um Guarani que morava no Paraguai, um amigo se divertia contando para as pessoas que se dirigiu a esse homem pedindo para ver seu instrumento musical: “*mbaraka ta'exa*”, mas não sabia que no Paraguai, os Guarani se referem ao instrumento como *mba'epu* e usam o termo *mbaraka* em referência às onças. Nisso, o homem com o instrumento entendeu: “*mbaraka ja*”, como se, em vez de pedir para ver o instrumento, seu interlocutor apontasse para o instrumento e falasse do “dono das onças”. O rapaz que contava a história disse que o homem ficou muito assustado e que outras pessoas tiveram que intervir para acabar com a confusão. Um dos rezadores que ouvia essa história riu bastante do mal-entendido do rapaz e acrescentou que, mesmo nos *tekoa* no Brasil, cada um tem seu próprio jeito de falar e que ele gostaria de passar dois ou três meses no Paraguai para poder aprender o jeito como falam lá, assim como gostaria de ter passado mais tempo com os Kaingang para conseguir falar direito com eles. Ele complementou: “*Quando uma pessoa fala, eu não vou falar que ela está*

---

<sup>191</sup> Jera explicou que, durante sua viagem para os *tekoa* na Argentina e no Paraguai, observou que os Mbya de lá usam a palavra *tangara* também em referência às danças praticadas pelos homens.

*errada. Se ela tem uma palavra diferente, eu tento entender e depois eu até agradeço muito”.*

Um senhor que mora na T.I. Tenonde Porã explicou que as pessoas falam línguas diferentes porque os próprios deuses criaram essas diferenças:

Por que vocês brancos têm várias línguas? Tem brasileiro, tem americano, tem alemão, tem japonês. Por que será? Será que foi o governo que fez e criou cada homem com sua língua? Será que o governo fez o italiano, o brasileiro, o americano, o japonês? Não! Foi Nhanderu que fez tudo isso. Como nós Guarani, foi ele também que fez, e depois ainda tem Xavante, índio Kaingang, Xingu. Todos estes, será que foi o governo que fez? Não. Tudo foi Nhanderu. Cachorro, galinha, porco, pessoas com catarro, o mato, aquele matinho ali, quem que fez? Será que fui eu? Será que foi o Jurandir? Não. Foi Nhanderu que deu vida, que criou isso para cuidar de todas essas coisas<sup>192</sup>.

Percebe-se, portanto, que a linguagem e as diferenças entre idiomas não são criação subjetiva dos humanos, mas das divindades que as criam e enviam aos humanos, para que delas cuidem e desenvolvam, assim como fazem com as demais criações. Cabe lembrar, entretanto, que as diferenças linguísticas também são transformações operadas no tempo, uma vez que, no início dos tempos, todos os sujeitos falavam uma mesma língua, havendo, portanto, outra configuração na comunicação e na convivência entre eles. Recuperando a afirmação de alguns interlocutores mbya, apresentada anteriormente neste capítulo, houve um tempo em que todos os animais já foram humanos, isto é, “*não tinha tanta diferença assim naquela época*”. Com isso, a diferenciação, seja no nível da linguagem ou dos corpos, se criou de modo processual, havendo, inclusive, um período de transição, em que os Mbya afirmam que seus antepassados ainda conseguiam se entender com os animais (ex-humanos), pois estes ainda mantinham a capacidade de falar com(o) humanos<sup>193</sup>. Mas, atualmente, os humanos apenas conseguem se comunicar com os donos (-ja) desses animais, os quais descrevem como tendo corpos semelhantes aos humanos ou, pelo menos, a capacidade de assumirem a forma de corpos humanos para se comunicarem com estes.

---

<sup>192</sup> Esta fala foi gravada em português durante os estudos de identificação dessa Terra Indígena.

<sup>193</sup> As condições de comunicação entre diferentes sujeitos humanos e não-humanos ou mesmo a condição compartilhada de humanidade entre estes sujeitos são temas recorrentes na mitologia ameríndia, abordados e desdobrados nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, assim como nas descrições do perspectivismo ameríndio: ver, por exemplo, Viveiros de Castro (1986, 2002a) e Lima (2002, 2005). No caso dos processos de diferenciação linguística e ontológica, Gallois (1996a) mostra que as narrativas dos Wajãpi descrevem os atos pelos quais o herói mítico criou estas diferenças, impedindo, por exemplo, que os humanos compreendessem as lástimas dos animais de caça e fazendo com que estes se tornassem apenas alimento. Ou, no caso da diferenciação linguística entre coletivos humanos, o herói *Ianejar* a instaurou como medida para controlar a proximidade excessiva entre estes grupos que, inclusive, eram abusivos na sua convivência com os Wajãpi, fartando-se da sua generosidade, sem retribuição. De fato, ambos os processos de diferenciação são entendidos pela autora como formas de controlar a proximidade excessiva, seja entre animais e humanos, ou entre diferentes grupos de humanos, instaurando a necessidade de desenvolver “*modalidades específicas de expressão e comunicação, adequadas às condições particulares de cada realidade*” (1996a:91).

Em meio aos processos de colocar em relação diferenças, operando aproximações e também evitando a proximidade excessiva, é possível situar as experiências recentes dos Mbya nos contextos em que experimentam um diálogo com o mundo das iniciativas de “valorização cultural”, patrimonialização da cultura, educação escolar indígena, etc.<sup>194</sup>

Abordo este problema porque, além de reconhecer a participação crescente dos Mbya em projetos desse tipo, ao tomar por foco os processos de criação e circulação de saberes é impossível ignorar o papel de novos instrumentos e contextos de comunicação, como as câmeras de vídeo, as mostras de filmes e a internet, sem falar dos livros que proliferam nos programas escolares e outros projetos. As câmeras são presença quase previsível em vários eventos rituais ou, até mesmo, nas atividades íntimas do dia-a-dia, graças aos dispositivos presentes nos celulares, que se tornaram mais acessíveis, devido ao preço baixo e também ao pouco acesso à telefonia fixa nas Terras Guarani. A internet, acessada através de dispositivos móveis ou nos computadores das escolas, é um meio cada vez mais frequente para a circulação de mensagens pessoais, notícias de articulação política, exibição de fotos e vídeos registrados nas aldeias e a divulgação de informações que se destinam a um público, que pode estar fora das redes de parentesco, mas dentro das redes sociais virtuais dos Mbya.

Os diferentes usos desses meios de comunicação levantam questões interessantes sobre os processos de seleção, organização e circulação de imagens, mensagens e relações, assim como as possibilidades de controle e/ou perda de controle implicadas nestes processos. Inclusive, parece-me fundamental indagar em que medida esses instrumentos e contextos de comunicação apresentam uma novidade em relação aos processos “tradicionais” de circulação de saberes, pois é possível que, em alguns aspectos, seus protagonistas estejam construindo conexões e continuidades entre, por exemplo, as redes do cyber-espço e as redes de lugares e relações mbya.

Por exemplo, numa experiência recente, uma criança pegou meu computador para brincar e acabou abrindo o arquivo de uma entrevista<sup>195</sup>. Para a minha surpresa, ela deixou os joguinhos de lado e passou a ouvir a gravação completa, para depois me

---

<sup>194</sup> Tomo como objeto de reflexão, embora não me remeta diretamente às configurações específicas destas, as experiências de educação escolar indígena e patrimonialização de cultura imaterial das quais participei. Com isso, aproveito também para fazer um exercício de autocrítica.

<sup>195</sup> A criança, neste caso, foi Kerexu, uma menina de 10 anos de idade, que é filha da Jera, com quem tenho pensado e realizado grande parte desta pesquisa. Foi a própria Kerexu que apontou para mim o fato de que a entrevista foi feita apenas com mulheres da sua própria família, pois tratava-se de uma conversa entre a Jera e uma senhora que é considerada sua avó, porque foi chamada para cortar seu cordão umbilical quando ela nasceu. Neste sentido, Kerexu destacou: “*Foi uma conversa da minha avó, pra minha mãe e agora pra mim. Porque foi essa senhora que cortou o umbigo da minha mãe quando ela nasceu*”.

procurar, em diferentes ocasiões, para conversar não apenas sobre os conteúdos daquela entrevista, mas também sobre as experiências que ela mesma já tinha vivido e que, para ela, tinham alguma relação com o que foi dito na gravação.

A partir disso, passei a prestar mais atenção às práticas de registro e circulação de imagens e falas que acontecem nos *tekoa*, inclusive recordando experiências e reflexões anteriores que os Mbya compartilharam comigo e às quais eu, equivocadamente, atribuí pouca importância, sem perceber os múltiplos sentidos que essas práticas tomavam naqueles contextos. Mas, como esta foi uma constatação tardia, confesso que terei condições apenas de tecer alguns breves comentários sobre esta problemática<sup>196</sup>.

Neste sentido, embora os Mbya frequentemente se mostrem interessados nas diferentes iniciativas de produção de livros, cds ou dvds, estes produtos muitas vezes circulam em meio a ressalvas de que eles não seriam caminhos próprios ou eficazes de circulação de saberes. Como um senhor de meia idade ressaltou:

Tem que fazer na prática, se não, as crianças não vão acreditar e não vão saber fazer. Se elas fazem uma coisa sempre, vão conseguir fazer sozinhas. Os mais velhos têm que continuar caminhando para mostrar essas coisas para os mais jovens.<sup>197</sup>

Esse senhor remete à relação, já apontada anteriormente neste capítulo, entre conhecimento e experiência. Como ele explicou em outra situação, os livros e os dvds, por mais interessantes que sejam, são apenas “imagens” (*a'anga*) de saberes e experiências, mas definitivamente não os substituem. Desse modo, ele questiona se as crianças seriam capazes de realmente aprender tendo contato apenas com essas imagens. Ou se aquilo se tornaria, para as próximas gerações, apenas um tipo de folclore para ser escutado ou lido, diferente dos efeitos que essas experiências têm para quem realmente as viveu. Por isso, a sua insistência, quanto à necessidade de continuarem “caminhando” com os mais velhos.

Em outra ocasião, quando sua preocupação já se transformava em indignação, diante da câmera indiscreta do seu cunhado, ele exclamou:

Puxa vida, será que vamos ficar assistindo os nossos parentes na televisão, igual aqueles filmes que fazem com os animais? Olha, a onça acordou, a onça agora está caçando um veado. Olha, Tupã Mirĩ acordou, foi tomar café, foi cagar. Puxa vida!

Suas críticas, em vez de apontar uma rejeição absoluta destes meios, parecem evidenciar a necessidade de definir mais adequadamente os contextos de comunicação em que eles podem ganhar um sentido mais apropriado. Por exemplo, diante da morte

---

<sup>196</sup> Para uma análise mais completa destas questões, ver Macedo (2009) e Klein (2013).

<sup>197</sup> Esta fala e a próxima foram feitas em português.

de três crianças, por falta de atendimento médico, este mesmo senhor colocou uma filmadora na minha mão e insistiu para eu filmar enquanto ele e outras pessoas faziam o enterro das crianças. Percebendo que eu tremia e hesitava, ele foi mais firme, dizendo que queria mostrar essas imagens para os “*jurua* (não indígenas) poderosos” para que isso nunca mais acontecesse. Naquele contexto, ele acreditava que as imagens produziriam mais resultado, tendo em vista que tudo que eles tinham falado em inúmeras reuniões com os responsáveis pelo programa de saúde na aldeia se mostrara ineficaz. Parecia-me que, na sua avaliação, essas imagens fortes poderiam assumir um papel semelhante ao falar (*-ayvu*), que é associado à capacidade de produzir ações eficazes, mas que naquele contexto encontrara interlocutores blindados contra a sua potência.

Certamente não há nenhuma novidade em afirmar que as experiências de comunicação e a eficácia dos seus instrumentos dependem do seu contexto de realização e da relação entre os interlocutores envolvidos. E também não é exato dizer que os Mbya se encontram apenas recentemente diante de transformações nos seus contextos de comunicação. Afinal de contas, as narrativas míticas nos lembram que, desde o início dos processos de diferenciação entre as condições de existência nas diversas moradas terrestres e celestes e também entre seus respectivos habitantes (humanos, não-humanos e sobrehumanos), foi necessário criar continuamente novos caminhos de comunicação para ligar esses lugares e sujeitos.

Se é possível afirmar algo mais preciso sobre as experiências dos Mbya, nesses caminhos mais recentes de comunicação, é que elas apontam para a criação de novas possibilidades de diferenciação, seja na avaliação não consensual dos produtos dessas experiências, seja nos modos como cada grupo ou mesmo indivíduo cria sua própria forma de experimentar estes contextos e instrumentos, ou na afirmação, por meio destas experiências, das diferenças que os Mbya percebem e constroem entre eles e outros coletivos indígenas e não indígenas.

Neste âmbito, a participação dos Mbya em diferentes iniciativas de objetivação da sua cultura<sup>198</sup> propicia um meio fértil para perceber como operam essas práticas de diferenciação. Mas, para adentrar esse terreno, é necessário passar primeiro por alguns pontos fundamentais.

Por exemplo, ao longo da tese, tento mostrar que os Mbya não entendem seu conhecimento como um objeto estável de transmissão<sup>199</sup>, cuja transformação seria encarada como perda. Neste sentido, embora os relatos de vários interlocutores mais

---

<sup>198</sup> Autoras como Carneiro da Cunha (2009) e Coelho de Souza (2010a, 2010b) abordam diferentes experiências de objetivação de cultura, que, em resumo, seriam experiências que tomam a cultura como objeto de ação e reflexão.

<sup>199</sup> Mais adiante explicitarei melhor minha crítica à ideia de transmissão.

idosos façam críticas aos modos de agir dos jovens, entendendo que eles expressam uma tensão entre as gerações que é recorrente também em outros contextos etnográficos (ver, por exemplo, Tinoco, 2000). No caso dos meus interlocutores, esta tensão também foi experimentada pelos mais velhos, na relação com seus ascendentes, quando eles eram jovens. Ademais, como vimos no relato de Vera Mirĩ (págs. 61-62), quando os deuses criaram esta segunda terra, já avisaram que os Mbya passariam por diferentes tipos de transformações, inclusive as resultantes de relações com os não indígenas. Por isso, parece-me que essa dinâmica de transformações, ora avaliada positivamente, ora negativamente, pelos Mbya, não é vista por eles como uma ruptura ou descontinuidade, mas como um aspecto central nos seus modos de relações.

Neste sentido, seus saberes, contextualizados e processuais, se transformam e contribuem, por meio da sua circulação, para o desenvolvimento de novos sujeitos, lugares, relações e experiências. Esse foco nos processos de criação e circulação contrasta largamente com uma noção de conhecimento como herança, passível de perda ou, então, de preservação e transmissão enquanto “pacote fechado”. Mas, também indica a necessidade de voltar a atenção às diferentes noções de criatividade que são acionadas quando os Mbya se envolvem, por exemplo, em processos de patrimonialização cultural.

Portanto, se há um perigo de “perda” de saberes, ele se refere, sobretudo, a descuidos nos processos de circulação, em que uma propagação excessiva ou insuficiente pode levar os saberes a se perderem (no sentido de desvio) e se transformarem em processos de circulação de doenças e infortúnios. Nesses contextos, os Mbya não demonstram preocupação com uma perda resultante da falta de meios instrumentais para “transmitirem” seus saberes, embora este problema seja explicitado em ocasiões nas quais discutem especificamente projetos de valorização cultural ou educação escolar indígena.

Isto significa que em conversas sobre projetos culturais ou escolares os Mbya explicitam uma preocupação que não existe, apenas por acharem (ou terem a certeza) que seus interlocutores não indígenas pensam desse modo? Não! Sugiro que um caminho mais produtivo para interpretar o surgimento desta preocupação nestes contextos específicos é compreender que, nas experiências em que os Mbya procuram traduzir seus saberes para dialogarem com esse mundo de projetos e seus conceitos, há um deslocamento não apenas de contexto, mas também de sentidos, em que ideias como “perda” ganham contornos mais próximos, porém não equivalentes aos dos seus interlocutores não indígenas.

Parece-me que estes processos se assemelham ao que Viveiros de Castro (2002b) descreveu como confrontos de diferentes equivococ. E, nos casos que pude observar, os desdobramentos dessas experiências de equivocação tomam rumos que levam, não à adoção de um único entendimento, mas à multiplicação de sentidos e

diferenças, frequentemente complicando as expectativas de “diálogo” de todos os interlocutores envolvidos.<sup>200</sup>

Para ilustrar alguns aspectos deste problema, tomo como exemplo um caso, dentre vários que pude observar. Enquanto estava numa das escolas guarani, uma liderança, que até então participava da gestão da escola, ocupando o cargo de coordenador educacional, sentou do meu lado para contar um sonho que teve recentemente. Ele explicou que, neste sonho, pôde observar a escola de cima, como se estivesse flutuando sobre ela. Nisso, ele viu todas as crianças e adultos da comunidade saindo da escola, vestindo ternos e gravatas e carregando maletas, como os homens de negócios. Quando ele acordou, começou a pensar: “*Então, é isso que a escola diferenciada está fazendo com a gente. Se continuar assim, vamos ficar igual os jurua (pessoas não indígenas)*”. Ele contou que, por conta disso, resolveu sair da escola, porque tinha entendido que a tentativa de “*levar os conhecimentos guarani pra dentro da escola*” estava produzindo o contrário da diferença, tornando os Guarani iguais aos não indígenas. Ele completou:

Eu pensei que levando os mais velhos pra escola, estava fortalecendo nossa cultura, mas nesse sonho eu vi até os mais velhos se tornando iguais os *jurua*. O que vem depois? Vamos começar a brigar entre nós, como os *jurua*, vamos começar a matar nós mesmos. E, aí sim, vamos perder a nossa cultura.<sup>201</sup>

Neste caso, temos todos os conceitos que povoam os discursos e preocupações dos projetos de educação escolar indígena: “fortalecimento da cultura”, “levar os saberes indígenas para dentro da escola” e “perda”, porém com sentidos e implicações diversos, em que escola *diferenciada* produz uma *igualdade* indesejada e perigosa. Ou, recuperando problemas levantados nos relatos dos Mbya apresentados no segundo capítulo, como no caso de transformações entendidas como práticas de predação (-*jepota*), a proximidade excessiva com certos tipos de alteridade pode sim gerar igualdade, porém uma igualdade que transforma o sujeito no outro, predador dos seus próprios parentes. Penso que seja possível entender os usos que essa liderança faz de conceitos correntes nas propostas de educação escolar indígena, neste sentido. Mas também acho fundamental reconhecer que outras pessoas mbya criarão outros caminhos

---

<sup>200</sup> No seu trabalho com os Piro, Peter Gow aponta para um paradoxo curioso na relação entre diferentes políticas de conhecimento: “*Aqui, quero explorar uma política de conhecimento indígena amazônica partindo daquela que pareceria uma de suas facetas menos promissoras, a sistemática destruição de memórias de uma série de eventos passados que afetaram os Piro que viveram no Rio Purús na primeira década do século XX*”. O autor observa que, ironicamente, há um acúmulo de documentação sobre tais eventos, evidenciando que aquilo “*que os povos piro efetivamente apagaram, as instituições dos dois Estados-Nação (Peru e Brasil) colecionaram e preservaram*” (2006:433).

<sup>201</sup> Esta fala foi feita em português.

de tradução para os mesmos conceitos e experiências, e os sentidos continuarão se multiplicando.

Há também outras ideias caras aos programas de valorização cultural, por exemplo, “propriedade” e “transmissão”, que parecem ganhar outros contornos quando postos em tradução pelos Mbya. Estas traduções contribuem para explicitar o descompasso em relação a formas de pensamento e ação que tratam os saberes e práticas como bens intangíveis e, enquanto tais, são governados segundo uma acepção que gira em torno de direitos de posse e condições de transmissão de tais bens.

Vários estudos recentes problematizam as diferentes noções de propriedade que permeiam os contextos atuais de patrimonialização de cultura imaterial. Nesse sentido, assim como Carneiro da Cunha (2009), Coelho de Souza (2010a) e Gallois (2012) observaram para casos específicos de conhecimentos tradicionais alhures, entendo que, no caso dos saberes mbya, o foco dos meus interlocutores não está em saberes enquanto bens (mesmo que intangíveis), mas na criação de condições e caminhos de acesso e circulação destes saberes. Em outras palavras, se fosse possível falar em termos de propriedade, remeteria, antes, a condições próprias de aquisição, uso e circulação e não à posse de certo patrimônio intangível.<sup>202</sup>

Do mesmo modo, a aplicação de uma noção de propriedade, mesmo que coletiva, atrelada à extensão de direitos sobre a autoria ou a criação de algo também é bastante problemática, já que, como muitos outros povos ameríndios, para os Guarani Mbya a autoria geralmente situa-se alhures, como foi explicitado no terceiro capítulo. Ou seja, os saberes, como muitas outras coisas, não são concebidos pelos Mbya como "propriedade" de algum humano, que ocuparia o papel de "autor". Por exemplo, no caso da música, Montardo observou que:

Tratar da composição na música Guarani aponta diretamente para a dialogia, pois os Guarani não se consideram donos dos cantos. Mesmo os cantos individuais, recebidos especialmente por cada um em sonhos, são obtidos por merecimento, como um presente; não são compostos pela pessoa. Esta apenas escuta a música, como se já tivesse sido concebida, existindo em outro lugar (2009:48-9).

A mesma autora explica que os Guarani falam sobre os modos como aprendem esses cantos, utilizando as mesmas palavras que adotam para falar da revelação de fotografias e para descrever seus sonhos. Assim, quando se referem aos atos de *abrir* e *revelar*,

---

<sup>202</sup> Cabe notar, entretanto, que as políticas de patrimonialização têm sido permeáveis às experiências e reflexões de povos indígenas e pesquisadores envolvidos em diferentes ações deste tipo. Neste sentido, conceitos como propriedade têm ganhado novos contornos, dando lugar, inclusive, a ideias que valorizam os saberes não apenas enquanto objetos materiais e imateriais, como também as condições e os processos de realização desses saberes.

remetem à noção de que tudo já existe e está sendo aberto ou revelado para aquela pessoa naquele momento. Isto explica o porquê de os xamãs não se considerarem donos do conhecimento, pois este está ‘fora’ e é revelado conforme a situação (idem:50).

Um senhor mbya exemplificou isso com clareza ao criticar os modos como os não indígenas se colocam como “donos” de tudo que encontram pela frente, ou do que possa lhes trazer algum benefício monetário:

Eu não sou nenhum pajé, mas por ser um Guarani eu sei de todas essas coisas. Agora, vocês não sabem disso e destroem as cachoeiras, explodem para vender para os governos, mas não estou falando aqui de vocês, estou falando dos que estão lá em cima no poder, dos chefes lá de fora, do governo, do prefeito, desses aí que ficam lá em Brasília. Explodem a cachoeira para fazer blocos, para vender em grande escala. Mas para Nhanderu (nosso pai celeste), eles pagam? Eles falam: “*Ah, isso daí é meu. É minha terra. O mato é meu*”. Mas na verdade, não é assim. Tudo isso é de Nhanderu. Isso não é meu, é de Nhanderu. Além disso, tem outro dono da terra (se refere ao *yvy ja*). Tudo isso nós sabemos. Até eu, que estou aqui, não vim aqui simplesmente porque eu queria. Ele falou para mim: “*Vai na Terra, cresça, tenha seus filhos e netos*”. É por isso que estou aqui. Essas são as coisas que vocês não sabem. E o Presidente fala: “*Ah, eu sou poderoso. Isso aqui é meu*”. Mas, não é. Então, a comida, o café, açúcar, arroz foi o Presidente que fez? Não. Feijão, milho, inhame e mandioca, foi o Presidente que trouxe aqui para a Terra? Foi ele que criou a semente? Não. Tudo foi criado por Nhanderu para nós.<sup>203</sup>

Com base nesta fala e em outras observações durante a pesquisa de campo, vejo ecoar entre os Mbya a constatação feita por Marilyn Strathern (1987), concernente às relações de conhecimento na Melanésia, em que o valor implicado em determinados saberes, em vez de se focar em ganhos materiais que estes possam agregar, repercute na sua capacidade de gerar e multiplicar relações. Nesse sentido, os modos de administrar o fluxo de saberes não se reduzem a um problema de propriedade intelectual, no sentido de circunscrever legalmente direitos de autoria e propriedade. Antes, dão espaço para uma discussão mais interessante sobre a criação de novas relações e sujeitos e sobre as condições de circulação e os termos de negociação de acesso e uso desses conhecimentos, em contextos onde os usuários raramente se identificam como donos ou autores desses saberes.

Por outro lado, o problema da autoria, como é pensada nos programas de patrimonialização da cultura, pode contribuir para reificar o lugar de “especialistas”, questão complexa, como vimos anteriormente neste capítulo, pois a circulação de saberes entre os Mbya envolve práticas que justamente visam evitar o aparecimento excessivo daqueles que sabem. Afinal de contas, além de a circulação contribuir para distribuir os saberes entre diferentes sujeitos, de modo que nenhum possa ser tido como centro único de acumulação de uma totalidade, colocar-se excessivamente em evidência é algo que os sábios evitam, já que esse excesso, como os demais, suscita o risco de

---

<sup>203</sup> Este relato foi gravado em guarani durante os estudos de Identificação da T.I. Tenonde Porã. Uso aqui a tradução feita por Edmilson Tupã e revisada por mim.

interromper o fluxo de saberes e desencadear processos de circulação de doenças e infortúnios. A noção de especialização também acaba por gerar divisões nos processos de saberes que são incongruentes com suas formas de realização. Por exemplo, a imposição de categorias como “saberes das mulheres”, “saberes sobre a caça”, “saberes xamânicos”, etc. parece ignorar que estes saberes não se desenvolvem de forma isolada e não são objeto exclusivo de um determinado grupo de sujeitos.

Outra noção chave nos projetos educacionais ou de valorização cultural é “transmissão”, que, por sua vez, se associa a modos específicos de conceber o conhecimento. Tomemos como exemplo a circulação de doenças, que, como descrita no segundo capítulo, guarda estreita relação com a circulação de saberes. Naquele capítulo, procurei mostrar, a partir de alguns casos específicos, os modos diferentes e divergentes como algumas pessoas mbya e agentes de saúde não indígenas entenderam e interviram nos mesmos processos patogênicos<sup>204</sup>.

Nos casos apresentados, a atenção dos médicos e outros agentes de saúde não indígenas se voltou, inicialmente, para a identificação da doença e seus sintomas. As medidas terapêuticas adotadas por eles se dirigiram apenas à eliminação do objeto-doença e de seus sintomas, mas não consideraram os meios ou agentes responsáveis pelo desencadeamento do processo patogênico.

Estes procedimentos contrastavam com as técnicas de intervenção terapêutica mbya aplicadas às mesmas situações, porque, como vimos, além da identificação da doença e dos sintomas, foi necessário também (re)conhecer os motivos e agentes causadores, assim como os meios de introdução da doença no corpo do paciente. Isso, porque os sintomas frequentemente são entendidos como reflexos ou resultado de uma experiência de contágio ou de uma agressão provocada por uma relação indevida com algum sujeito predador. Talvez seja por conta dessa diferença que os Mbya frequentemente percebam a medicina ocidental como paliativa e “ignorante”, pois apenas trata sintomas, mas não atinge as causas e tampouco interrompe os processos de circulação.

À semelhança disso, a transmissão também enfatiza a ideia de que se transfere alguma coisa, mas se preocupa pouco com os modos intermediários de agir ou fazer. O objeto transmitido é visto como algo que encerra em si mesmo o resultado de um processo de produção. Esta é a ideia frequentemente por trás da noção de herança, quando se pensa num conjunto de conhecimentos como patrimônio, que deve ser preservado para que possa ser transmitido por uma geração e herdada pelas gerações seguintes. Esta noção é posta em operação independente de se tratar de patrimônio material ou imaterial.

---

<sup>204</sup> É evidente que o campo da medicina é bastante heterogêneo e estes casos são exemplares apenas de um tipo de intervenção médica entre várias possíveis.

Neste esquema, pouco interessam os processos de transformação e criatividade desenvolvidos nas experiências de circulação de conhecimentos, afinal o que se almeja é salvaguardar uma suposta originalidade ou inalterabilidade daquilo que é um patrimônio a ser transmitido e herdado. Mas, isso contrasta largamente com as formas como os Mbya explicam a criação e a circulação de saberes, objetos e capacidades. Inclusive, porque qualquer destes, para ter eficácia, tem que ser “ativado”, como se ele contivesse uma potência ou potencialidade, mas sua eficácia dependesse de um conjunto de fatores: a intenção de uso, quem está envolvido, os modos e contexto de ação, e os cuidados para resguardar os efeitos decorrentes.

Por isso, a ideia de transmissão, como frequentemente pensada nos projetos dirigidos aos Mbya, parece-me inadequada e insuficiente. Ainda mais se reconhecermos que os saberes desenvolvidos pelos Mbya não teriam as mesmas condições de valor e uso se o problema central fosse sua mera transferência, inalterada pelas configurações de contexto, seleção e manipulação.

Nessas passagens, onde pessoas e lugares são também caminhos de criação e circulação, é impossível e indesejável manter as coisas inalteradas. Elas se movem entre diferentes lugares e sujeitos e, com isso, se transformam e traduzem, condições indispensáveis para que se mantenham em circulação. Ou, recuperando a fala de um amigo mbya: mesmo para viver entre os deuses (em *Nhanderu retã* – a morada dos deuses) você morre aqui e se transforma, transformando também tudo que você aprendeu.



Tupã Mirí filma durante viagem à T.I. Peguaoty (SP). Foto: Fernando Stankuns



Jovens fazendo vídeo na T.I. Ribeirão Silveira (SP). Foto: Adriana Testa

## Capítulo 5 – Fazer crescer a pessoa e suas relações

Nos capítulos anteriores, descrevi alguns caminhos de circulação de saberes, apontando a relação fundamental entre práticas de propagação e retenção envolvidas na circulação. Ressaltei também que os corpos são caminhos de comunicação, o que os torna não apenas percursos de saberes, como também os sujeita a riscos oriundos de relações descontroladas ou excessivas com outros humanos e não-humanos<sup>205</sup>. Neste capítulo, tratarei dos processos pelos quais se fazem crescer (*-mbotuvixa*) a pessoa mbya e suas relações, tomando por foco privilegiado as práticas de corporalidade<sup>206</sup>. Cabe recordar que *-mbotuvixa*<sup>207</sup> é o termo frequentemente usado pelos Mbya quando atribuem aos humanos o cuidado de fazer crescer outros humanos, em especial, os parentes próximos. Assim, quando os Mbya se referem aos pais ou a outras pessoas que cuidaram deles enquanto cresciam<sup>208</sup>, dizem: “*xembotuvixa va’e*” (aqueles que me fizeram crescer), em contraste com os deuses criadores originais dessas pessoas: *xembojera va’e* (aqueles que me geraram) ou *xembou va’e* (aqueles que me enviaram)<sup>209</sup>.

Para abordar estes aspectos, seguirei um caminho que leva das práticas de construção da pessoa, envolvendo a relação entre as diferentes partes que a compõem, até a sua derradeira fragmentação. No âmbito destes processos, veremos que a dinâmica

---

<sup>205</sup> Isso encontra analogia com a observação de Tânia Stolze Lima, quando, em comparação com as ideias e práticas de corporalidade frequentes no mundo não indígena, ela comenta que o mundo constituído pelos Juruna “*não é povoado por corpos separados uns dos outros e do mundo, separados justamente por esse princípio de isolamento, fixação, autonomia e individuação que nos é peculiar*” (2002:11).

<sup>206</sup> A proposta central deste capítulo: pensar os processos de desenvolvimento da pessoa e de relações sociais a partir de ideias e práticas ligadas ao corpo é largamente inspirada no texto “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979).

<sup>207</sup> No capítulo anterior, já havia apontado que a palavra *tuvixa* expressa uma qualidade de grandeza e também é usada para designar pessoas que desenvolvem um papel de liderança. Naquele capítulo e no segundo, chamei atenção para o fato de que o acréscimo da partícula causativa *-mbo*, como no caso de *-mbotuvixa*, corresponde à ação de fazer algo ou alguém crescer.

<sup>208</sup> É comum que as crianças mbya sejam cuidadas ou “adotadas” por pessoas que não sejam seus genitores. Frequentemente, os avós “pegam” um dos netos ou netas para criar, ou então, uma criança que, por motivos diversos, deixa de conviver com os pais pode ser entregue a uma pessoa ou a um casal. Geralmente, as pessoas que “adotam” uma criança nestas circunstâncias já são idosas e deixaram, há algum tempo, de produzir seus próprios filhos. Cabe notar também que nem sempre a circulação de crianças segue as redes de parentesco. Por exemplo, a mãe da Jera conta que muitos dos seus filhos são crianças que lhe foram “passadas” pelo cacique para que cuidasse delas, embora não fossem parentes próximos.

<sup>209</sup> Neste caso, referem-se ao fato de serem “enviadas” das moradas celestes.

entre a produção de semelhanças e diferenças, aproximações e afastamentos é condição fundamental para o desenvolvimento da pessoa e de relações sociais. E, no meio dessas experiências, as práticas alimentares têm um papel central, ponto que também será tratado neste capítulo.

## 5.1 A pessoa mbya: uma relação entre relações

Para iniciar a discussão dos processos de desenvolvimento da pessoa, tomo como inspiração o comentário de Karai Tataxĩ, cacique de uma T.I. fluminense: “*O corpo é muito sabido, ele tem sua própria sabedoria e seu próprio jeito*”. Esta observação pode também ser tomada como provocação para (re)pensar os diferentes componentes constitutivos da pessoa mbya e seus papéis nos processos de saberes. Inclusive, um corpo que sabe, do seu próprio jeito, parece-me muito diferente da ideia explicitada por Egon Schaden da pessoa mbya dividida entre um corpo (-*etê*), ligado à realização de “funções vitais” e “instintivas”, e um “espírito” (-*ñeẽ*)<sup>210</sup>, responsável pelos pensamentos, desejos e todo tipo de comunicação com humanos e deuses (1962:114;119)<sup>211</sup>. Isto porque, como descrevi no segundo capítulo, frequentemente é por meio dos corpos que diferentes sujeitos se relacionam e se comunicam, e eventuais descuidos ou excessos nas relações com sujeitos potencialmente predadores afetam não apenas o -*nhe’ẽ* da pessoa, que pode se afastar e ser substituído por um -*nhe’ẽ* semelhante ao do sujeito com quem ela tomou contato, como também o corpo se altera – às vezes irreversivelmente.

Neste sentido, os comentários de Karai Tataxĩ parecem indicar outro caminho para pensar a pessoa mbya, inclusive, apreendendo o corpo como capaz de saber. Isso, a meu ver, também contribui para problematizar a relação entre -*nhe’ẽ* (princípio vital) e -*ete* (corpo), tendo em vista a tendência recorrente na literatura guarani de descrever “*um sistema de pensamento fundado numa visão dual da pessoa onde ‘verbo’ e ‘carne’ se opõem*”, como bem assinalou Viveiros de Castro, na introdução à tradução de *As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (Nimuendaju, 1987: XXVII, grifos meus).

Em contraste com essa tendência, Uirá Garcia, comparando sua etnografia dos Awá Guajá com informações sobre os Wajãpi, afirma que, embora o -*itekéra* (princípio

---

<sup>210</sup> Transcrevi a grafia usada pelo próprio autor, excluindo apenas o pronome de primeira pessoa que ele agrega a estes termos. No caso, eles aparecem no texto da seguinte forma: “*txeretê*” e “*txeñeẽ*”. Cabe ressaltar que, nesse texto, Schaden se refere ao que ele descreve como três subgrupos guarani: “Ñandéva, Mbüa e Kayová”, portanto, em referências a esse texto que não tratam especificamente de um desses subgrupos, usarei o termo englobante “guarani”.

<sup>211</sup> Aliás, o foco de Schaden nesse texto é fortemente dirigido às partes “espirituais” da pessoa guarani, que ele afirma poderem ser múltiplas, por vezes descritas segundo categorias como: “alma boa”, “alma ruim”, “assombração”, “alma animal”, “espírito protetor” (idem: 114-119).

vital) possa se afastar do corpo, sua relação com a pessoa viva “*está marcada na carne*” (2010:96). Se bem entendi, ele aponta uma relação entre corpo e princípio vital que não se coloca como oposição, mas como constitutiva de um “corpo vivo”, que é outra definição que ele atribui à palavra *-itekéra* (idem:95). E é nesta direção, indicada por etnografias como as de Gallois (1996a) e Garcia (2010), que pretendo seguir na descrição da pessoa mbya como uma relação entre relações.

Para pensar a pessoa como relação, faz-se necessário, primeiro, designar os componentes constitutivos da pessoa mbya: *-ete* (corpo), *-nhe’ẽ* (princípio vital e falar) e *-ã* (sombra), e destacar dois pontos: em primeiro lugar, estes componentes não são estáticos, pois se desenvolvem ao longo da vida de uma pessoa, sendo alimentados por diferentes substâncias e experiências; em segundo lugar, estes componentes também constituem os sujeitos não-humanos.

Tratei especificamente do *-nhe’ẽ* no capítulo anterior, portanto, neste capítulo dedicarei mais atenção ao corpo. Quanto ao *-ã*, voltarei a ele mais adiante na descrição de questões relativas à morte, quando a pessoa passa por processo de fragmentação. Por ora, cabe destacar que, segundo explicações que recebi dos Mbya, o *-ã* é inseparável do corpo, enquanto a pessoa estiver viva, e sua imagem se faz visível quando projetada na forma de sombra<sup>212</sup>. Os Mbya também afirmam que o *-ã* é a única parte da pessoa que nunca deixa este patamar terrestre, diferente do *-nhe’ẽ*, que transita entre as moradas celestes e terrestres, ou do corpo, que pode, em condições extraordinárias, também alcançar as moradas celestes.

Maria Inês Ladeira (1992:120) explica que o *-ã* não “nasce” com a pessoa. Ele surge depois e instala-se nas suas costas, enquanto o *-nhe’ẽ*, presente desde a concepção da pessoa, reside nos seus ombros<sup>213</sup>. Além dos ombros, os Mbya explicaram-me que o *nhe’ẽ* da pessoa pode também ficar nas costas ou na nuca. Porém, quando a pessoa experimenta um estado acentuado de doença ou tristeza, por exemplo, por ocasião da morte de um parente próximo, os rezadores afirmam que conseguem ver que o *-nhe’ẽ* da pessoa fica fora do corpo, pairando acima da sua cabeça<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> Gallois explica que, no caso dos Wajãpi, o princípio vital (*-ã*) também se materializa na sombra que o corpo produz no chão (*e-ã*, “minha sombra”). Essa “sombra-imagem” só existe enquanto a pessoa estiver viva e, portanto, é uma espécie de reflexo da presença da pessoa num suporte material (1996a:113).

<sup>213</sup> Schaden afirma que o *ñeẽ* da pessoa mbya circula por todo seu corpo, mas o autor não localiza o *-ã*. Entretanto, ele dá informações mais precisas sobre os Nhandeva, explicando que o *ayvu* (também chamado *ñeẽ*) fica no peito da pessoa, enquanto o *atsyguá* (também referido como *anguêry*), se localiza na parte inferior do rosto, mais especificamente na parte bucal (1962:116). Curiosamente, o *anguêry*, descrito por Schaden como um tipo de “assombração”, é muito próximo à palavra mbya *-ãgue*, que é justamente o termo usado para se referir ao *-ã*, quando, por ocasião da morte da pessoa, este se desprende do corpo e pode ficar vagando pela terra, causando incômodo aos vivos.

<sup>214</sup> Além de poder se deslocar dentro do corpo e para fora deste, o *-nhe’ẽ* também está sujeito a ser atingido e deslocado, se alguém receber uma batida forte no corpo, se for empurrado e cair bruscamente, ou se a pessoa levar um susto.

Nesse sentido, como Renato Sztutman observou, muitos tupinólogos “*acentuam a oposição entre leveza e peso para pensar as propriedades da alma*” (2008:249). O mesmo autor afirma, como já foi mencionado acima sobre as ideias dos Mbya, que todos os seres do cosmos têm esse princípio, às vezes chamado de “alma” e que, embora tenda para os céus, “*deve ser mantido na terra*” (idem). É justamente a partir dessa necessidade de manter na terra algo que tende para os patamares celestes que sugiro olhar para a relação entre as qualidades de leveza e peso também para pensar a relação entre o corpo (-*ete*) e o princípio vital (-*nhe’ẽ*).

Nessa direção, Sztutman assinala que o estado de leveza pode ser provocado pelo consumo de tabaco, que faz com que a alma se desprenda do corpo, possibilitando seu deslocamento para os patamares celestes. No caso dos Mbya, “alimentar” o corpo e o -*nhe’ẽ* com tabaco certamente provoca essa leveza, que possibilita não apenas o trânsito e a comunicação do -*nhe’ẽ* entre esta morada terrestre e os céus (e seus respectivos habitantes), mas também afeta o corpo, tornando-o leve e capaz de se envolver com maior intensidade nas coreografias de acesso a estas experiências de movimento e comunicação. Assim, a leveza, como os demais estados da pessoa mbya, não é apenas uma qualidade do -*nhe’ẽ*, mas também do corpo, e se desenvolve na relação entre estas duas partes da pessoa. Aliás, no âmbito do gradiente peso-leveza, entendo que o -*nhe’ẽ* sempre tende mais para a leveza, e que a variação se faz e se expressa, sobretudo, no corpo.

Os Mbya afirmam que, através de práticas rituais e alimentares e do cultivo de estados associados à tranquilidade e à alegria, podem desenvolver corpos leves. Em contraste, um corpo se faz pesado por alimentar-se excessivamente de produtos industrializados ou carne, não participar de práticas rituais, como as rezas (que colocam o corpo para dançar), ou por experimentar estados associados à raiva, ciúme, tristeza ou “pensar muito”<sup>215</sup>.

Entre os Wajãpi, Gallois explica que os diferentes estados e experiências da pessoa, como o sonho, a tristeza, a alegria e a plenitude, são concebidos como alterações no peso da pessoa (1996a:146). Assim, a oposição entre mortos e vivos também se expressa na relação entre leveza e peso. Neste sentido, se mantêm vivos aqueles que têm o corpo pesado, em contraste com a leveza daqueles que se aproximam da morte, cujos corpos passam por um processo de esvaziamento do -*ã* (princípio vital), que leva a estados de leveza, fraqueza e tontura.

---

<sup>215</sup> Seria, então, esse corpo que sabe, também um corpo que pensa? Na verdade, não posso afirmar com certeza que é o próprio corpo que pensa, mas sim que ele é diretamente afetado pelo pensamento. Como os Mbya explicaram em diversas ocasiões, uma pessoa que pensa muito tem o corpo pesado, doído, adocicado e febril.

No caso dos Mbya, a leveza do corpo e do *-nhe'ẽ* geralmente é associada à capacidade de criar e percorrer caminhos de comunicação com os deuses e outros *-nhe'ẽ* (sejam de habitantes terrestres ou celestes). Inclusive, aqueles que conseguiram deixar este leito terrestre com seu corpo, sem passar pela morte, teriam tornado seus corpos extremamente leves. Mas, em determinados contextos, um corpo leve pode também ser indicativo de que o princípio vital se desprende, deixando o corpo esvaziado, tonto e fraco. Assim, as qualidades de leveza e peso são importantes, mas devem ser entendidas contextualmente, inclusive, associadas a outros estados que as pessoas podem experimentar. Por isso, a leveza da alegria é diferente e produz resultados diversos da leveza provocada pela tristeza. Neste sentido, é também possível traçar uma oposição entre um corpo que se faz cheio, leve, forte e bonito, capaz de concentrar e fazer fluir saberes e capacidades, e um corpo esvaziado, magro, seco e feio.

Se enfatizo a importância de olhar para a relação entre o corpo e o princípio vital, nos caminhos de circulação de saberes, em vez de perceber o corpo como mero recipiente, é porque a pessoa mbya viva é uma relação em que não faz sentido isolar as partes, que, por sua vez, também se desdobram em diferentes níveis e relações. Em outras palavras, a pessoa viva é, do nascimento até sua morte e fragmentação, uma experiência de equilíbrio e articulação das diferentes partes ou relações que a constituem<sup>216</sup>. Mesmo nas circunstâncias em que o princípio vital se desprende do corpo (por exemplo, em sonho ou em situações de doença), esse afastamento é provisório, caso contrário, resultaria na cessação da existência da pessoa, enquanto tal, nesta morada terrestre.

## 5.2 Formas de alimentar a pessoa e suas relações

Nesta seção do capítulo abordo os processos de produção da pessoa por um caminho que envolve as práticas de alimentação. Veremos que estas têm uma importância central ao longo do ciclo de vida da pessoa, contribuindo também para o desenvolvimento de relações de parentesco. Mas, de início, tratarei destas práticas remetendo, mais uma vez, à relação entre o corpo (*-ete*) e o princípio vital (*-nhe'ẽ*).

Neste sentido, recordo uma ocasião em que entrei na casa de rezas no Tekoa Pyau (São Paulo) durante uma sessão de cura, na qual os pais de Kerexu sopravam fumaça sobre sua cabeça, ombros e costas. Seu marido, Jeguaka, ficou conversando comigo no fundo daquela casa, enquanto olhávamos as crianças e cuidávamos para que um macaco de estimação não mexesse na comida da família. Nisso, Jeguaka apontou

---

<sup>216</sup> Isto não significa que a pessoa, entendida como relação entre as partes que a constituem, seja uma totalização dessas partes ou uma totalidade acabada, uma vez que, ao longo da vida, a pessoa e seus componentes estarão sempre se desenvolvendo e sujeitos a transformações.

para as panelas e explicou que, depois que seus sogros terminassem de “alimentar” o *-nhe’ẽ* da Kerexu com fumaça, ela teria que alimentar seu próprio corpo. Intrigada, porque nunca tinha ouvido alguém usar a palavra *-mongaru* (alimentar) em referência ao *-nhe’ẽ*, perguntei, um pouco ingenuamente, se as pessoas realmente “alimentam” seus *-nhe’ẽ*. Jeguaka então explicou que, embora os modos de alimentar o corpo e o *-nhe’ẽ* sejam diferentes, e seus respectivos “alimentos” também, se ambos não forem continuamente alimentados, eles se enfraquecem e se separam. Por exemplo, se o corpo não estiver forte e bem nutrido<sup>217</sup>, ele ficará seco/magro (*-piru*), incapaz de conter em si o *-nhe’ẽ*, que se desprenderá, causando o esvaziamento e a morte da pessoa. Por outro lado, se o *-nhe’ẽ* não for constantemente alimentado com fumaça de tabaco, por exemplo, ele terá dificuldade para se situar adequadamente nos caminhos de deslocamento, comunicação e percepção (não apenas nas atividades rituais, mas também nas experiências cotidianas) e o corpo ficará vulnerável a agressões externas.

A ênfase que Jeguaka atribuiu à qualidade dos alimentos, explicitando que não se alimenta o corpo com macarrão, arroz e salgadinhos, mas sim com os alimentos criados pelos deuses, coincide com a preocupação expressa por Karai, liderança de um *tekoa* fluminense, enquanto ele conversava com Vera, um senhor idoso que nasceu na Argentina, mas hoje mora num *tekoa* no Rio Grande do Sul. A seguir, transcrevo a resposta que Vera deu a Karai, quando foi perguntado sobre a criação original dos alimentos hoje cultivados pelos Mbya.

Ha’e va’e ma, ombojera’i raka’e guavira, guaporoiy, aguai, ombojera’i ae jarakaxi’a, Argentina py oiko va’e. Ombojera’i raka’e ha’e jave ja oiko ma apy. Merami nhanderepaxa, nhandemopu’ã ‘rã’i raka’e ombojera va’ekue’i ha’e kuery ombojera ma vy omonheno’i py. Guavira, guaporoiy, aguai, jarakaxi’a ombou, ha’e va’e ma, Nhanderu kokue ae.

Naquele tempo, eles criaram guabiroba, jabuticaba, ameixa, e criaram jaracatiá, aquela que tem na Argentina. Naquele tempo, eles já criaram tudo que tem aqui. Tornando visível para nós e nos fazendo levantar, eles criaram aquilo e foram espalhando (pela terra). Eles mandaram guabiroba, jabuticaba, ameixa, jaracatia; isso que é mesmo a roça de Nhanderu (nosso pai celeste).

Ha’e va’e ma, jipoi va’ekue avaxi, avaxi ete’i ha’e ramigua jipoi. Ha’e vy ma je nhanderamõ kuery okopi’i, okopi’i pexa okopi’i. Ha’e vy, ma je, mba’e xagua onhotỹ ta? Mba’e xagua onhontỹ aguã jepe? Nim ndoikuaai, jipoi. Yma, ma je, onhontỹ’i, oapypa’i merami oma’etỹxe, Tupã kuery ou raka’e. Tupã Mirĩ

Antigamente, não tinha milho, não existia aquele milho verdadeiro. Então, dizem que nossos avós capinavam, capinavam, veja, capinavam. Mas, como diziam, o que iam plantar? O que conseguiriam plantar? Nem sabiam, pois não existia isso. Dizem que antigamente eles queriam plantar, e o povo de

<sup>217</sup> Isso não se refere apenas à quantidade, mas também à qualidade dos alimentos, dando preferência, como veremos mais adiante, ao consumo dos alimentos originalmente criados pelos deuses.

<p>Kuery ou raka'e, ha'e va'e py, ma je, ha'e va'e oaxa, oky, três dias porã'i oky.</p>	<p>Tupã veio. O povo de Tupã Miri veio, e dizem que eles passaram e choveu bem por três dias.</p>
<p>Ha'e vy, ma je oaxapa marã katy, três dias ague py, avaxi'i henhoĩ raka'e. Peteĩ rembypy-mbypy'i py henhoĩ raka'e, ha'e avaxi ã, avaxi para'i, avaxi xĩ guaxu, avaxi ju va'e. Ha'e va'e ma henhoĩ raka'e. Oky rire'i ma henhoĩ. Ha'e rami vy ri ma, nhama'etÿxe'i vy Nhanderu kuery, Tupã kuery, nharoma'endu'a'i vy nhama'etÿ.</p>	<p>Então, dizem que eles passaram por todo lugar, e depois de três dias, o milho brotou. Brotou um pé de milho preto, de milho pintadinho, daquele milho branco grande e daquele milho amarelo. Foi isso que brotou. Brotou depois da chuva. Então por isso, quando queremos plantar nos lembramos dos nossos pais, dos Tupã, e, então, plantamos.</p>

Neste trecho da conversa, Vera faz referência a diferentes variedades de *avaxi ete* (“milho verdadeiro”), como os primeiros cultivos criados pelos deuses. Assim como outros alimentos que os Mbya também qualificam como “verdadeiros” (*ete*), eles são considerados verdadeiros porque remetem à criação original dos deuses, em contraste, por exemplo, com o milho verde, denominado *avaxi tupi*, pois a palavra *tupi* é usada em referência a cultivos que os Mbya conheceram a partir do contato com os não indígenas.

Se o corpo deve se alimentar de comidas consideradas verdadeiras e originais, também é importante considerar que, mesmo entre estas, há variedades cujo consumo segue restrições. Por exemplo, dos diferentes tipos de milho que Vera listou como criações dos Tupã, o primeiro – *avaxi ã* (milho preto) – é uma variedade que não é comida por crianças ou jovens, pois, como uma senhora idosa da T.I. Rio das Cobras (Paraná) explicou, seu consumo pode resultar em cegueira. Outras restrições, por exemplo, de idade e gênero, também se estendem ao consumo de outras plantas e animais de caça, como veremos mais adiante.

Um homem jovem da T.I. Tenondé Porã (São Paulo) explicou que há várias espécies de aves que apenas os idosos podem consumir, como é o caso dos tucanos, cujos filhotes têm quase o mesmo tamanho da mãe, mas apesar do tamanho, que poderia ser indicativo de um desenvolvimento bom e rápido, eles demoram muito para voar. Por isso, se os jovens comerem carne de tucano poderão ter filhos que demorem muito para andar: “*se eu tiver um filho, ele vai demorar para andar. Ele vai ter cinco, seis anos de idade e não vai conseguir andar*”. Em contraste, o *jerati'i* (um tipo de pica-pau pequeno) é considerado um bom alimento. Como esta ave tem filhotes pequenos, os homens e mulheres que comerem esta espécie poderão ter filhos pequenos, que não terão dificuldades para “sair” na hora do parto.

Além de restrições no consumo de determinadas variedades de plantas e animais, há também restrições relativas ao plantio. Por exemplo, as mulheres menstruadas não devem se aproximar das roças, pois o cheiro do sangue incomoda os donos não-humanos das plantas cultivadas, que, em resposta, não deixariam as plantas

crescerem. E, como uma senhora ressaltou, há plantas, como a melancia, que não crescem, caso as moças jovens (menstruadas ou não) passem perto da roça.<sup>218</sup>

Do mesmo modo, os alimentos cultivados têm um período certo para plantio e colheita, de acordo com a fase da lua e do ano<sup>219</sup>. E, como vimos no terceiro capítulo, sobre a coleta de mel produzido por abelhas da espécie *Trigona spinipes*, há também algumas variedades de plantas que “escolhem” quem pode cultivá-las, conforme o relato apresentado no estudo de identificação da T.I. Tenondé Porã:

A mandioca escolhe a pessoa para nascer mais. Para alguns não dá nada. Pra mim mesmo não dá. A batata-doce também é assim. Para aquela pessoa que dá, vem muita batata; planta e já nasce rápido. Não acaba nunca. A mandioca também é assim. Pra quem ela escolhe, é só tirar um pé que já nasce o suficiente pra comer. Eu já não planto mais batata e nem mandioca. Só arroz, feijão e cana (RCID T.I. Tenondé Porã, 2010:270-1).

Mas, os maiores cuidados se aplicam à obtenção e ao consumo dos animais de caça, sendo necessário “negociar” com os donos não-humanos dessas criaturas. Já abordei a obtenção desse tipo de alimento nos capítulos 2 e 3, portanto, aqui me concentrarei nas práticas que visam tornar a caça própria e segura para o consumo. Cabe também mencionar que, durante os períodos de resguardo, além do consumo ser evitado, a própria atividade de caça também é interdita, por motivos que serão abordados mais adiante.

Por ora, gostaria de salientar que o resguardo, no caso do nascimento de uma criança, envolve a abstenção não apenas de produtos de caça, como também de qualquer tipo de carne vermelha, mesmo que seja adquirida num mercado. Esta evitação se estende não apenas ao pai e à mãe do recém-nascido, mas também aos irmãos da criança, outros moradores da mesma casa, parentes próximos e àqueles que participaram do parto e dos primeiros cuidados com a criança.

Isso encontra semelhança com ideias e práticas descritas por outros autores, como relativas às “relações de substância” (Da Matta, 1976; Seeger, 1980), à “comunidade de substância” (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979 e Viveiros de Castro, 2002a) ou ao “grupo de substância” (Rosalen, 2008). Como Seeger observa, as relações de substância fazem com que os alimentos ingeridos e as ações desenvolvidas por um dos membros desses grupos afetem os demais, e, do mesmo modo, os estados e a vulnerabilidade das pessoas também são compartilhados.

---

<sup>218</sup> Estes saberes e práticas, que incluem as restrições apontadas pelos Mbya, poderiam ser abordados seguindo as formas como se relacionam com uma lógica do sensível, embora isso não seja feito no âmbito desta tese.

<sup>219</sup> De acordo com vários interlocutores, o primeiro plantio do milho geralmente se dá no período entre junho e julho e o segundo plantio pode ser feito até janeiro. A colheita ocorre entre janeiro e março. Em termos das fases da lua, geralmente plantam na lua cheia (*jaxy nhepytũ*) ou minguante (*jaxy mbyte py*). Não me estenderei na descrição das atividades de plantio, mas remeto ao estudo detalhado das práticas agrícolas mbya, desenvolvido por Adriana Perez Felipim (2001).

Neste sentido, Rosalen (2008) afirma que, entre os Wajãpi, a vulnerabilidade de um recém-nascido se estende para os demais membros do seu grupo de substância, fazendo com que estes sejam responsáveis não apenas por resguardarem o recém-nascido, como tenham que resguardar a si mesmos, vistos que também experimentam um estado de vulnerabilidade semelhante<sup>220</sup>.

No caso dos Mbya, como muitos outros povos indígenas, cuidados deste tipo se aplicam não apenas por ocasião de um nascimento, mas também em situações de doença ou morte. E convém lembrar que não apenas os parentes são implicados nestas relações de substância, mas todos aqueles que continuamente compartilham substâncias, seja por comerem juntos, falarem juntos ou participarem de rituais coletivos de reza. O rezador que revela o nome de uma criança também tem uma relação de substância com esta, de tal modo que a morte deste rezador pode exigir que o nome da pessoa seja “trocado”, o que demanda que um outro rezador peça para que os deuses enviem um novo nome e princípio vital para a pessoa.

Por exemplo, alguns anos atrás, o rezador que tinha revelado o nome de Para faleceu e, após esta morte, Para começou a adoecer. Seus parentes diziam que era porque seu *-nhe'ẽ* havia se afastado do corpo para se juntar ao *-nhe'ẽ* do rezador falecido, de quem Para sentia muita saudade/tristeza (*ndovy'ai*). Por isso, seu nome foi “trocado” e ela passou a se chamar Kerexu. Embora eu não tivesse participado do ritual em que ela recebeu os novos *-nhe'ẽ* (princípio vital) e *-ery* (nome), assim que voltei para o *tekoa*, seus parentes logo me avisaram que deveria esquecer seu antigo nome e sempre me dirigir a ela com o novo nome, pois era necessário contribuir para que o novo *-nhe'ẽ* se ligasse ao seu corpo e também encontrasse lugar entre os habitantes desta morada terrestre. Por outro lado, a enunciação do nome antigo poderia levar Kerexu a lembrar e retomar a tristeza e o processo de adoecimento que lhe atingiram após a morte do rezador.

Voltando aos resguardos relativos ao nascimento de uma criança, é importante salientar que alguns cuidados devem ser observados, mesmo durante a gestação, conforme a explicação de Karai:

Quando a mulher está grávida não pode comer batata doce, porque a criança não sai na hora de nascer, fica presa. Isso é porque a batata doce também fica bem presa na terra e é difícil de tirar. A mulher grávida não pode usar colar, porque o cordão (umbilical) fica enrolado na

---

<sup>220</sup> Em relação aos resguardos (*o-ñi-koako*) realizados pelos Wajãpi, por ocasião do nascimento de um filho, Gallois comenta que “*De acordo com a etimologia, o termo significa "chocar", preservar, cuidar – ou seja, "chocar" a si próprio e ao filho recém-nascido. Os Wajãpi utilizam a expressão o-ñi-koako tanto em causa própria (resguardar para mim) quanto no resguardo da criança (resguardar para meu filho). Na verdade, quando o pai entra em resguardo, ele preserva tanto a si como ao filho, pois ambos ainda são a mesma coisa: partilham o mesmo princípio vital, o mesmo -ã, cuja integridade deve ser mantida em ambos os corpos*” (1996a:131).

criança e pode sufocar e matar a criança. Os pais também não podem comer carne de caça quando a criança nasce.<sup>221</sup>

Pelo relato de Karai é possível perceber que, desde a gestação, aquilo que afeta os corpos dos pais também tem efeitos sobre o corpo da criança. Por isso, desde o envio de uma nova pessoa, por parte dos *nhe'ẽ ru ete*<sup>222</sup>, seus parentes mais próximos estão implicados numa série de cuidados e ações de acolhimento e produção dessa pessoa. Este ponto será retomado mais adiante na descrição dos cuidados relativos ao nascimento.

Por enquanto, gostaria de voltar a atenção para o comentário de um homem, que se refere à abstenção de produtos de caça durante a couvade. É interessante notar que ele inclui na categoria de alimentos a serem evitados a carne de vaca. E, de acordo com sua explicação, mesmo quem não está em período de resguardo só deve consumir a caça depois que ela tiver sido tratada ritualmente por um rezador. Como ele ressalta, esse cuidado é dobrado quando se trata dos porcos do mato – bichinhos de estimação dos Tupã kuery<sup>223</sup>, os mesmos deuses que originalmente trouxeram para a terra diferentes variedades de milho, conforme vimos anteriormente no relato de Vera.

Nessa mata tem coisas que dá pra comer e coisas que não pode comer. O porco-do-mato era o bichinho de estimação dos Nhanderu kuery [Nhanderu – nosso pai, pluralizado, em referência aos deuses]. Quando pega um porco-do-mato, leva na aldeia e divide para todo mundo. Aquele que tem um filho recém-nascido (*ta'y pytã*) não pode comer nenhuma carne do mato. Não pode cateto, porco-do-mato, quati, nenhum desses pode comer por três meses. Até a carne de vaca não pode comer nesse período. Para comer, tem que pedir para o pajé batizar a carne. Quando chega o tempo para comer, o pajé faz o batismo e só para o pai que dá a carne. Só matar e comer não pode, senão vai ficar doente. Tem que matar e levar na aldeia para o pajé batizar. [Se não] Fica louco, e tem ataque epilético (RCID T.I. Tenondé Porã, 2010:273).

No final da sua fala, esse senhor explica que a pessoa que comer a caça sem levá-la para ser tratada pelo rezador poderá ficar doente, louca ou ter ataque epilético, isso, independente de estar passando ou não por um período de resguardo. Cabe salientar que aquilo que os Mbya frequentemente traduzem como “ficar louco” –*akanhy* (*akã* – cabeça + *kanhy* – perder) também é uma palavra usada para se referir a estados de vertigem, confusão ou mesmo à incapacidade de se orientar adequadamente nos caminhos de deslocamento, comunicação e relações<sup>224</sup>. Como veremos mais adiante, às

---

<sup>221</sup> Esta fala foi feita em português.

<sup>222</sup> Pode ser traduzido literalmente como pai verdadeiro do princípio vital.

<sup>223</sup> No trecho reproduzido no estudo de identificação da T.I. Tenondé Porã, este senhor não especifica que os porcos do mato são bichinhos de estimação dos Tupã, pois apenas se refere a estes deuses como “Nhanderu kuery”, porém outras falas do mesmo senhor e de outros interlocutores mbya indicam que são animais associados aos Tupã kuery.

<sup>224</sup> Luisa Elvira Belaunde também aponta os múltiplos sentidos que a expressão “se perder” pode ter em diferentes línguas indígenas, remetendo à relação entre a desorientação que o cheiro de sangue provoca e

práticas alimentares se associam outros cuidados que têm por objetivo criar condições para que a pessoa possa se orientar bem nesses diversos caminhos.

O mesmo senhor explica que, quando o caçador abate um animal de grande porte, “*leva na aldeia e divide para todo mundo*”. Seu comentário ganha mais sentido quando associado à explicação apresentada no terceiro capítulo, em que Karai, um rezador do litoral paulista, afirma que para um xamã manter o fluxo contínuo de comunicação com as divindades e os donos não-humanos de diferentes criaturas é necessário que ele se resguarde de muitas atividades corriqueiras de trabalho, inclusive de coleta, plantio e caça. Neste sentido, embora isso poupe o rezador de envolvimento em algumas atividades sociais, também contribui para mantê-lo associado ao grupo que ele orienta, pois a isenção do trabalho de subsistência implica que ele dependa desse grupo para sobreviver, enquanto aqueles que caçam, coletam e plantam também dependem do rezador para garantir a comunicação com os deuses e os donos não-humanos e o acesso seguro às criaturas sob seus cuidados. Por outro lado, o objetivo declarado por Karai para tais resguardos é fortalecer a comunicação e a convivência com as divindades, pois a capacidade de compartilhar experiências com os habitantes celestes desloca, em certa medida, os rezadores do plano das relações entre humanos. Porém, como num movimento pendular, estas relações também se reestabelecem e crescem, à medida que o rezador traduz sua comunicação com os deuses em ações que beneficiam seu grupo e é por ele sustentado tanto no apoio que este coletivo oferece às atividades rituais, como em termos materiais, por exemplo, na partilha dos produtos de caça que, antes de serem consumidos pelo próprio caçador, devem ser ritualmente tratados por um rezador, que também poderá participar do consumo.

Os Mbya contam que no passado os procedimentos rituais de tratamento dos alimentos também eram estendidos, com mais frequência do que atualmente, aos produtos de cultivo e de coleta, pois todos os alimentos consumidos são, primeiro, criaturas geradas por divindades e cuidadas por diferentes donos não-humanos<sup>225</sup>. Estes são responsáveis por seu desenvolvimento e também por agressões que visam vingar descuidos praticados pelos humanos em diferentes experiências de relação com esses

---

a possibilidade de se desorientar em deslocamentos: “*A ligação entre o efeito alienador do cheiro do sangue e a separação entre os espíritos de animais/plantas e os homens, narrada em mitos por toda a Amazônia, fica mais clara quando lembramos o que significa ‘se perder’ para os povos amazonenses. Como Varese (1973) indica para os Asháninka, perder-se e perder todo o conhecimento pessoal são duas possibilidades bastante reais na vida cotidiana dos povos da floresta. A mesma expressão usada em mitos para indicar a transformação de pessoas em animais é utilizada na linguagem cotidiana para indicar a possibilidade de se perder na floresta, uma eventualidade bastante freqüente*” (2006:230).

<sup>225</sup> Frequentemente os Mbya afirmam que alimentos comprados nos mercados não têm dono ou perderam a relação com seus donos originais, uma vez que são produtos dos não indígenas ou passaram por longo processo de industrialização antes de chegarem aos mercados. Não obstante, dizem que estas comidas podem causar vários prejuízos à saúde das pessoas por motivos que veremos mais adiante.

donos, as quais incluem as práticas de obtenção e consumo das criaturas sob seus cuidados.

De acordo com a explicação de um morador da T.I. Rio Branco (São Paulo), alguns animais de caça exigem maior cuidado na preparação para o consumo do que outros. Ele também comenta que em certos momentos da vida, por exemplo, na infância ou quando se cumprem resguardos na vida adulta, as pessoas estão mais vulneráveis aos riscos implicados no consumo de caça.

E antigamente quando se pegava caça de porte grande, como porco-do-mato, eles faziam as rezas com *petỹgua* (cachimbo) antes de comer, principalmente as crianças que comeriam pela primeira vez, só podiam comer depois do ritual, para não passarem mal depois. Um animal muito sagrado é o *jaixa* (paca), com esse animal, por exemplo, temos que sempre fazer o ritual direitinho<sup>226</sup> porque esse bichinho era a mãe de Nhanderu (nosso pai, em referência a um dos deuses) que ele transformou para servir de alimento para nós também. E tinha outro ritual em que os adultos passavam nas crianças a parte que continha o fedor do porco do mato, que era para elas não se perderem no mato (RCID T.I. Tenondé Porã, 2010:561).

Na fala deste senhor, somos informados que, embora o consumo de caça coloque as pessoas em risco e, portanto, a carne deve ser ritualmente tratada antes de ser consumida<sup>227</sup>, algumas partes desses animais, como é o caso do “fedor” do porco do mato, são utilizadas para proteger as pessoas para que elas possam andar no mato sem se perderem. Perder-se, neste sentido, remete não apenas à possibilidade de se desorientar num deslocamento, “perdendo a direção”, como também ao risco de cair num engano, perdendo-se no caminho de uma relação perigosa. Neste último caso, a pessoa pode ficar (temporariamente) *-akanhy* (lit. “perder a cabeça”; ficar “tonta”/“louca”) ou, no limite, transformar-se irreversivelmente (*-jepota*).

Em outra ocasião, fui informada de que os homens procurariam uma anta para que pudessem, além de comer sua carne, também usar a gordura que se encontra perto do coração dela para tratar uma criança que tinha problemas cardíacos, pois essa gordura, que possui a qualidade de proteger o coração da anta, assim passaria também a proteger o coração da criança. Em outras circunstâncias, observei as pessoas esfregando a banha de diferentes animais sobre seus próprios corpos para tratar doenças que já haviam se instalado ou como medida profilática para tornar as pessoas menos vulneráveis a processos de circulação de doenças desencadeados por agressões de sujeitos não-humanos. A partir destes exemplos, é possível perceber que os animais de

---

<sup>226</sup> O trecho que segue não foi incluído no Relatório, porém é uma continuação corrida da sua fala. Tendo em vista que os objetivos desta tese e de um estudo de identificação de uma Terra Indígena são diversos, optei por transcrever a fala integral, uma vez que ela abrange alguns pontos tratados neste capítulo.

<sup>227</sup> Joanna Overing conta que, entre os Piaroa, a caça, antes de ser consumida, precisa ser transformada em vegetal por meio dos cantos dos xamãs, pois os animais de caça já foram humanos e, como a autora observa: “*Esse passado humano faz que seja angustiante e perigoso usar animais de caça como alimento. As artes da culinária tornam sua ingestão segura*” (2006:26-27).

caça não servem apenas para alimentar, como também para outras ações que visam à produção da pessoa e ao desenvolvimento de relações seguras.

Nesta direção, Daniel Pierri, na sua pesquisa com os Mbya, entende que as dietas alimentares, assim como os diferentes tipos de “remédios do mato” (*moã ka’aguy*), operam numa lógica de transferência de afecções, expressão cunhada por Deleuze e Guatarri (1997), pois os corpos são constituídos por afecções provenientes de vários outros corpos, não formando um sistema fechado. Isso implica não apenas a ideia de que os corpos estão continuamente se constituindo e se desenvolvendo, como também estão sujeitos a diferentes tipos de transformações. Pierri ressalva, porém, que são também tomadas medidas para controlar essas experiências de transferência e transformação:

Entretanto, deve-se distinguir esse processo contínuo daquele ponto de inflexão no qual há de fato uma modulação radical da perspectiva inscrita em um corpo, o momento em que um Guaraní passa a reconhecer como seu congênere não mais os seus, senão outras subjetividades não-humanas entre as quais passa a viver, de modo que “não vai mais amadurecer e nem envelhecer junto aos Guaraní porque já foi transformado” (*-jepota*) [...] Se há uma disposição positiva para a apropriação de afecções provenientes de corpos de outros sujeitos não-humanos, há também uma série de cuidados para que isso não atinja esse ponto de inflexão no que concerne ao *-jepota* (2013:186).

Voltando ao relato anterior sobre os cuidados que devem ser tomados no tratamento da carne de caça, somos informados que, dos animais que exigem maiores cuidados na preparação para o consumo, está a paca (*jaixa*), um animal que foi originalmente mãe de um dos deuses. Em algumas versões que ouvi dos Mbya sobre as experiências dos irmãos míticos, Kuaray e Jaxy, após encontrarem os ossos da sua mãe, Kuaray tentou ressuscitá-la, porém Jaxy, seu irmão mais novo, esfomeado, se precipitou e tentou mamar no seio da mãe, fazendo com que ela, ainda incompleta e enfraquecida, desmanchasse. Incapaz, portanto, de ressuscitar a mãe, Kuaray conseguiu transformá-la em paca<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Em algumas versões que ouvi dessa narrativa, explicaram-me que Kuaray havia tentado ressuscitar a mãe duas vezes, mas, na segunda tentativa, o irmão mais novo começou a chorar de impaciência e fome, fazendo com que a tentativa fracassasse novamente. Numa das vezes em que ouvi esta versão, uma senhora, cujo bisneto estava gravemente enfermo e sendo tratado por um xamã, remeteu à narrativa para lembrar todos que não deveriam chorar, caso contrário, poderiam atrapalhar o trabalho do xamã, que tentava reestabelecer a saúde da criança. Nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss faz referência a versões mbya do mito dos gêmeos, recolhidos por Cadogan e Borba, em que a mãe dos dois irmãos é transformada em *jaicha* (paca) ou *mbyky* (sarigüê), após a tentativa fracassada de reconstitui-la. Lévi-Strauss se refere também à observação, apresentada por Cadogan (1959) de que “*desde esse dia, o sol demora a nascer sempre que uma paca caiu numa armadilha durante a noite*” (2004:215-16, nota 22). Para compreender a relação entre a caça desse animal e os movimentos do astro solar, é importante recordar que Kuaray é uma divindade associada ao sol, uma vez que ele teria, ao deixar esta morada terrestre em direção à sua atual morada celeste, assumido a responsabilidade de iluminar o dia, enquanto seu irmão mais novo, Jaxy, cuidaria da iluminação noturna. E, ainda, nas traduções que os Mbya fazem desse mito para o português, frequentemente chamam Kuaray e Jaxy de “sol” e “lua”, respectivamente.

Agora voltemos a nossa atenção para as consequências de descuidos no consumo de carne. Anteriormente, vimos que uma pessoa que come caça sem tratá-la ritualmente pode “ficar louca” (*-akanhy*: literalmente “perder a cabeça”) ou ter convulsões. Estas consequências também foram comentadas por Jaxuka, uma senhora idosa que mora na T.I. Tenonde Porã. Entretanto, ela nos explica que, quando uma pessoa faz resguardo, estes efeitos não se restringem à carne de caça, mas envolvem o consumo de carne em geral. Ela também explica que, quando nasce um bebê, as pessoas precisam reintroduzir diferentes tipos de carne no regime gradativamente, a começar por carnes consideradas mais brandas, ou seja, aquelas que contém menos sangue e cheiro, como é o caso do frango.

Inhakanhy va'e oĩ, ha'e kuery ho'upa rei. Vaka ro'o nda'evei ja'u aguã. Poryko ro'o nda'evei ja'u aguã nhanememby ra'y'i rire (nhanememby'i pytã'i jave). Um mês, um mês peve, um mês py ma ja'u nho va'e uru ma ja'u rã ja nda'evei. Uru jajuka rã, oryryi ppy va'e ae avei. Ha'e va'e nunga, ja'u porã e'ỹ vy, nhanere'o'ã.

Ha'e rã, uru rupi'a teĩ, ndaja'u porãi ta rã nda'evei. Ha'e ramo ma je, reikuaa porã... inhakã na'iporãi. Uru rupi'a pekue ae rembogue porã'i, ha'e va'ekue remongu'i va'ekue py remboyru, okueraa'i 'rã. Reikuaa ramo ta'vy.

Vaka ri ndo'u porãi, he'o'ã. Ha'e va'e minha ja jaikuaa ramo avei nhamonguera. Vaka gui ri he'o'ã rã, reikuaa... Uru rupi'a pekue minha iro avei, reapy rã, iro vaikue! Poã ma je ha'e va'e. Okuera ju aguã ma ndo'u porãi va'ekue'i gui ae jajapo 'rã ma okueraa'i.

Tem aqueles de cabeça tonta, eles comem tudo errado. Carne de vaca não é bom comer. Carne de porco não é bom comer quando temos um bebê recém-nascido. Até um mês, durante um mês, comer frango também não é bom. Porque temos que matar o frango, e ele treme muito também. Então, se não comer bem/direito, teremos tremedeira ou convulsões.

Mas, o ovo de galinha se não comer bem/direito, também não faz bem. Então, como dizem, você tem que saber bem... se não, a cabeça não fica boa. Tem que tirar a casca do ovo, amassar muito bem e guardar, daí serve como remédio. Você sabe como é.

Se não comer bem/direito a carne de vaca, vai ter convulsões. Nós também sabemos como nos curarmos disso. Se tiver convulsões por causa da carne de vaca, você sabe como fazer... A casca do ovo de galinha é amarga, se você queimá-la, é amarga demais! Dizem que isso é um remédio. Para ter saúde novamente, se a pessoa não tiver comido bem/direito, temos que fazer isso para ela sarar.

Jaxuka repete diversas vezes a necessidade de comer bem ou comer direito (*-a'u porã*), e, nesse sentido, podemos recordar também a observação de Joanna Overing de que “*comer bem, de maneira civilizada, é algo complicado*” (2006:20). Isto é, aquilo que a autora define como “*artes culinárias*” envolve uma ampla gama de saberes e habilidades que podem proporcionar, não apenas uma boa saúde, mas também

as configurações de socialidade. Inclusive, a comunicação e a geração de vínculos sociais estão articuladas às artes culinárias. Desse modo, o entendimento que Overing explicita da relação entre saber “*comer bem*” e o desenvolvimento de conhecimento corporificado<sup>229</sup>, relação que também permeia as experiências de convivência e comunicação, encontra ressonância com aquilo que venho mostrando sobre os Mbya. Nesse sentido, podemos recordar, por exemplo, a necessidade apontada por Jeguaka de alimentar o *-nhe’ẽ* (princípio vital) e o corpo da pessoa para que ela possa se orientar bem na realização de práticas cotidianas que envolvem o aprimoramento das suas capacidades de percepção, comunicação e convivência.

Voltando ao relato de Jaxuka, ela comenta que, mesmo o ovo de galinha, geralmente considerado um alimento brando e pouco perigoso para pessoas em resguardo, se não for comido bem/direito pode fazer mal (“*a cabeça não ficará bem*”). Mas, a sua casca, se preparada corretamente, pode se tornar um remédio para combater os efeitos prejudiciais do consumo de outros alimentos. Percebe-se, portanto, que os alimentos, assim como outras substâncias que podem ser ingeridas pelas pessoas, têm um potencial ambíguo – para fazer bem ou mal – a depender dos modos de preparo/consumo e da intencionalidade envolvidas nestes atos. O mesmo ocorre, como vimos no terceiro capítulo, com as plantas utilizadas no preparo de remédios ou feitiços.

Nesta direção, mesmo animais que costumam ser desprezados na dieta, como é o caso dos urubus, considerados um alimento ruim e abjeto, por conta dos seus próprios hábitos alimentares, podem, a depender das circunstâncias, ser consumidos, menos como alimento do que como substância com potencial curativo ou profilático. Esse foi o caso de Karai, nascido na Argentina, mas que atualmente mora em Santa Catarina. Seus avós lhe fizeram comer um pouco de carne de urubu para que ele, à semelhança destas aves, que podem comer de tudo sem adoecer, criasse maior resistência para consumir alimentos potencialmente perigosos. Convém notar que Karai me contou isso enquanto passava pelo resguardo relativo ao nascimento do seu oitavo filho, enfatizando que ele se tornara, por meio desta medida, menos vulnerável aos efeitos de alimentos

---

<sup>229</sup> Esta é uma expressão utilizada por Overing (2006), em referência aos saberes que se desenvolvem nas práticas de corporalidade, inclusive se inscrevendo e se expressando no corpo, e assim produzindo a pessoa e relações. À semelhança, Cecilia McCallum, que foi aluna de Overing, usa a expressão “conhecimentos incorporados” (e também “gênero incorporado”, em referência ao desenvolvimento gradativo das diferenças de gênero) para se referir às capacidades, também chamadas de “agência”, que são “feitas de carne e osso”. Ela observa que os Huni Kuin (Kaxinawa) “*consideram que humanos não nascem prontos: são feitos, devagar e cumulativamente, pela modelagem progressiva e deliberada da forma e do conteúdo do corpo: ossos, dentes, carne e pele da criança. Isto acontece por sua imersão em campos sensoriais de som, visão, cheiro e toque cheios de significado. O conhecimento e a memória são integrados materialmente ao corpo por uma série de técnicas mundanas ou especiais, como parte de experiências ordinárias ou extraordinárias no mundo ao redor, de modo a formar Pessoas/Homens (Huni) Reais (Kuin) que são capazes de agir no mundo e interagir com outros de forma adequada, produtiva (real, verdadeira)*” (2013:132-33).

interditados nos períodos de resguardo. Ideia semelhante está presente na fala de um rezador, cujo nome também é Karai, quando ele afirma que o consumo de sal faz mal, porém também serve para que as pessoas possam “*se acostumar com a comida do não indígena*”, desse modo atuando quase como um antídoto<sup>230</sup>.

Antigamente, nós não comíamos sal, nem açúcar. Para o corpo ficar forte, não pode comer sal. Hoje nós comemos um dia com sal e outro dia sem sal, para não ficar doente e também para acostumar com a comida do não indígena. Tem muita carne que a gente também não pode comer. Um dia, eles pegaram uma onça lá em cima e uma mulher trouxe um pedaço grande para mim, já assado. Ela perguntou se eu queria comer, mas não falou o que era. Eu comi um pedaço e achei muito estranho. O gosto é muito diferente das outras carnes. É um gosto ruim, mas ela não falava o que era, e eu não sabia. Ela só falou para eu comer tudo, que depois me contaria. Quando eu terminei de comer, ela falou que era carne de onça. Aí eu fiquei bravo mesmo. A gente não pode comer essa carne e eu fui enganado. Só pode comer carne de onça quando é velho.<sup>231</sup>

No capítulo anterior, já havia mencionado algumas conexões que os Mbya fazem entre os velhos e as onças, e aqui Karai destaca outra: a possibilidade que apenas os velhos têm de comer esta carne sem correrem riscos. Aliás, como também mencionado anteriormente, os Mbya raramente tomam a onça como alvo prioritário de caça, nem tampouco se veem como presas privilegiadas das onças, embora receiem incorrer em algum descuido que crie essa condição excepcional ou em algum “engano” que produza uma aproximação (comunicação) demasiada e perigosa com uma onça ou seu dono (-*ja*), situação esta que pode afetar as capacidades perceptivas da pessoa enganada, que confundiria esse sujeito com um afim humano<sup>232</sup>.

As práticas alimentares remetem à relação dos humanos com não-humanos e também envolvem a relação com as divindades, como vimos na descrição de como os Tupã kuery criaram as primeiras variedades de milho e Kuaray transformou sua mãe em

---

<sup>230</sup> Cadogan (1960:143) comentou que os Mbya atribuem a dificuldade de alcançarem a plenitude ou a maturação completa (*aguyje*), assim assemelhando-se mais aos deuses, ao consumo de sal, gordura e outros alimentos produzidos pelos não indígenas, algo que também ouvi em comentários de diferentes interlocutores mbya, quando explicavam porque as pessoas não conseguem mais “se encantar” ou desistem de tentar alcançar em vida *yvy marã e’ỹ*, a famosa “terra sem males”, recorrente na literatura guarani.

<sup>231</sup> Esta fala foi feita em português.

<sup>232</sup> Lévi-Strauss aponta, nos mitos referentes à culinária e à caça, um isomorfismo nas relações de aliança, em que jaguares e porcos do mato aparecem como cunhados de um homem, “*condenado a selar laços com seres cuja natureza lhe parece irredutível à sua*” (2004:124). Numa nota que segue, o mesmo autor observa, com base em informações de Reichel-Dolmatoff, que os índios, por experiência direta, não consideram que a onça constitua perigo real para os humanos, já que raramente ataca-os. Todavia, ela caça os mesmos animais que os humanos. Portanto, nos mitos, a onça aparece mais como um “rival” do homem do que como “comedor” de homens (idem:125-26, nota 6). Parece-me que, nessa condição de rivalidade, há uma pista para entender, também no caso dos Mbya, o lugar potencial e perigoso das onças como afins dos humanos. Afinidade esta que se realiza nos processos já mencionados de transformação predatória -*jepota*. A relação disto com o que Viveiros de Castro definiu como “afinidade potencial” (2002a) será abordada ao final deste capítulo.

paca. Por conta dessas relações, os Mbya afirmam que precisam, antes de plantar “lembrar dos deuses” (*Nhanderu kuery, Tupã kuery, nharoma'endu'a'i vy nhama'etỹ* - lembrando dos deuses, dos Tupã, conseguimos plantar). Ou, no caso da caça, pedir permissão para os deuses e os donos não-humanos dessas criaturas.

Neste sentido, o jovem Tupã Mirĩ, enquanto se preparava para sair em mais uma caminhada para verificar o êxito das armadilhas que havia espalhado pela mata, explicou que precisava aproveitar a época de inverno para caçar. Isto, segundo ele, porque o desenvolvimento dos animais de caça segue os movimentos percorridos pelo deus Kuaray, associado ao astro solar. Lévi-Strauss, nos seus comentários sobre os mitos referentes ao ciclo dos gêmeos, destaca a qualidade da relação entre o par de irmãos e os astros correspondentes:

Todas as versões sul-americanas relacionam, aliás, estreitamente, os dois irmãos e os dois astros. (...) Essas versões, como a dos Tupinambá, referem-se menos à origem do sol e da lua do que à sua ordenação, quer se trate, como nas versões norte-americanas, de instaurar sua alternância regular, quer, como no mito tupinambá, de afastar o sol o suficiente para que não queime as pessoas, como aconteceu com o companheiro demasiado impaciente do filho de Maíra-Pochy (1993:53).

Vejam como essa relação de ordenação aparece na explicação de Tupã Mirĩ, associada também ao desenvolvimento de diferentes seres e às formas como os humanos organizam suas atividades:

Kuaray, o sol, tem três movimentos durante o ano. Você pode perceber o caminho que ele está fazendo, olhando a posição dele comparando com a casa de rezas. O crescimento das pessoas e também dos bichos é regulado por esses movimentos. Os bichos engordam no inverno e é neste momento que eles podem ser caçados. No segundo movimento do sol, eles estão acasalando e ficam magros. No terceiro, eles estão cuidando dos filhotes e também ficam magros. Quando eles estão fazendo os filhotes ou cuidando deles, eles devem ser deixados de resguardo. Os meninos crescem todo ano, quando completa um ano do momento do ciclo em que nasceram. Já as mulheres crescem todo mês, seguindo a lua. Por isso, as mulheres crescem e amadurecem mais rápido do que os homens<sup>233</sup>.

Deparei-me com várias explicações sobre o crescimento dos animais de caça e seus períodos de acasalamento que corroboram a explicação de Tupã Mirĩ, assim como os períodos de plantio e colheita também seguem os ciclos ou movimentos do sol e da lua, conforme descrito anteriormente. Outras atividades rituais e práticas cotidianas de construção de casas, elaboração de artesanatos e cuidados com o corpo também se realizam seguindo esses movimentos. Porém, tive dificuldade para organizar esse tipo de informação porque, embora haja semelhanças nas práticas realizadas em diversos *tekoa*, quanto aos períodos apropriados para a preparação das roças (fase de lua nova e

---

<sup>233</sup> Esta fala foi feita em português.

crescente) e plantio (lua cheia ou minguante)<sup>234</sup> ou colheita do plantio e corte de madeira para construção de casas (lua minguante), grande parte dessas atividades se realiza seguindo as orientações das lideranças de cada *tekoa* e as condições específicas que nelas se encontram, inclusive, as diferenças climáticas e de recursos localizados ao longo de um território que atravessa diferentes biomas e configurações geográficas.

Nas próximas seções da tese, ficará claro que esses ciclos também afetam o crescimento da pessoa, com especial ênfase para as relações entre a menstruação e os ciclos da lua. Nesse sentido, ao terem a primeira menstruação, as mulheres não apenas se tornam aptas e são preparadas para casar e ter filhos, como são vistas como tendo sido desposadas por Jaxy, irmão mais novo de Kuaray, sujeitos que se mostram aos humanos como lua e sol, respectivamente. Essa relação com Jaxy acompanhará o resto da vida fértil da mulher, interditando suas relações sexuais com parceiros humanos, enquanto estiver menstruada. Como disse Yva, casada com o jovem Karai Mirĩ: “*Meu marido fica muito bravo, porque fico casada com Jaxy e ele não pode transar comigo*”.

### 5.3 Fazer crescer a pessoa e os parentes

É possível descrever o percurso de crescimento da pessoa partindo de qualquer ponto, pois trata-se de uma trajetória de fortalecimento da integração entre o princípio vital (*-nhe'ẽ*) e o corpo (*-ete*), relação indispensável para a permanência nesta terra<sup>235</sup>. Junto com os processos de desenvolvimento da pessoa se fazem parentes e criam-se as condições para uma boa convivência entre consanguíneos e afins. Mas, com a morte da pessoa, dá-se um processo conclusivo de separação tanto do *-nhe'ẽ* em relação ao *-ete*, como da pessoa em relação aos humanos vivos, pois morta, ela se torna outra. Esse “ex-humano” (*-ãgue*)<sup>236</sup> é ativamente afastado da convivência e da memória dos parentes vivos, através de processos que serão descritos adiante.

Por ora, tratarei dos percursos de crescimento da pessoa mbya, tomando como ponto de partida o nascimento, não apenas por permitir uma exposição mais esquemática, mas também porque é um momento fundamental na construção do parentesco. Neste sentido, a criança recém-nascida é um nó de parentesco entre as

---

<sup>234</sup> Jordi Ferré, após ler a primeira versão desta tese, explicou-me que, quando a lua está quase cheia, fazem o plantio dos cultivos que pretendem consumir logo após a colheita, e, quando a lua está minguante, plantam aqueles cultivos, cujas sementes querem guardar.

<sup>235</sup> Como se verá adiante, um *-nhe'ẽ* frouxamente ligado ao corpo tende a voltar permanentemente para seu lugar de origem, deixando o corpo vazio, e essa desintegração resultaria na morte da pessoa.

<sup>236</sup> O sufixo *gue/kue*, neste caso, é usado para indicar algo que deixou de existir como tal, por exemplo: *xeru rãgue* – meu falecido pai; *xera'yxykue* – minha ex-mulher; *xivi pykue* – a pata que foi cortada de uma onça. Como explicado anteriormente nesta tese, o uso deste sufixo indica que, com a separação (por morte, separação conjugal ou corte da parte corpórea) há também a interrupção definitiva do papel que essa pessoa ou parte exercia em relação às redes de parentesco ou em relação ao corpo.

famílias de dois cônjuges, pois os Mbya não consideram que um homem e uma mulher se tornam parentes através do casamento, mas o filho recém-nascido possibilita a criação de um parente em comum. A partir do nascimento do primeiro filho, a mulher deixa de ser designada pelo esposo como *xerembireko* (aquela com quem convivo), para ser *xera'yxy* (a mãe do meu filho – independente do sexo da criança). Ademais, o parto, os cuidados com o recém-nascido e a realização de resguardos também possibilitam a criação de relações de parentesco, pois as pessoas que são chamadas para participar dos cuidados com as partes da criança (placenta, umbigo, e resíduos do parto) já são parentes dela ou passam a ser consideradas parentes<sup>237</sup>. E, com isso, os resguardos relativos a um nascimento se estendem não apenas aos genitores e outros filhos do mesmo casal, mas também aos participantes do parto e seus parentes próximos.

O recém-nascido ainda é quase todo *-nhe'ẽ*, por isso é necessário investir em processos de fabricação do seu corpo. No início, esse corpo é fraco, mole e frouxamente conectado ao *-nhe'ẽ*. Nesse período, o *-nhe'ẽ* da criança está mais ligado aos corpos dos genitores e parentes próximos, motivo pelo qual essas pessoas mantêm-se em resguardo. O morto, em contraste, é só corpo, ou melhor, aquilo que foi a sombra do seu corpo (*ãgue*) [*ã* – sombra do corpo + *gue* – sufixo que indica condição pretérita]. Isto é, no caso do recém-nascido, os resguardos visam, como veremos a seguir, fortalecer a integração entre o *-nhe'ẽ* da criança e seu corpo, em relação estreita com seu grupo de parentes próximos. Mas, por ocasião de uma morte, as práticas de resguardo e os cuidados com o enterro do morto contribuem para completar o afastamento do seu *-nhe'ẽ* em relação ao corpo (um se destina ao seu lugar de origem celeste, enquanto o outro é cuidadosamente guardado sob o solo), e contribuem também para o afastamento do *-ãgue* desse morto em relação ao conjunto de vivos.

Na fala que apresento a seguir, um rezador explica essa relação forte entre o *-nhe'ẽ* do recém-nascido e seu pai, apontando que esse *-nhe'ẽ* segue o pai. Por isso, o pai não pode descuidar, caso contrário, corre o risco de atingir o *-nhe'ẽ* da criança por engano, já que não consegue vê-lo. O *-nhe'ẽ* de um bebê também pode se perder com facilidade, já que não teria ainda desenvolvido a capacidade de se orientar nos caminhos de deslocamento e relações que envolvem o cotidiano dos Mbya.

---

<sup>237</sup> Renato Sztutman lembra que, nos estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá (1948), era comum que o tio materno de uma menina fosse chamado para cortar o cordão umbilical desta, que seria sua futura esposa. Como Sztutman afirma, remetendo aos comentários de Viveiros de Castro (1986), “*O corte do cordão umbilical da sobrinha anunciava a compensação pela irmã cedida. Delineava-se pelo casamento avuncular um sistema de compensações por adiamento: a irmã cedida numa geração ‘voltava’ na geração seguinte sob a figura de sua filha. Noutras palavras, uma irmã (consanguínea) era também a mãe de uma esposa (afim)*” (Sztutman, 2008:120). Neste caso, opera-se uma relação inversa àquela descrita acima sobre os Mbya, em que o corte do cordão umbilical pode fazer com que um afim seja tratado e aja como um parente consanguíneo.

O pai não pode jogar bola, nem caçar, porque o *-nhe'ẽ* da criança vai junto com o pai; como o pai não enxerga esse *-nhe'ẽ*, ele pode chutar ele ou a flecha acertar nele. Aí, a criança vai ficar doente ou morrer. Quando o pai vai andar, tem que colocar alguma coisa no caminho, toda vez que chegar na encruzilhada, para a criança conseguir voltar para casa e não se perder. Antigamente, o pai andava com milho e colocava um pouco de milho em cada cruzamento. Quando vai viajar de ônibus, na hora de descer, tem que chamar o *-nhe'ẽ* da criança para ele descer também e continuar seguindo o pai, se não, ele vai continuar no ônibus e se perder. Nesse momento da vida, é muito fácil a criança ficar solta e se perder, então tem que ter cuidado.<sup>238</sup>

A relação dos genitores com o *-nhe'ẽ* dos filhos é tamanha que ações realizadas pelos futuros pais de uma criança, muito antes da sua concepção, também podem influenciar o desenvolvimento do seu *-nhe'ẽ*, principalmente, a relação que o *-nhe'ẽ*, que ainda não foi enviado pelos deuses, poderá estabelecer com um corpo que também ainda não se produziu. A fala de um senhor mbya trata deste aspecto:

Na época que dá as flores é muito lindo. Agosto e setembro tem flores de várias árvores, *guyrapaju, yvyraro, yvyrapeteĩ*. Fica tudo amarelo no mato. *Ara pyau* (época de tempos novos, que coincide com o período de primavera e verão) também tem bastante flor. Por isso que agosto e setembro está chovendo bastante. Quando chove dá as flores. E aí a gente já não mexe mais, nem corta essas árvores. Os mais velhos já falam para os filhos para eles não mexerem. As flores também têm dono. Elas são muito lindas. Por isso que a gente não pode mexer quando dá as flores. Se aqui mexerem muito nas flores, quando eles casam os filhos nascem magrinhos, e não sobrevivem. É por isso que alguns casados não têm filhos. Podem ter, mas, quando a criança cresce um pouquinho, já morre. Aí, os mais velhos já sabem que eles mexiam muito nas flores. Aqui tem uma flor que chama *tukãrevikuare*. É nelas que as crianças não podem mexer mesmo. As flores dessa planta só ficam dois dias e depois secam e caem. É por isso que não pode mexer mesmo nessa *tukãrevikuare*. Foi meu pai que me contou essas coisas<sup>239</sup>.

No terceiro capítulo da tese, já havia explicitado que os Mbya identificam uma relação entre o ciclo de vida curto de certas plantas e os efeitos que o contato com elas pode trazer para os humanos que as utilizam na forma de remédios. Neste sentido, observam que filhos gerados com o auxílio de remédios derivados de plantas podem ser tão frágeis e ter vida tão curta quanto as plantas usadas para gerá-los. Além do mais, a relação estabelecida com os donos (*-ja*) dessas plantas sempre traz à tona um risco, pois as condições de controle da eficácia dessas substâncias não dependem apenas dos humanos que utilizam as plantas, mas, sobretudo, dos seus donos originais, que continuam a exercer domínio sobre elas mesmo após sua utilização. A fala apresentada aborda estes pontos e explica que basta o contato físico para a pessoa “pegar” (*-jopy*) as qualidades dessas criaturas, processo semelhante ao que ocorre nos processos de

---

<sup>238</sup> Esta fala foi feita em português.

<sup>239</sup> Relato gravado e traduzido por Alexandre Tupã em 2009 na T.I. Tenondé Porã durante os estudos de identificação desta T.I.

circulação de doenças e infortúnios, em que um sujeito pode intencionalmente passar (-*mboaxa*) substâncias, qualidades ou um estado para outro sujeito, ou involuntariamente contagiá-lo.

Ainda no que se refere às práticas ligadas ao nascimento de uma pessoa, Jera, uma amiga que participou da elaboração e da realização desta pesquisa, chamou-me uma noite para conversarmos sobre as experiências pelas quais as mulheres mbya passam desde seu próprio nascimento até o nascimento dos seus filhos. Nesta ocasião, ela também chamou sua sobrinha, que acabara de descobrir que estava grávida, e sua filha, que em breve teria a primeira menstruação, pois dizia que a conversa serviria não apenas para a minha pesquisa, mas também para suas sobrinha e filha, com quem ela teria mesmo que conversar sobre estas questões. A seguir, transcrevo parte desta conversa, em que Jera contou sobre as primeiras práticas que visam modelar o corpo da criança, inclusive, marcando a diferença entre os corpos femininos e masculinos. Nesta fala, ela também descreve os cuidados com o umbigo do recém-nascido<sup>240</sup>.

Quando uma menina nasce, umas das primeiras coisas que as mães têm que fazer é colocar três cordões pequenos na menina. A primeira coisa para a mãe modelar o corpo físico das meninas é colocar um cordão nas duas perninhas, embaixo do joelho, assim, e um na cintura, assim. Esse cordão é feito de *kapi'i'a'i* (sementes brancas) e *yvaũ* (sementes pretas), que é para tornear a cintura, para marcar a cintura, porque as mulheres têm que ter cintura, que é o espaço onde vai ficar a saia. Na perninha, é para ter as pernas fortes, para não ter as pernas afinadas, para ter batata, como os não indígenas falam. Depois disso, tem que fazer uma outra coisa, que faz para os meninos também. A única diferença de meninos e meninas é que, no menino, não vai o cordão da cintura. Mas eu já vi em algumas aldeias, talvez aqui mesmo na Tenonde, que meninos também tinham esse cordão na cintura. Daí, eu não sei se isso é uma coisa mais contemporânea ou algumas pessoas não sabem fazer direito, ou se essas pessoas têm outra situação em que o homem tem que ter cintura.

Depois disso, é que se faz um outro colar, que não precisa ter *yvaũ*, se tiver só *kapi'i'a'i* está bom, que é para você colocar num pedacinho de pano, costurar para colocar o umbigo quando ele secar e cair. As mães têm que ficar atentas para, quando o umbigo secar e cair, pegar e colocar num colarzinho. Isso é feito para as pessoas não serem desconcentradas das suas funções no futuro, das suas funções na casa, das suas funções como mãe e, depois, como avó, e assim por diante. É para a pessoa ser centrada, para saber a hora certa de ficar nos lugares, para não ser uma pessoa dispersa, para não ter atitudes precipitadas. Eles falam que, se a gente não coloca o umbigo no pescoço da criança, a pessoa sai de qualquer situação de forma irresponsável. Por exemplo, ela está numa aldeia e tem todos os filhinhos pequenos e de repente acontece um problema e a pessoa pega e vai embora porque não passou por esse ritual. Daí, fica uma situação em que a pessoa fica procurando o umbigo e ela não tem muita parada.

---

<sup>240</sup> A fala da Jera alternou continuamente entre as línguas portuguesa e mbya, conforme ela se esforçava para traduzir seus conhecimentos para mim, percebia que esse esforço não era necessário, ou se dirigia especificamente à sobrinha ou à filha. Optei por traduzir todas as palavras para o português, exceto nomes específicos de plantas ou pessoas.



Bebê com colar contendo parte do cordão umbilical, T.I. Parati Mirim (RJ). Foto: Adriana Testa

Os cuidados com o umbigo da criança recém-nascida, conforme mencionado anteriormente, é um aspecto central da produção dessa pessoa e do parentesco. Jera e sua mãe, que, além de ter criado muitos filhos (próprios e adotivos), é também reconhecida como uma parteira habilidosa, explicaram diversas vezes que o corte do cordão umbilical é importantíssimo. Isto, porque quem realiza esse procedimento passará também a ser considerado parente dessa criança, assumindo responsabilidades semelhantes a uma avó ou avô.

Um rezador que me chamou para acompanhá-lo enquanto cuidava do umbigo de uma criança recém-nascida se referiu a esta atividade como “costurar o umbigo”. Pude observar que, além de colocar o pedaço que tinha caído do umbigo num pano, costurado como um envelope e pendurado no pescoço do bebê, ele fazia gestos em forma de cruces diagonais com os dedos sobre o tórax da criança, como se estivesse costurando. Posteriormente, ele explicou que os gestos eram para “costurar” (*-mbovyvy*) o *-nhe’ẽ* da criança dentro do corpo, para que ele não fosse embora.

Além dos cuidados com o umbigo da criança, a placenta, vista como algo pertencente à criança, é enterrada no lugar em que ela nasceu<sup>241</sup>. Se o cordão umbilical é cortado por uma pessoa com quem se queira constituir ou fortalecer uma relação de parentesco e o umbigo é “costurado à criança” para concentrar seu *-nhe’ẽ* junto ao corpo, colocar a placenta na terra permite, segundo explicação de Tupã Mirĩ, homem que nasceu numa área atualmente alagada pelo empreendimento Itaipu, estabelecer um vínculo entre a criança e a terra, contribuindo para que seu *-nhe’ẽ* se acostume ao corpo e consiga se desenvolver bem neste leito terrestre. Isso funciona, como ele explicou, porque a placenta da criança vai alimentar a terra que, por sua vez, também vai produzir (ou permitir a produção de) alimentos para a criança. Nisso, ele acrescentou que a terra, além de ter dono (*yvy ja*), também é um corpo, constituído por carne (barro) e sistema circulatório (cursos d’água, principalmente os subterrâneos). Então, o enterro da placenta também coloca em relação dois corpos: o da criança e o da terra.

Além dos processos descritos acima, diversas medidas são tomadas para identificar e aprimorar as especificidades dessa pessoa em formação. Alguns Mbya se referem a isso dizendo que é para descobrir o “emprego” ou o “trabalho”<sup>242</sup> da pessoa. Desde a descoberta e a revelação do nome, que vai indicar possíveis qualidades e trajetórias, antecedidas pela “costura do umbigo”, para que essa pessoa seja constante e não se perca no seu caminho, passando pelo corte do cabelo da menina na primeira menstruação e a perfuração do lábio do menino, tratam-se de ações para dar continuidade a esse processo de construção de uma trajetória específica.

Esse também é um dos motivos por que as pessoas, embora frequentemente comentem as ações alheias, raramente interfiram nas decisões de outro adulto. Se os atos de um adulto forem considerados realmente ofensivos ou perturbadores, tornando a convivência insustentável, é possível que a pessoa seja expulsa do *tekoa* ou receba conselhos para se adequar às formas de agir daquele coletivo. E, em alguns casos, há a aplicação de medidas punitivas.

Egon Schaden (1962) observou que os Guarani não se interessavam pela educação dos filhos, por conta de um respeito grande pela individualidade e pelos desejos dos mesmos, e também, no caso dos Guarani Nhandeva, por conta de ideias

---

<sup>241</sup> Quando a criança nasce num hospital, a mãe às vezes traz a placenta consigo de volta para a aldeia para que ela possa ser enterrada adequadamente. Alguns hospitais que atendem os Mbya já adotam essa medida.

<sup>242</sup> Os Mbya elaboram traduções interessantíssimas nos seus esforços para comunicar suas ideias em português. Neste caso, quando tratam das especificidades de cada pessoa e salientam que os *-nhe’ẽ* já são enviados dotados de características específicas, que contribuirão para definir um leque de percursos possíveis para a pessoa em formação, eles frequentemente utilizam termos como “trabalho” e “emprego”. Os rezadores muitas vezes também se referem às suas atividades como “meu trabalho”.

envolvendo a reencarnação<sup>243</sup>. Segundo a descrição dessas ideias, a criança poderia ser a reencarnação de um adulto e, portanto, seria estranho tratá-la como se nada soubesse.

Na minha pesquisa com os Mbya, fui informada de que é possível que um mesmo *-nhe'ẽ* retorne, inclusive para a família à qual já pertenceu, mas a ideia de que os *-nhe'ẽ* venham já dotados de alguns saberes não está necessariamente atrelada à reencarnação. Por outro lado, em contraste com o que Schaden argumentou, observo que as crianças são o centro constante de atenção, no que diz respeito à formação e à educação da sua personalidade e das suas ações, principalmente, para adequá-las aos modos do seu círculo mais próximo de relações. De modo geral, essas práticas se equilibram com o esforço para satisfazer os desejos de uma criança e mantê-la feliz para que continue entre os parentes e não volte prematuramente a *Nhanderu retã* (lugar dos parentes celestes).

Essas práticas podem ser compreendidas através de exemplos concretos de como isso se realiza no cotidiano. Por isso, no intuito de ilustrar os modos de conhecer pertinentes à infância, procuro relatar brevemente algumas dessas experiências na próxima seção.

#### 5.4 Crianças e seus saberes

No decorrer da pesquisa, convivi com os Mbya em diferentes localidades e épocas do ano, observando de perto as atividades das crianças nas ocasiões em que elas ficavam mais próximas às casas, quando brincavam pelas diferentes áreas dos *tekoa* e quando acompanhavam seus familiares em viagens entre diferentes *tekoa*, em caminhadas pela mata para coletar plantas, pescar ou preparar e verificar armadilhas, e em suas atividades nas cidades.

Um senhor que mora na T.I. Tenonde Porã comentou, comparando sua infância no Paraná com as experiências atuais das crianças em São Paulo, que grande parte do seu tempo era dedicada a acompanhar as pessoas mais velhas nos trabalhos na roça, ou então, cuidando de armadilhas para apanhar aves e animais de pequeno porte. Em contraste, ele observa que as crianças atualmente passam muito mais tempo nas escolas ou simplesmente brincando.

Quando eu fiquei jovem eu tinha um quadrado bem grande de plantio. Agora minha vida já mudou. Não era como as crianças de agora. Nós não tínhamos tempo de ficar só brincando. A brincadeira para nós era carpir, roçar. A gente vai aprendendo e vendo como os mais velhos

---

<sup>243</sup> Segundo o autor: “*Tal característica é o respeito pela personalidade humana e a noção de que esta se desenvolve livre e independente em cada indivíduo, sem que haja possibilidade de se interferir de maneira decisiva no processo. No que respeita ao desenvolvimento psíquico da pessoa, o Guarani descrê inteiramente da conveniência e da eficácia dos métodos educativos, a não ser a título excepcional ou por via mágica*” (1962:67). Sobre a reencarnação, Schaden a associa apenas aos Guarani Nhandeva e não aos Kaiowa ou Mbya (idem:70 e 113).

plantam. Eu já passei muitas coisas na vida. Não tinha tempo para estudar. Tinha escola só longe da aldeia, lá no posto. Então o melhor era ficar na aldeia, só plantando. A gente fazia tudo isso e depois ia para a mata. Aprendia a fazer *monde* (armadilha), *nhuã* (laço) também, *mondepi* (armadilha), *monde'i* (armadilha). Tudo isso a gente fazia. Primeira armadilha que eu fazia era para o *anguja* (tipo de roedor pequeno). E à noite a gente não usava luz de lanterna. Usava uma *takuaruxa* (tocha de taquara) para achar ele. Assim a gente pegava o *anguja*. A gente comia com *avaxi kui* (farinha de milho), *mbojape* (pão feito com milho), *mbyta* (pão feito com milho). A gente fazia *mondepi* pra pegar *apykaxu'i* (pombo silvestre). Tinha um *monde* de [pegar] pássaros: *inambu karape'i*, *inambu ete'i*, *inambu pytã*, todos esses tinha. Tinha também um pássaro que chama *aka'ê*, *aka'ê miri*. Tinha o *takuarogua*, que comia milho. *Guyrati'ĩ*, também comia, então a gente fazia armadilha no milharal. A gente chegava em casa e ele já caía rapidinho na armadilha. (RCID T.I. Tenondé Porã, 2010:285).

Embora seja comum ouvir os adultos relatarem que não têm atualmente terras suficientes para plantarem com seus filhos ou matas para ensinarem as crianças a caçar, observei que grande parte do cotidiano das crianças mbya envolve brincadeiras, em que experimentam por si mesmas as atividades dos adultos ou realizam ações orientadas por seus parentes mais velhos, nas casas ou nas pequenas áreas de roças e matas que estão disponíveis. Por exemplo, recentemente encontrei um casal e seus filhos pequenos cuidando de uma área onde havia mudas e árvores já crescidas. Quando parei para perguntar se os pequenos estavam aprendendo a trabalhar bem, o marido, que tinha recentemente perdido um filho adolescente, interrompeu seu trabalho e comentou: *“Aqui estão as lembranças dos meus filhos. Eu tenho a lembrança deles plantando essas árvores quando eram pequenos. Por isso, preciso cuidar. Está vendo aquela árvore grande no meio? Aquela foi meu filho (falecido) que plantou comigo”*.

Outra experiência que contribui para entender esses processos de experimentação, que fazem os saberes crescer na infância, ocorreu numa época recente de chuvas constantes e intensas, em que havia sapos por toda parte, principalmente os sapos cururus e pererecas. As crianças me ensinaram a distinguir o cururu macho da fêmea, observando que as fêmeas são mais coloridas e maiores e, por isso, os machos têm que cantar muito para conquistá-las. Por conta da abundância de chuva e sapos, Karai (um menino de dois anos de idade) ficou animadíssimo com os sapos e queria apanhá-los, algo que ele não conseguia sem a ajuda dos adultos, porque ele era muito mais lento que os próprios sapos e também, como percebi depois, ele tinha uma mistura de medo e fascínio por eles. Karai ficou mais animado ainda em pegar sapos porque, nessa época, os homens estavam pescando frequentemente e traziam sempre peixes para assar, encorajando as crianças a manusearem-nos. Em algumas ocasiões, as crianças também acompanhavam os adultos na pescaria, provocando comentários jocosos sobre como as crianças ainda não sabem pescar e até jogam os peixes de volta à água, como se os peixes capturados fossem alimento para os outros peixes.

Sempre que Karai percebia um sapo, ele insistia para o pai pegar para ele, então a sobrinha do seu pai levou Karai e sua prima de três anos de idade (Jaxuka) para o fundo do quintal para pegarem sapos. Ao apanhar um sapo e entregá-lo a Karai, a moça

percebeu que, embora ele quisesse segurá-lo, tinha muito medo e começou a chorar. Então, ela paralisou o sapo e lentamente o colocou nas mãos de Karai, de modo que o sapo continuasse imóvel. Enquanto ela fazia isso, explicava para ele que tinha que segurá-lo devagar e gentilmente. Karai ficou extremamente orgulhoso de si e começou a mostrar para todos. Curioso com os olhos e a boca do sapo, ele ficava enfiando os dedos nesses orifícios. Os adultos advertiram a não fazer isso e começaram a lembrar o que aconteceu com eles mesmos quando pegaram sapos pela primeira vez.

Depois de pouco tempo, tiraram o sapo das crianças, porque perceberam que estava inchando-se demais e tiveram medo de que ele explodisse, mas depois pegaram o mesmo sapo e devolveram para as crianças. Após pouco tempo, tiraram delas e colocaram novamente no mato. Aos protestos de Karai, os adultos explicaram que o sapo precisou ir embora porque era um bebê e precisava mamar; se não mamasse no peito da mãe, ele morreria de fome. Com essa explicação irrefutável, Karai começou a entender que, diferentemente dos peixes, que ele pegou e depois comeu, não se matam, nem comem os sapos.

É evidente que a descrição humanizada do sapo que Karai ouviu não condiz com as explicações que crianças mais velhas conhecem. Estas sabem que os sapos não mamam e que não se matam os sapos, porque, assim como os pássaros, são seres que contribuem para a circulação de mensagens entre os deuses e os humanos. Inclusive, no caso dos sapos, seus hábitos e cantos dão aos humanos sinais de possíveis cataclismas e outras eventualidades que precisam ser identificadas para que possam ser evitadas, por exemplo, por meio de rezas. Além do mais, seu canto suscita comentários comparativos com os cantos xamânicos dos humanos, sendo executados de modo semelhante e frequentemente no mesmo horário que as rezas guarani.

Além das atividades domésticas (nas quais inclui-se a atribuição crescente de deveres, conforme o desenvolvimento da criança), da exploração dos espaços próximos à sua casa, e, atualmente, da frequência à escola, as crianças acompanham seus pais durante a realização de atividades rituais. A frequência dessas atividades depende da disposição de cada família, pois algumas se envolvem cotidianamente nas atividades de reza, enquanto outras participam delas apenas quando há rituais maiores ou quando alguém da família está doente.

Nessas ocasiões, as crianças, além de serem motivo frequente de benzimentos e práticas de cura, também participam dos cantos-rezas. Em várias situações, observei crianças “imitando” as ações dos rezadores principais, fosse em interação direta com os adultos, que as incentivavam, respondendo aos seus gestos e falas, seguindo fórmulas rituais, ou em atividades que se faziam em paralelo às ações praticadas pelos adultos, por exemplo, nas brincadeiras cotidianas, em que as crianças também imitavam os rezadores.

Por exemplo, frequentemente vi crianças pequenas escolherem alguém para ser rezador(a), uma outra criança para ser a mãe de uma criança adoecida (uma boneca) e

um ou mais *xondaro/xondarea* (auxiliares masculinos/femininos de quem estava fazendo a cura). Nessas ocasiões, a mãe da boneca procurava o/a xamã, que pegava um cachimbo apagado e começava a dar voltas no *amba* (suporte ritual que se localiza na frente das casas de reza), acompanhado/a por seus *xondaro*. A mãe então sentava num banco de frente para o *amba*, com a boneca despida no seu colo. Depois que o/a xamã e seus *xondaro* tinham terminado de tratar a boneca, a mãe colocava as roupas novamente na boneca e se levantava. Observei isto várias vezes em diferentes *tekoa*, quando as crianças aproveitavam o período diurno, em que as casas de rezas costumam ficar vazias, para fazer esse tipo de brincadeira. E isso parecia agradar os adultos, diferente de quando elas entravam nas casas de rezas para jogarem bola ou fazerem outras brincadeiras e eram tiradas de lá. Inclusive, em algumas ocasiões, os adultos observavam as ações dessas crianças com seriedade e atenção. Por exemplo, num dos *tekoa* paulistas, uma menina de seis anos de idade entrava toda tarde na casa de rezas e cantava sozinha uma reza longuíssima. Aos poucos, alguns jovens e adultos começaram a acompanhá-la nestes rituais vespertinos, e um dos rezadores, sentado ao meu lado durante uma dessas sessões, comentou que, apesar de muito pequena, ela já estava se tornando uma rezadora forte, pois tinha um canto forte e a capacidade de reunir outras pessoas para acompanhá-la.

No terceiro capítulo, há uma fala de Vera, em que ele explica que alguém não se torna rezador “automaticamente”, sendo necessário seguir um processo árduo de aquisição e desenvolvimento de saberes e capacidades xamânicas. Naquele caso, ele descreveu seu próprio processo de iniciação, que ocorreu muitos anos atrás. No entanto, somam-se às lideranças religiosas e políticas mais velhas e experientes os jovens que se colocam como seus auxiliares e aprendizes. Por exemplo, durante um tempo, acompanhei todas as noites a família de um rezador mais velho e a família de um homem jovem que estava aprendendo com ele numa casa de rezas na T.I. Jaraguá (SP). Nestas ocasiões, ouvia as explicações que o rezador mais velho dava para esse jovem, mas, quando eles e suas esposas tratavam de assuntos reservados, pediam para que eu cuidasse das suas filhas pequenas (provavelmente para que nem eu, nem as crianças os atrapalhassem).

Numa situação dessas, Rete (uma menina de quatro anos de idade) pediu meu auxílio para cuidar dos instrumentos rituais, como víamos seu pai e o rezador principal fazerem. Tamanha era a atenção de Rete para os detalhes dessas práticas que ela percebeu que essas atividades são frequentemente executadas por um(a) rezador(a) e alguém que o/a auxilie. Enquanto eu preparava meu cachimbo, Rete esperava por mim de frente para o *amba* e os adultos observavam. Eu parei atrás dela, para ver o que ela faria, e ela voltou para meu lado, me deu a mão e disse, “*jaa nhamba’eapo*” (“vamos começar nosso trabalho”). Ela me entregou cada um dos instrumentos pedindo: “*eipeju*”, para que eu soprasse fumaça neles. Depois, quando eu me recusei a pegá-la no colo para mostrar o modo como a fumaça soprada se assentava sobre o *amba*, ela

resolveu realizar as voltas sozinha. E, quando havíamos terminado, ela pediu para eu preparar água quente para nós duas, assim como as mulheres servem água para os rezadores quando estes concluem suas atividades.

Apesar do meu receio de que os adultos desaprovassem, o rezador principal explicou-me que, porque o pai de Rete estava se iniciando no xamanismo, os saberes e as capacidades que ele adquiria passavam também para sua esposa e suas filhas. Por isso, ele disse achar bom eu acompanhar a pequena Rete no desenvolvimento dessas capacidades.

## 5.5 Crescendo e Cuidando de Relações

Desde o nascimento de uma criança, seu corpo e suas atividades são marcadas pela diferença entre feminino e masculino, à qual se somará gradativamente o (re)conhecimento de outras diferenças que distinguem, mas também permitem produzir relações entre pessoas de diferentes gerações, famílias e lugares. Desenvolve-se também um conhecimento crescente de diferenças que extrapolam as relações vividas num *tekoa*, se estendendo para outros *tekoa* que as crianças conhecerão em viagens, para seus contatos com pessoas não indígenas ou de outros coletivos indígenas e para suas relações com sujeitos sobrehumanos e não-humanos.

Portanto, tomarei agora por foco as relações com os sujeitos não-humanos e sua importância no âmbito dos processos de produção da pessoa mbya. Como Jera explica no relato que apresento a seguir, as diferenças dos corpos femininos e masculinos e, principalmente, a capacidade que as mulheres têm de menstruar contribuem para que, desde cedo, aprendam a se relacionar de modos diversos com a mata e seus habitantes (*ka'aguy rupigua kuery*). Assim, os cuidados que homens devem observar com o controle das suas substâncias corpóreas, quando na mata, são redobrados pelas mulheres, que precisam evitar qualquer contato com a mata e seus habitantes quando estiverem menstruadas.

O menino, como em todas as culturas, tem mais liberdade desde pequeno, enquanto que as meninas são mais cuidadas e por mais tempo pelos pais, principalmente, pela mãe. Desde cedo, não deixam sair muito, não vai muito para a mata, já pensando na situação de que uma hora ela vai menstruar. Daí, ela não pode ter esse costume, como um menino, que vai mais cedo e com mais frequência para o mato com o pai pra caçar ou pra fazer qualquer outra coisa. Se a menina pega esse mesmo costume, ela pode ir um dia e menstruar dentro do mato ou dentro da água. Por vários motivos, ela é mais presa na família e nas coisas da casa do que o menino é.

Nesta mesma direção, Vera Mirĩ e Karai, rezadores e caciques de diferentes *tekoa*, explicaram que o corpo e o princípio vital dos jovens em transição para a vida adulta são, assim como no período que segue o nascimento, particularmente vulneráveis a ataques predatórios de sujeitos não-humanos (capítulo 2). Porém, os jovens correm um risco adicional, porque podem ser seduzidos por estes sujeitos e enganosamente

estabelecer uma relação de proximidade excessiva com eles. Correm, inclusive, o perigo de sofrer uma transformação irreversível (*-jepota*), por meio da qual, se tornando igual ao outro, viram-se contra seus antigos parentes humanos<sup>244</sup>.

Karai e Vera Mirĩ explicaram, assim como Jera no depoimento que segue, que os fluidos corpóreos expelidos pelos corpos dos jovens, principalmente, urina e sangue menstrual<sup>245</sup> atraem esses sujeitos não-humanos. Estes fluídos que (es)correm, principalmente se expelidos num rio, também têm cheiro forte que se difunde de modo descontrolado pelo ar, “chamando” tais sujeitos. Mas os próprios corpos, inclusive por meio do suor, também exalam cheiros fortes nessa fase da vida, em contraste com o que os Mbya dizem sobre os corpos das pessoas idosas. Portanto, os cheiros dos corpos dos jovens precisam ser “encobertos” e disfarçados com fumaça ou através da aplicação de diferentes plantas e resinas.

No caso do sangue menstrual, Luisa Elvira Belaunde comenta que seu cheiro “*tem um poder transformador sobre a experiência vivida semelhante ao das substâncias psicoativas, abrindo as cortinas da percepção e comunicação que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de “outros” espaços-tempos cosmológicos*” (2006:229). Entretanto, à diferença de substâncias psicoativas, o sangue não permite a comunicação com as divindades para efeitos de cura, mas abre caminho para relações e transformações incontroláveis,

quando/onde os espíritos de plantas/animais tomam a forma humana – como ocorre durante os espaços-tempos míticos primordiais – e se vingam dos humanos, seduzindo ou raptando os que se tornam perceptíveis pelo cheiro de sangue, tornando-os diferentes de si mesmos, alienados, doentes ou mortos, ou seja, perdidos para seus parentes (idem).

No caso dos Guarani Mbya, Schaden afirma que as meninas quando menstruam e os rapazes quando passam pela perfuração do lábio experimentam um estado designado como (*h*)*akú* ou *odjékóakú*, quando ficam sujeitos a perigos de “*encantamento sexual, o que se denomina odjepotá*”<sup>246</sup> (1962:85). Mas Schaden, à semelhança do que também mencionei anteriormente, observa que o estado de *aku* (quente) ou *-jekoaku* (se fazer quente) também são experimentados pelos pais de um recém-nascido que, por isso, devem manter resguardo.

---

<sup>244</sup> Pierri sugere que a etimologia da palavra *-jepota* (*je* – sufixo reflexivo) + (*pota* – desejo em relação a algo ou alguém) remete a um desejo mútuo desenvolvido entre um sujeito não-humano e um guarani, que deixando-se seduzir por alguém que usualmente assumiria a posição de predador, termina por vê-lo e ser visto por ele como congêneres (2013:208).

<sup>245</sup> Graciela Chamorro (2009:173-78) chama a atenção para o fato de que as palavras usadas para designar as secreções corpóreas incorporam o termo “y” (água) tanto para ressaltar sua consistência aquosa, como em referência à participação da água na composição desses fluidos. Ela cita como exemplos: sangue (*tuguy*), leite materno (*kamby*) e urina (*ty*), entre outros.

<sup>246</sup> Utilizei a grafia apresentada pelo próprio autor.

Na fala a seguir, Jera explica os cuidados que são tomados para cobrir ou disfarçar os cheiros expelidos pelos corpos dos jovens para que eles não atraiam a atenção de sujeitos não-humanos.

Tem um outro processo que é feito também, tanto para o menino, como para a menina, mas para a menina é feito com mais atenção, que é dar um banho com cinzas, ou, quando não é com cinzas, pegar um tecido de cor mais escura, queimar e defumar o corpo, porque assim ela fica sem o cheiro natural dela. Quando a menina está sangrando, também não fica o cheiro do sangue, então todos os outros seres que não são humanos, que são os animais, vão ficar bem longe dela. Ela é ensinada a não ficar prestando atenção nos barulhos que vêm da mata, porque, se ela prestar atenção, e for um espírito da natureza, dos animais, ela pode ser levada por ele. Ela tem que ficar concentrada pra não se deixar levar pelos sons que vêm do mato.

Como Jera ressalta, é necessário tornar a pessoa menos perceptível e suscetível a sujeitos não-humanos. Durante estados como o nascimento (da própria pessoa ou de um parente próximo), puberdade, menstruação, doença e a morte de um consanguíneo ou afim, os Mbya afirmam que as pessoas se tornam mais acessíveis à comunicação com sujeitos não-humanos e, também, menos capazes de controlar essa comunicação. As medidas para evitar esse tipo de contato contrastam com os esforços para se fazer perceber (*-jeexauka; -nhemoendu*), mas ambos envolvem a necessidade de aprimorar as próprias capacidades de percepção (*-exave; -enduve*)<sup>247</sup>, aspectos fundamentais para a circulação de saberes. O que Jera relata, quanto à necessidade de se concentrar para evitar a apreensão de sons que venham da mata, vai neste sentido. Para isso, além do banho de cinzas e fumaça, a menina menstruada toma outras medidas, como se cobrir completamente ao sair de casa<sup>248</sup>.

Eu lembro, quando era criança, as meninas que menstruavam, quando iam fazer xixi, elas eram cobertas por um cobertor ou pano, não saíam sem isso. Daí, às vezes eu via as minhas amiguinhas cobertas assim e já sabia. Elas ficavam cobertas de corpo inteiro, assim, meio camufladas para ninguém ver.

Quando se percebe que um menino está se tornando adulto, o que geralmente acompanha a mudança da sua voz (*-nhe'ẽ nguxu*), ele também se torna centro de uma série de cuidados. Mas neste caso, embora ele aprenda a evitar a comunicação com os sujeitos da mata, em momentos de maior vulnerabilidade, desenvolvendo a capacidade

---

<sup>247</sup> *-exa* é um verbo relativo aos processos de percepção através da visão; *-endu* é frequentemente usado para designar a capacidade de ouvir, mas também é entendido como modo de perceber através do uso de outros sentidos. O sufixo *ve* é um intensificador. O prefixo *je/nhe* é reflexivo. Os prefixos *mbo/mo* são a forma aberta e nasalada de indicar que se faz uma ação ocorrer, por exemplo: *anhemoma'endua* (eu me faço lembrar, diferente de *xema'endua* (eu lembro), ou *anhemoendu* (eu me faço perceber/me faço ser ouvida), diferente de *aendu* (eu percebo/escuto).

<sup>248</sup> Essas práticas são seguidas com maior ou menor rigor de acordo com as condições e orientações de cada família. Por exemplo, há casos em que as meninas não podem ficar em reclusão durante o primeiro mês de menstruação porque precisam frequentar a escola ou participar de outros compromissos. É também comum que as meninas menstruadas cubram apenas a cabeça e não o corpo todo.

de distinguir entre os diferentes sons percebidos, seu processo de formação nesse período se estende entre a própria casa, a casa de rezas e também as matas próximas.

Quando os meninos engrossam a voz, ficam com o pai e recebem vários ensinamentos: como de não prestar atenção nos sons que vêm da mata, não fazer xixi na beira do mato e conseguir se desfazer de algum comportamento de rebeldia. Ele é ensinado a ficar mais quieto, a se concentrar, respeitar os mais velhos, aprender com o pai tudo que um homem tem que fazer. Antes disso, o pai já chamava para ir para o mato, para pescar, para carpir, mas quando engrossa a voz, ele é chamado e o pai dá muita atenção para ensinar direitinho (Jera, T.I. Tennondé Porã, 2013).

Nesse período, algumas famílias preferem manter os meninos mais próximos à casa ou restringir suas atividades à residência e à casa de rezas. Outras famílias organizam expedições de caça ou períodos em que o menino terá de ficar sozinho na mata, construindo para si um abrigo e provendo a própria alimentação, por meio de caça e coleta. De todo modo, no período noturno, quando os *pytũgua kuery* (lit. coletivo ou povo da noite) estão mobilizados, os meninos se recolhem para evitar a comunicação com esses sujeitos, que podem se manifestar para eles na forma de uma mulher muito atraente. É também nessa fase que alguns meninos passam pelo processo de perfuração do lábio (-*embekua*).

Não tive oportunidade de acompanhar a realização desse processo, mas fui informada em vários *tekoa* de que ele tem como objetivo contribuir para que o menino desenvolva a moderação tanto na sua alimentação, como na fala, pois, enquanto o furo cicatriza, o menino não consegue ingerir alimentos ou falar com facilidade. Portanto, ele aprende (forçosamente) a moderar sua alimentação, escutar mais do que falar e só falar quando tem algo muito importante para dizer.

Além disso, desde a infância os pais de meninos e meninas se preocupam em tomar medidas para que não se tornem pessoas preguiçosas (-*ate'ỹ va'e* – lit. aqueles que têm preguiça)<sup>249</sup>. Neste sentido, à semelhança do que Gallois observou entre os Wajãpi (1996a:134), os Mbya aplicam remédios preparados com plantas ou partes de alguns animais sobre os corpos dos seus filhos pequenos, fazem-nos tomar banhos gelados ao amanhecer e também fazem com que os filhos, desde pequenos, os acompanhem na realização de trabalhos.

Na fala que transcrevo abaixo, Jaxuka comenta que as moças e os rapazes atualmente não trabalham: os rapazes não capinam as roças, nem trazem lenha e outras coisas da mata, e as moças não cuidam das casas, nem fazem comida. Ela atribui isso, em parte, ao fato de que não seguem os resguardos e outras medidas relativas ao período

---

<sup>249</sup> Dooley (2006) comenta que a palavra -*ate'ỹ* é formada por *atã* + *e'ỹ* (lit. “não é duro/firme”), o que pode ser entendido como ser mole ou não ter força e resistência. Neste sentido, podemos lembrar a fala de Karai, apresentada no capítulo 3, em que ele diz que os mais velhos orientam seus filhos a se levantarem e não andarem com moleza.

de puberdade. E tudo isso repercute na falta de cuidados com seus parentes mais velhos, que acabam também não sendo mais chamados para aconselharem os jovens nesta transição para a vida adulta. Jaxuka também observa que, em vez de se cobrirem, por conta dos resguardos relativos à menstruação e, posteriormente agirem com moderação, as moças ficam se mostrando excessivamente, inclusive usando roupas apertadas e dançando de modo que as assemelha às mulheres não indígenas.

Ha'e va'e ma xee aexa, aexa ete ae, xee ma aexa teve kunhãgue'i: mba'e re tu ke guevi opyryryi, mba'e re tu inhakã opyryryĩ teĩ, ho'a omoatyrõ, periguete rami ikuai.

Ke nonhembo'ei, noĩ rive'i inheguea py, inheguea py, oiko tema rive, onha-onha tema rire. [Ha'e va'e'i ae oiko.] Nem na'ima'endu'ai guembiaporã re. Mba'e! Ndaxeayvuxei ko, xeremiarirõ!

Aỹ ma xeyvu ta, ko Nhanderu Nhamandu'i ange nhanemopu'ã'ia re xee apu'ã. "Nhapu'ã'i pavê'i, kyrĩgue'i, pavê, tujakue'i, gua'u opu'ãmba'i, ojee meme nhanemopu'ã. Ojee katui nhanemopu'ã'i ovy", ha'e.

Ha'e rami vy rima aỹ gui mba'e re tu kunhãgue'i naembiapoi? Mba'e re tu ngoguy ndoipei, mba'e re tu ngoka ndoipei?

Aỹ anyvei, nda'ijayvuavei. Imemby ra'y'i oiny (va'ea) pe voi ndoroovei ma oreayvu aguã. Por que naxerenoi? Nem xememby Takua rei minha naxerenoi.

Kore, "neremiarirõ ko imemby ra'y'i, neremiarirõ ko inhegue pyau ta oiny, reike 'rãgue ndeayvu aguã", nde'i. Xerenoi e'ỹ py, mba'exa tu aa ta, xeyvu aguã hekorã'i rupi. Hekorã'i xeyvu aguã ndaikuaai e'ỹ, aikuaapa'i ra'aga teĩ, xee. Xerenoi e'ỹ rã, ndaai.

É assim que eu vejo, eu olho mesmo para as moças e pergunto: por que elas ficam rebolando suas bundas e balançando a cabeça, por que usam roupa apertada, como periguetes?

Elas não aprendem durante sua primeira menstruação e, por isso, não agem com moderação. Elas não fazem nada que deveriam durante a primeira menstruação, e depois fogem (das suas obrigações). Nem lembram do trabalho que é delas. Que! Não quero nem falar, minha neta!

Agora eu vou falar, quando é cedo e Nhanderu Nhamandu'i (um dos deuses, associado ao astro solar) nos faz levantar, eu levanto. "Vamos todos levantar, crianças, velhos, todos se levantem. Ele (Nhanderu Nhamandu), por si mesmo, nos faz levantar", digo.

Então, por que hoje em dia as mulheres não trabalham? Por que não varrem suas próprias casas e seus quintais?

Hoje em dia, não é mais do jeito que os antigos contavam. Quando nascem os filhos das mulheres, não nos chamam mais para falarmos (dar conselhos). Por que não me chamam? Nem minha filha, Takua, me chama.

Infelizmente, não me dizem: "Sua neta teve um bebê, sua neta está tendo a primeira menstruação, você deve vir e falar com ela", eles não dizem isso. Se não me chamarem, como eu vou lá para falar das coisas da vida dela? Não é que eu não tenha conhecimento para falar das coisas da vida dela; eu sei tudo isso. Mas, como não me chamam, eu não vou.

Aỹ koo, ramingua nem aỹ ma, ja jaexa ma, xeremiarirõ, nhaneretarã kue'iry, nhandekypy'y kuery, ikuai va'e, mba'exa tu jaexa. Ndajaexavei ma oxy pe tembi'u ombojy va'e, ndajaexavei ma oxy pe ao ojoi va'e, anyĩ.

Avakue katuve ma. Xee minha aỹ apy avakue areko, mboapy areko. Mamo gui jape'a ojopy? Inhe'ẽ nguxupa rive. Xera'y ma ijayvu guaxu tema oikovy, aỹ ma ha'e oguenopu'ã e'y ogueraa ka'aguy re. Oroxa uka, oka'api uka, "apy eka'api, guamigue'i oma'etỹ aguã", he'i.

Aỹ anyvei ete katu. Ja, pova'e amombe'u, amombe'u rive ae teve... Mava'e tu oguerojapo 'rã xeyvukue, xeyvu va'ekue ha'e ra'a? Haxy teve rima!

Hoje em dia, minha neta, quando olhamos nossas parentes, nossas irmãs mais novas, como elas estão, o que vemos? Não vemos mais quem cozinhe comida para sua própria mãe, não vemos mais quem lave roupa para a própria mãe.

Os homens ainda menos. Que nem eu, aqui tenho/cuido de três homens, mas cadê a lenha que buscaram? Eles só engrossam a voz (passam pela puberdade). Meu filho fala grosso, mas agora ele não se levanta para levar os outros (rapazes) à mata. Mandar roçar, mandar capinar, "capine aqui, para as velhas poderem plantar", ele diria.

Agora não é mais assim mesmo. Aquilo que falo, infelizmente, apenas falo... Quem vai fazer realizar aquilo que eu falo que deve ser feito? Está difícil mesmo!

Como Jaxuka observa, os corpos mudam (as moças têm a primeira menstruação, as vozes dos rapazes engrossam), mas isso não resulta necessariamente no desenvolvimento de ações que marcariam seu amadurecimento. Como ela lamenta, suas próprias palavras perdem a capacidade de produzir ações e, com isso, perdem também sua potência: "aquilo que falo, infelizmente, apenas falo. Quem vai fazer realizar aquilo que falo...?".

Mas, no âmbito das medidas que visam produzir os corpos e também dar maior eficácia às ações desenvolvidas pelas pessoas, alguns rapazes se submetem a picadas de abelhas ou formigas. Os rapazes que observei passarem por esse processo sempre declararam que fizeram por vontade própria, para assegurar maior proteção e êxito nas suas experiências de caça e outras atividades desenvolvidas na mata. No caso de rapazes e homens adultos que se iniciam no xamanismo, às vezes introduzem seus braços em formigueiros para que adquiram maior força, resistência e agilidade no uso dos instrumentos musicais que são tocados nos rituais de reza.

A moderação na fala e no consumo de alimentos é muito valorizada, principalmente antes de se atingir a velhice. Como vimos anteriormente, aos mais velhos é permitido comer uma variedade de alimentos vegetais e animais que são vedados aos mais jovens. Do mesmo modo, os jovens são orientados a falarem pouco,

principalmente na presença dos mais velhos, que têm a prerrogativa das palavras abundantes<sup>250</sup>.

No caso das experiências de moderação da fala, os incentivos para que as crianças falem cedo e livremente cedem lugar, na transição para a vida adulta, à aprendizagem da moderação e a uma certa etiqueta que os Mbya frequentemente traduzem para o português como “vergonha”. Diria que esta vergonha não carrega um sentimento de culpa, mas o receio de se exhibir demasiadamente diante daqueles que sabem mais. Por isso, os jovens aprendem a falar pouco, quando estão diante dos mais velhos e sempre deixar que estes falem primeiro e completamente antes de eles mesmos se expressarem. Também aprendem a falar e agir de modo diferenciado entre seus parentes próximos e outras pessoas. Restrições e modos de moderação da fala e da alimentação gradualmente se alteram e até relaxam conforme a pessoa mbya é reconhecida como mais velha e sábia. Quando isso ocorre, seu controle sobre os saberes e as substâncias (próprias e aquelas que recebe de outros sujeitos) é tal que ela já é capaz de fazer uso proveitoso de um fluxo mais abundante de palavras e substâncias. É também nessa fase da vida que ela pode ser reconhecida como uma pessoa apta a orientar seu grupo de familiares, seja em atividades cotidianas de trabalho, alimentação ou reza, seja nas práticas de mobilidade e busca por novos lugares.

Ainda no que se refere às práticas de alimentação, Jera comenta, no trecho a seguir, que a pessoa jovem precisa aprender a comer *junto* e comer *igual* aos seus parentes próximos:

[A pessoa jovem] é ensinada a comer direito, comer devagar, comer pouco, comer junto com o irmão e a irmã no mesmo prato com a mesma colher. A gente chama isso *-jopyte*, que é comer junto, então você tem que comer devagar, mastigar bem, para o outro comer igual a você. Isso a gente é ensinada também.

No caso das mulheres, o consumo de alimentos incorpora algumas restrições adicionais quando elas estão menstruadas. Elas não devem ingerir açúcar, sal, frutas ácidas, leite ou carne vermelha, sendo orientadas a consumir alimentos que contribuam para manter seu corpo leve e evitar o fluxo intenso de sangue. Às vezes, são preparados remédios (geralmente a partir de plantas que crescem nos troncos das árvores) para que o fluxo menstrual seja de curta duração<sup>251</sup>. Mas, também são evitados alimentos e

---

<sup>250</sup> Neste sentido, quando se acrescenta o sufixo intensificador *rei* ao verbo “falar”, entende-se que a pessoa fala mal (*ijayvu rei*), o que nos leva a refletir se falar em excesso é correr o risco de falar mal e, por isso, apenas aos mais velhos se dê o direito de falar abundantemente, pois os mais velhos saberiam controlar o fluxo das suas palavras. Em outras situações, o mesmo intensificador tem um valor positivo, por exemplo, *ha’eve rei* (está tudo muito bom). Portanto, o valor (positivo ou negativo) do intensificador depende diretamente do verbo em questão e do seu contexto de uso.

<sup>251</sup> Neste sentido, pouco antes da primeira menstruação da sua própria filha, Jera viajou para um outro *tekoa* no litoral paulista, onde recebeu mudas deavenca para preparar um chá que deveria ser dado para a

bebidas gelados, pois dizem que estes retêm ou “congelam” o sangue no corpo, impedindo que ele saia.

Neste sentido, embora a primeira menstruação marque um momento importante para o desenvolvimento da moça, tudo será feito, dali em diante, para controlar o sangramento menstrual e evitar que sua circulação se espalhe excessivamente para afetar as pessoas, os lugares e objetos com os quais ela tiver contato nesse período. Assim, ela não deve preparar alimentos ou o tabaco que serão servidos aos homens e não deve andar pelas matas ou roças. Se, no primeiro caso, o cheiro do sangue atrai habitantes da mata, no segundo, ele prejudica o crescimento dos cultivos, por incomodar os donos não-humanos destes. Tampouco ela deve permitir que seu sangue seja levado por água corrente, pois isso desencadearia a circulação descontrolada das suas substâncias e do seu cheiro, o que tornaria a mulher e também seus parentes próximos altamente vulneráveis. Todo seu contato com água, nesse período, deve ser mediado pelo cozimento da água, que também pode ser misturada com plantas aromáticas e cinzas de madeiras escolhidas para disfarçar o cheiro do sangue.

Inclusive, uma das maneiras de se referir à menstruação é *ndajauvei* (não posso me banhar mais). Jera explicou esse termo, ressaltando que: “*nós mulheres não podemos tomar banho de água fria ou corrente quando estamos menstruadas. Lava do pescoço pra baixo, a cabeça só pode lavar quando acabar a menstruação*”. Existem também outras formas de se referir à menstruação; algumas fazem referência direta ao que já tinha mencionado sobre a relação entre a menstruação e Jaxy, um dos irmãos míticos, associado à lua.

Transcrevo, a seguir, um longo trecho, em que Jera explica o que acontece quando a moça menstrua pela primeira vez. A fala foi toda costurada pelas indagações da sua filha, que estava muito curiosa, por saber que em breve também passaria por esse processo.

As meninas são ensinadas a contar para a mãe quando vem pela primeira vez a menstruação. Tem umas formas que a menina é ensinada para falar: *aexa Jaxy ra'u*, (acordei com a lua, eu vi hoje a lua, sonhei com a lua)<sup>252</sup> ou *Jaxy re ma amenda* (estou casada com Jaxy). Aí,

---

filha e as outras moças da família quando tivessem a primeira menstruação. Como ela explicou, este remédio não serve apenas para regular o fluxo do sangue, mas também para evitar que a moça engravide cedo. Antes de dar o remédio para sua filha e as outras meninas, Jera foi orientada a fazer e também prová-lo ela mesma. Fizemos juntas essas experiências, e, ao experimentar o remédio e ver a planta, pude reconhecer que era a mesma planta usada por um homem, anos antes num *tekoa* fluminense, para tratar a perda excessiva de sangue que tive durante minha estadia com sua família. Em outra ocasião, um rezador num *tekoa* na capital paulista também preparou esse remédio como medida anticonceptiva, aplicada a uma moça do seu grupo. A partir destes exemplos, é possível perceber, em escala reduzida, algumas experiências de circulação de plantas e saberes, que às vezes chegam a ter uma circulação muito mais ampla.

<sup>252</sup> Estas foram traduções propostas por Jera. Sua filha acrescentou a frase seguinte: “*Jaxy re ma amenda*”, que foi incorporada por Jera na sua própria fala.

rapidamente, o pai vai e faz o *nhimbe*, que é bem típico da cultura guarani, porque, em várias outras culturas indígenas que conheço, a menina, quando fica em reclusão, fica mais para o chão. Elas não têm essa coisa de fazer uma cama alta. *Nhimbe* para nós tem que ser uma cama alta, que é de escadinha e tudo pra subir e descer. Eu sempre via que, no xeramoí Kamba (um dos rezadores), que tinha muitas meninas, ele nem desfazia o *nhimbe*. O *nhimbe* ficava dentro da casa de rezas e sempre tinha alguém mais pra ir lá e ocupar o espaço.

O pai faz o *nhimbe* e aí acontece o ritual de cortar o cabelo da menina. Quando corta o cabelo da menina não é só cortar e pronto, significa muitas coisas para toda a vida dela depois. A primeira coisa que acontece quando corta o cabelo é que, como o cabelo é uma coisa viva e está no nosso corpo, ele não para de crescer. Então, desde que nasce até os 13, 14 anos, tudo que você já viveu durante essa vida está no seu cabelo. Esse cabelo é cortado e junto com esse cabelo cortado, se a menina era brava ou desobediente, vai todo esse mau comportamento. Quando você corta o cabelo, ele não está mais vivo, está morto e, quando está morto, não tem mais essa presença do mau comportamento da menina e, então, pode virar *tetymakua* (uma corda trançada com o cabelo que foi cortado), que é o que os mais velhos amarram na perna assim. Daí, não tem mais nenhum fluído ruim; ele se torna uma proteção que os mais velhos nunca tiram. São só os mais velhos que usam, sempre os avôs e as avós. Normalmente, é o pai da menina que corta seu cabelo e depois quem faz o trançado é a mãe.

Meses antes desta conversa, eu e Jera tínhamos ouvido Jaxuka contar sobre o processo pelo qual as moças passam quando têm a primeira menstruação. Apresento a seguir seu relato, para depois tecer alguns comentários sobre as falas dessas duas mulheres de gerações diferentes.

Ha'e vy ma inhegue'i primeira, he'ia rami jurua ayvu py, ijy'py'i ete tu nhande reko ojekuaa 'rã kyrĩ'i, ko'i va'e'i nhandekua'i apy'i re rive otyky'i.

Ha'e va'e rive, ha'e reexa vy, va'e ma remombe'u ramo ma, ndexy nanenupã'i 'rã; nda'ivai 'rã, oguerovy'a 'rã. Ha'e gui ma otyky rive, ha'e py ma, ha'e va'e ma opa. Ha'e gui ma ojekuaa ju, um mês ou va'e re ojekuaa ju.

Ha'e vy onhenho. Ha'e rami ramo ma nhande kuery ijayvu: "oguary", ja'e, he'i okuapy.

Ha'e rami ma kyrĩ'i rima ojekuaai kyrĩ'i ete nekaxõ'i ha'e va'e rive'i ojekuaa, ha'e va'e reikuaa'i vy remombe'u, ndexy oguerovy'a ete: "ha'evete xememby omombe'u", he'i. Reiko porãxe rã remombe'u. "Kova'e ramo ha'evete", he'i.

Quando temos a primeira menstruação, como se diz em português, quando está bem no comecinho, a nossa menstruação aparece só um pouquinho, pinga só um pouquinho, como a pontinha do dedo.

Então, aquilo que você vê, você conta, e sua mãe não vai bater em você; ela não vai ficar brava, ela vai ficar feliz por isso. Vai só pingar e pronto, vai parar. E vai aparecer de novo, depois de um mês.

Então, a moça deita (no jirau feito para ela ficar durante o período de reclusão). E nós dizemos: "sente-se" (faça resguardo), assim dizem todos.

Assim, quando aparece só um pouco na sua calça, assim que você souber, você conta para sua mãe e ela ficará feliz, dizendo: "fico feliz por minha filha me contar", assim ela dirá. Se você quiser viver bem, você vai contar. "Isso é muito bom", ela vai dizer.

<p>Ha'e ramive ma, nde'a'i ojayapa nemokanhy aguã e'ỹ vy nhimbe ava va'e ojapo yvate.</p>	<p>Além disso, vão cortar completamente seu cabelo para você não se perder, e, enquanto isso, um homem fará um jirau alto.</p>
<p>Ha'e va'ekue nemoĩ ma nem nderexakuaa aguã ma ndoipe'ai, opa ombotypa'i.</p>	<p>Eles não abrem nenhum pouco esse lugar onde você é colocada. Para ninguém vê-la/reconhecê-la<sup>253</sup>, eles fecham tudo completamente.</p>
<p>Ha'e rami ma yma ikuai, ha'e rami vy rima yma ikuai va'e, nda'ijayvu katu vaipai raka'e. Aipo e'i vy, omoẽ um mês yvate oĩ.</p>	<p>Era assim antigamente, a moça não podia ficar falando muito. Dizendo assim, tiravam-na de lá, depois de ficar um mês no alto.</p>
<p>Ha'e va'e py ma oĩ um mês, ombo'e onhembovyvy aguã ajukue omboa'ypa'i va'ekue, omboaty 'rã hi'ary inhimbea py oiny va'e ma ombovyvy ombovyvy, ha'e ramive ma nem noma'ẽi ta'vy kii noma'ẽi, kii noma'ẽi. Ombovyvy tema oiny, ombovyvy tema oiny, ha'e va'e re rive'i ma kunhã.</p>	<p>Naquele lugar, ela ficaria por um mês e ensinariam a costurar pedaços de pano que foram retalhados e que ela deveria juntar novamente. Ela não deveria se distrair (lit. olhar para os lados). Ela ficaria lá sozinha costurando.</p>
<p>Ha'e rami ma je, ha'e ma aipo e'i avi: "eĩ yvi merami ma reĩ, eĩ yvi, merami eĩ eme. Merami renhembovyvi. Ha'e rami e'ỹ rire ndekupe vy rei rã ndejojaiaĩ".</p>	<p>Então, falariam para ela: "<i>fique reta, fique assim, não fique de outro jeito, para fazer você ficar reta, fique assim. Caso contrário, ficará com as costas curvadas e todos vão tirar sarro de você</i>".</p>
<p>Ha'e va'e py ae ma tu ombo'e avi: "ndeayvu katu vai rei eme ta'vy".</p>	<p>Depois, ensinariam: "<i>Não fale mal dos outros</i>".</p>
<p>Omoẽa py, ijayvu ju: "aỹ ma nerembiapo ta ma", he'i. Omomba'exo ae tu ymagua ha'e rami.</p>	<p>Quando tiravam a moça daquela cama alta, falavam de novo para ela: "<i>Agora, este vai ser seu trabalho</i>", diziam. Faziam-na socar (milho), antigamente era assim.</p>

Jaxuka afirma que o cabelo das moças é cortado durante a primeira menstruação para que não se percam (-*mokanhy aguã e'ỹ*)<sup>254</sup>. Em paralelo, Jera comenta que o cabelo

<sup>253</sup> A expressão *nderexakuaa* pode ser traduzida, literalmente, como "saber-ver você", o que talvez o aproxime mais ao verbo, "reconhecer", como é usado na língua portuguesa.

<sup>254</sup> Dooley (2006:79) traduz *-mokanhy* como "*Perder (por extravio, morte, etc.); acabar com*". Estes significados corroboram a ideia, apresentada anteriormente nesta tese, de que os resguardos seguidos pelos jovens têm por finalidade evitar que eles "se percam", por exemplo, em relações de proximidade excessiva com sujeitos não-humanos. Perder a si, nestes casos, significa perder a condição humana e inverter os signos da equação, fazendo com que os parentes humanos saiam perdendo. Isto é, tornar-se

das moças (-a) contém tanto suas “substâncias” e “fluídos”, como as experiências que viveram, seus comportamentos e estados. Neste sentido, o cabelo de meninas, que até então foram “bravas” ou “desobedientes”, conteriam substâncias associadas a esses estados e comportamentos. Mas, quando o cabelo é cortado, cortam-se também o fluxo e a continuidade dessas substâncias e experiências, possibilitando que a primeira menstruação da moça seja também uma experiência que permita quase que “limpar” a pessoa das suas substâncias e experiências anteriores, assim como transformar os modos como ela se relaciona com outras pessoas. Inclusive, esse cabelo cortado ou morto (-ague) também se transforma e, mesmo que antes tenha carregado aspectos considerados negativos, agora se converte num veículo de força e proteção para aqueles que passarão a carregá-lo, já transformado, nos seus corpos. Mais uma vez, vemos que elementos associados à circulação de doenças e infortúnios, como é o caso de estados de raiva ou comportamentos considerados negativos e objetos que são impregnados por estes, podem ser reorientados e transformados em objetos de circulação de força, saberes e capacidades.

No final da sua fala, Jera explicita que o cabelo é cortado pelo pai e trançado pela mãe, para produzir um adorno a ser usado apenas por parentes mais velhos da moça, geralmente, seus avós. Considerando a tendência uxorilocal dos Mbya, observei muitos casos em que são os avós maternos que recebem este adorno, entregue para eles pelo marido da sua filha. Possivelmente este seja mais um aspecto do “serviço de noiva” que um genro presta aos seus sogros, retribuindo parcial e parceladamente, por meio do cabelo (uma parte) da sua filha, a mulher que desposou.

Mais adiante, Jera explica que é nessa fase de reclusão que a moça recebe conselhos específicos para lidar com o casamento e cuidar dos filhos que terá:

Quando a menina é colocada no *nhimbe*, é para ela ficar um mês inteiro. Acho que em algumas aldeias ainda acontece assim. Na Argentina, na aldeia onde a gente foi, eles falaram que ainda fazem assim, exatamente assim. Mas hoje o que acontece mais é que ela fica no máximo uma semana, porque tem todas as outras situações de interferência, por exemplo, a escola. Mas, antigamente, ficava um mês, e era um tempo para todos os parentes mais velhos terem contato com a menina e darem bons conselhos.

Durante esse período de reclusão, a menina desce do *nhimbe* algumas vezes, quando é chamada, e uma das coisas que eu acho muito bonita que acontece é uma parte que a avó faz, juntando todos os parentes da menina na casa, para ela aprender a ser generosa para o resto da vida, com todas as coisas, não ali só naquele momento para seus parentes, mas depois para ser generosa com o marido e principalmente com os filhos. Nesse momento que está todo mundo junto, a avó traz uma espiga de milho e faz a menina assar o milho. Ela pede para a menina olhar todos os irmãos e parentes que estão do lado dela e fala para ela fazer com que uma só espiga chegue para todo mundo. A única pessoa que pode ficar sem comer o milho é a própria menina. Daí a avó fala desse comportamento de generosidade: “*Se você não aprender a dividir,*

---

excessivamente diverso (adverso) aos próprios parentes humanos e excessivamente semelhante (afim) a um sujeito não-humano.

*se você não conseguir fazer com que a comida chegue para todo mundo, você não vai saber cuidar dos seus filhos, porque é você que vai querer comer primeiro, é você que vai querer comer melhor, antes dos seus filhos, então, você tem que dar comida para todo mundo, para seus filhos, depois você come”.*

Numa outra conversa, Jaxuka explicou para mim e para a Jera que, quando teve a primeira menstruação, foi ensinada a preparar farinha de milho e milho assado para dividir, para que futuramente soubesse alimentar seus próprios filhos e também os visitantes que receberia (provavelmente, os parentes do marido). Ela conta que, mesmo tendo vontade de comer mais, sua tia lhe ensinou que primeiro precisava distribuir tudo que tinha com os outros e, depois, se alimentar com o pouco que tinha sobrado.

Xee aiko jave nei jipoi radio naendui, nem televisão naendui, nei ndaexai. Xee, aexa ka’aguy, tembiapo; pindo ru’ã kanjika’i reve rombojy ha’e gui rokaru ha’e va’ekue’i re. Xemomba’exo avi va’ekue. “*Emba’exo*”, he’ia rami rire vy, “*nememby reta ramo remongaru kuaa ‘rã*”, he’i.

Peteĩ oĩ avei, iporayvu aguã ombo’e raka’e. Xee ha’e rami ae rire ma, aỹ reve akaru’i ovypa qualquer coisinha ame’ẽ ‘rã takua re’ẽ, ou pakova’i, mba’e.

Merami aipo e’i xejaixe, kova’e nunga aexy. peteĩ’i hi’y oexy, ha’e vy ma xo’o’i koo’i rupigua’i ome’ẽ.

Nhimbe py oĩ va’e pe ma kova’e nunga ae avi oexy uka’i vy ma ojkypa’i, oo ary ojkypa’i. Ha’e gui ma oenoimba kyrigue’i, yxy avei, fila ojapo kyrigue’i, pee py oĩ. Ha’e ramo mboapy-apy’i ome’e’i, ipo’i py, ome’e, ome’ẽ, ome’ẽ oiny. Imba’e ome’ẽ aguã ma je ombo’e. Guembi’u’i ome’ẽ aguã ma je ombo’e. Omboja’opa’i kova’e nunga ri tu ha’e rami ojapoa karamboae. “*Ejyky, eme’ẽ, nami rire vy ma ndepoua’i ‘rã mba’emo reme’ẽ kuaa’i ‘rã katu*”, he’i.

Quando tive minha primeira menstruação, não tinha rádio para ouvir, nem televisão para ouvir ou assistir. Eu via só a mata e o trabalho; cozinávamos a fruta da palmeira com canjica. Era disso que nos alimentávamos. Também me fizeram socar (milho). “*Soque*”, diziam, “*soque, assim vai saber alimentar suas filhas*”, diziam.

Tem mais uma coisa: ensinavam a ter amor pelos outros/ser generosa. E, hoje em dia, por ter passado por esse processo, eu como pouco e compartilho qualquer coisinha que eu tiver para comer: cana doce, banana, o que eu tiver.

Minha tia paterna dizia que eu tinha que assar isso (mostra uma espiga de milho). Assa-se a espiga com um pedaço de carne deste tamanho e distribui.

Enquanto está em resguardo<sup>255</sup>, também mandam a moça assar e debulhar a espiga (de milho). Então, chamam todas as crianças; as crianças fazem fila, e ficam lá esperando. Então, de três em três, a moça dá (milho) na mão delas, fica dando, dando, dando. Diziam que ensinavam isso para ela dar generosamente. Ensinavam a dar seu próprio alimento. Ela dividia tudo, era assim que fazia. “*Debulhe, dê. Assim, futuramente, você vai saber dar as coisas para seus visitantes*”, diziam.

<sup>255</sup> Como a moça passava cerca de um mês em reclusão, a fase em que preparava e distribuía alimentos começava quando sua menstruação já tinha terminado, pois ela não poderia alimentar outras pessoas enquanto estivesse sangrando.

Ha'e rami ma xee xerereko karamboae. Nhande! Ha'uxeve'i teĩ avei... Taaa!!!! "Eme'ẽ, eme'ẽ, eme'ẽ peteĩ juru'i, mboapy juru'i ma, ndee re'u'i. Ha'e rami renhembo'e rire vy ma ndepoua'i heta oguapy'i va'e, remongaru kuaa 'rã", he'i xevy pe. Anhete avei raka'e!

Foi assim que me criaram. Nossa! Mesmo que eu quisesse comer mais... Taaa!!! "Você tem que dar, dar, dar para uma boquinha, três boquinhas, e você comer pouco. E, depois de aprender isso, os muitos visitantes que sentarão (que você receberá em sua casa), você saberá alimentá-los". Assim me disseram. E era verdade.

Na fase em que meninos e meninas saem da categoria geral *kyrĩgue*, em que o gênero não é tão fortemente marcado, para a categoria fortemente marcada pelo reconhecimento da divisão dos sexos: *kunhãtaĩgue* (para as jovens mulheres) e *kunumĩgue* (para os jovens homens), se intensificam as orientações recebidas sobre como devem agir nas relações conjugais. Embora os mais velhos procurem aconselhá-los na criação e na manutenção dessas relações, inclusive interferindo, com maior ou menor eficácia, na escolha do/a cônjuge, é reconhecido que os jovens de ambos os sexos provavelmente se envolverão em várias relações de casamento durante a juventude. Os mais velhos dizem que, apesar dos seus conselhos, os jovens não "sabem casar" (*nomenclakuaai*), porque isso é algo que se aprende através das próprias experiências.

Os jovens também se engajam na busca por parceiros, seja para casar ou apenas "namorar", prática intensificada atualmente pelo uso das redes sociais virtuais. Quando vivem num lugar muito populoso, é possível encontrar parceiros dentro do próprio *tekoa*, mas frequentemente os rapazes (em grau muito maior do que as moças) viajam por diferentes *tekoa*, a procura de alguém. Quando isso se concretiza, eles não apenas "acham" (*-jou*) uma esposa, mas também se veem inseridos na sua rede de relações e passam a "trabalhar" para o sogro. Em algumas circunstâncias, dependendo da força política da família do rapaz, é possível que a moça vá residir junto aos parentes dele<sup>256</sup>. Inclusive, observei dois casos em que mulheres xamãs se casaram com os filhos de caciques (de lugares diferentes) e passaram a conviver com os parentes deles, se responsabilizando pela realização dos rituais nesses *tekoa*. Em todo caso, o deslocamento por motivo de casamento pode ser uma situação provisória e se desfazer após o nascimento do primeiro ou segundo filho, em tempo de a nova família se mostrar capaz de prover sua existência com maior autonomia.

Neste sentido, uma narrativa contada por um jovem descreve as experiências de um rapaz, cuja família lhe pede para mudar-se provisoriamente para outro *tekoa* para encontrar "outros parentes". Transcrevo a seguir um trecho dessa narrativa:

---

<sup>256</sup> Tratei deste ponto no quarto capítulo, quando descrevi as formas de constituição e magnificação das lideranças políticas e religiosas.

Tinha um Mbya e a família dele disse: “*agora você vai para a aldeia dos nossos outros parentes. Você vai passar cinco anos lá*”. Então, dizem que ele foi indo e viu muitas coisas. Como no princípio dizem que os passarinhos falavam também..., dizem que o primeiro pássaro que ele viu foi o *Xiriri*. Então, diz que o índio, *nhande’í va’e* (lit. que é um de nós), chegou numa planície e pediu água para o *Xiriri* e, como o *Xiriri* era de um lugar onde tem muitos rios, ele respondeu: “*eu sei onde tem água*”. O rapaz foi seguindo o *Xiriri* até a beira do rio. Quando ele chegou, bebeu a água, agradeceu o *Xiriri* e foi seguindo seu rumo. Depois, quando ele chegou na *Inambu* já estava noite e estava muito frio. Viu uma casinha, a *Inambu* estava lá. E o índio falou para a *Inambu*: “*Eu vim aqui minha irmã, estou a caminho de Tekoa Porã. Posso pernoitar aqui?*”. *Inambu* disse: “*Pode sim, meu irmão. Você pode pernoitar aqui*”. E o índio disse: “*Estou indo procurar meus outros parentes porque minha família pediu...*”<sup>257</sup>.

Quando esta narrativa foi contada, o foco do narrador era exemplificar as experiências de comunicação e colaboração entre humanos e aves, porém é também possível perceber a constituição de relações entre diferentes coletivos mbya, em que os “outros parentes” muito provavelmente seriam afins que os consanguíneos do rapaz queriam que ele encontrasse. Cabe notar também que, assim como as aves encontradas pelo caminho ofereceram apoio ao rapaz, as alianças formadas por meio de casamentos também trazem para as famílias envolvidas diversas oportunidades de colaboração, que envolvem uma ampliação na circulação de pessoas, objetos, serviços e também saberes.

À semelhança do que venho descrevendo sobre a circulação de pessoas, em que os Mbya visitam seus consanguíneos e afins em outros *tekoa*, Montardo e Pierri explicam que esta é uma das formas pelas quais os Mbya desenvolvem ações que os assemelham aos deuses. Por exemplo, um dos interlocutores de Montardo lhe explicou que o deus Tupã é casado com a filha do deus Karai e, quando passa a chuva com relâmpagos e trovões, é sinal de que Tupã está indo visitar seu sogro (2009:222). Pierri (2013:114) explica, apoiando-se nos relatos dos Mbya e em autores como Garlet (1997) e Ladeira (2008), que existem caminhos ligando as diferentes moradas celestes e seus habitantes, os quais percorrem esses caminhos em constantes visitas recíprocas.

Voltando às práticas de criação de relações de casamento, no caso das relações que são aceitas pelas famílias envolvidas, o casamento costuma se realizar num ritual em que os parentes de ambos os lados oferecem conselhos sobre como devem agir na vida conjunta. Além dos conselhos, os familiares podem também expor publicamente os defeitos de cada um dos noivos para saber se, cientes desses problemas, eles continuam dispostos a efetivar sua relação<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> Esta narrativa foi contada por Vera, por ocasião dos estudos de identificação da T.I. Tenondé Porã. Transcrevi aqui a tradução feita por Paulo Karai.

<sup>258</sup> Há também casais que “casam escondidos”, às vezes fugindo para algum *tekoa*, onde recebem abrigo para viver essa relação proibida, enquanto ela durar. E há também as relações que se constituem sem grande formalidade, como disse um amigo idoso: “*Um dia eu acordei com ela, e todo mundo falou que a gente já tinha casado, não teve jeito*”.

Em alguns casos, as famílias procuram casar o filho ou a filha com uma pessoa muito mais velha. Por exemplo, em outra conversa, Jaxuka contou para Jera que seu avô criou uma moça para casar com ele. Ela lembra que a menina era muito jovem e, portanto, o avô (futuro marido da moça) precisava fazer tudo por ela, caçar, pescar e também preparar seus alimentos. Após o falecimento do avô, a moça casou com um rapaz mais jovem, tio materno da Jera<sup>259</sup>.

Eu lembro do meu avô também, quando ele veio pra cá, primeiro eu chorava muito pra vir com ele também, mas ele não me trouxe, e aí, na época, ele já tinha os cabelinhos todos brancos. Tinha uma moça de quem ele estava cuidando, porque ela estava prometida para ele. Era a Pu'a, que hoje é esposa do seu tio. E aí, quando o meu avô ia ver a armadilha dele no mato, essa moça chorava para ir junto, e ele levava. Ele se chamava Lourenço, era o pai da minha mãe. (...) Ele brincou comigo: '*fica aqui, Jaxuka, que eu vou ver minha armadilha e você faz o avaxi ku'i* (farinha de milho)'. E aí, ele tinha a foice dele, e também pegou a espingarda, colocou no braço e saiu para o mato, pra trazer caça. A Pu'a saiu correndo atrás dele, chorando. Quando a Pu'a ia atrás do meu avô e o lugar era alto, ela chorava, chorava e ele colocava ela no ombro. O meu avô tinha o costume de fazer armadilha uma atrás da outra numa trilha, e aí a Pu'a ia e, quando voltava, trazia um cesto cheio de variedades de aves, que o meu avô cozinhava com milho. Cozinhava *inambu*, *jacu*, *uru'i*, *jeruti*. Ele alimentava a Pu'a com esse tipo de alimento e dizia que a Pu'a era mulher dele. Eu lembro disso até hoje. E ela ainda me chama de filha quando me vê. (...) O meu avô tinha uma latinha, que era um pote de leite, eu acho. Ele tinha colocado um fio de embira pra servir de panela. E aí, ele levava essa latinha às vezes pra mata, e depois de pegar as aves nessas armadilhas, ele ia pra beira do rio, da cachoeira e cozinhava na mata mesmo pra alimentar a Pu'a. E como ele era velho, era ele que fazia tudo, colocava o *inambu* no fogo, tirava as penas, colocava na panela. E levava *avaxi ku'i* (farinha de milho), *mbyta* (bolo de milho socado) e misturas que a minha mãe tinha feito pra ele. Diz que o meu avô trazia a esposa dele pra casa quando acabava de alimentar ela lá no mato<sup>260</sup>.

Nesses casos, a pessoa mais velha costuma ser alguém reconhecida por suas capacidades de liderança política e/ou xamânica, o que contribuirá para expandir e fortalecer a rede de parentesco do/da jovem, trazendo para sua família mais força política e xamânica. E também, como um rezador certa vez explicou, "*Casar com uma pessoa mais velha é bom porque ela vai cuidar do jovem e ensinar tudo que ele precisa saber*". Isso, porque as experiências de convivência fazem com que cônjuges compartilhem continuamente substâncias e saberes. Isso ocorre através do preparo e do consumo compartilhados dos mesmos alimentos, da troca constante de palavras e fluidos corpóreos e também através da convivência em práticas xamânicas, que incluem

---

<sup>259</sup> É comum que, após uma separação ou o falecimento de um cônjuge, a pessoa se case novamente dentro da mesma família, mantendo as alianças e situações de convivência já estabelecidas. Por exemplo, casa-se com um germano ou filho do cônjuge (evidentemente, filho de um casamento anterior). Em alguns casos, estes novos casamentos se estabelecem sem o término do casamento anterior, ou seja, algumas pessoas podem ter mais de um cônjuge.

<sup>260</sup> Esta fala foi gravada durante os estudos de identificação da T.I. Tenondé Porã. Utilizo aqui uma tradução feita por Jera.

as sessões frequentes de soprar fumaça uns sobre os outros. Nesse sentido, o casamento entre uma pessoa jovem e uma pessoa mais velha, reconhecida por suas capacidades xamânicas, é frequentemente visto como algo extremamente positivo, cujos benefícios podem se estender também para os parentes de ambos os cônjuges, pelo menos aqueles que conviverem com o casal.

## 5.6 (Des)Fazendo Relações

Para concluir este capítulo, descrevo os processos por meio dos quais se desfazem relações, reconhecendo que relações interrompidas frequentemente contribuem para a criação de novas relações. Neste sentido, se a pessoa mbya pode ser entendida como uma relação constituída por e constituinte de outras relações, seu processo de fragmentação também desencadeia novos caminhos de relações. Por exemplo, o *-nhe'ẽ* que se separa do corpo e deixa esta morada terrestre volta em direção às moradas celestes, para lá desenvolver novas experiências de convivência. Os parentes de um morto, por sua vez, também estabelecerão novas relações.

Cabe lembrar que a circulação intensa de substâncias, capacidades e saberes que a convivência permite envolve as pessoas por inteiras: *-nhe'ẽ* (princípio vital) e *-ete* (corpo). Por isso, os Mbya frequentemente explicitam que, quando essa convivência se interrompe (por separação de um casal ou morte de um cônjuge ou parente), todos os componentes da pessoa se fragilizam, reagindo a seu próprio modo. O *-ete* emagrece, fica seco, fraco e mole, enquanto o *-nhe'ẽ* pode se desprender dele, em busca da pessoa ausente.

Um rezador num *tekoa* paranaense explicou que, nesses casos, o *-nhe'ẽ* não sabe que a pessoa se separou do seu companheiro; ele acompanha o *-nhe'ẽ* da outra pessoa que foi embora, porque já está acostumado a ficar junto. Também é possível lembrar o comentário de outro senhor mbya, com que iniciei este capítulo: “*O corpo é muito sabido, ele tem sua própria sabedoria e seu próprio jeito*”, para percebermos que, nesses casos, se o corpo sofre por saber demais, o *-nhe'ẽ* sabe de menos. Todavia, ambos passam por processos de enfraquecimento. Por isso, é preciso “fazer esquecer” (*-mboexarai*)<sup>261</sup>. Isto é, no caso dos mortos ou dos vivos que se separam, não se esquece simplesmente, se *faz* esquecer ativamente, através da uma série de práticas de

---

<sup>261</sup> Sobre as práticas de esquecimento dos mortos, Anne Christine Taylor (1993) apresenta uma descrição, em que compara os modos como os mortos recentes e individualizados são ativamente esquecidos ou “deslembrados” (*disremembered*) pelos Jivaro e a importância sociológica e cosmológica que os mortos têm, enquanto forma de alteridade coletiva. Nisso, a autora mostra que os esforços para afastar a presença e a memória dos mortos fazem com que eles tenham um papel fundamental no cotidiano e na cosmologia dos Achuar (e também de outros povos ameríndios), contribuindo para a existência e a produção contínua de pessoas vivas. Portanto, a ênfase na descontinuidade entre mortos e vivos apontaria, na verdade, para complexas redes de relações entre eles.

resguardo, o uso de remédios ou, então, colocando-se em movimento para deixar o lugar onde a convivência se produziu, para que seja possível constituir novas relações.

Antes de colocar em prática medidas para lidar com uma separação conjugal, os casais são constantemente orientados a evitá-la, algo que se faz não apenas prestando atenção às condições de convivência, como também a outras circunstâncias que, descuidadas, podem afetar o casal. Nesses casos, as orientações recebidas podem variar de família para família, mas descrevo a seguir um dos exemplos que ouvi enquanto estava num *tekoa* no Rio de Janeiro, entre pessoas que haviam chegado há algum tempo do Paraná.

Nessa ocasião, um dos homens mais velhos, pai de duas filhas casadas e um rapaz solteiro, observou que os homens tinham trazido apenas metade de um animal encontrado na armadilha. Ele nos contou que a outra metade certamente tinha sido comida por um bicho, que talvez voltasse mais tarde para comer o resto. Ele então nos orientou a queimar aquilo tudo na fogueira e jamais consumir o resto de uma caça já comida por algum bicho que come sua presa aos poucos. Caso contrário, quando a pessoa casar, estará sempre se separando e reatando o relacionamento, como uma coisa que não se junta, mas também nunca termina. Para enfatizar, ele citou exemplos de alguns casais que todos observavam vivendo em constante conflito.

No caso da relação com os mortos, somos informados, na próxima fala de Karai Tataendy, que é necessário não apenas apagar a memória deles, mas também destruir as coisas que lhes pertenciam. Caso contrário, estas poderiam continuar a ser frequentadas pelo *-ãgue* (sombra) do morto.

Você lembra daquela mulher que veio aqui daquela outra aldeia? Parece que ela tinha perdido o marido e ficava triste. Quando ela lembrava, ela ficava com a cabeça louca. Isso é diferente. Tem que ter muito cuidado. Não pode lembrar de quem morreu. Por isso, nós Guarani queimamos tudo que era do morto. Antigamente, quando morria uma pessoa, queimava a casa e nunca mais construía casa lá. Porque uma alma do morto (*-ãgue*) nunca vai embora. Ela vai morar na terra mesmo, porque é lugar dela. Ela é da própria terra. Sempre tem. Pode ir embora, mas vem de novo. A terra é o lugar delas. A outra (*-nhe'ẽ*), não, a outra vai embora, vai para o lugar dela que é lá em cima, mas essa fica.

Esses dias, eu escutei no rádio que um homem comprou um sítio depois que o caseiro falou para ele não comprar porque três pessoas tinham morrido lá e todos que compravam o sítio viam os fantasmas. Nessa parte bate bem com os Guarani: *nhaneã* é nossa sombra e *nhaneãgue* são as sombras que ficam por aqui depois que a pessoa morre e ficam perturbando os vivos. Nossa outra alma é *nhanenhe'ẽ*. Tudo tem essas duas almas<sup>262</sup>. Sabe por que elas não perturbavam o caseiro? Porque ele já morava lá antes de morrerem. Elas não se incomodavam

---

<sup>262</sup> Como tinha observado anteriormente, o sufixo *-kue/gue* é usado para se referir a algo que deixou de existir como era. Neste caso, com a desintegração dos componentes da pessoa, resultante da morte, *nhaneã* (nossa sombra), passa a ser *nhaneãgue*. As partículas *-kue/gue* encontram correspondência em outras línguas tupi-guarani, como na língua guajá (*-ker*) e wajãpi (*-wer/kwer*), segundo descrições de Garcia (2010) e Gallois (1988), respectivamente. Também é importante destacar que, toda vez que Karai Tataendy menciona, neste relato, duas “almas”, trata-se de *-ã* e *-nhe'ẽ*, em língua guarani.

com ele, porque ele não tentava tomar o lugar onde elas moravam, mas os novos moradores, sim. É por isso que tem que ter cuidado.

A descrição de Karai Tataendy permite retomar alguns pontos já mencionados e também caminhar para a conclusão dessas considerações sobre os percursos de produção de pessoas, passando pela descrição dos seus processos de fragmentação. Neste sentido, Sztutman (2008), remetendo a comentários de Viveiros de Castro (1986) sobre a escatologia tupi, observa que o morto passa por um processo de fragmentação, em que as diferentes partes que o constituíam, enquanto pessoa viva, se separam e dispersam. Porém, a morte e o processo de fragmentação da pessoa não são espontâneos ou naturais, mas centro de atenção daqueles que continuam vivos e que devem, por isso, desenvolver ações específicas para direcionar ou controlar a dispersão dessas partes.

No caso dos Mbya, como vimos na fala de Karai Tataendy, as diferentes partes do que era a pessoa viva se separam e, à semelhança das partes severadas de um animal de caça (por exemplo, *jaixa pykue* – o que era a pata de uma paca) ou de qualquer outra relação interrompida, isso desfaz a pessoa, e ela deixa de “estar/existir” (-*iko*). Com isso, o que era corpo (-*ete*) e o que era “sombra” ou “alma” associada a esse corpo (-*ã*) transformam-se em -*etekue* e -*ãgue*, respectivamente. E, então, eles são afastados da convivência com os vivos, por meio do seu esquecimento, do enterro do corpo numa área afastada e da queima de todos os objetos e da habitação do morto. Isso tudo para que seu -*ãgue* não procure voltar a conviver com aqueles que são seus ex-parentes<sup>263</sup>. No caso do -*nhe’ẽ* (princípio vital), por não permanecer nesta morada terrestre após a fragmentação da pessoa, ele não passa por uma transformação aqui, mas na jornada de acesso às diferentes plataformas celestes e, tampouco, é referido como -*nhe’ẽgue*.

Esses processos de fragmentação e dispersão controladas tornam o ex-vivo um outro, rompendo a continuidade com seus parentes vivos. Cabe destacar que o -*nhe’ẽ*, embora não passe por um processo de alteração aqui, ao mudar de morada, também já não tem a mesma condição de relação com os vivos.

Ademais, o processo de fragmentação da pessoa reforça a ideia, um tanto existencialista, de que a pessoa mbya não é uma essência, mas uma existência (ou melhor, um existir, enquanto ato). Isso encontra analogia com o que Gallois (1996a: 110) descreve sobre os Wajãpi, em que o “ser” corresponde menos a uma noção de identidade do que a uma noção de estado. Neste sentido, “ser” remete às experiências de “estar” ou de “manter” a relação entre determinados componentes da pessoa.

---

<sup>263</sup> Pierrri (2013:221) nos lembra que isso não ocorre com os Nhanderu Mirĩ, pois estes, que conseguem acessar as moradas celestes sem passarem pela morte, não deixam um “espectro corporal” na terra. Portanto, não apresentando perigo para os humanos vivos, eles podem ser lembrados e seus nomes celebrados como “heróis divinizados”, conforme termo usado por Cadogan (1997).

Portanto, se, desde o nascimento, são tomadas medidas para juntar e pôr em relação as diferentes partes da pessoa, colocando também essa pessoa nos caminhos de relações entre humanos, a partir da sua morte, são necessárias ações para destinar cada um dos seus componentes ao seu “próprio lugar” e interromper sua circulação entre os humanos vivos.

Essa ideia de que cada um tem seu próprio lugar é recorrente, tanto nas explicações sobre as relações entre os humanos, ex-humanos, sobrehumanos e sujeitos não-humanos, como nas reflexões sobre os modos como as diferentes famílias mbya se relacionam entre si, criando lugares próprios para a convivência e a produção de diferenças, assunto que foi abordado no segundo capítulo.

Naquele capítulo, também transcrevi uma fala em que o mesmo rezador, Karai Tataendy, explicava que as dificuldades para esquecer um morto e esquecer um afeto não retribuído têm consequências diversas. Isto é, lembrar de um morto pode impedir que seu *-ãgue* se afaste, voltando a causar incômodos para seus parentes, enquanto manter a lembrança e o desejo por um afeto não correspondido torna a pessoa mais suscetível a enganos e predação produzidos por sujeitos não-humanos, uma vez que suas capacidades de percepção encontram-se alteradas, devido ao enfraquecimento e à dispersão das partes que constituem a pessoa (*-nhe'ẽ* e *-ete*). Nestes casos, sujeitos não-humanos poderão assumir uma forma corporal semelhante à da pessoa desejada para enganosamente seduzir e estabelecer relações com sua vítima.

Assim, quando Karai Tataendy comentou em português que “*tem alma bonita, mas que é ruim*” (capítulo 2), é possível que ele se referisse à capacidade que os sujeitos não-humanos têm de se mostrarem bonitos (do ponto de vista dos humanos), mas de agirem mal (também para os humanos), produzindo um engano intencional que pode resultar numa relação predatória com potencial de se multiplicar em outras experiências de predação contra os humanos. Isto sugere que estamos, novamente, diante de um problema de conhecimento, pois, se tais sujeitos não-humanos têm conhecimento e capacidade para produzir esse engano, as pessoas, especialmente jovens, em contraste com as mais velhas, podem *não saber* distinguir entre um humano semelhante a elas e um outro não-humano, nem tampouco saberiam controlar sua relação com tal sujeito.

Neste sentido, suspeito que essa formulação (alma que se mostra bonita + efeito ruim) seja relativa à sua posição no âmbito das relações humanas. Ou seja, o corpo<sup>264</sup> produzido por essa alteridade é belo, dentro dos padrões humanos, atraindo para si o desejo de uma jovem vítima, porém, as consequências dessa relação e da transformação definitiva da jovem são percebidas e sofridas, pelo seu grupo de parentes, de modo

---

<sup>264</sup> Embora Karai Tataendy tenha usado a palavra “alma” em português, optei por me referir aqui ao corpo, considerando que as “almas” geralmente se fazem visíveis assumindo diferentes formas corporais, e isso é coerente com as explicações dele e de outros interlocutores mbya.

negativo. Afinal de contas, como Karai Tataendy explicou, a pessoa transformada “*quer matar todos os humanos, porque não reconhece a própria família, já é outro. Não tem mais a mesma alma, a alma já mudou*”. Por outro lado, pelo que esse rezador e outras pessoas descreveram, os coletivos aos quais o jovem se junta se alegram com a chegada de um novo afim, que contribuirá para a produção de novos parentes.

Se, até aqui, descrevi o desenvolvimento da pessoa e das suas relações, ressaltando os cuidados que são tomados para fazerem crescer parentes humanos, a atenção constante dos Mbya para os efeitos de ações potenciais dos mortos e não-humanos que, à diferença de afins humanos, não produzem diretamente novos parentes humanos,<sup>265</sup> demonstra a importância e a persistência dessas categorias de sujeitos no âmbito da sociologia e da cosmologia mbya. Inclusive, a produção do parentesco por via da predação, apontada no último exemplo, como praticada pelos não-humanos, através da incorporação de uma afim/vítima humana, suscita a possibilidade de indagar se teríamos aqui um exemplo a corroborar a tese apresentada por Viveiros de Castro de que a relação entre afinidade e inimidade/canibalismo englobaria e seria constitutiva do parentesco.

Por outro lado, o uso positivo da potencialidade, seu aproveitamento ritual, marca a afinidade com o selo simbólico do canibalismo. A necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo. A associação intrínseca entre essas duas noções – talvez muito geral, mas especialmente saliente na América Indígena – é um indício decisivo a favor da tese de um englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimidade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença. É tal associação constitutiva entre afinidade e canibalismo que me persuade, igualmente, a não tomar o papel estruturante da afinidade potencial por uma mera emanção (indutiva ou dialética) do parentesco e das relações primárias ali vigentes, mas, ao contrário, a ver neste domínio subordinado uma estabilização particular do regime generalizado da diferença, do qual a afinidade potencial é a primeira determinação particularizante. O vetor da estrutura dirige-se de fora para dentro (2002a:164).

A esta altura da tese, já não convém desdobrar novos problemas, mas apenas apontar alguns caminhos que poderão ser explorados futuramente. Neste sentido, se a predação de afins humanos possibilita que coletivos não-humanos produzam novos parentes, percebemos, no decorrer deste capítulo e dos anteriores, que os humanos também produzem parentes através das suas relações com os não-humanos. Isso se verifica, por exemplo, na obtenção de alimentos, remédios e outras coisas necessárias para fazer-crescer a pessoa humana e suas relações. Quando os Mbya enfatizam a necessidade de “pedir permissão” aos donos não-humanos para que possam obter essas

---

<sup>265</sup> Neste sentido, relações de proximidade excessiva com sujeitos não-humanos sempre produzem outros sujeitos não-humanos e relações com os mortos, outros mortos.

coisas e explicam que elas precisam ser ritualmente tratadas para que seu uso ou consumo sejam seguros, eles evidenciam os perigos decorrentes de relações, que podem ser interpretadas ou se efetivarem por meio da predação<sup>266</sup>. Em outras palavras, a predação está sempre no horizonte de possibilidades, em termos das formas de produzir e experimentar relações.

Assim, na realização de ações que contribuem para o desenvolvimento da pessoa humana e de relações entre os humanos, que foram os focos deste capítulo, é também necessário estabelecer e cuidar das relações com outras categorias de sujeitos, por mais que estas relações coloquem em risco justamente o que se quer resguardar: a integridade e a continuidade das relações que fazem crescer a pessoa humana.



Menina busca água para fazer mbojape (pão feito de milho) na T.I. Rio das Cobras (PR). Foto: Adriana Testa.

---

<sup>266</sup> No filme, *Guairaka'i ja: O dono da lontra*, o cineasta mbya, Wera Alexandre Ferreira, mostra uma senhora idosa, explicando para o dono da lontra que o abate (acidental) de uma das suas criaturas não deve ser interpretado como uma ação de predação, já que seria ele (o dono) que teria cedido essa criatura, permitindo que ela aparecesse na armadilha colocada por um caçador.



Mulheres preparam mbojape na T.I. Rio das Cobras (PR). Fotos: Adriana Testa.



Mbojape, erva mate e mel em ritual na T.I. Ribeirão Silveira (SP). Foto: Francisco Bezerra da Silva.

## Considerações finais

Assim como os caminhos de circulação de saberes eventualmente encontram um momento ou lugar onde seja possível conter seu fluxo para depois abrir novos caminhos e dar continuidade à circulação, esta seção da tese pode ser tomada como uma experiência deste tipo, em que interrompo o fluxo de palavras na esperança de que a pausa permita abrir outros percursos. Mas antes, recorro a uma narrativa contada por um amigo para retomar alguns caminhos que tracei nesta tese. Como veremos, trata-se de uma versão da narrativa dos irmãos Kuaray e Jaxy, que já foi mencionada anteriormente em vários momentos da tese, mas, assim como meus interlocutores mbya, volto a ela, desta vez por outros ângulos:

Quando a lua fica assim, com esse círculo em volta, é sua proteção. Anhã já comeu Jaxy, quase inteiro e, se não fosse por essa proteção, isso aconteceria de novo, mas desta vez, seria por inteiro. E tudo seria só escuridão. Tudo acabaria nesta terra. Você sabe como foi quando Anhã comeu Jaxy?... Meu pai sempre me contava isso. Vou contar para você. Mas não vou contar tudo, porque isso levaria muito tempo. Vou contar só um pouco. Mas preciso contar do começo.

Assim, Karai Mirĩ, filho mais novo do rezador Karai Poty, iniciou uma narrativa que seria recontada inúmeras vezes por diferentes narradores que tive oportunidade de escutar durante a pesquisa. Como Karai Mirĩ apontou, Anhã comeu Jaxy, mas não inteiramente, por interferência do seu irmão mais velho, Kuaray, que teria conseguido refazer seu corpo, a partir dos ossos que Anhã deixou de lado. Além de ter criado seu irmão, Kuaray também é tido como criador de muitas coisas que existem neste leito terrestre (*yvy rupa*), ou pelo menos aquelas que têm um valor positivo, em oposição às criações de Anhã, que são vistas como tentativas mal-sucedidas de imitar os feitos de Kuaray. Tentativas estas que trouxeram consequências negativas para a humanidade, tais como insetos peçonhentos, cobras venenosas, aranhas venenosas, etc.

A narrativa, além de tratar da criação e abordar diferentes formas de pensar os processos de criatividade abordados nesta tese, também explicita um aspecto central da tese, que é o cuidar. Quando Karai Mirĩ se refere ao anel em volta da lua, como sendo a sua proteção, ele remete a um problema fundamental nos processos de criação de relações, saberes, pessoas e lugares, que é o desenvolvimento da capacidade de cuidar daquilo que é criado.

Em determinado ponto das suas trajetórias, Kuaray e Jaxy caminharão em direção ao seu pai, Nhanderu Papa<sup>267</sup>, para assumirem seus lugares como responsáveis

---

<sup>267</sup> Karai Mirĩ se referiu a ele como Nhanderu Papa, embora outros narradores chamem-no de Nhanderu Tenondegua ou Nhanderu Nhamandu.

pela iluminação do dia e da noite, respectivamente. Neste sentido, a mobilidade e seus caminhos são aspectos constantes na narrativa. Ou melhor, é através da criação de diferentes caminhos que é possível acessar e desenvolver diferentes saberes, atividades e relações. Por exemplo, quando Nhanderu Papa, a primeira divindade, resolve voltar à sua morada celeste, deixando, na plataforma terrestre, um filho (Kuaray) ainda no ventre da sua esposa, ele coloca ao longo do seu caminho diferentes sinais que podem ser reconhecidos e seguidos pelo filho, para que este vá ao seu encontro.

Em paralelo, convém lembrar que, quando os Mbya têm uma criança recém-nascida, também procedem de modo semelhante. Por exemplo, quando um pai sai para a mata ou a cidade, ele pode deixar sinais, como grãos de milho ou outras sementes, ao longo do seu percurso, ou então, deixar galhos quebrados para marcar a direção que toma enquanto anda pela mata. Como um dos rezadores comentou, quando um pai passeia pela cidade e for descer do ônibus, ele deve chamar o *-nhe'ẽ* (princípio vital) do filho para descer com ele. Estas medidas são tomadas para evitar que o *-nhe'ẽ* da criança, que nos primeiros meses de vida está estreitamente ligado aos pais, se perca pelos caminhos. Como vimos no último capítulo da tese, nessa fase da vida é necessário realizar diversas ações que contribuam para a integração das partes que constituem a pessoa e investir na criação de relações entre esta pessoa e seus parentes próximos. Portanto, os parentes próximos se mantêm em resguardo, tanto para o bebê, como para si mesmos, pois os estados experimentados por pessoas que convivem intensamente frequentemente também são compartilhados, assim como os saberes, substâncias e experiências que fazem fluir entre si.

Essas medidas que fazem crescer a pessoa e suas relações são o foco de atenção daqueles que convivem intensamente, principalmente enquanto a criança não desenvolve a fala e a capacidade de andar. Manter-se ereto, andar e falar são evidências de que o corpo e o *-nhe'ẽ* estão integrados, já que é o desenvolvimento da relação entre estes componentes da pessoa, que lhe dará condições de falar e andar. Mas, evidentemente, o crescimento da pessoa e seu amadurecimento são processos contínuos, tendo um papel central na definição dos caminhos que ela tomará no crescimento dos seus saberes ao longo da vida.

Para voltar à narrativa, quando Nhanderu Papa deixa sinais ao longo do caminho que tomou em retorno à sua morada celeste (*Nhanderu retã*), seu objetivo é criar condições para que o filho possa saber o percurso a seguir. É possível dizer que a capacidade de reconhecer e percorrer um caminho específico, em contraste com experiências em que a pessoa se perde, vagando à toa, é um tipo de conhecimento que não se deve apenas a um processo de ensino-aprendizagem, em que alguém explica como fazer algo. Por exemplo, no caso desta narrativa, Kuaray consegue encontrar e percorrer o caminho de acesso ao pai, porque é constituído por e compartilha as mesmas substâncias que seu pai, mesmo que estejam fisicamente apartados. Isto é, os caminhos de mobilidade e comunicação também envolvem a circulação de saberes e substâncias,

que permitem relações de aproximação e semelhança, como vimos nas práticas em que os Mbya procuram se assemelhar aos deuses para que possam acessar os caminhos de comunicação com estes.

Neste sentido, cabe também apontar que, na narrativa contada por Karai Mirĩ, a esposa de Nhanderu Papa, Nhandexy (lit. nossa mãe)<sup>268</sup>, não consegue encontrar, nem interpretar os sinais deixados por Nhanderu e, por isso, depende do discernimento do seu bebê, ainda no ventre, para guiá-la. Como foi mencionado no quinto capítulo, os casamentos produzem parentes através da geração e da criação de filhos que serão consanguíneos do marido e da esposa e das suas respectivas famílias, mas os cônjuges não se consideram “verdadeiros parentes” um do outro<sup>269</sup>. Assim, enquanto um casal está junto, os cônjuges compartilham substâncias, experiências e saberes, mas após sua separação este processo de circulação se interrompe.

Quando isso ocorre, por conta de uma separação conjugal ou da morte, é necessário tomar medidas para que os antigos caminhos de relações sejam efetivamente encerrados. Em relação aos mortos, os vivos agem para que as partes que constituíam a pessoa viva possam seguir para lugares distintos: o *-nhe'ẽ* retorna para as moradas celestes, enquanto o corpo é cuidadosamente guardado sob a terra e o *-ãgue* (ex-sombra) é afastado para longe dos lugares habitados pelos vivos. Inclusive, os vivos frequentemente desfazem a antiga moradia e os objetos daquele que morreu. Ou seja, é necessário tanto *desmembrar* como *deslembrar* os mortos, para que saibam que não podem mais conviver, nem “andar junto” com os vivos.

No caso de uma separação conjugal, é necessário, como vimos nos capítulos anteriores, que o *-nhe'ẽ* de cada um aprenda a prosseguir sem a companhia do outro. Caso contrário, esse *-nhe'ẽ*, que sai em busca do outro, deixará o corpo vazio e enfraquecido, e a pessoa se tornará incapaz de dar continuidade às ações que permitem seu desenvolvimento e tampouco cuidará das relações com seus congêneres. Neste estado, a pessoa também se torna mais vulnerável a cair numa relação de predação, quando, seduzida por um sujeito não-humano que se mostra numa forma corporal

---

<sup>268</sup> Cadogan (1960:133-4) se refere a ela como *ñande jaryi* (lit. nossa avó), pois ela, junto com Nhanderu Papa, teria concebido Kuaray, e este sim seria “pai” dos Mbya. Segundo este autor, a relação de parentesco dessa mulher com os Mbya seria de avó-netos. Como vimos no terceiro capítulo, Nimuendaju (1954) se refere a esta mulher como U'a. Já Ladeira (1992) se refere ao casal como Yvyra'i ja e Kunhã Karai, destacando seu papel na realização de atividades de reza. Em conversas com os Mbya, era mais frequente a referência a ela como Nhandexy e foi assim que Karai Mirĩ se referiu a ela, por isso, é esta forma que uso aqui.

<sup>269</sup> Os Mbya frequentemente expressam e enfatizam a distinção entre parentes consanguíneos e afins, usando, por exemplo, termos como “*xeretarã ae'i*” ou “*xeregua ete'i*” (“meus parentes próximos” ou “verdadeiros”) em referência aos consanguíneos, e o sufixo *-anga* para se referirem a parentes por afinidade. Usam também termos que fazem referência à relação entre dois afins ou entre um consanguíneo e um afim, por exemplo: “*xeme xy*” (mãe do meu marido) ou “*xememby me*” (o marido da minha filha).

semelhante ao da pessoa ainda desejada, a vítima do engano e sedução se relaciona sexualmente com esse sujeito. Trocando substâncias de diversos tipos com ele, a pessoa se torna diferente dos seus parentes humanos e semelhante a esse sujeito. Portanto, ela já não consegue mais se encontrar nos caminhos de relações com seus ex-parentes e abre outros caminhos de convivência com os novos afins.

Em paralelo, podemos recordar os constantes conselhos enunciados pelos mais velhos para que os jovens cuidem para não deixar suas substâncias (contidas no sangue menstrual, na urina ou mesmo nas suas falas) circularem descontroladamente, pois estas podem servir de gatilho para atrair uma relação de predação. Ou seja, este tipo de relação envolve ações de desejo e sedução recíprocas, embora permeadas por uma série assimétrica de equívocos e enganos, como Vera Mirĩ explicitou no relato apresentado no segundo capítulo:

Quando escurece, se a moça que tem sua primeira menstruação ficar rindo, este riso será escutado de longe, e aqueles que estão longe ouvirão. Assim, de repente, ela será enganada, ela ouvirá o riso deles (em resposta ao seu) e, depois de cair no engano, eles rirão dela.

Como apontei naquele capítulo, o riso da moça a torna perceptível a sujeitos não-humanos que, atraídos por este gatilho de comunicação, terminarão por rir dela, ao perceberem que, fazendo-se audíveis a ela, em resposta ao riso que ela deixou propagar descontroladamente pela mata, conseguiram enganá-la e poderão tomá-la como vítima de uma relação de transformação –*jepota*.

Se pensarmos que ser “comida” pode ser uma transformação do ato sexual, como a língua portuguesa bem sugere, podemos retomar a narrativa, inclusive lembrando uma versão tupinambá citada por Lévi-Strauss (1993:52), em que a mulher grávida se perde no caminho (se engana) e vai parar na casa de Gambá, que a convidará a passar a noite na sua casa e, aproveitando-se do seu sono, transa com ela. Posteriormente, a mesma mulher cairá em novo engano, tomando outro caminho errado, e será devorada por “índios ferozes”. Karai Ryapua também me contou uma versão desta narrativa, em que Nhandexy é seduzida por Mbyku (Gambá), que se mostra como um homem atraente, transa com ele e é abandonada por seu marido Nhanderu Papa. Depois, Nhandexy é devorada por onças.

Mas voltemos à versão narrada por Karai Mirĩ. Nela, Nhandexy é conduzida ao longo do percurso por seu filho (ainda no ventre) que, a cada bifurcação, reconhece os sinais deixados pelo pai e diz à mãe qual caminho tomar. Em determinado ponto do percurso, a mãe, que é picada por uma vespa, ao colher as flores que o bebê solicita, começa a brigar com o filho e bater na própria barriga para atingi-lo. Nisso, Kuaray se aborrece com a mãe e para de lhe comunicar o caminho certo.

Aqui, convém mencionar que os Mbya afirmam que bater numa pessoa, principalmente nas regiões do corpo onde seu *-nhe'ẽ* reside (costas, ombros e nuca), pode interromper o fluxo de saberes. Parece-me que, ao bater na barriga, onde o filho

está abrigado, a mãe provoca uma experiência desse tipo, que leva o filho a parar de compartilhar saberes com ela. Por conta desta quebra na comunicação, a trajetória da mãe chega ao fim, quando ela toma o caminho errado e vai parar na casa das onças, onde é por elas devorada.

Embora as onças tentem transformar Kuaray em alimento, suas múltiplas tentativas fracassam e ele é criado pela avó onça, aprendendo a caçar e contribuir para a alimentação dos seus convivas. Mas, sendo *dessemelhante* aos filhos da onça, que não são seus “verdadeiros parentes”, Kuaray frequentemente se sente só e resolve criar um irmão mais novo como companheiro.

Quando os dois irmãos, Kuaray e Jaxy, saem para caçar, são sempre advertidos pela avó onça a não andarem por certo morro. Mesmo assim, eles desobedecem e, um dia, vão até esse morro, onde encontram o Parakau (papagaio) pousado num galho alto de uma árvore. Embora se esforcem para acertar a ave com suas flechas, eles erram repetidas vezes e o pássaro os confronta com a seguinte indagação: “*por que matam aves para levar às onças com quem convivem, se estas mataram sua verdadeira mãe?*”.

Neste ponto da narrativa, descobrimos que, enquanto Kuaray e Jaxy estavam *agindo como* parentes, em relação às onças, fornecendo alimento para elas, pouco suspeitavam que a interdição à sua circulação, imposta pela avó onça (proibição de caminhar em direção àquele morro), era, de fato, uma restrição à comunicação. Restrição esta que os impediria de saber que as onças não eram seus parentes verdadeiros, mas os predadores da sua mãe. Neste sentido, vemos que os caminhos de mobilidade podem também ser caminhos de comunicação de saberes, que devem, como vimos ao longo da tese, ser percorridos com cuidado para não conduzirem às armadilhas criadas por seus excessos ou escassez.

Portanto, esses episódios, que conjugam temas que se multiplicam e transformam ao longo da narrativa, revelam a importância que têm os caminhos de mobilidade e comunicação, em termos do seu papel no crescimento da pessoa e de suas relações. Isso inclui, sem dúvida, a capacidade de reconhecer, diferenciar e escolher entre os múltiplos caminhos que se colocam como possibilidades. Nisso, a capacidade de criar e circular por caminhos de saberes implica se colocar em movimento, mas também saber parar para se concentrar e dar maior potência àquilo e àqueles que seguirão por diferentes percursos. Como nos lembra Lévi-Strauss (1986), parar não significa apenas interromper a circulação, mas é também condição para dar continuidade à marcha.



Karai Tataendy conversa comigo na T.I. Jaraguá (SP). Foto: Fabio Nogueira da Silva

## BIBLIOGRAFIA CITADA

ALBERT, Bruce.

1992. A Fumaça do Metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 89, pp. 151-189.

2002. O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 239-170.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues.

2011. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade*. Dissertação. São Carlos: UFSCar.

ASSAD, Talal.

1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: Clifford, James & Marcus, George (ed.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 141-164.

BALÉE, William.

1994. *Footprints of the forest. Ka'apor Ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.

BATESON, Gregory.

1987. *Steps to an Ecology of Mind*. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. New Jersey & London: Jason Aronson Inc.

BELAUNDE, Luisa Elvira.

2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 49, n. 1, pp. 205-243.

BENJAMIN, Walter.

1969. The Task of the Translator. An introduction to the translation of Baudelaire's TABLEAUX PARISIENS. In: *Illuminations*. New York: Schocken Books, pp. 69-82.

1985. *Obras escolhidas*. v. 1. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense.

den BOER, Elizabeth Mohkamsing.

2007. Dreams in Surinamese Amerindian Cosmology. *KACIKE: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*. Disponível em: <http://kacikejournal.wordpress.com/mohkamsing/> (acessado em 13/04/2014), 61p.

BOTTIGNOLI, Justo.

1940. *Gramatica razonada de la lengua guarani*. Montevideo: Editora A. Monteverde & Cia.

BOYER, Pascal.

1986. Tradition et vérité. *L'Homme*, v. 26, n. 97-98, pp. 309-329.

CABALZAR, Flora Dias.

2010. *Até Manaus, até Bogotá: Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Tese. São Paulo: USP.

CADOGAN, León.

1948. Los índios Jeguaká Tenondé (Mbyá) del Guairá, Paraguay. *América Indígena*, VIII, n. 2, México, pp. 131-139.

1949. Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaraniés. *Boletín de Filología*, V, n. 40/41/42, Montevideo, pp. 671-683.

1950. La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada “esotérica” de los Jeguaka-va Tenondé Porã-gue (Mbyá-Guarani) del Guairá Paraguay. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, IV, São Paulo, pp. 233-246.

1951. Mitología en la zona Guaraní. *América Indígena*.-Vol. XI, n. 3, Julio, pp. 195-207.

1955. Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí. *Anthropos*, v. 50, Freiburg in der Schweiz, pp. 149-154.

1960. En torno de la aculturación de los Mbyá-Guarani del Guairá. *América Indígena*, XX, n. 2, México, pp. 133-150.

1967/1968. Chonó Kybwyrá: Aves y almas en la mitología guarani. *Revista de Antropologia*, XV/XVI, São Paulo, pp. 133-144.

1997 [1959]. *Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 16).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*. Rio de Janeiro, 4/1, pp. 7-23.

2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac e Naify.

CESARINO, Pedro Niemeyer.

2005. De ‘cantos-sujeito’ a ‘patrimônio imaterial’ considerações sobre a tradição oral Marubo. *Revista do IPHAN*, vol. 32, pp. 122-157.

2006. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação os cantos xamanísticos ameríndios. *Mana*. Rio de Janeiro, v.12 (1), pp. 105-135.

CHAMORRO, Graciela.

2009. *Decir el cuerpo*. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec.

CICCARONE, Celeste.

2001. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. Tese. São Paulo: PUC.

CLASTRES, Hélène.

1978. *Terra sem mal*. São Paulo, Editora Brasiliense.

CLASTRES, Pierre.

1990. *A sociedade contra o estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Francisco Alves.

COELHO DE SOUZA, Marcela.

2010a. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*. Brasília, v. 2009/1, pp. 149-174.

2010b. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; COFACCI DE LIMA, Edilene (Orgs.). *Conhecimento e Cultura:*

- práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010. pp. 97-118.
- DAMATTA, Roberto.  
1976. A morfologia da sociedade apinayé. In: *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.
- DOOLEY, Robert.  
2006. *Léxico guarani, dialeto Mbyá*. Brasília: SIL.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.  
2005 [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FAUSTO, Carlos.  
2008. Donos demais: maestria e domínio da Amazônia. *Mana* 14/2. Rio de Janeiro, pp. 329-366.
- FELIPIM, Adriana Perez.  
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. Piracicaba: ESALQ/USP.
- FOUCAULT, Michel.  
2009 [1969]. O que é um autor? In: *Estética. Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Ditos e Escritos III), pp. 264-298.
- GALLOIS, Dominique Tilkin.  
1991. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In: BUCHILLET, Dominique (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, pp. 175-205.  
1996a [1988]. *O Movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese. São Paulo: USP.  
1996b. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. In: LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, pp. 39-74.  
2012. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n. 1, pp. 19-49.
- GARCIA, Uirá Felipe.  
2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese. São Paulo: USP.
- GARLET, Ivori José.  
1997. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação. Porto Alegre: PUC-RS.
- GARLET, Ivori; ASSIS, Valéria S. de.  
2009. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. In: *Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, pp. 15-46.
- Gow, Peter.  
2006. “Canção Purús”. Nacionalização e tribalização no sudeste da Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol. 49/1, pp. 431-464.

- GUASCH, Antônio.  
1993. *El Idioma Guarani*. Gramática y Antología de Prosa y Verso. Asunción: Ediciones Loyola.
- HARRISON, Simon.  
1995. Anthropological perspectives on the management of knowledge. *Anthropology Today*, vol.11/5, pp. 10-14.
- INGOLD, T.  
2002. *The perception of the environment*. Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge.  
2007. *Lines, a brief history*. London: Routledge.
- JAKOBSON, Roman.  
1959. On linguistic aspects of translation. In: BROWER, Reuben A. (Org.). *On translation*. Harvard University Press, pp. 113-118.  
1975a. A linguagem comum dos linguistas e dos antropólogos. In: *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, pp. 15-33.  
1975b. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, pp. 34-62.
- KLEIN, Tatiane Maira.  
2013. *Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dissertação. São Paulo: USP.
- LADEIRA, Maria Inês.  
1992. *O caminhar sob a luz*. Dissertação. São Paulo: PUC.  
2008. *Espaço geográfico Guarani-Mbya*. Significado, constituição e uso. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: EDUSP.
- LATOUR, Bruno.  
2000. *Ciência em ação*. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. BENEDETTI, Ivone C. (Trad.). São Paulo: Editora Unesp.  
2009. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. COSTA, Carlos Irineu da (Trad.). Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve.  
1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumara.
- LENCLUD, Gérard.  
1994. Qu'est ce que la tradition? In: DETIENNE, Marcel (Org.). *Transcrire les mythologies: tradition, écriture, historicité*. Paris: Albin Michel, pp. 25-43.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.  
1986. A família. In: *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70. (pp. 69-98).  
1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.  
2004 [1964]. *Mitológicas I: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- LIMA, Tânia Stolze.  
2002. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.22, n.1, pp.9-20.  
2005. Um Peixe Olhou Pra Mim. São Paulo: Editora UNESP.
- LITAIFF, Aldo.  
2004. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbyá-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*. Campo Grande, v. 4, n. 6, pp. 15-30.

- MACEDO, Valéria Mendonça de.  
 2009. *Nexos da diferença*. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese. São Paulo: USP.  
 2012. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n. 1, pp. 357-400.
- MAINARDI, Camila.  
 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia tupi guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP*. Dissertação. São Carlos: UFSCar.
- MCCALLUM, Cecilia.  
 2013. Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *MANA*. Rio de Janeiro, 19(1), pp. 123-155.
- MELIÀ, Bartomeu.  
 1989. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. (Org.). *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, pp. 293-357.
- MENGET, Patrick & MOLINIÉ, Antoinette.  
 1993. Introduction. In: BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoinette (Orgs.). *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d’Ethnologie, pp. 9-20.
- MONTARDO, Deise Lucy.  
 2004. Uma antropologia da música Guarani. *Tellus*. Campo Grande, v. 4, n. 7, pp. 73-91.  
 2009. *Através do mbaraka*. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Edusp.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de.  
 2002 [1640]. *Vocabulario de la Lengua Guarani*. Asunción: CEPAG.
- NEVES, Maria Helena de Moura.  
 1987. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel.  
 1954 [1908]. Apontamentos sobre os Guarani. SCHADEN, Egon (Trad.). *Revista do Museu Paulista*, N.S., v. VIII.  
 1987 [1914]. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec; EDUSP.
- OLIVEIRA, Vera Lúcia de.  
 2004. Aecha ra’u: vi em sonho. História e memória Guarani Mbyá. *Tellus*. Campo Grande, v. 4, pp. 59-72.
- OVERING, Joanna.  
 1987. Translation as a Creative Process: The Power of the Name. In: L. Holy (Ed.). *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell, pp.70-87.  
 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Mana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 5 (1).  
 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*. Vol. 49/1.

- PEREIRA, Levi Marques Pereira.  
1999. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação. Campinas: UNICAMP.
- PEREIRA, Luis Fernando.  
2008. Traduz quem viveu: reflexões sobre modos yanomami de tradução. *Revista Tellus*. Campo Grande, v. 8, n. 15, pp. 137-152.
- PIERRI, Daniel Calazans.  
2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação. São Paulo: USP.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula.  
2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- ROSALEN, Juliana.  
2008. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari*. Dissertação. São Paulo: FFLCH-USP. (Produção Acadêmica Premiada).
- SCHADEN, Egon.  
1962. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, Disufão Européia do Livro, (Coleção "Corpo e alma do Brasil", VI), 190 pp.  
1963. Caracteres específicos da cultura mbuá-guarani. Subsídios e sugestões para um estudo. *Revista da Antropologia*, XI, São Paulo, pp. 83-94.  
1974. Educação indígena. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, v. CLXXXVI, n. 37, pp. 7-31.
- SCHULER ZEA, Evelyn.  
2008. Genitivo da Tradução. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, pp. 65-77.
- SEEGER, Anthony.  
1980. *Os índios e nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E.  
1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia. Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19.
- SILVA, Evaldo Mendes da.  
2007. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SILVA, Marcio Ferreira da.  
1983. Educação e linguagem segundo os Guarani-Mbya. In: *Cadernos de estudos linguísticos*, 4, pp. 143-154.
- SONTAG, Susan.  
1984. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- STEIN, Marília R. Albernoz.  
2009. *Kyringüé mboráí: o canto das crianças e a cósmo-sónica Mbyá-Guarani*. Tese. Porto Alegre: UFRGS.
- STRATHERN, Marilyn.  
1987. The limits of auto-ethnography. In: JACKSON, Anthony. *Anthropology at Home*. London & New York: Tavistock Publications, pp. 16-37.

1996. Cutting the Network. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 2. Nº. 3. (pp. 517-535).
- SZTUTMAN, Renato.  
2008. *O Profeta e o Principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. Tese. São Paulo: FFLCH-USP. (Produção Acadêmica Premiada).
- TAYLOR, Anne-Christine.  
1993. Remembering to forget: jivaroan ideas of identity and morality. *Man*, v. 28, n. 4, pp. 653-78.  
1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 2, n. 2, pp. 201-215.
- TESTA, Adriana Queiroz.  
2007. *Palavra, Sentido, Memória*: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá. Dissertação. São Paulo: Universidade de São Paulo.  
2008. Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v.34, pp.291 - 307.
- TINOCO, Silvia L. da Silva Macedo.  
2000. *Jovinã, cacique, professor e presidente*: as relações entre o Conselho Apina e os cursos de formação de professores wajãpi . Dissertação. São Paulo: USP.
- TOWNSLEY, Graham.  
1993. Song Paths The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*. v. 33, n. 126, pp. 449 - 468.
- VANZOLINI, Marina.  
2013. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana*. Rio de Janeiro, v.19, n. 2, pp. 341-370.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.  
1986. *Araweté*. Os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.  
1993. Le Marbre Et Le Myrte: de L'Inconstance de L'Ame Sauvage. In: BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoinette (Orgs.). *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 365-431.  
1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 15-144.  
2002a. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.  
2002b. O nativo relativo. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n.1, pp. 113-148.  
2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, pp.3-22.

## Relatórios:

- BRASIL, Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tenondé Zo'e, 1998.
- BRASIL, Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã, 2010, Processo FUNAI nº 08620.000633/2004-64.

BRASIL, Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Jaraguá, 2011.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. (2011). Relatório técnico do projeto valorização do mundo cultural guarani mbya. São Paulo: CTI, IPHAN, AECID.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; GALLOIS, Dominique T. (2008). Relatório da Pesquisa Temática: “Redes Ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo: FAPESP processo n. 05/57134.

#### Filme:

FERREIRA, Wera Alexandre. (2012). *Guairaka'i ja*. O dono da lontra. Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: <http://www.kinooikos.com/acervo/video/34116> (acessado em 15/09/2014).

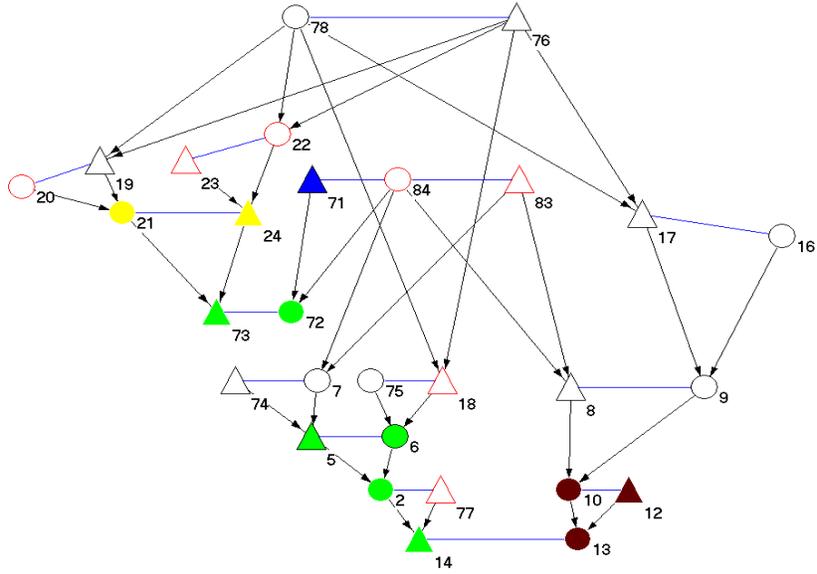
#### Software:

BATAGELJ, Vladimir; MRVAR, Andrej. *Pajek*. Program for Analysis and Visualization of Large Networks. Disponível em: <http://vlado.fmf.uni-lj.si/pub/networks/pajek/> (acessado em 16/09/2014).

DAL POZ, João; SILVA, Marcio Ferreira da. *MaqPar 2.7* (“Máquina do Parentesco”). Disponível em: <http://maqpar.zip.net> [senha: “maqpar”] (acessado em 16/09/2014).

# ANEXO

## Percursos de Relações entre o casal 1005 e 1006 (05 e 06)



Num. do Percorso	Percursos entre cônjuges 1005 (Ego) e 1006 (Alter)	Ciclo	Parentesco entre cônjuges 1005 (Ego) e 1006 (Alter)	Sequências de Cadeias de Parentes	Sequências Geracionais (obs: cônjuge = 0)	Distâncias Laterais (Obs: cônjuge = 1)	Num. total de Conexões
1	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A2C2	MFSWFFSD	tio I : cônjuge : primo I	G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 2	8
2	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A2C2	MFSWFMSD	tio I : cônjuge : primo I	G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 2	8
3	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A2C2	MMSWFFSD	tio I : cônjuge : primo I	G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 2	8
4	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A2C2	MMSWFMSD	tio I : cônjuge : primo I	G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 2	8
5	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A2C2	DSWMMFFSD	neto I : cônjuge : avo IIIb	G:2 : 0 : G+2	0 : 1 : 2	9
6	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A2C2	DSWMMFMSD	neto I : cônjuge : avo III	G:2 : 0 : G+2	0 : 1 : 2	9
7	1005; 1007; 1083; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A2C2	MFSDDHMM	sobrinho II : cônjuge : avo I	G:1 : 0 : G+2	2 : 1 : 0	8
8	1005; 1007; 1084; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A2C2	MMSDDHMM	sobrinho II : cônjuge : avo I	G:1 : 0 : G+2	2 : 1 : 0	8

9	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A2C2	MMDHMFFSD	tio I : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G+1	1 : 1 : 2	9
10	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A2C2	MMDHMFMSD	tio I : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G+1	1 : 1 : 2	9
11	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A2C2	MMDHFMFSD	tio I : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G+1	1 : 1 : 2	9
12	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A2C2	MMDHFMMSD	tio I : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G+1	1 : 1 : 2	9
13	1005; 1007; 1083; 1008; 1010; 1013; 1014; 1077; 1002; 1006	A3C3	MFSDDHFWM	sobrinho II : conjuge : pai/mãe : conjuge : pai/mãe	G:1 : 0 : G+1 : 0 : G+1	2 : 1 : 0 : 1 : 0	9
14	1005; 1007; 1084; 1008; 1010; 1013; 1014; 1077; 1002; 1006	A3C3	MMSDDHFWM	sobrinho II : conjuge : pai/mãe : conjuge : pai/mãe	G:1 : 0 : G+1 : 0 : G+1	2 : 1 : 0 : 1 : 0	9
15	1005; 1074; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	FWFSWFFSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	0 : 1 : 1 : 1 : 2	9
16	1005; 1074; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	FWFSWFMSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	0 : 1 : 1 : 1 : 2	9
17	1005; 1074; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	FWMSWFFSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	0 : 1 : 1 : 1 : 2	9

18	1005; 1074; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	FWMSWFMMSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	0 : 1 : 1 : 1 : 2	9
19	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWFMWFFSD	neto I : conjuge : avo I : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
20	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWFMWFMSD	neto I : conjuge : avo I : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
21	1005; 1007; 1084; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMHSWFFSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : primo I	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	9
22	1005; 1007; 1084; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMHSWFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : primo I	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	9
23	1005; 1007; 1083; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFWSWFFSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : primo I	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	9
24	1005; 1007; 1083; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFWSWFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : primo I	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G0	0 : 1 : 0 : 1 : 2	9
25	1005; 1002; 1014; 1013; 1012; 1010; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWFWMFFSD	neto I : conjuge : pai/mãe : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10

26	1005; 1002; 1014; 1013; 1012; 1010; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWFWMFMSD	neto I : conjuge : pai/mãe : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
27	1005; 1002; 1077; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	DHSWMMFFSD	filho : conjuge : filho : conjuge : avo III	G:1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
28	1005; 1002; 1077; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	DHSWMMFMMSD	filho : conjuge : filho : conjuge : avo III	G:1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
29	1005; 1074; 1007; 1083; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	FWFSDDHMM	pai/mãe : conjuge : neto II : conjuge : avo I	G+1 : 0 : G:2 : 0 : G+2	0 : 1 : 1 : 1 : 0	9
30	1005; 1074; 1007; 1084; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	FWMSDDHMM	pai/mãe : conjuge : neto II : conjuge : avo I	G+1 : 0 : G:2 : 0 : G+2	0 : 1 : 1 : 1 : 0	9
31	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MFSWDDHMM	tio I : conjuge : neto I : conjuge : avo I	G+1 : 0 : G:2 : 0 : G+2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9
32	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMSWDDHMM	tio I : conjuge : neto I : conjuge : avo I	G+1 : 0 : G:2 : 0 : G+2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9
33	1005; 1007; 1083; 1008; 1010; 1012; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MFSDDHMM	primo I : conjuge : filho : conjuge : avo I	G0 : 0 : G:1 : 0 : G+2	2 : 1 : 0 : 1 : 0	9

34	1005; 1007; 1084; 1008; 1010; 1012; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMSDHDHMM	primo I : conjuce : filho : conjuce : avo I	G0 : 0 : G:1 : 0 : G+2	2 : 1 : 0 : 1 : 0	9
35	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1017; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMDHMFFSDDDHMM	tio I : conjuce : sobrinho III : conjuce : avo I	G+1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	1 : 1 : 3 : 1 : 0	14
36	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1017; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMDHMFMSDDDHMM	tio I : conjuce : sobrinho III : conjuce : avo I	G+1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	1 : 1 : 3 : 1 : 0	14
37	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1017; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMDHFMFSDDDHMM	tio I : conjuce : sobrinho III : conjuce : avo I	G+1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	1 : 1 : 3 : 1 : 0	14
38	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1017; 1009; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMDHFMSDDDHMM	tio I : conjuce : sobrinho III : conjuce : avo I	G+1 : 0 : G:1 : 0 : G+2	1 : 1 : 3 : 1 : 0	14
39	1005; 1007; 1084; 1083; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MMHSDDHMM	avo I : conjuce : bisneto I : conjuce : avo I	G+2 : 0 : G:3 : 0 : G+2	0 : 1 : 0 : 1 : 0	9
40	1005; 1007; 1083; 1084; 1008; 1010; 1013; 1014; 1002; 1006	A3C3	MFWSDDHMM	avo I : conjuce : bisneto I : conjuce : avo I	G+2 : 0 : G:3 : 0 : G+2	0 : 1 : 0 : 1 : 0	9

41	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1016; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFSWMHFSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	9
42	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1016; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFSWMHMMSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	9
43	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1016; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMSWMHFSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	9
44	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1016; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMSWMHMMSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	9
45	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1016; 1017; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMMMHFSD	neto I : conjuge : bisavo I : conjuge : sobrinho I	G:2 : 0 : G+3 : 0 : G:1	0 : 1 : 0 : 1 : 1	10
46	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1016; 1017; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMMMHMMSD	neto I : conjuge : bisavo I : conjuge : sobrinho I	G:2 : 0 : G+3 : 0 : G:1	0 : 1 : 0 : 1 : 1	10
47	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1020; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHMMHFSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	10
48	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1020; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHMMHMMSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	10

49	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1022; 1024; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFSWFFDSWFMSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
50	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1022; 1024; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFSWFMDSWFFSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
51	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1022; 1024; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMSWFFDSWFMSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
52	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1022; 1024; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMSWFMDSWFFSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
53	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1022; 1024; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFFDSWFMSD	neto I : conjuge : avo III : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 2 : 1 : 2	14
54	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1022; 1024; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFMDSWFFSD	neto I : conjuge : avo III : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 2 : 1 : 2	14

55	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHFWFFSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 0 : 1 : 2	10
56	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHFWFMSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 0 : 1 : 2	10
57	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1023; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHFFWFSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	10
58	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1023; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHFFWMSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : sobrinho I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 0 : 1 : 1	10
59	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1019; 1021; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFSWFFSDHMMSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
60	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1019; 1021; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFSWFMSDHMFSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
61	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1019; 1021; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMSWFFSDHMMSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13

62	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1019; 1021; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMSWFMSDHFMSD	tio I : conjuge : primo I : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G0 : 0 : G0	1 : 1 : 2 : 1 : 2	13
63	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1019; 1021; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFFSDHMMSD	neto I : conjuge : avo III : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 2 : 1 : 2	14
64	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1019; 1021; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFMSDHFMSD	neto I : conjuge : avo III : conjuge : primo I	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G0	0 : 1 : 2 : 1 : 2	14
65	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHMHFMSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 0 : 1 : 2	10
66	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHMHMMSD	tio I : conjuge : pai/mãe : conjuge : primo I	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G0	1 : 1 : 0 : 1 : 2	10
67	1005; 1074; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	FWMDHMFFSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G0 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	10
68	1005; 1074; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	FWMDHMFMSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G0 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	10

69	1005; 1074; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	FWMDHFMFSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G0 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	10
70	1005; 1074; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	FWMDHFMMSD	pai/mãe : conjuge : irmão/irmã : conjuge : tio II	G+1 : 0 : G0 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	10
71	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMFMDHMFSD	neto I : conjuge : avo II : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	13
72	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMFMDHMFMSD	neto I : conjuge : avo II : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	13
73	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMFMDHFMFSD	neto I : conjuge : avo II : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	13
74	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1008; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMFMDHFMMSD	neto I : conjuge : avo II : conjuge : tio II	G:2 : 0 : G+2 : 0 : G+1	0 : 1 : 1 : 1 : 2	13
75	1005; 1007; 1084; 1071; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076;	A3C3	MMHDHMFSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10

	1018; 1006						
76	1005; 1007; 1084; 1071; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMHDHMFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
77	1005; 1007; 1084; 1071; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMHDHMFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
78	1005; 1007; 1084; 1071; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMHDHFMMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
79	1005; 1007; 1083; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFWDHMFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
80	1005; 1007; 1083; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFWDHMFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
81	1005; 1007; 1083; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFWDHMFMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10
82	1005; 1007; 1083; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFWDHFMMSD	avo I : conjuge : filho : conjuge : tio II	G+2 : 0 : G:1 : 0 : G+1	0 : 1 : 0 : 1 : 2	10

83	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1075; 1006	A3C3	MFSWFFSWD	tio I : conjugue : tio I : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	9
84	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1075; 1006	A3C3	MFSWFMSWD	tio I : conjugue : tio I : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	9
85	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMSWFFSWD	tio I : conjugue : tio I : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	9
86	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMSWFMSWD	tio I : conjugue : tio I : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+1 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	9
87	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1018; 1075; 1006	A3C3	DSWMMFFSWD	neto I : conjugue : bisavo II : conjugue : filho	G:2 : 0 : G+3 : 0 : G:1	0 : 1 : 1 : 1 : 0	10
88	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1018; 1075; 1006	A3C3	DSWMMFMSWD	neto I : conjugue : bisavo II : conjugue : filho	G:2 : 0 : G+3 : 0 : G:1	0 : 1 : 1 : 1 : 0	10
89	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMDHMFFSWD	tio I : conjugue : avo II : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	10
90	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMDHMFMSWD	tio I : conjugue : avo II : conjugue : filho	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	10

91	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMDHFMFSWD	tio I : conjuge : avo II : conjuge : filho	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	10
92	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1018; 1075; 1006	A3C3	MMDHFMMSWD	tio I : conjuge : avo II : conjuge : filho	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:1	1 : 1 : 1 : 1 : 0	10
93	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1078; 1076; 1018; 1006	A3C3	MFSWFMHSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : neto I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9
94	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1078; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMSWFMHSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : neto I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9
95	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1078; 1076; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFMHSD	neto I : conjuge : trisavo I : conjuge : neto I	G:2 : 0 : G+4 : 0 : G:2	0 : 1 : 0 : 1 : 0	10
96	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1078; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHFMFMHSD	tio I : conjuge : bisavo I : conjuge : neto I	G+1 : 0 : G+3 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	10
97	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1078; 1076; 1018; 1006	A3C3	MMDHFMMHSD	tio I : conjuge : bisavo I : conjuge : neto I	G+1 : 0 : G+3 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	10
98	1005; 1007; 1083; 1008; 1009; 1017; 1076; 1078; 1018; 1006	A3C3	MFSWFFWSD	tio I : conjuge : avo I : conjuge : neto I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9

99	1005; 1007; 1084; 1008; 1009; 1017; 1076; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMSWFFWSD	tio I : conjugue : avo I : conjugue : neto I	G+1 : 0 : G+2 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	9
100	1005; 1002; 1014; 1013; 1010; 1009; 1017; 1076; 1078; 1018; 1006	A3C3	DSWMMFFWSD	neto I : conjugue : trisavo I : conjugue : neto I	G:2 : 0 : G+4 : 0 : G:2	0 : 1 : 0 : 1 : 0	10
101	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1021; 1019; 1076; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHMFFWSD	tio I : conjugue : bisavo I : conjugue : neto I	G+1 : 0 : G+3 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	10
102	1005; 1007; 1084; 1072; 1073; 1024; 1022; 1076; 1078; 1018; 1006	A3C3	MMDHFMFWS	tio I : conjugue : bisavo I : conjugue : neto I	G+1 : 0 : G+3 : 0 : G:2	1 : 1 : 0 : 1 : 0	10