



O perecível e o imperecível:

lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya

Daniel Calazans Pierri

Série: Produção Acadêmica Premiada

Daniel Calazans Pierri

O perecível e o imperecível:

lógica do sensível e corporalidade
no pensamento guarani-mbya



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

São Paulo, 2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Vice-Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO FFLCH USP

Helena Rodrigues MTb/SP 28840

Diagramação: Rebecca Yoshimi Kamehama Tácito

Copyright (c) Daniel Calazans Pierri

Indicação Premiada do Programa de Antropologia Social de 2013.

Catálogo na Publicação (CIP)

Serviço de Biblioteca e Documentação

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

-
- P623 Pierri, Daniel Calazans.
O perecível e o imperecível [recurso eletrônico] : lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya / Daniel Calazans Pierri. -- São Paulo : FFLCH/USP, 2015.
5465 Kb ; PDF. -- (Produção Acadêmica Premiada)
- Originalmente apresentada como Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.
- ISBN 978-85-7506-257-9
1. Antropologia cultural e social. 2. Guarani. 3. Experiência religiosa. I. Título. II. Série.

CDD 301.2



*Eu não dançava. O que eu fazia era outra
coisa: eu apagava o tempo e o peso, como
cobra que se despe da velha pele.
Mia Couto. A confissão da leoa.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço do fundo do meu coração aos muitos amigos guarani que pude fazer nos últimos anos, e que mudaram profundamente a minha vida, para melhor. Espero que as linhas que se seguirão possam trazer-lhes frutos em dobro, pois foi com esse sentimento que as redigi. Difícil seria citá-los todos, mas faço questão de mencionar alguns, que, por razões diversas, foram especialmente importantes para mim e para esse trabalho. Início pelos anciãos e anciãs, conforme me foi ensinado. Dona Júlia, que me acolheu como filho, e seus irmãos, Amantino, João e Honório, que muito me ensinaram. José Fernandes e Dona Rosa, cuja força sempre me serviu de inspiração. Tiago de Franque, grande mestre, sem o qual esse trabalho pouco seria. Luís Eusébio e Tereza, Pedro Eusébio e Ilda Kerexu e toda a família extensa, em relação aos quais guardo um afeto especial. Pedro Vicente, que, dando lição de humildade, não se deixa chamar de mestre. Fernando Branco, figura excepcional, cujo bom humor me faz rir sozinho e cujos ensinamentos foram decisivos. Bastião Borges, Julito Eusébio, Ermenegildo, Luis Silveira e Dona Teresa, Nivaldo, Dona Alice, Alcides da Silva, Dona Idalina, Cassemiro e tantos outros e outras.

Agradeço a todas as lideranças que conheci, acompanhei e com as quais aprendi o verdadeiro valor da palavra. Marcos Tupã e Francisca, e seus filhos Miri, Jekupe e toda a trupe. Timóteo da Silva e Florinda. Um abraço a Jera Giselda, por sua verve e inteligência, à sua filha Kerexu, e todos os irmãos e parentes, Tata'i, Cláudio, Paulinho, Aline, Rose. Renato da Silva Mariano e Margarida, e toda a família, que faz tempo que não vejo. Leonardo Wera Tupã, Maurício Gonçalves, Santiago Franco, Antônio Carvalho, Julio Garcia, Ivandro e toda a Comissão Guarani Yvyrupa. Germano e Poty, Alísio, Natalício, Paulo Cavanha, Saulo Ramires, Lídio, Luiz Karai, Ariel e Patrícia. Ao Batuba *râgue'i*, que tanto me ajudou e que não pude ajudar. À Rosa e toda a família. Ao amigo Cláudio Fernandes, que me acompanhou em momento decisivo dessa pesquisa. Aos irmãos Leo *Xondaro* e Jardelino, ótimos amigos, curiosos sobre a origem de meu interesse em sua cultura. E um agradecimento especial ao *xerá'y ra'ãga* Alexandre Ferreira Wera, sem o qual esse trabalho não existiria, pela amizade e dedicação. A todos os jovens pesquisadores guarani agradeço lembrando-me do Laio, que Tupã levou para dançar *xondaro* em sua morada. A cada um dos Guarani, homens e mulheres, crianças, jovens e velhos, que eu conheci e que eu ainda venha a conhecer nessa jornada que ainda perdurará.

Mil agradecimentos afetuosos a todos e todas do Centro de Trabalho Indigenista, cuja parceria, amizade e convívio foi tão fundamental nos últimos sete anos. Especialmente à Maria Inês Ladeira, que me guiou pelas aldeias, pelas leituras e sempre acreditou no meu trabalho. Agradeço também pelos comentários no projeto, na qualificação e na vida. Aos mestres Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira. Aos irmãos e irmãs de aldeia, Eliza Castilla e toda a família, Lucas Keese, Ian Packer, Camila Salles, Pedro Cuba, Luiz Lira e sua trupe, Daniel Karumbé, Adriana Testa, Nuno e Inaiá. Ao *xeryke'y* Pohi e à Yanci, com quem andei nas aldeias do Vale pela primeira vez. À Helena, irmã de coração, Diogo, Daniela, Priscila, Conrado, Júlia, Omar, Renato, Juliana e Pablo, Pollyana, Susana, Jaime e Andréia e todos outros dessa família extensa. À Joana, Igor, Leandro, Mitia e Pablo, que também viajaram nesse barco. A esse último também pelo debate antropológico intenso e enriquecedor, e pelas parcerias.

A todos bons amigos que fiz nas aldeias: Fabio Nogueira, Fernando Stankuns, Daniela e todos os *oiporâminos* espalhados também por outras linhas. Ao Gianni, criador da bruschetta de *xipa*, ao Jordi, índio branco, a quem devo os rudimentos da língua mbya. À Valeria Macedo, guaranióloga e amiga. Aos companheiros de GT, Spensy, Lúcia, Francisco, e os outros que já apareceram aqui. Ao Flávio Gobbi, pelas trocas no Vale. Às amigas e aos amigos de indigenismo, Erika, Giovana, Julia, Carol, Diogo e todos que seguem dando o sangue.

À Dominique Gallois, minha orientadora, que me apoia desde que me fez apaixonar-me pela antropologia através dos cursos de Lévi-Strauss, lá por 2004. Seu entusiasmo, e dedicação foram sempre decisivos, e suas realizações sempre inspiradoras.

Aos professores do departamento e do Cesta, que contribuíram com seus ensinamentos. Especialmente a Lilia Schwarcz, sem a qual eu teria desistido. À Marta Amoro, pelos cursos e pelo apoio lá na graduação, e pelo encorajamento que sempre me deu. A Renato Sztutman, Márcio Silva, Paula Monteiro, cada um por motivos distintos. À Beatriz Perrone-Moisés, que me permitiu por diversos meios apreciar a obra do velho mestre e pelos comentários extremamente pertinentes na qualificação.

Um agradecimento especial e repetido à Dominique, Joana, Lucas, Ian, Inês, Bia e Gilberto que muito me ajudaram lendo atentamente as versões preliminares desse trabalho e contribuindo com críticas e sugestões de primeira linha.

Aos amigos da vida afora, um agradecimento pela inspiração do convívio e pela paciência nesses momentos críticos. Aos de casa, Frederico, Júlia, Lucas e André. Sem vocês nada seria. Ao Fred também por revisar o texto final. À comunidade da Gravatá, Gab, Mau, Fabiano. A quem me acompanhou em momentos dessa trajetória, Flora e Carol. Camaradas de longa data, Ilan, Luan, Doré, Martim, Edu, Monge, Berzeira, Maíra, Manoela e tantos outros. Aos que me ajudaram a levantar quando precisei, Gui, Lícia, Galo, Maia. À Kena e Bemol, novos amigos, que me conheceram no pior momento e mesmo assim ficaram chegados. À Cata, por esses bons momentos na reta

final, que se multipliquem. Ao Arnaldo, que me ensinou outros valores para a palavra, como remédio contra a angústia. E todos outros, que de alguma forma contribuíram para aqui eu estivesse de pé, e fizesse esse trabalho.

Por fim, um agradecimento mais que especial aos meus pais, Uxa e Remo, que sempre me apoiaram, e que amo muito. Aos meus irmãos, Rafa e Di, que me ensinaram a ser antropólogo. Rô e Bitá, sempre próximas e carinhosas. À primeira também pela ajuda na revisão. Toda a família extensa, outra vez.

A todos que por ventura não estejam nessas linhas, e passaram por minha vida, e aos que ainda passarão.

Ao CNPQ, pelo apoio nos primeiros meses. À FAPESP pelo apoio no ano e meio seguinte. E ao CTI, por segurar minha bronca no final.

As múltiplas limitações e defeitos deste trabalho não posso imputar a ninguém, pois seria falso, e seguem sendo de minha inteira responsabilidade. Os méritos, se os há, diluem-se não apenas entre os que me ajudaram pessoalmente, como entre aqueles que me precederam e na fonte dos quais bebi.

Aguyjevete pavẽĩ.

Nhanderu kuery tomã'ẽ nhande re!

Tove ke tomombaraete nhaneirũ kuery nhande'i va'e kuery jurua rovai re!

SUMÁRIO

Introdução..	12
Experiência de campo e tradução..	17
Nota sobre os Guarani-Mbya..	20
Percurso..	25
1. Kuaray, Jaxy e Tupára'y (Sol, Lua e Jesus)	27
Origem dos índios..	32
Origem dos brancos..	53
Sentença fatídica..	71
2. A'ága'i te ma: platonismo em perpétuo desequilíbrio..	85
As cidades celestes e as ilhas do cosmos..	98
Nhanderureko: o modo de vida dos deuses..	125
O perecível e o imperecível..	159
Desequilíbrio dos corpos..	168
3. Comendo como os Deuses..	170
Xamanismo horizontal e predação..	195
Xamanismo vertical e piedade..	213
Corpo como imagem, e vice-versa..	252
Considerações finais.	259
Referências bibliográficas..	266
Filmografia..	273

Índice de fotos¹

Foto 1: Casa de Rezas (Opy) em aldeia de São Paulo/SP ao amanhecer. 2012.....	04
Foto 2: Vô e neto. Vale do Ribeira. 2012.	47
Foto 3: Crianças. Vale do Ribeira. 2012.	47
Foto 4: Motivo de trançado de cesto. 2010.....	48
Foto 5: Motivo de trançado de cesto. 2010.....	48
Foto 6: Crianças e livros. Vale do Ribeira/SP. 2007.....	49
Foto 7: Cestos, ajaka. 2010.....	49
Foto 8: Instrumentos rituais e avaxi pyau'i. Vale do Ribeira. Maria Inês Ladeira. 2011.	50
Foto 9: Reencontro chuvoso. Interior de Santa Catarina. 2012.....	50
Foto 10: Crianças em aldeia insular. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.....	51
Foto 11: Comendo guapytã, deixado por Kuaray. Vale do Ribeira. 2012.	51
Foto 12: Palmeira jerivá carregada de guapytã. 2012.....	52
Foto 13: Guapytã. Alexandre Ferreira. 2012.	52
Foto 14: No interior da mata atlântica. Vale do Ribeira. 2011.	65
Foto 15: Criança no pátio da aldeia. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.	66
Foto 16: Cobra não venenosa, kuriju. 2012.....	66
Foto 17: Cipo imbé, guembepi. Vale do Ribeira. 2011.	67
Foto 18: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.....	67
Foto 19: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.....	68
Foto 20: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.....	68
Foto 21: Visão externa de Opy, em aldeia no Vale do Ribeira. 2007.	69
Foto 22: Parteira e rezadora em aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.....	69
Foto 23: Cacique de aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.	70
Foto 24: Casca de guembi, utilizado para trançar os motivos gráficos na cestaria. 2011.	70
Foto 25: Dançando xondaro durante nhemongarai. Eliza Castilla. 2010.	119
Foto 26: Dançando xondaro durante nhemongarai. Eliza Castilla. 2010.	119
Foto 27: Yy karai, uma das modalidades do nhemongarai, realizado em aldeia de São Paulo. Extraído de filmagem de Cleiton Veríssimo. 2009.....	120
Foto 28: Yy karai, uma das modalidades do nhemongarai, realizado em aldeia de São Paulo. Extraído de filmagem de Cleiton Veríssimo. 2009	120
Foto 29: Preparação do mbojape, para o nhemongarai. Litoral norte de SP. Cleiton Veríssimo. 2010.	121
Foto 30: Preparação de velas de cera de jataí, para o nhemongarai. Litoral norte de SP. Cleiton Veríssimo. 2010.....	121

¹ O crédito das fotos está indicado nas legendas. Todas as que não têm indicação foram tiradas por mim.

Foto 31: Banquete de mbeju com mel, após nhemongarai. Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.	122
Foto 32: Preparação do mbojape. Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.	122
Foto 33: Tukumbo. Vale do Ribeira. 2011.	123
Foto 34: Tukumbo. Vale do Ribeira. 2011.	123
Foto 35: Fumo de corda produzido em aldeia no Vale do Ribeira. 2011.	124
Foto 36: Fumo de corda produzido em aldeia no Vale do Ribeira. 2011.	124
Foto 37: Roça de feijão no Vale do Ribeira. 2011.	147
Foto 38: Menina brinca em frente de roça de batata-doce. Vale do Ribeira. 2011.	147
Foto 39: Avaxi ete'i. Vale do Ribeira. 2012.	148
Foto 40: Avaxi ete'i. Vale do Ribeira. 2012.	148
Foto 41: Avaxi parakau. Vale do Ribeira. 2012.	149
Foto 42: Avaxi ete'i. Vale do Ribeira. 2012.	149
Foto 43: Roça de milho no pátio da casa. Vale do Ribeira. Luiz Lira. 2011.	150
Foto 44: Roça de milho no pátio da casa. Vale do Ribeira. Luiz Lira. 2011.	150
Foto 45: Retrato de xamá de aldeia no Vale do Ribeira. 2007.	151
Foto 46: Casa de Reza preparada para nhemongarai. Cleiton Veríssimo. 2009.	151
Foto 47: Mel e mbojape durante o nhemongarai. Eliza Castilla. 2010.	152
Foto 48: Comendo mel no nhemongarai. Eliza Castilla. 2010.	152
Foto 49: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa. 2010.	153
Foto 50: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa. 2010.	153
Foto 51: Tetymakua. Centro de Trabalho Indigenista. 2010.	154
Foto 52: Ruínas de São Miguel das Missões. RS. Daniel Tibério Luz. 2010.	154
Foto 53: Cacique e seu neto nas Ruínas de São Miguel das Missões. Eliza Castilla. 2010.	155
Foto 54: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa nas Ruínas de São Miguel. 2013.	155
Foto 55: Quati (xi'y) de estimação. Vale do Ribeira. 2012.	190
Foto 56: Aldeia insular. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.	190
Foto 57: Casal de anciãos. Interior de Santa Catarina. 2012.	191
Foto 58: Crianças brincando. Vale do Ribeira/SP. 2007.	191
Foto 59: Variadades do milho verdadeiro (avaxi ete'i). Vale do Ribeira. 2011.	192
Foto 60: Yvyra-pytã, utilizado por sua afecção lisura, na pele do rosto. Alexandre Ferreira. 2011.	192
Foto 61: Logo após aplicar o pó do yvyra-pytã. 2011.	193
Foto 62: Aldeia no litoral sul de SP. 2009.	193
Foto 63: Armadilha de caça, mondepi. 2008.	194
Foto 64: Vara de queixadas (koxi). 2009.	194
Foto 65: Queixada de estimação. Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.	195
Foto 66: Fogo perecível, tata <i>rekoaxy</i> . 2012.	246

Foto 67: Fogo perecível, tata <i>rekoaxy</i> . 2012.....	246
Foto 68: Roçando o pátio. Aldeia em São Paulo. 2010.	247
Foto 69: Caminho para aldeia em Cananéia/SP. 2007.	247
Foto 70: Brincando no pátio. 2010.	248
Foto 71: Xamã de aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.	248
Foto 72: Comendo milho. Eliza Castilla. 2010.....	249
Foto 73: Aldeia litoral sul do RJ. 2007.	249
Foto 74: Vista de aldeia no Vale do Ribeira. 2008.	250
Foto 75: Reunião da Comissão Yvyrupa em aldeia no litoral sul do RJ. 2007.	250
Foto 76: Filhote de queixada. Vale do Ribeira. 2007.....	251
Foto 77: Vista de aldeia no Vale do Ribeira. 2011.	251
Foto 78: Coletivo Guarani-Mbya trajando tambeo, akã regua, tetymakua. 1905. Extraída de Melià (2011:49).....	252

INTRODUÇÃO

A fumaça era densa, chegava a turvar a visão, mas o sentimento de que tinha um efeito positivo sobre mim e todos os outros que estavam naquela *opy* (casa de rezas) me confortava. Creio que cerca de cem Guaraní ali se concentravam, numa porcentagem mais ou menos equilibrada de homens e mulheres, embora mais crianças e jovens do que adultos. Acabara de cair a tarde, e adentrei naquele espaço, surpreso com a concessão que as lideranças haviam feito para que eu e outros dois colegas que pela primeira vez visitavam o local pudéssemos participar desses rituais, que os outros colegas que nos ciceroneavam gentilmente na visita nos relatavam ser reservados aos Guaraní e àqueles aliados mais próximos.

O sentimento que me dominava, por outro lado, era uma profunda timidez, limitação essa que não consegui dissipar no curto espaço daquela noite, a não ser conversando com um jovem que parecia destacado deliberadamente pelas lideranças para fazer companhia a mim e aos demais novatos, e que veio posteriormente se mostrar um ótimo amigo. Em contrapartida, minha timidez não me afastava de observar atentamente tudo o que se passava, com um interesse que tampouco se dissipou, nem mesmo hoje, passados já oito anos desde esse dia. O ritual iniciou-se aparentemente quando um grupo de jovens embalou um canto acompanhado de um violão curiosamente afinado, de uma rabeca, de alguns maracás e de um tambor. Ao fundo da casa de rezas, um pequeno batalhão organizado de mulheres picava uma quantidade nada desprezível de fumo de corda preto, parte do qual tínhamos levado de presente por orientação dos colegas que já frequentavam a aldeia. Elas dispunham o fumo em grandes cachimbos, que depois vim saber serem denominados *petygua*, e eles eram acesos por aquelas que pareciam organizar o trabalho das demais. As mais jovens iniciaram então a tarefa de distribuir os *petygua* acesos aos homens, primeiro aos mais velhos. Esses, por sua vez, levantavam-se fumando e andavam em sentido anti-horário pela parte principal da *opy*, que era dividida em dois com o fundo sediando o fogo ocupado por mulheres e crianças. Ao fumar, detinham-se em uma das faces da *opy* na qual uma série de instrumentos rituais estava disposta, e que descobri ser sempre voltada para o sol nascente.

Depois que praticamente todos os homens haviam repetido esse procedimento (inclusive algumas crianças), no qual realizavam o percurso circular algumas vezes e depois proferiam palavras para mim incompreensíveis, respondidas em uníssono pelos demais, as mulheres passaram a fazer o mesmo, também iniciando pelas mais velhas. Depois que todas as mulheres acabaram de fumar e de fazer círculos na casa de rezas, o jovem guarani que nos acompanhava, já pai de dois filhos aos 20 anos e emanando

uma segurança que me pareceu bastante incomum para a idade, veio nos perguntar, aos amigos *jurua* (não indígenas), qual de nós queria “rezar com o cachimbo”. Minha timidez impediu-me de aceitar o convite, parecia-me um desrespeito fazer aquilo sem entender ao certo o que eu estaria fazendo. Meus dois amigos *jurua*, por outro lado, não passaram pelo mesmo constrangimento e aceitaram de bom grado a proposta, sendo seguidos pelas meninas *jurua* que já frequentavam a aldeia e já tinham o hábito de “rezar com cachimbo”.

Fiquei então observando, na companhia de meu novo amigo guarani. A força que emanava daqueles procedimentos para mim desconhecidos era intensa, e logo deu lugar, inesperadamente, a uma cerimônia de cura. Ao centro da *opy*, o *opita’i* va’e (fumador/benzedor), que era também a liderança política da aldeia para quem minha amiga Adriana Testa havia pedido permissão para que lá ficássemos, defumava com seu enorme cachimbo o corpo de uma criança no colo da mãe, sentada em um pequeno banco. Ele também sugava algo que tentava extrair daquele corpo, enquanto o bebê chorava insistentemente. Em algum momento, ele se afastava da mãe e do filho, cambaleando em direção àquela face principal da *opy*, escorado por cerca de meia dúzia de homens também portando cachimbo, alguns jovens, outros adultos e um velho, como o rezador principal. O movimento cambaleante do corpo parecia subordinar-se a um forte esforço de regurgitação, em relação ao qual os corpos dos auxiliares também pareciam necessários para tornar possível. Esses procedimentos repetiram-se algumas vezes com o bebê, até que pareceram suficientes para aplacar seu sofrimento e a mãe voltou com ele ao fundo da casa de reza, onde as mulheres continuavam empenhadas no trabalho de manter acesa a chama dos cachimbos.

Outros sentaram no mesmo banco, um atrás do outro, adultos e jovens, homens e mulheres, em cerca de uma dezena, e submeteram-se ao mesmo procedimento, embora nenhum deles tenha me parecido dar tanto trabalho ao rezador e a seus auxiliares quanto o bebê, talvez pelo efeito que seu choro insistente produzia em mim. Após isso, todos se empenharam coletivamente em uma série de danças e cantos rituais, bastante impressionantes. As mulheres mais ao fundo dançavam em passos curtos batendo no solo bastões de taquara grossa que ecoavam junto com seus cantos de um timbre inverossímil. A esposa do rezador principal e cacique, a despeito da idade, pulava com uma leveza ímpar e sua voz conseguia ainda se destacar ofuscando a inverossimilhança das demais vozes femininas, e motivando-as de maneira decisiva. Os homens, mais à frente, modulavam outros passos, e todos eram conduzidos pelo ritmo do rezador principal que, abraçado ao seu violão verticalmente posicionado a ultrapassar o ombro de maneira inusualmente afetiva, ecoava cantos certamente provenientes de outro domínio, com os olhos cerrados, enquanto freneticamente avançava de um

lado a outro. A força desse casal de anciãos foi talvez o que mais tenha me chamado a atenção naquela noite.

Essa aldeia, a primeira que eu visitava, localiza-se na Terra Indígena Jaraguá e eu estava a apenas vinte minutos de distância da casa onde morava, na zona oeste da cidade de São Paulo, testemunhando algo que nunca imaginei existir tão perto nos vinte anos nos quais ali residi. Pouco naquelas cenas que eu presenciava me parecia diferente dos relatos históricos que estava estudando por ocasião de minha iniciação científica, nos quais o frade franciscano André Thevet descrevia com incredulidade os rituais xamânicos que acompanhou entre os Tupinambá, ainda no século XVI. Pouco, não fosse o fato de que toda a tarde que antecedeu a entrada na *opy*, na qual circulamos pelas casas da aldeia incrustada na metrópole paulista puxando conversa com os moradores, constituiu-se como uma desconstrução imediata de quaisquer concepções essencialistas e estereotipadas a respeito do que seriam os índios. Pouco, não fosse o fato de que esse evento era contemporâneo e se passava a poucos quilômetros de minha casa.

A situação ali é bastante chocante, as condições de vida assustam a todos que pisam nessa localidade pela primeira vez. Em 2005, havia cerca de 330 pessoas, divididas em duas aldeias separadas por uma rua. A área ocupada pelas casas amontoadas não ultrapassava cinco hectares somando as duas aldeias. Hoje a população dobrou. Durante a tarde, fizemos uma reunião com as principais lideranças, que estavam ansiosas em saber no que poderiam ajudar aqueles novos interessados em suas vidas, trazidos por intermédio de membros de um grupo de extensão universitária da USP que já há alguns anos os auxiliava na realização de projetos, e nos quais pareciam confiar bastante². As falas das lideranças também haviam me impressionado, pela sua cadência, pela retórica bastante apurada e pelo tema principal que evocaram naquele dia: embora suas condições de vida no local fossem ruins, não queriam ser removidos para nenhum outro lugar que alguém julgasse ser melhor para eles, queriam era garantir a demarcação da terra onde viviam, e lutar a partir de seu próprio entendimento pelas formas que consideravam adequadas para garantir melhores condições de vida. Queriam retomar o controle dos pequenos espaços de mata que restavam junto ao Pico do Jaraguá, e cujo acesso lhes havia sido progressivamente cerceado, sendo necessário desde então usufruir deles de maneira escondida³.

² O grupo de extensão universitária referido tinha o nome Oĩ *porã* ma orereko (É bonito nosso modo de vida) e havia sido formado inicialmente por estudantes de arquitetura da FAU. Posteriormente, estudantes de várias áreas ingressaram no grupo, e quando participei era um pequeno grupo formado por geógrafos, pedagogos, arquitetos, psicólogos e antropólogos. Sou muito grato a esses amigos por terem me introduzido no mundo guarani, especialmente à Adriana Testa, já mencionada.

³ No início de 2013, a Terra Indígena Jaraguá foi finalmente delimitada com 532 ha que incluem as áreas de mata referida, quando a FUNAI aprovou e publicou o resultado dos estudos realizados por grupo técnico do qual fiz parte. A situação dos Guarani continua difícil, uma vez que eles ainda não detém posse plena dessas áreas, que depende do avanço das fases subsequentes do processo de regularização.

A participação em rituais como esse e reuniões como essa preencheu boa parte de meu tempo nos oito anos que se seguiram, não apenas nessa aldeia, mas em uma série de outras localizadas nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. Se meu interesse pelos “índios em geral” foi inicialmente motivado por uma entrada acadêmica a partir de meus interesses de leitura durante a graduação, sem nunca ter tido nenhuma familiaridade prévia com a questão e nenhuma experiência pessoal anterior com populações indígenas de onde quer que fossem, aos poucos fui me envolvendo com a luta dos Guarani-Mbya⁴, e minha presença em diversas aldeias por onde circulei entre 2006 e 2010, antes de ingressar no mestrado, teve mais relação com essas demandas colocadas pelas lideranças do que com interesses acadêmicos. Entretanto, desde esse primeiro dia, não mais se apagou em mim o interesse em compreender quais eram os conceitos mobilizados pelos Guarani para que aquele mundo fosse possível, para que sua convivência tensa e instigante no seio de uma metrópole não lhes parecesse um problema da mesma maneira como parecia a todos os *jurua* que eu vi circular ali e alhures. Mundo esse que também descobri depois se desdobrar em situações muito distintas daquelas do Jaraguá, numa multiplicidade notável de arranjos locais, a começar pelas outras aldeias do sul da cidade de São Paulo (Barragem e Krukutu), bastante diferentes dessa. Em outros lugares, fui conhecendo outras aldeias guarani também próximas a cidades menores, outras um pouco mais distantes, algumas em ilhas, outras no continente, algumas no litoral, outras no interior, algumas com boa mata, outras sem nada.

Entretanto, boa parte dos problemas que incomodavam muitos dos *jurua* que conheci por essas andanças, e que povoava muito fortemente a literatura sobre os Guarani, em relação à qual eu ia ganhando familiaridade, guardava em comum um foco principal de interesse em entender como as coisas chegaram a ser como são. Em que pese a multiplicidade dos arranjos locais, em toda parte algumas questões repetem-se incessantemente. Por que os Guarani usariam violão e rabeca em seus rituais? Seria isso um resquício do período missioneiro? Teriam eles sido evangelizados, mesmo que parcialmente? Perguntavam muitos. Por que usam roupa? Celular? Televisão? Certamente isso é um indício de um desejo de “virar branco”, o reconhecimento da “superioridade” do modo de vida ocidental, diriam os partidários do “progresso”. Ou teriam eles sido contaminados pela alienação capitalista? Prefeririam se perguntar os críticos, imbuídos no fundo da mesma questão. Certamente, não se encontrará com frequência na literatura recente sobre os Guarani perguntas formuladas de maneira tão caricatural. A antropologia parece tê-las superado há tempos, e eu não cometeria a injustiça de atribuir tal postura a qualquer trabalho em específico. Entretanto, continuo tomado pela impressão difusa de que a preocupação excessiva em saber “como as coisas tornaram-se o que são” atravessa de maneira transversal a vasta literatura sobre os Guarani

⁴ Mais adiante digo, nessa Introdução, minha avaliação sobre essa classificação.

e ofusca o propósito de construir conceitos que façam ressoar o seu pensamento em sua lógica interna. O conhecimento antropológico sobre os Guarani tem sido, a meu ver, fortemente marcado por aquela “vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo”, de que chamava atenção Viveiros de Castro (2002:129), e que implica, nas palavras do mesmo autor (*idem*), em não levar efetivamente a sério o pensamento nativo.

“Levar à sério”, dizia ele, “é, para começar, não neutralizar”. Foi essa a aposta em que me empenhei neste trabalho: a de radicalizar ao máximo essa recomendação, recusando-me a explicar qualquer coisa que fosse através de um recurso a questões que reflitam o desejo “neutralizante” de subordinar o conhecimento produzido sobre (e com) o outro por meio de interpretações sobre “como as coisas vieram a ser como são”. Não se trata de negar a História, de maneira nenhuma, mas de se negar radicalmente a utilizá-la como meio de se conceder uma “vantagem epistemológica sobre o discurso do nativo”. Para citar um exemplo concreto, pensemos na questão acima mencionada a respeito de por que usariam os Guarani em seus rituais instrumentos como o violão e a rabeca. Difícil seria, de minha parte, negar que tenham sido incorporados pelos Guarani a partir dos invasores europeus. Entretanto, esse debate está posto entre os próprios Guarani, e a maioria dos que ouvi refletirem sobre o assunto o negam: o *mbaraka* (violão)⁵ e o rave (rabeca) sempre foram usados por seus antepassados em seus rituais, e se alguém incorporou seu uso de outrem foram os brancos. O que fazer com isso? Buscar entender a lógica dessa afirmação, concedendo ao mesmo tempo uma vantagem epistemológica ao antropólogo que se permitiria ter a convicção íntima a respeito de como *de fato* as coisas se passaram na História? Creio ser essa a postura empregada pela maioria dos antropólogos, mas ela também me parece insuficiente. É fruto de uma questão mal colocada. Porque o desafio é descrever, como propõe Viveiros de Castro (2002), o mundo possível no qual violões e rabecas são *de fato* instrumentos rituais utilizados pelos Guarani desde o princípio dos tempos, e pouco importaria a relação desses instrumentos com os jesuítas. Questão análoga àquela que Cesarino (2008: 443) afirmava ser a perseguida em sua tese, voltada a entender enunciados comumente proferidos pelos Marubo, como esse que se segue: “nós é que inventamos toda essa tecnologia que vocês têm, só que não nos interessamos em desenvolvê-la”⁶. Veremos que esse enunciado bem poderia ter sido dito por um Guarani-Mbya, e guardaria relação

⁵ Para ser mais preciso, entre os Guarani-Mbya, ouvi com frequência a ideia de que sempre usaram a rabeca, e alguns dizem ter incorporado o violão de outros coletivos guarani que eles identificam como Xiripa. A questão, de todo modo, é a mesma.

⁶ Trata-se mais precisamente de uma citação de uma entrevista de Laymert Garcia dos Santos que evoca um enunciado Kayapó, que Cesarino, por sua vez, afirma ser perfeitamente análogo a afirmações que ele ouviu dos Marubo.

estreita com as afirmações a respeito do violão e da rabeca, que, independente de sua origem, também são hoje mobilizados como objetos dos brancos.

Que não se encarem essas palavras iniciais como uma análise crítica da bibliografia, senão como uma impressão difusa, que acredito agora, depois de ter escrito a dissertação e buscar esboçar uma apresentação a ela, que tenha de fato produzido efeitos decisivos neste trabalho, cujos contornos gerais apresentarei mais adiante. Julguem os leitores por si a pertinência desses efeitos, se aceitarem meu convite à leitura dos capítulos que seguirão. Antes disso, porém, é preciso alguns esclarecimentos iniciais a respeito das condições da minha experiência de campo, a que aludi brevemente nas páginas precedentes, incluindo algumas observações sobre o trabalho de tradução de entrevistas e narrativas em Guarani-Mbya aqui realizado e também algumas considerações gerais sobre esse coletivo, que a literatura convencionou chamar por esse epíteto.

EXPERIÊNCIA DE CAMPO E TRADUÇÃO

Após essa experiência inicial durante o ano de 2005, quando frequentei com alguma assiduidade a Terra Indígena Jaraguá atuando junto ao grupo de extensão universitária, acima mencionado, passei a trabalhar como assessor de projetos no Programa Guarani, no Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a partir de 2006. Inicialmente, fiquei responsável pela execução de um projeto de “apoio às atividades tradicionais de subsistência”, realizado em todas as aldeias existentes então, cerca de dez, na região do Vale do Ribeira, ao sul do Estado de São Paulo. Acompanhei diretamente esse projeto até 2009, e aos poucos passei também a prestar assessoria por meio do CTI à Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), organização supralocal criada em 2006 por diversos caciques e lideranças guarani do Sul e Sudeste do Brasil com o objetivo de unificar as demandas pelo reconhecimento dos direitos territoriais desse povo. Circulei nesse período, em diversas ocasiões, por aldeias de outras regiões, como no litoral do Rio de Janeiro e no interior do Paraná, que estavam relacionadas às atividades que desenvolvia para o CTI.

A partir de 2009, passei a compor o grupo técnico formado pela FUNAI para identificação e delimitação das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã⁷, sem me desligar das outras atribuições que havia acumulado. A realização desse estudo foi uma oportunidade ímpar para aprofundar os conhecimentos que eu havia acumulado até então. O processo de identificação e delimitação é, a meu ver, bastante enriquecedor tanto para os coletivos indígenas que nele se empenham, quanto para as equipes de não

⁷ Antes da aprovação dos estudos da TI Jaraguá, já mencionada, a FUNAI reconheceu, em abril de 2012, a TI Tenondé Porã com 15.970 ha, acatando o resultado de nossas pesquisas, embora, como no primeiro caso, ainda falem etapas para que os Guarani tenham a posse plena sobre essas áreas.

indígenas. Para os primeiros, além do motivo óbvio de que o trabalho deverá resultar na regularização da sua terra, trata-se de um esforço único de tradução qualificada de suas demandas frente ao Estado, e de autorreflexão a respeito dos seus projetos coletivos de vida, uma vez que as consequências das suas decisões no que concerne à delimitação das terras serão sentidas por muito tempo. Para os segundos, trata-se de uma pesquisa diretamente relacionada com os projetos desses coletivos indígenas, em suma, de uma *antropologia implicada*, no sentido que Bruce Albert (1995) dá a essa expressão⁸. São poucas as ocasiões como esta em que é possível ao antropólogo ver os coletivos indígenas, com os quais trabalha, tão mobilizados para construir conjuntamente com ele uma pesquisa. Aprendi mais nessas situações que em quaisquer outras, e também foi a partir delas que meus laços de amizade com os Guarani se fortaleceram mais, uma vez que percebiam o comprometimento que eu e meus colegas tínhamos em fazer esses estudos chegarem ao seu propósito que era, para além do conhecimento produzido, o reconhecimento efetivo de seus direitos territoriais.

Na mesma época, comecei a acompanhar pelo CTI outros projetos voltados para a “valorização cultural” situados no âmbito da política de patrimônio imaterial do IPHAN e pude conhecer outras aldeias, de outras regiões, como no interior do Rio Grande do Sul (*Ko’ê ju*) e na região metropolitana de Porto Alegre (Cantagalo). No Estado de São Paulo, por sua vez, circulei por quase todas as aldeias, em atividades distintas. Pelo fato do CTI ser uma ONG formada em sua maioria por antropólogos e por outros profissionais também ligados à academia, posso dizer que esse convívio contribuiu muito para minha formação acadêmica. Mas ali aprendi sobretudo a respeito da cumplicidade com os índios, observando uma postura que certamente não peca pela tal “vantagem epistemológica”, antes mencionada.

Durante esses primeiros anos de trabalho, empenhei-me até onde pude no estudo da língua mbya, e adquiri um conhecimento rudimentar de seus fundamentos. Mais recentemente, passei a fazer parte de outro grupo técnico formado pela FUNAI para a identificação e delimitação das TIs Peguaoty, Amba Porá, Uruity e Jaikoaty, todas elas situadas no Vale do Ribeira, São Paulo, estudos esses que ainda estão em curso. Nesse último caso, pude realizar períodos de campo mais longos, e foi durante esse período, desde o início de 2011⁹, que consegui adquirir maior domínio da língua, que embora ainda não seja fluente, me permite realizar conversas sobre diversos temas e compreender quase tudo o que é falado. A maioria das informações produzidas e utilizadas diretamente neste trabalho resultam desses três últimos anos, quando pude permanecer por períodos mais longos nas aldeias implicadas no estudo mencionado. As reflexões que o engendraram, entretanto, são fruto também de todo o período anterior. Minha

⁸ É implicada e não aplicada porque é a reflexão antropológica propriamente dita que permite um resultado satisfatório em estudos como este, e não a sua subordinação a outros propósitos, como querem alguns.

⁹ O que coincide com o ingresso no Mestrado.

experiência de campo, portanto, sempre teve o duplo propósito de pesquisa acadêmica e de *antropologia implicada*, e isso é certamente constitutivo do resultado desta pesquisa, uma vez que os conceitos antropológicos são sempre resultantes de uma relação entre relações, como lembrou Viveiros de Castro (2002). Melhor dizendo, a implicação da antropologia que aqui fiz passa pelos aspectos concretos dessas relações aludidas, já que toda antropologia é implicada, querendo ela ou não.

Nos dois grupos técnicos de que participei, produzimos conjuntamente com uma equipe de pesquisadores guarani uma série de entrevistas na sua própria língua que constituíram vasto material, utilizado apenas em parte nos referidos estudos. Acompanhei de perto, nos dois casos, o trabalho de tradução desse material, o que foi uma experiência bastante construtiva, por diversas razões. Minha insistência na precisão da tradução e em conservar a cadência da fala produzia reflexões interessantes por parte dos tradutores guarani a respeito desse ofício e de seus dilemas. E, por outro lado, foi um instrumento de aprendizado bastante útil. Especialmente nesse último estudo, que ainda está em curso, acordei com as pessoas guarani das aldeias em que trabalhava de que faria entrevistas tanto para minha dissertação como para o trabalho de identificação, tentando deixar claro onde terminava um e iniciava o outro, fronteira que pouco os pareceu interessar, dada sua motivação, que aumentava à medida que aumentava meu domínio do idioma.

Após as primeiras traduções, selecionei as entrevistas que utilizaria nesta pesquisa, e fiz um esforço de transcrição para o guarani-mbya. A partir disso, esse trabalho de tradução contou com o protagonismo de um jovem ao qual devo muitos agradecimentos, Alexandre Ferreira Wera. Com ele, pacientemente revisamos todas as transcrições que eu havia feito, permeadas de erros, e realizamos novas traduções, frase por frase, de todas as entrevistas. Esse mesmo trabalho foi feito com trechos de filmes que aqui utilizei, e com uma entrevista realizada anteriormente, no âmbito do primeiro estudo de identificação citado. O interesse, a disposição e o talento de Alexandre para discutir as opções de tradução e aprimorá-las a cada revisão foi fundamental. Nas páginas que se seguem, o leitor verá a opção que fiz por conservar em todas as gravações colhidas em Guarani, a transcrição na língua original em uma coluna à direita, e a tradução em uma coluna à esquerda, permitindo a outros que possam avaliar as soluções adotadas, que poderiam ser outras. Certamente, o esforço de tradução aqui empregado está longe do rigor presente em estudos como o de Cesarino (2008), até porque não trabalhei com cantos propriamente ditos, que também existem entre os Guarani, senão com narrativas livres, sem estrutura formal fixa. Busquei, entretanto, conservar o rigor que me permitiria fundamentar opções teóricas distintas daquelas comumente expressas na literatura sobre os Guarani, e cujo resultado caberá apenas ao leitor julgar.

NOTA SOBRE OS GUARANI-MBYA

Perceberá o leitor nos capítulos que se seguem que não explicito o nome de nenhum de meus interlocutores, e nem tampouco situo a aldeia exata onde residiam durante a pesquisa. Longe de querer com isso dissipar a autoria que esses pensadores guarani detém a respeito de suas próprias reflexões, o objetivo foi o de preservá-los de terem de comentar com outros os diálogos que tivemos, uma vez que é bastante frequente o trânsito de não indígenas nas aldeias guarani, e muitas vezes questionamentos diretos e inoportunos os incomodam. Ao consultá-los sobre o assunto, a maioria assim o preferiu, e dessa forma adotei a mesma solução para todos. Não se deve tampouco pensar que essa solução implica na tentativa de construção de um modelo geral e engessado para o pensamento guarani-mbya. Nem sequer trata-se de um modelo. Em que pese a ausência dos nomes, busquei sempre ressaltar o riquíssimo debate interno que com frequência é escamoteado pelos pesquisadores e que creio ser especialmente diverso e intenso entre os Guarani-Mbya, dada sua população bastante numerosa e a multiplicidade de arranjos locais e de repertórios familiares distintos. Trata-se, por outro lado, de um experimento antropológico, nos termos propostos por Viveiros de Castro (2002), que visa ressoar o pensamento desses meus interlocutores através de conceitos forjados na interação com a antropologia e com minha experiência de campo, respeitando ao máximo a multiplicidade inscrita nas reflexões pessoais de cada interlocutor.

Segundo a publicação *Guarani Reta* (Grumberg & Melià, 2008), os Guarani totalizavam, em 2008, aproximadamente 145.500 indivíduos, dispersos entre Brasil (50 mil), Paraguai (53,5 mil) e Argentina (42 mil)¹⁰. A literatura tem classificado esse contingente populacional, a partir de Egon Schaden, em três principais e distintos subgrupos: Kaiowa (ou Paĩ-tavyterã), Mbya e Nhandeva (ou Xiripa, ou ainda Ava-Guarani). Muitos autores costumam tratar essas classificações como se formassem fronteiras estanques, e por isso é necessário também apresentar algumas considerações sobre o tema para que o leitor entenda as opções aqui empregadas. O primeiro ponto a se notar é que tais classificações não refletem as formas próprias de autoidentificação empregadas pelos grupos locais que formam esse vasto contingente populacional, e que são relacionais e fluídas. Os diversos grupos a partir dos quais formei minha experiência de campo, todos situados nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, modulam suas formas de autoidentificação de maneira semelhante, e falam o mesmo dialeto, que a literatura identifica a partir do termo mbya. Se em determinados contextos, e de acordo com as preferências de cada um, alguns empregam o termo mbya propriamente como uma

¹⁰ Não se considera nesse cálculo os Guarani residentes em outros países, como a Bolívia.

forma de autoidentificação¹¹, os mais velhos relatam que esse não era o sentido original dessa palavra (isto na língua dita *mbya*!), e esse uso seria dificilmente concebível algumas décadas atrás. Esse ponto já havia sido notado por Ladeira (2007 [1992]:35-41; 2008 [2002]:53-75) e também tratei dele mais detidamente em trabalho realizado em conjunto com outros colegas, no âmbito dos estudos de identificação e delimitação da TI Tenondé Porã¹². Abaixo, reproduzo um diálogo que entretive com um senhor guarani residente na região do Vale do Ribeira¹³, no qual ele comenta sobre o assunto:

Daniel (D): Uma coisa eu queria perguntar assim, porque eu ouvi lá na Barragem, lá pra São Paulo. Os mais velhos estavam falando que antigamente eles não escutavam esse nome *mbya*, que falam hoje. Falaram que não ouvia esse nome para falar dos Guarani. Falava mais *Nhande'i* va'e. Como era quando vocês eram crianças? Já usava esse nome *Mbya*? Você já ouviu essa palavra para falar do povo todo?

Senhor (S): *Nhande'i* va'e. Mais antigamente o que mais usava era *Nhande'i* va'e. Mas quando chega pessoa da outra aldeia, quando vem chegando, olha alguém que está vindo, está vindo *jurua* ou *nhande* va'e.

D: E essa palavra *mbya* vocês lembram se já ouviam? Se usava um pouquinho já?

S: Usava um pouquinho já. *Mbya* significa... Algum já contou pra você o que significa?

D: Já, mas eu queria ouvir do senhor. Pra saber se é verdade.

S: Era mais *mbya* quando não é parente, esse era o sentido. Porque esse não é meu irmão, não é o sobrinho...

Esposa do senhor (E): *Mbya* rei, *Mbya'i*.

¹¹ Em algumas das narrativas transcritas nos próximos capítulos é registrado esse emprego. *Nhande mbya ete'i kuery* (nós, os verdadeiros *mbya*).

¹² Ver Pierri; Pimentel & Bellenzani (2010).

¹³ Reproduzido e discutido nos estudos de identificação e delimitação da TI Peguaoty, coordenados por Maria Inês Ladeira (ainda em elaboração).

S: Pode ser Guarani mas não é parente. Então ela já é *mbya*, porque eu sou casado com a filha dela [apontando para a sua sogra].

E: *Mbya* está deitada já!

(risos)

Jovem: Está deitada!

E: Era assim mesmo que falava.

D: Era mais para quem não era parente. Não era para o povo todo. Não tinha isso de Guarani-*Mbya*?

S: Isso, era só isso. Por exemplo, meu filho já não é *mbya* pra mim, não posso chamar ele assim porque é meu filho. Netos, parentes como o meu irmão, e os filhos dele, já não é *mbya* pra mim, não posso chamar ele de *mbya*.

[...]

S: Meus avôs chamavam de *mbya'i* os *Xiripa*, os tupi-guarani. Chamava eles de *mbya'i*. Mas agora, não vi ninguém chamando de *mbya'i*, chama de *xiripa*, ou tupi-guarani.

Percebe-se claramente através dessa fala que o termo *mbya* tem um sentido absolutamente relacional que não coincide com aquele da lógica das fronteiras étnicas (“meu filho já não é *mbya* para mim”). Em relação aos estudos que já apontavam esse aspecto relacional do termo, se deve acrescentar dois pontos oriundos da explicação desse senhor, que não haviam sido ainda notados: em primeiro lugar, ele aponta que sua sogra pode ser chamada por ele de *mbya*, enquanto seus filhos e sobrinhos não, de modo que nesse sentido, trata-se de palavra utilizada para classificar os afins, em oposição aos consanguíneos. Em segundo lugar, aponta que seus avós utilizavam o termo (acrescido do diminutivo) justamente para tratar dos *Xiripa* (ou tupi-guarani), indicando que é possível o casamento com membros desse outro “subgrupo”, o que se comprova nas redes empíricas de parentesco, nas quais se constata esse entrelaçamento, e mostra novamente a inexistência de fronteiras rígidas.

O mesmo valeria para o termo que meus interlocutores sempre designaram como sua forma principal de autoidentificação: *nhande'i va'e*, que se traduz por “os nossos”, acrescido do diminutivo “i”, empregado como referência a sua ascendência divina. Isso porque o seu uso corrente pode ser mais ou menos inclusivo, dependendo do contexto de enunciação. Muitas vezes o ouvi, por exemplo, empregado em conjunto

com o intensificador *ete*, que nesse contexto indica o que é verdadeiro: *ore ma nhande ete'i va'e* (nós [exclusivo] é que somos os verdadeiros nossos). Nesse caso, a afirmação é feita visando diferenciar-se de outro grupo, por alguma razão específica, independente de ser um grupo falante do mbya. A verdade é que a antropologia tem demonstrado que essas autodesignações são sempre contextuais e, portanto, variáveis no tempo e no espaço. Dessa forma, a diversidade de termos para designar um mesmo coletivo é a regra para todos os grupos ameríndios e não apenas para os Guaraní. Nas palavras de Viveiros de Castro (2002 [1996]:371-372):

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito.

Insisto na desconstrução da “coagulação” dos nomes dados a esses “subgrupos” guarani não porque considere que esse trabalho possa ser indistintamente “aplicado” a todos os Guaraní, longe disso. As diferenças entre os Guaraní do Sul e Sudeste, e aqueles do Mato Grosso do Sul (ditos Kaiowa e Nhandeva), por exemplo, são bastante marcadas e certamente nada do que eu escrevi aqui deve ser transposto a outro contexto. Entretanto, o que quero sublinhar também é a reserva com a qual se deve encarar a proposição de tratar os Guaraní-Mbya enquanto um coletivo homogêneo e dotado de fronteiras estanques em relação a outros subgrupos, tratados da mesma maneira. As observações feitas a respeito do caráter relacional do termo mbya seriam apenas um dos motivos para essa cautela, embora eu não queira alongar-me nesse assunto, remetendo a outros trabalhos (Pierri; Pimentel & Bellenzani, 2010), nos quais tratei

mais detidamente do tema. Elas visam apenas justificar o fato de que de minha parte também me sinto no direito de alternar ao longo do texto essas identificações, ora tratando meus interlocutores por Guaraní-Mbya, ora simplesmente Guaraní, e por vezes ainda apenas Mbya, como eles mesmos o fazem.

Considerando-se os números da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em janeiro de 2013¹⁴, 12.199 indivíduos guarani habitavam as regiões Sul e Sudeste do Brasil. Segundo levantamento do Centro de Trabalho Indigenista, os Guaraní distribuem-se apenas nessa região em cerca de 129 Terras Indígenas ocupadas, desde o litoral do Espírito Santo e Rio de Janeiro, passando pelo litoral e interior dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Além dessas, o levantamento contabilizou outras 121 localidades apontadas através da memória oral como tendo sido desocupadas recentemente por força da pressão fundiária e demais circunstâncias. Todos os meus interlocutores participam de extensas redes de parentesco e intercâmbio ritual e material que atravessam toda essa região e atingem também Argentina e Paraguai¹⁵. Se em qualquer instante localizam-se em aldeias específicas, suas histórias de vida testemunham o trânsito anterior por uma série de outras localidades, e sua experiência cotidiana se estende a elas também no presente, através da prática constante de visita mútua entre os parentes e afins, aspecto que foi descrito através do conceito de *multilocalidade*, especialmente trabalhado por Pissolato (2006). Dessa maneira, embora pudessem censurar-me por não dizer exatamente de qual aldeia provém cada um dos interlocutores, fazê-lo poderia passar a impressão enganosa de que suas reflexões limitam-se à sua experiência naquela localidade específica, o que está longe de ser procedente.

Sendo este trabalho uma experimentação que visa fazer ressoar o pensamento de meus interlocutores por meio de conceitos expressos em nossa língua, pode-se dizer que as reflexões aqui esboçadas constituem-se como possibilidades virtuais para toda essa extensa rede, à qual eles estão ligados. Dizer que se trate de possibilidades virtuais implica em admitir que não se trate de maneira nenhuma de um “modelo ideal” para o pensamento guarani-mbya, senão de explorar possibilidades inscritas em seu pensamento através de um pensamento outro. Feitas essas breves considerações iniciais, é hora de passarmos para uma descrição do trajeto que aqui será percorrido.

¹⁴ São disponibilizados no site da instituição dados dos Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), que traz tabelas da população indígena atendida pelo órgão, por meio de diferentes critérios. Utilizei a tabela “População Indígena por Dse, Polo, Aldeia e Etnia”, disponível em http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/visualizar_texto.cfm?idtxt=40882.

¹⁵ Seus laços no Mato Grosso do Sul são muito mais ténues, e podem ser desconsiderados.

PERCURSO

Apresento nesta dissertação uma análise de aspectos da cosmologia guarani-mbya focada nas relações de alteridade entre os Guarani, as divindades e espíritos, os animais e os brancos. No primeiro capítulo descrevo o modo como uma narrativa mítica de caráter aparentemente exógeno a respeito da “história de Jesus”, extremamente difundida entre os Guarani-Mbya mas negligenciada pela literatura, mostra-se uma transformação estrutural rigorosa da célebre narrativa dos irmãos Sol e Lua, tida como seu principal mito. Se, de um lado, a história do demiurgo Sol apresenta-se como constitutiva do modo de vida dos Guarani no mundo terrestre, a história de Tupãra’y [filho de Tupã], associado a Jesus, funda o modo de vida dos brancos, através da especiação de seus animais domésticos, da criação de sua tecnologia e de seu comportamento destrutivo. Abordam-se também, através da análise dessas narrativas, as particularidades dessa versão guarani-mbya da ideologia bipartida ameríndia, descrita por Lévi-Strauss (1993 [1991]), na qual a gemelaridade lógica é pensada por meio da relação entre um modelo e sua imagem. No segundo capítulo, desenvolvo uma reflexão a respeito da forma através da qual a relação entre modelos originários do mundo celeste e suas atualizações terrestres constitui-se como tema central da mitologia desse povo, apresentando uma descrição do modo de vida das divindades, das suas cidades celestes imperecíveis, e de concepções relacionadas à cosmografia. Da mesma maneira, demonstro como as categorias sensíveis do perecível (*marã*) e do imperecível (*marã e’ÿ*) funcionam como um idioma privilegiado na reflexão sobre as relações entre os mundos terrestres e os mundos celestes. Os últimos são povoados por modelos imperecíveis dos quais os sujeitos e objetos terrestres são apenas imagens perecíveis (*a’ãga i te ma*), constituindo uma teoria nativa qualificada neste trabalho como um *platonismo em perpétuo desequilíbrio*. No terceiro capítulo, exploro as consequências do modo como essa teoria nativa se articula com concepções relacionadas às possibilidades de transformação do corpo dos grandes xamãs em corpos imperecíveis (*aguyje*), buscando deslocar o foco dos estudos clássicos relativos à “busca da terra sem mal” para o campo da corporalidade. Também nesse capítulo, discuto à luz de minha experiência de campo, as principais formulações teóricas que a literatura consagrou para tratar do xamanismo guarani. E por fim, abordo as implicações das concepções mobilizadas pelos Guarani-Mbya a respeito do corpo pensado como imagem.

1. KUARAY, JAXY E TUPÃRA'Y (SOL, LUA E JESUS)

Do objeto-sim resplandecente descerá o índio.

Caetano Veloso

Em seu livro *A religião dos Tupinambá*, Alfred Métraux demonstrava inquietação diante da profusão de heróis míticos que eram denominados com o mesmo epíteto *Maire* (Maire-Ata, Maire-Monan, Maire-Pochy) e eram ligados por uma cadeia de relações de parentesco com ares de um romance de Garcia Marquez. Ele atribui a suposta confusão ao coletor das narrativas, o frade franciscano André Thevet, que esteve em contato com os Tupinambá em meados do século XVI, durante a tentativa fracassada de colonização francesa levada a cabo por Villegagnon¹⁶. Para o antropólogo suíço, a “aparente multiplicidade, na cosmogonia de Thevet, dos heróis civilizadores origina[ria]-se do fato de [que] esse viajante ter[ia] fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas” (Métraux, 1979: 7).

Lévi-Strauss (1993 [1991]: 49), por seu turno, intervém em defesa do franciscano com a afirmação que soa a princípio um tanto dogmática de que o frade não poderia ter se confundido, pois “todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte”. Entretanto, como sempre isso não é tudo, a explicação não para por aí culminando na chamada teoria do “dualismo em desequilíbrio perpétuo”, que seria característica da metafísica ameríndia, em oposição à ocidental. O exemplo dos pares de heróis tupinambá é notável no sentido de demonstrar que a explicação deve residir nessa característica do pensamento ameríndio em operar por bipartições sucessivas, no seio das quais, um dos polos da oposição guarda sempre em si o germe de uma nova bipartição. Nesse contexto, a suposta confusão dos personagens não teria qualquer importância, uma vez que o movimento de desdobramento das oposições é que seria constitutivo.

¹⁶ Escrevi sobre Thevet e os Tupinambá no meu trabalho de iniciação científica, no qual algumas das questões aqui abordadas já se faziam presentes.

Essas observações, que devem soar inicialmente abstratas, podem ser aprofundadas à luz de dados provenientes dos Guarani-Mbya de que trato aqui. Cadogan (1997[1959]:28-29) aponta incômodo semelhante em relação àquele sentido por Métraux. Ele questiona-se sobre as diferentes designações presentes nos cantos cosmogônicos guarani-mbya para a divindade Nhanderu Papa Tenondé, “Nosso Pai Último-Primeiro”, aquele que criou o cosmos. E diz que nas primeiras versões que havia coletado¹⁷,

aparece Nhanderu Papa Tenonde como criador de Nhamandu Ru Ete, mas na verdade, segundo se depreende dos mitos, hinos e orações transcritos nessas páginas é Nhamandu Ru Ete o Ser Supremo de sua teogonia, e ambos os títulos se empregam indistintamente para designar o Criador (Cadogan, 1997 [1959]: 29).

Embora Cadogan (*idem*) não pareça interessado em refletir sobre a lógica por detrás das variações entre as distintas versões desses cantos, senão em construir uma versão canônica, ele nos dá uma pista para entender porque em uma das versões que coletou dizia-se que Nhanderu Papa Tenonde¹⁸ criou Nhamandu Ru Ete, e na outra os dois epítetos designariam um mesmo personagem. Segundo meus interlocutores, Nhamandu é o termo oriundo da linguagem ritual¹⁹, da fala dos deuses para designar o astro solar. De acordo com as narrativas apresentadas por Cadogan (1997[1959]:27), antes da criação da primeira terra, quando reinava no universo uma noite originária (*pytũ ymã*), a única luz que existia era o “reflexo do coração” de Nhanderu Tenonde, e é ela que dá origem ao primeiro Sol, Nhamandu. É evidente, portanto, que mesmo se vistos como um personagem único, essa unidade encerra em si mesmo uma dualidade, formulação que evoca diretamente a teoria lévistaussiana do dualismo em desequilíbrio perpétuo, acima mencionada.

A discussão também se estende às demais divindades, especialmente no que concerne à designação do personagem Kuaray²⁰, por ser muitas vezes chamado Nhamandu, ou Nhamandu’i, embora seja inequivocamente tido como filho do criador. É ele que figurará na narrativa que analisarei adiante. Da mesma forma, características que certas vezes parecem pertencer a Tupã, são por outros tidas como pertencentes a Jakaira, as mesmas ações que são atribuídas a um, são por alguns atribuídas ao outro, gerando debates intermináveis por parte dos guaraniólogos e também dos próprios índios.

¹⁷ Publicadas em Cadogan (1946).

¹⁸ Outra designação para a divindade criadora do universo é Nhanderu Tenondegua, ou simplesmente Nhanderu Tenonde. Cadogan (1997[1959]: 29) também discute se o epíteto Papa seria ou não uma corruptela do nome latino do líder da Igreja Católica, e conclui que Nhanderu Papa Tenonde seria uma maneira adequada de tratar dessa divindade falando com os brancos, enquanto Nhanderu Tenonde seria utilizado para falar apenas entre os Guarani. Essa discussão não me interessa aqui, e mostrar-se-á infrutífera ao focarmos na lógica que rege a produção das versões.

¹⁹ Ver Capítulo 2, sessão *Nhanderureko: o modo de vida dos deuses*.

²⁰ Ou Pai Rete Kuaray, como aparece em Cadogan (1997[1959]).

Pissolato (2006: 252), comentando as diferenças entre as versões de seus interlocutores a respeito do tema, chega inclusive a atribuir aos Guarani um desinteresse no “conhecimento dedicado às divindades”, solução que me parece apressada.

Demonstrarei adiante que as breves descrições das plataformas celestes que pude obter em campo apontam para um cosmos inscrito no regime da multiplicidade, recordado por uma miríade de populações celestes, cada qual chefiada por uma divindade principal e habitada por uma série de outros espíritos auxiliares. Esse cenário poderia ser suficiente para que se percebesse que tal debate faz-se infrutífero devido à infinidade de versões e à complexidade das reflexões cosmológicas sobre os mundos celestes. Entretanto, da mesma forma que Lévi-Strauss considerou espantosa a permanência flagrante dos mitos tupinambá em relação àqueles coletados entre os Guarani modernos por etnólogos clássicos como Cadogan e Nimuendaju, parecerá ainda mais surpreendente a recorrência no seio da própria mitologia guarani, de transformações descritas pelo antropólogo francês para analisar a passagem da narrativa tupi-guarani sobre os “gêmeos” para narrativas provenientes de outros grupos americanos, como os Canela por exemplo, tal como abordarei ao final desse capítulo.

Analisarei aqui o modo particular como uma narrativa de caráter aparentemente exógeno a respeito da “história de Jesus”, extremamente difundida entre os Guarani com quem tenho convivido (e negligenciada pela literatura²¹), mostra-se uma transformação estrutural da célebre narrativa dos irmãos Sol e Lua, tida como seu principal mito. Em outro texto, já analisei a mesma narrativa a respeito da origem de Jesus, enfatizando, porém, uma exegese detida nela mesma, que apontava para uma poderosa “crítica xamânica ao cristianismo” (PIERRI, 2013a). Partirei agora de uma análise da versão do mito de Sol e Lua publicada por autores guarani em *A Vida do Sol na Terra*²² (Kanguá &

²¹ Sendo a literatura sobre os Guarani um “mare magnum”, como apontou Melià (2004: 175), é possível haver algum texto por mim ignorado que trabalhe essa narrativa. Cadogan (1997 [1959]:17) demonstrou interesse pelo tema, embora não a tenha abordado e menções esparsas ao papel de Tupãra’y (Jesus) aparecem em alguns trabalhos, como o de Macedo (2009). Schaden (1982) na sua “contribuição ao estudo de um processo de comunicação intercultural”, que se resume a uma teoria da “aculturação religiosa” (embora extremamente interessante), também menciona duas outras histórias sobre a “morte de Cristo”, muito distintas dessa (1982: 11). Considera, por outro lado, “decisivo o fato de que dentre os grupos guarani da atualidade [seriam] precisamente aqueles em cuja religião dificilmente se identifica influência cristã os que tem o pensamento mítico mais elaborado e sutil e, também o espírito místico mais acentuado” (1982: 6), que ele nomeia como justamente os “Mbüa”, entre os quais coletei essa narrativa. Mesmo que conhecesse essa versão, entretanto, seria inconcebível dentro de seu quadro teórico considerar que justamente porque são capazes de incorporar uma narrativa exógena transformando-a segundo sua lógica é que os Mbya conservam um “pensamento mítico elaborado e sutil”. Esse é o ponto de vista que apresento aqui.

²² Tenho coletado algumas outras versões dessa narrativa, das quais me utilizarei ao longo da análise para mostrar variações possíveis. A literatura guarani abunda em versões da mesma história, a começar por Cadogan (1997[1959]) e Nimuendaju (1987[1914]). Deve-se ressaltar que meus interlocutores guarani sempre enfatizam que uma narração completa dessa história duraria dias. Ela pode ser narrada por meio da linguagem ritual (as belas palavras), ou também da linguagem cotidiana. Gravei certa vez uma versão dessa narrativa em guarani, durante a qual o ancião que contava uma versão que disse ser “resumida” falou por cerca de 5 horas e anunciou ter chegado apenas na metade. Embora fosse interessante, no

Poty, 2003), para avançar na comparação com a ‘história de Jesus’. A atribuição pelos índios de um comportamento paradigmático por parte de Kuaray, que merece ser perseguido por eles, e a concepção contida na versão mbya desse mesmo mito de que Kuaray criou seu irmão como uma imagem de si mesmo nos conduzirão à conexão entre a teoria lévi-straussiana do dualismo ameríndio e a teoria do “platonismo em perpétuo desequilíbrio”, que detalharei no próximo capítulo.

Iniciemos antes por sublinhar o quanto é notável o desdobramento sucessivo de pares de irmãos na mitologia guarani, semelhantemente ao que Lévi-Strauss (1993 [1991]) havia apontado para os Tupinambá. Muitos de meus interlocutores apontaram que Xariã ou Anhã²³, o demiurgo responsável pela criação de elementos negativos da terra atual, é irmão mais velho de Nhanderu Tenondé. Numa disputa por poder, ele tentava superar as criações de seu irmão, gerando imagens negativizadas dos elementos que o criador principal havia feito. Ladeira (2007 [1992]: 156-158) abordou inicialmente esse tema que ela designou como “as imitações de Anhã”. Abordarei em diversos momentos da dissertação a questão da imitação, mas iniciemos a partir dessa relação entre Anhã e Nhanderu Tenondé. Um de meus interlocutores apontou observações semelhantes às colocadas pela autora quando me esclareceu a respeito de uma pergunta equivocada:

Daniel: Os três eram irmãos? Jaxy, Kuaray e Xariã?

Jovem guarani: Não, Xariã era irmão do pai deles. Daí que ele é mal mesmo. Às vezes *xeramõt*²⁴ conta essa história, porque eles disputavam o poder, aí o poder, quem tinha mais poder. O que Nhanderu Tenondé gerava coisa bom, ele gerava coisa mal. Então por isso que existe assim cobras venenosas, tudo que ele criou, não foi Nhanderu. Então ele fazia uma coisa, ele [Xariã] fazia outra.

D: E esses espíritos ruins, como *itaja*²⁵ que manda doença, também foi gerado por Anhã?

Ancião guarani: Foi, todo o espírito que é ruim, fica com raiva pega arma, mata, é tudo de Anhã. O espírito dele vem aí, se invoca, não tem dó do cara, fura ou atira...

prazo curto do Mestrado, não tenho condições de trabalhar uma tradução dessa versão e me parece que essa utilizada aqui tem elementos suficientes para análise, que certamente é inesgotável.

²³ Trata-se de formas distintas de denominar o mesmo personagem, que também pode ser chamado Mba’e Poxy, como veremos mais adiante.

²⁴ Literalmente, “meu avô”. Essa designação estende-se a todos os velhos aos quais se atribui conhecimento.

²⁵ Trata-se do “dono da pedra”. Tratarei da relação entre o xamanismo e os espíritos-donos no capítulo 3.

No mesmo sentido, compare-se essa passagem do filme *Orereko Mbaraeterã*²⁶, no qual o xamã de uma aldeia no litoral do Rio de Janeiro, disserta sobre a origem da diferença entre as modalidades de trançados da cestaria por eles praticada:

Esse aqui é o cestinho redondo. Esse outro tem um trançado deitado, ele disse, é o do trançado deitado.

Esse primeiro [o cestinho redondo] tem trançado com esse desenho de sapo, ele diz.

E tem também aquele outro cujo desenho chamamos de cobra. Desenho da caninana. Mas esse tipo de trançado já é outra coisa.

Porque dizem que Nhanderu, que gerou a terra, fazia para sua esposa apenas os cestos com o trançado deitado, mais simples.

Era apenas desse trançado mais simples que existia, ele não fazia de outro tipo.

Então, o irmão mais velho dele ficou olhando ele fazer. O Xariã. E foi ele que fez dessa outra forma. Ele que deixou o trançado de cobra. E ele superou.

Kova'e ma ajaka jere'i ju. Ha'e kova'e ma ipara guerami, kova'e ma ipara nhenho he'i, ipara nhenho va'e.

Ava'e ma ipara oiko peixa gua'i pe ma kururu para, he'i. Ha'e gui ma ipara kora ja'ea va'e oiko mboi para. Nhakaninã para. Pero ha'e va'e katu já amboa'e ju ma.

Ha'e Nhanderu ijyvyrupa va'e mãe guayxy'i pe ojapo vy ipara korupsi peixa omonhetyrõ'ĩ, ipara ryxy'i va'e.

Ipara ryxy'i va'e rive rive'i ombota'y ta'y va'e já ha'e va'e'i. Amboa'e rami nombopara'i.

Ha'e gui ha'e rami. Ha'e va'e oexa oiko raka'e tyke'y. Xariã. Ha'e ma ha'e merami ju ombopara. Mboi para meme oeja. Oganave'i ju nguau.

Exatamente como no caso Tupinambá, abordado por Lévi-Strauss (1993[1991]: 57), esse par de irmãos rivais (Tamendonare e Aricoute, para esses últimos, Xariã e Nhanderu Tenondé para os Guarani) é sucedido por outro par de irmãos, agora companheiros, revelando a recorrência notável da mesma matriz estrutural. No caso Tupinambá, tratavam-se dos filhos de Maire-Ata. Na versão guarani-mbya são os filhos de Nhanderu Tenonde: Kuaray e Jaxy. Embora essa afirmação seja a mais recorrente, ouvi também outras exegeses sobre o tema dos irmãos. Conversando sobre a história

²⁶ CTI, CGY & IPHAN (2011). Transcrevemos para o Guarani, as falas de todos os filmes que utilizei nesse trabalho, revisando e complementando a tradução presente nas legendas sempre que necessário.

de Tupãra'y ou Jesus (ver adiante), sobre o fato de ele ser um enviado de Tupã Ru Ete, um jovem líder guarani me afirmou que todas as divindades “pais das almas” (*Nhe'ẽ Ru Ete Kuery*) mandaram filhos para a terra, sempre aos pares. Nhamandu Ru Ete teria mandado Kuaray e Jaxy, o Sol e o Lua. Para ele, porém, Xariá é um dos filhos de Karai Ru Ete, que teria como irmão um personagem chamado Xa'á. Ele me disse que há todo um ciclo de narrativas sobre esses irmãos, em relação ao qual nunca ouvi nada, e que não consegui confirmar com outros interlocutores. Jakaira Ru Ete, por sua vez, seria ele próprio o pai das outras divindades. Por fim, Tupã enviou seu filho Tupãra'y (associado a Jesus), para a ilha onde residiam os brancos. O que me parece interessante, entretanto, é a possibilidade latente do desdobramento de novos pares de irmãos, que sobressai da reflexão desse jovem guarani.

Ao ser questionado sobre a ausência de um irmão de Tupãra'y, meu interlocutor me disse que ele não aparece na história mas está sempre acompanhado de um *xondaro*²⁷, que o auxilia. Retenhamos esse comentário que será importante mais adiante, mas adianto que será possível perceber a transformação do tema da *gемelaridade* tratado por Lévi-Strauss mesmo nessa narrativa. Por ora fica como uma questão em aberto, cuja resposta só poderá ser extraída através da análise da narrativa em si.

ORIGEM DOS ÍNDIOS

Passemos pois, inicialmente, para um resumo da história de Sol e Lua²⁸:

A mãe do sol (*Nhanderu xy'i*), quando era mocinha, esteve no mundo. Era uma jovem bonita que um dia teve a ideia de fazer um laço para pegar o pássaro inambu, mas em vez de pegar o inambu, em seu laço caiu uma corujinha (*urukure'ai*). Ela gostou tanto da coruja que a levou para casa para criar.

Quando chegou em casa, a mãe do sol tentou alimentar o bichinho, oferecendo alguns grilos (*kyju*) que havia caçado, mas a coruja não

²⁷ *Xondaro* é um termo que Cadogan (1992:38) reputa ser uma corruptela de soldado, o que parece provável. Na língua mbya, porém, funciona como um termo polissêmico. Denota tanto uma dança ritual realizada aos finais de tarde, e repleta de movimentos que emulam o comportamento corporal de alguns animais (sobre a qual falarei algumas vezes), como também os praticantes dessa dança. Em muitos contextos, é utilizado como sinônimo de auxiliar, e empregado para designar as pessoas que apoiam os chefes em suas atividades tanto nos rituais realizados na casa de reza, quanto na organização social das atividades realizadas coletivamente. Os auxiliares são no contexto da casa de rezas também chamados *yvyra'ija* (ver capítulo 2) e no contexto das atividades cotidianas ou políticas podem ser ditos *tembiguai*, termo que literalmente traduz-se também por emissário, em suma, alguém que age a serviço de outrem.

²⁸ A publicação *A Vida do Sol na Terra* conta com uma versão bilíngue da narrativa, além de belas pinturas feitas por Carlos Papa Mirĩ. Construí esse resumo mesclando a versão em guarani e a versão em português, que não coincidem em todos os pontos, dando prioridade para a forma de narração da versão original.

aceitava. Voltou então à procura de alimentação e trouxe muitas borboletas (*popo'iju*), mas a coruja não aceitava. Ela já não sabia mais o que fazer quando ofereceu farelo de *mbeju*²⁹ e a corujinha finalmente comeu. Em pouco tempo, a mãe do sol percebeu que seu ventre estava começando a crescer e que estava grávida. Então ficou muito assustada e preocupada, sem entender o que havia acontecido.

A coruja, percebendo sua tristeza, apareceu como era, transformando-se (*onhemboete*) em homem. E a moça viu que era Nhanderu Papa, o nosso Deus, que disse a ela, sua namorada (*guembireko pe*), que ia embora, convidando-a a ir junto. Ela nega, alegando que a sua esposa celeste não ficaria contente. Nhanderu Papa diz a ela que pode segui-lo, quando quiser, para levar o seu filho Kuaray, o Pequeno Sol e ele saberá guiá-la, conversando com ela desde o ventre.

No dia seguinte, ela resolveu ir atrás de Nhanderu Papa, mas pela mata onde ele seguira havia várias picadas, e ela não sabia por onde ir. Lembrando-se do que Nhanderu Papa havia dito, perguntou ao bebê que estava em sua barriga qual era o caminho, e Kuaray respondeu que pegasse o caminho da direita. Ele pedia também para que ela colhesse flores que estavam no caminho, para que ele as levasse para brincar na morada de seu pai. Até que pegando um girassol (*yvoty*), a mãe é picada por uma mamangava, fica furiosa e dá tapas na própria barriga.

O menino se cala em represália, e sem saber o caminho, a mãe os conduz à morada da onça velha originária (*xivi ypy jaryi*), que lhe recomenda que volte, pois seus filhos são ferozes e vão devorá-las. Porém não sabendo voltar, a mãe de Kuaray fica, e a onça velha a esconde sob uma panela.

No dia seguinte, chega a primeira onça mais nova (*hemiarirô*), que pressentindo algo pergunta se a avó havia caçado algo. Ela retruca que não, que está velha para isso. A segunda onça chega, pergunta o mesmo e ouve a mesma resposta. Chega o irmão mais velho das onças, o que tinha o melhor olfato (*tyké'y inhapynguavevê*). Ele percebe o embuste e revira a panela, achando Nhanderuxy [a mãe de Nhanderu]. Devoram-na rapidamente e descobrem o filhote. A avó-onça pega o filhote para si, justificando que é velha e quer a carne mais macia. Tenta matá-lo nas brasas, que se apagam. Tenta matá-lo com um pau, mas ele foge.

Desiste e resolve cuidar dele, colocando-o no sol para secar, pois estava molhado da placenta. Ele cresce rapidamente, e pede um arco e flecha com

²⁹ Trata-se de um alimento semelhante ao beiju, porém feito de milho, que é tido como alimento verdadeiro (*tembiu ete'i*), pelos Guarani.

o qual caça borboletas (*popo'i*) e grilos (*kyju*), e depois de um tempo, passa a caçar muitos passarinhos (*gyra'i*), para alimentar a onça-velha e seus filhos.

Kuaray sentia-se muito sozinho, e um dia pegou uma folha da árvore de kurupika'y (*leitero*) e, com seu saber das coisas, disse:

– Irmãozinho, levante-se!

E dito isso, a folha transformou-se (*ombojera*) em menino. Ele disse a esse menino:

– Você é meu irmão mais novo, meu nome é Kuaray e teu nome é Jaxy.

Na volta, a avó-onça questiona a identidade de Jaxy, e seu irmão responde que é um amiguinho que ele achou na mata, e trouxe para lhe fazer companhia. Jaxy diz: “Eu não tenho mãe, e não tenho pai”. A avó-onça os adverte a nunca irem à floresta verde densa (*ka'aguy ovy*), pois é perigoso. Jaxy convence Kuaray de ir lá, onde já começam a matar passarinhos, que abundavam. Kuaray pede a Jaxy que os amarre no seu cinto, para facilitar o transporte e Jaxy faz isso, mas se distancia do irmão.

Ele encontra um papagaio (*parakau*) e tenta matá-lo com suas flechas, para levar ao irmão. O papagaio desvia e questiona Jaxy:

– Por que você quer me matar, para alimentar (*-poraka*) as onças ferozes que devoraram sua mãe?

Ele não entende, se assusta, e tenta flechá-lo de novo duas vezes. Sem sucesso, chama o irmão. Kuaray tenta também, mas o papagaio desvia e fala a mesma coisa. Ele entende imediatamente e começa a chorar. Pergunta onde encontrar os ossos da mãe verdadeira, e o papagaio indica o local embaixo de duas grandes pedras, perto da morada das onças.

Revoltados com o que descobriram, voltaram para onde estavam os pássaros mortos, e desamarrando-os foram soltando um a um, dizendo seus nomes e trazendo-os novamente à vida:

– Tucano (*tukā*)! Sabiá (*avia*)! Tangará (*tangara'i*)! Tico-tico (*kyky'i*)! Araponga (*gyra'itapu*)! Beija-flor (*mainō'i*)! Azulão (*myro'ō*)! Jacu (*jaku*)! Juruti (*jeruxi*)! Inambu!

Kuaray amassou o cinto de cipó (*guembepi*) que haviam feito para amarrar os pássaros e a jogou para o alto e essa corda tornou-se o pássaro Jayru

(*guyra jayru'i*), e dessa vez voltaram para casa sem nenhum pássaro. A onça velha os questiona sobre porque não caçaram e porque tem os olhos vermelhos de choro e Kuaray responde que não estavam com vontade de caçar e que choraram porque foram picados por marimbondos.

Saem e vão ao local onde estavam os ossos da mãe. Kuaray manda Jaxy ir para longe espantar os Inambu, e ressuscita a mãe a partir dos ossos. Jaxy não obedece, fica de espreita e ao ver a mãe corre para mamar no seu peito. Muito fraca, ela desmonta. Kuaray manda novamente o irmão para longe e faz outra tentativa. A cena se repete, segue o barulho dos ossos caindo, e Kuaray decide transformar a mãe em um animal de caça para os Guarani: a paca (jaixa), que vai pulando pro mato. Hoje em dia, quando a paca é caçada, o Sol sai bem fraquinho, pois fica com pena da mãe.

Os irmãos decidem vingar a morte da mãe e fazem uma armadilha (*mondé*), com um sabugo de milho. A primeira onça chega e zomba de uma armadilha feita com material tão leve e é desafiada por Kuaray. Ela entra no *mondé* e morre pois o sabugo era pesadíssimo. Chegaram vários onças, um atrás do outro agindo da mesma forma, até que morrem todos os onças-macho. A avó-onça vê a cena, e os repreende. E eles retrucam que os onças é que pediam para entrar na armadilha. Ela manda e eles destroem o *mondé*.

Pensam então em outra estratégia para terminar com as onças que restaram. Criam uma lagoa grande, com uma ilha dentro. Nessa ilha, com o seu saber das coisas, Kuaray fez surgir a árvore frutífera chamada guavirova (*guavira*) e várias outras. Traz à casa sua fruta e começa a comê-la dando inveja às onças que, sem homens para caçar, passavam fome. Eles contam que tem frutas numa ilha, e se oferecem para fazer uma ponte (*yry vovô*) para elas irem à ilha no dia seguinte. Kuaray combina com Jaxy de virar a ponte quando todas estiverem em cima. Ele tira a casca da árvore que serviu de ponte e a joga na água, gerando (*ombojera*) monstros aquáticos (*ypo, guairaka, jaguaxi, kuriyu jagua*) para comerem as onças fêmeas. E ele chama ao rio de Para Guaxu (*mar*), dizendo que sua água vai ser salgada.

Kuaray atravessa para a ilha, e Jaxy fica na terra firme. As onças começaram a passar devagar pela ponte, mas havia uma que ficou por último porque estava grávida e não conseguia subir na tora. Kuaray fez um sinal para Jaxy esperar, pois só faltava essa onça subir, mas Jaxy entendeu que era para virar a tora, e virou. Aí foram todas água abaixo, exceto a onça grávida que não conseguira subir. A onça que restou já não fala mais, e começa a rugir como

fazem atualmente, e com seu filhote macho reproduz a espécie. A tora que servia de ponte transforma-se numa serpente gigante.

Os irmãos ficam separados, e Jaxy gritava desde a terra firme, perguntando sobre as frutas que achava, se era para comer e como. Kuaray respondia: a guabiroba (*guavira*) e o guajivu só pode ser comida depois de defumar com o cachimbo (*-moataxi*); o coquinho da palmeira pindo (*guapytã*) é preciso socar para comer; o *aguaí* é só assar, mas Jaxy devia guardar as suas sementinhas para mais tarde.

Depois disso Kuaray manda Jaxy fazer uma fogueira e jogar nela as sementes do *aguaí*. Assim ele faz, elas explodem e com o impacto, ele vai parar do outro lado das águas, junto a seu irmão.

Kuaray disse então:

– Nessa ilha vamos formar o nosso mundo, a “Terra Sem Males”, que será grande.

Vão caminhando, e a ilha vai se tornando grande, parecendo não ter fim³⁰. Encontram Anhá, seu tio, pescando no *pari* [tipo de armadilha de pesca]. Kuaray mergulha na água, e vai roubando os peixes, enganando Anhá, e levando para comer assado com seu irmão. Jaxy quis imitá-lo, mesmo com Kuaray o desencorajando, mas faz errado e é preso no *pari*, sendo puxado por Anhá, que o devora. Sempre que tem eclipse lunar é porque Anhá está comendo Jaxy. Kuaray vai à casa de Anhá como convidado e recupera o crânio do irmão, preparado numa sopa. Da sopa refaz o cérebro e do crânio, recria Jaxy, ralhando com ele.

Em seguida, manda o irmão pegar seu arco e apontar para o céu. A flecha atinge o chão do céu, e Kuaray manda Jaxy continuar atirando, uma flecha em cima da outra, até que forma uma escada que chega à terra. Kuaray manda o irmão deixar o arco na terra, a partir do qual faz a árvore de *guyrapaju*, que serve até hoje para fazer os arcos verdadeiros (*guyrapa ete’i*). Eles sobem ao céu, onde o pai os estava esperando, cumprimentando-os pelos exemplos que deixaram aos homens. Sua missão na terra havia terminado, mas muito ainda os esperava.

Essa narrativa é uma variante daquela já citada a que Lévi-Strauss (1993 [1991]: 49) qualifica como uma “verdadeira gênese ameríndia”, coletada entre os Tupinambá por Thevet (1953 [1575]: 38-72). Entretanto, deve-se notar que a criação não parece

³⁰ O trecho desde o pulo de Jaxy até o encontro de Anhá está apenas na tradução do livro e não na transcrição em Guarani. Entretanto, esse tema do alargamento da plataforma da primeira terra (*yvy tenonde*) é conhecido em várias outras versões (Ver capítulo 2).

figurar como obra acabada para os Guaraní (ou qualquer povo ameríndio), como veremos adiante. Podemos destacar de início, que o mundo terrestre no qual estiveram Kuaray e seu irmão, já tinha sido criado por Nhanderu Tenonde Papa, a partir do “reflexo de seu coração-luz”, conforme as narrativas coletadas por Cadogan (1997 [1959]), em relação às quais Lévi-Strauss pouco se interessou. Nesse mesmo mundo, Anhá, o irmão mais velho e rival de Nhanderu Tenonde havia introduzido suas criações, que produzia imitando-o, mas buscando superá-lo. Segundo meus interlocutores em diálogo acima transcrito corresponderiam a tudo de mal que há nesse mundo. Essa afirmação categórica, que lembraria um certo maniqueísmo cristão, é desconstruída já pelo desdobramento do dualismo no par Kuaray/Jaxy, de que tratarei agora.

Mas antes se deve notar que Kuaray está numa posição valorizada em relação a seu irmão: é ele que o cria, é ele que o ressuscita, é ele que engana Anhá, é ele que entende imediatamente a mensagem do *parakau*, é ele que gera as frutas originárias, que continuam sendo elementos valorizadíssimos na dieta guarani. Por outro lado, Jaxy “não tem mãe, nem pai”, não entende a mensagem do *parakau*, impede que a mãe seja ressuscitada, vira na hora errada o *yry vovô* (ponte) fazendo sobreviver o casal onça incestuoso que repovoia a espécie. Não consegue imitar seu irmão sendo vítima da predação do tio Anhá e por fim não conhece as frutas originárias, necessitando do irmão mais velho para saber como comê-las. Trata-se de um personagem, que como Anhá com suas imitações, assume a posição de *trickster*, da qual falarei mais adiante. Por ora, cabe notar, como o fez Lévi-Strauss, que, ao contrário de Adão cristão, o *trickster*³¹ Jaxy “cai por etapas, comete erros em série” (1993:54).

O polo positivo do par Nhanderu Tenondé/ Xariá está no primeiro, que é irmão mais novo, o que se inverte no par seguinte. Mesmo sendo o polo positivo do par, é Kuaray que gera vários bichos que são tidos como maus, movido pelo sentimento de vingança em relação às onças que mataram sua mãe. Todos os seres criados por Kuaray para devorar as onças são feras aquáticas, e segundo me explicaram, cada um deles imita (-a’ã) o comportamento de um tipo específico de felinos que compunham a família das onças originárias (*xivi ypy*). *Ypo* é um equivalente canibal da ariranha, e seu

³¹ O termo *décepteur* empregado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* é traduzido por Beatriz Perrone-Moisés por “deceptor” em *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 1993[1991]), opção que ela revê na tradução mais recente de *Cru e o Cozido* (Lévi-Strauss, 2004[1964]), onde figura como “enganador”. No prefácio a esse último, ela nota que a palavra francesa *déception*, da qual o termo deriva, implica também numa “frustração de expectativa inicialmente positiva” (in Lévi-Strauss, 2004[1964]: 13-14). De minha parte, prefiro manter a expressão inglesa *trickster*, que já se incorporou ao português para designar esse tipo de personagem, justamente porque Jaxy não é um enganador, embora seja um *trickster* por frustrar as expectativas inicialmente positivas, por não ter sucesso em imitar seu irmão. Isso porque embora o termo deceptor mobilizasse o mesmo sentido que a palavra francesa, creio, como Perrone-Moisés (idem) “que raros leitores associa[riam] o ‘deceptor’ ao *trickster*, e que a ressonância negativa da palavra acabava por obscurecer aspectos fundamentais da noção”. Como ficará claro pelo exemplo guarani, o *trickster* não assume necessariamente uma posição negativa, a única coisa que o define é desfazer algo que havia sido feito por outrem, com boa ou má intenção, dependendo do caso.

comportamento imita aquele da onça pintada. Guairaka, também chamado rovo'i é a lontra, considerado equivalente ao gato do mato. Diz-se que o rovo'i é regido por um espírito-dono extremamente agressivo (Ver Capítulo 3). *Jaguaxi* também é um monstro aquático derivado de algum felino, que não consegui identificar. Para indicar essa equivalência entre o comportamento desses animais, pode-se utilizar uma expressão como *ypo ma xivi rovaigua yyrupigua va'e*, que nesse contexto poderia ser traduzida por “a Ariranha-Canibal é ser das águas equivalente à Onça”³². Já o *kuriju jagua* é uma espécie de cobra grande, que é criada a partir do *yryvovô* (ponte) que servia de armadilha, embora as duas versões não coincidam completamente.

Vê-se, portanto, que a ideologia bipartida ameríndia, aqui na sua versão guarani, está muito longe de se confundir com um maniqueísmo cristão. Embora o par Nhanderu Tenondé/Xariã seja construído na oposição bem e mal, e seja homólogo aos irmãos rivais tupinambá de que tratava Lévi-Strauss (1993 [1991]: 57), o par Kuaray/Jaxy, homólogo aos irmãos amigos tupinambá, desconstrói imediatamente o maniqueísmo. Da mesma forma que nem tudo o que Kuaray faz seja bom para a humanidade atual, nem tudo o que Jaxy fez foi ruim. No último episódio, é o arco de Jaxy que serve de matéria-prima a criação da árvore do *gyrapaju*, a partir da qual hoje os Guaraní fazem seus próprios arcos, ditos *gyrapa ete'i* (arco original). Mas, sobretudo, é ele que convence Kuaray a desobedecer a avó-onça³³ e adentrar em *ka'aguy ovy* (floresta verde), onde os irmãos descobrem a sua verdadeira origem.

Ao final da história, o narrador menciona que os irmãos “sobem ao céu, onde o pai os estava esperando, cumprimentando-os *pelos exemplos que deixaram aos homens*”. Veremos sobretudo no Capítulo 3 que o estado de maturação corporal do qual depende o devir-deus (*ijaguyje*³⁴) é perseguido através da emulação do comportamento dos deuses. Métraux já havia formulado uma hipótese semelhante ao dizer que os profetas tupi-guarani buscavam “imitar os heróis da raça” (1931), que ele identificava justamente, a partir do caso Tupinambá, aos irmãos Sol e Lua. Os exemplos são inúmeros. Assim como Kuaray e Jaxy faziam quando pequenos, as crianças guarani tem o cos-

³² É notável que a expressão *hovaigua* possa ser empregada para designar a equivalência comportamental entre dois seres ou pessoas distintas, mas também como sinônimo de “inimigo” ou “contrário” (Ver Capítulo 3). Pode-se dizer que ambos os sentidos são mobilizados nesse caso, já que essas feras foram geradas para devorar as onças originárias, e são portanto inimigas dessas últimas. De todo modo, se há sempre diferença a extrair-se de gêmeos, como ficará claro aqui, haverá também identidade entre inimigos, como já mostravam os Tupinambá.

³³ Pelo fato de Kuaray e Jaxy terem sido raptados para adoção pela velha onça, e tratarem-na com o termo *Xejaryi* (“Minha Avó”), mesmo hoje os Guaraní dizem ser necessário tratar as onças por *nhaneramõi* (“nosso avós”), podendo acrescentar a descrição *nhaneramõi ka'aguy rupi gua va'e* (Nossos avós habitantes das matas). Trata-se de um tratamento respeitoso a um ser temido.

³⁴ Cadogan (1997 [1959]) traduz *aguyje* por ‘plenitude’ ou ‘perfeição’, tradução que considero excessivamente cristã. Prefiro a tradução maturação corporal, proposta por Viveiros de Castro (1986:597) porque em outros contextos, *aguyje* é utilizado na língua mbya para indicar o estado de maturação de frutas. Diz-se, por exemplo, *yvapuru'a ma ijaguyje* (“A jabuticaba está madura”).

tume de caçar passarinhos, o que já não é adequado para os adultos. Cadogan (1997 [1959]:88) testemunhou mesmo entre os Guarani-Mbya aquilo que se costumava chamar de “culto dos ossos”, que seria a prática de tentar ressuscitar pessoas através de seus ossos, como Kuaray fizera com a mãe. Kuaray conseguia ressuscitar a mãe, e Jaxy desfazia o trabalho. Mesma frustração deviam sentir os grandes xamãs que se propunham a tanto na época de Cadogan, mas possivelmente não o conseguiam, à maneira de Jaxy. Isso não é mais praticado, mas de minha parte, devo notar que escutei frequentemente nas aldeias a afirmação de que determinada conduta deve ser seguida por representar como teria agido Kuaray.

Nesse sentido, se Kuaray representa um modelo de comportamento em relação aos grandes feitos dos xamãs, Jaxy representa o insucesso das tentativas, frequentes entre os humanos. Na narrativa acima, Kuaray cria uma ilha para fazer sua morada, que na versão em português é identificada à “Terra Sem Males”. Durante o episódio da armadilha com a ponte, ele já se desloca à sua nova morada, enquanto Jaxy permanece na ilha que se tornaria o mundo terrestre, pronto para derrubar as onças. Ocorre uma separação entre as duas ilhas, que é homóloga à separação entre deuses e homens, ficando Jaxy no polo da humanidade-guarani, que podemos chamar de polo *tekoaxy*, conceito nativo que exprime a condição perecível da existência terrena (ver Capítulo 2).

Não fosse o episódio da explosão das sementes de *aguai*, Jaxy também teria permanecido naquele que seria o mundo terrestre, como o casal remanescente das onças originárias. Não obstante, antes de ser recuperado pelo irmão por meio dessa artimanha, ele permanece no futuro mundo terrestre, onde vai caminhando. No futuro mundo terrestre, ele vai experimentando o futuro modo de vida dos Guarani (*nhandereko rã*), a começar pelas frutas nativas, tidas como as frutas verdadeiras (*yva’a ete’i*), de que falaremos nos próximos capítulos, e vistas como parte essencial da dieta dos deuses. O mesmo procedimento que Kuaray ensina à Jaxy, de que o guavira e o guavi-ju devem ser defumados com o cachimbo (*-moataxi*) antes do consumo, é considerado procedimento ritual necessário ao consumo de qualquer fruto da terra pelos Guarani. Sempre que amadurece a primeira safra de qualquer fruta (*yva’a pyau jave*) é preciso defumá-la na casa de rezas (*opy*), para que não dê doenças, e para que continue dando frutos³⁵. O mesmo deve ser feito com a primeira safra do milho (*avaxi pyau’i*), para que a próxima colheita seja boa, e para que se torne própria ao consumo. Também é preciso esfumaçar a caça, em especial dos animais cujo dono é agressivo contra os Guarani³⁶. A esse respeito veja-se o depoimento abaixo:

³⁵ Ver o documentário *As Bicicletas de Nhanderu*, do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (2011), no qual uma senhora realiza a defumação da primeira safra do *guavira*, e comenta o assunto.

³⁶ Ver Capítulo 3.

Jovem guarani - Aquilo que eu falei com o Daniel anteontem, mesmo, por exemplo, a gente que ... *avaxi ete'i* (milho verdadeiro), para consumir, para fazer bem a saúde, para as crianças, não só criança, para as pessoas terem saúde, para não pegarem qualquer doença, essas coisas, por isso que a gente primeiro faz o *nhemongarai* (benzimento) de alimento, a pessoa tem fazer o batismo de alimento, por exemplo de milho. Quando... é por isso que a gente tem, no primeiro consumo de milho, depois de plantar, depois de colher, a gente tem que passar na *opy'i* (casa de rezas) fazer *nhemongarai*, porque, meu pai falou, desde que tem *avaxi'i*, *avaxi ete'i*, até mesmo o Nhanderu (divindade) faz isso, faz *nhemongarai*. Por isso que hoje em dia, assim, nas aldeias, muitas vezes as crianças comem assim sem fazer *nhemongarai*, apesar de que Nhanderu mba'e (são coisas dos deuses), apesar de plantação é de Nhanderu a semente, a gente tem que passar primeiro pela *opy* para fazer o *nhemongarai*, senão faz mal para as pessoas, isso que dá verme, ou dor de estômago nas crianças. Porque, como o meu pai fala, se a gente não fizer o *nhemongarai*, a gente parece como uma larva, só come tudo aquilo que vê pela frente, então por isso que a gente tem que fazer o *nhemongarai* para ter saúde, para ter força, para não envelhecer rápido, para não ter fraqueza.

A oposição entre Jaxy e Kuaray é, portanto, homóloga àquela entre os Guarani e seus ancestrais divinos, de modo que os “desvios” de comportamento de Jaxy são também uma referência de comportamento para os homens, que dificilmente alcançam “o modo de ser dos deuses” porque são *tekoaxy* (ver Capítulos 2 e 3). Veremos no próximo capítulo que as divindades guarani habitam cidades mara e'ỹ (imperecíveis), e tem armas de fogo imperecíveis e servem-se de seus animais domésticos, que são os queixadas (*koxi*), não necessitando caçar com arco e flecha. Entretanto, as divindades que estiveram na terra para “dar exemplo aos homens”, Kuaray e Jaxy, utilizam arco e flecha. É Jaxy que, representando o polo *tekoaxy*, deixa o arco para os Guarani, que deve ser feito de *guyrapaju*. Outro indício de que Jaxy representa o polo *tekoaxy* quando contrastado a Kuaray, que representaria o polo teko porá, é a expressão utilizada na linguagem ritual de que os deuses são “nossos irmãos mais” velhos (*nhanderyke'y kuery*) e os Guarani são os caçulas (*japyre*) deixados nessa terra ruim (*yvy vai*)³⁷, como Jaxy era o caçula de Kuaray. Mais adiante abordarei o mesmo tema a partir do mote lévi-straussiano da “má escolha”.

Lévi-Strauss nota que os personagens que estão na posição de *trickster*, normalmente se prestam ao papel de simbolizar a humanidade, ou a separação entre homens e deuses, quando afirma que: “O [*trickster*] descobre pouco a pouco que já não pode realizar os mesmos prodígios que outros seres sobrenaturais. Isso ocorre porque ele ligou seu destino ao dos homens” (1993 [1991]:54). Essa frase serviria perfeitamente para

³⁷ Cadogan (1997 [1959]: 39) traz em um canto que seria “o canto matinal de todo mbya ortodoxo” a expressão “*oreyvaratyre'ỹ mbovy'i*” traduzida por “nós, uns poucos órfãos do Paraíso”.

caracterizar Jaxy, na versão mbya. À diferença dessa versão, entretanto, Lévi-Strauss lembra em relação aos gêmeos tupinambá que:

Gambá engravida uma mulher já grávida do marido, e os dois filhos nascerão gêmeos. [...] [Dessa forma], esses meninos não são exatamente gêmeos, já que foram gerados de pais diferentes. Note-se, no entanto, que a mitologia norte-americana concebe entre os dois pais uma relação que tem algo de gemelaridade. *Talvez iguais na origem - gêmeos do ponto de vista anatômico - resolveram se diferenciar*” (1993 [1991]:54).

Esse episódio ocorre de maneira muito semelhante na versão guarani-apapokuva, coletada por Nimuendaju no início do século XX, na qual os irmãos mais velho (Ñanderyquey) e mais novo (Chyvy'i) são filhos de dois pais distintos, porém também irmãos entre si: Ñanderuvuçu e Ñanderu Mbaecuaá (Nimuendaju, 1987[1914]: 135-151). Entretanto, essa versão mbya, de que tratamos aqui, apresenta o tema da gemelaridade lógica de Kuaray e Jaxy, negando totalmente sua condição de gêmeos de fato. Kuaray é que gerou Jaxy, como companheiro para si mesmo, a partir da folha do *kurupika'y*³⁸. Num diálogo com um xamã guarani bastante respeitado sobre o tema, ele me disse que não gosta quando os brancos falam que a história dos irmãos Sol e Lua é a “história dos gêmeos” porque Jaxy é apenas uma imagem de Kuaray, que esse último criou de si mesmo³⁹.

Essa variação da versão mbya será importante para demonstrar a pertinência da formulação de que a versão guarani da ideologia bipartida ameríndia se funda num “platonismo em desequilíbrio perpétuo”, o que desenvolvo no próximo capítulo. Mas de saída, cabe apontar que em uma das formulações que Lévi-Strauss nos oferece a respeito de sua teoria do dualismo ameríndio, ele culmina ao fazer exatamente a mesma afirmação que o xamã guarani com quem eu conversava:

Qual é, de fato, a inspiração profunda desses mitos? [...] 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. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente

³⁸ O *kurupika'y* é uma árvore de madeira mole, chamada leiteira, utilizada pelos Guarani para esculpir pequenos animais de madeira, para venda. É interessante que seja a matéria-prima também para a criação de Jaxy, “esculpido” metaforicamente como “miniatura” também metafórica (pois irmão mais novo) de Kuaray.

³⁹ Em Cadogan (1997 [1991]: 124) esse episódio aparece da seguinte maneira: “Depois disso, aquele que lhe serviria de companheiro, seu irmão menor; ele mesmo, de sua própria divindade, criou o futuro Lua a partir de uma folha de *kuripika'y*”. (*A'égui maê oirurã i, guyvyrã i ojapo; a'e ae omara'e'ygui ombojera kurupikay roguégui Jachyrã*). A expressão *omarã e'ygui*, que ele traduz por “de sua própria divindade” terá bastante rendimento aqui, e adianto que prefiro a tradução “a partir de seu estado de imperecibilidade”, criou Jaxy (Mantive a grafia em guarani, mas fiz a tradução do castelhano para o português, nessa citação).

ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os polos 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* (1993 [1991]: 65-66).

Se a condição de gêmeos era negada nas versões tupinambá e apapokuva, exprimindo a reflexão indígena sobre a gemelaridade de um ponto de vista lógico, essa negação é radicalizada na versão mbya, na qual Lua não é sequer meio-irmão de Kuaray, mas sim uma imagem desse. Jaxy representa novamente o polo *tekoaxy* uma vez que, como esclarece a passagem adiante, os corpos dos Guarani-Mbya são imagens dos corpos das divindades. No próximo capítulo, explicarei que os Guarani afirmam que tudo o que existe nesse mundo terrestre é “apenas imagem” (*a’ágai te ma*) daquilo que existe nas plataformas celestes. Ladeira nos mostra, em transcrição de diálogo sobre o mesmo tema, que a única coisa que distingue os Guarani de seus antepassados divinos, e funda sua condição de *tekoaxy* são os seus corpos, gerados na terra:

Em *Nhanderu retã* [morada dos deuses] as coisas nunca acabam. *Nhanderu Kuéry ikuai* [os deuses que existem] são eternos. Mas aqui na terra é diferente, porque nosso corpo não é perfeito. Nós morremos e nosso corpo fica na terra. Nosso corpo, *nhande rete*, é feito na terra (é material da terra), mas nossas almas são eternas e vão se juntar em *Nhanderu retã*. Então nossa vida é assim. (Ladeira, 1999:97)

Se tudo o que há nesse mundo, inclusive os homens, é apenas imagem do que existe no mundo celeste, e se Jaxy representa o polo *tekoaxy*, de que outra forma a diferença entre Jaxy e Kuaray, pode falar-nos algo mais sobre a relação homens e divindades? Veremos no terceiro capítulo uma teoria guarani-mbya da transformação corporal, baseada no princípio de que imitação não é *mimesis*, que imitar é sempre transformar. Deleuze, ao criticar a noção ocidental de *mimesis*, no seio de uma teoria *filosófica* a respeito da transformação corporal, aponta conclusão semelhante:

Devir nunca é imitar. Quando Hitchcock faz o pássaro, ele não reproduz nenhum grito de pássaro, ele produz um som eletrônico como um campo de intensidades ou uma onda de vibrações, uma variação contínua, como uma terrível ameaça que sentimos em nos mesmos. E não são apenas as “artes”: as páginas de Moby Dick valem também pela pura vivência do duplo devir, e não teriam essa beleza de outro modo. A tarântula é a estranha dança que conjura ou exorciza as supostas vítimas de uma picada de tarântula: mas, quando a vítima faz sua dança, pode-se dizer que ela está imitando a aranha, que se identifica com ela, mesmo numa identificação de luta “agonística”, “arquetípica”? *Não, pois a vítima, o paciente, o doente não se torna aranha dançante a não ser na medida em que a aranha por sua*

vez é suposta devir pura silhueta, pura cor e puro som, segundo os quais o outro dança. (Deleuze, 1997 [1980]: 94)

Em outras palavras, quando aparentemente se imita algo, afirma Deleuze numa formulação familiar aos Guaraní-mbya, nunca se reproduz exatamente a mesma coisa. Ora, dizer que irmãos aparentemente gêmeos são desiguais pois a gemelaridade real é impossível, não é o mesmo que dizer que toda imitação é uma transformação? *O que são gêmeos desiguais senão uma imitação que resultou numa transformação?*

Conforme se extrai das citações acima, a teoria de Lévi-Strauss a respeito do “dualismo em desequilíbrio perpétuo” baseia-se na imagem fornecida pela metafísica indígena de um cosmos em movimento, em transformação constante pela negação da possibilidade de uma identidade completa entre duas partes, em suma, uma teoria da diferença, como sintetizou Viveiros de Castro (2002 [1998]: 401-457). As versões tupinambá e guarani-apapokuva negavam a possibilidade de uma gemelaridade real a partir da atribuição de pais distintos para os irmãos demiurgos. A versão guarani-mbya nega a gemelaridade dizendo que um irmão é apenas uma “imagem” do outro: uma imitação que resultou numa transformação. Coloca dessa forma, o “desequilíbrio perpétuo”, “motor do sistema”, numa teoria da transformação corporal, segundo a qual o tudo que há no cosmos transforma-se ao imitar.

O conceito de *devir*, proposto por Deleuze para pensar a ideia de transformação corporal seria aparentemente incompatível com o estruturalismo, segundo ele próprio: “o estruturalismo não dá conta desses devires, porque ele é feito precisamente para negar ou ao menos desvalorizar sua existência: uma correspondência de relações não faz um devir” (1997 [1980]:17) . É o oposto do que vemos aqui, quando desdobramos a versão mbya da teoria do “dualismo em desequilíbrio perpétuo”, centrada na ideia de transformação e de devir. É verdade também que o texto de Deleuze é de 1980, onze anos anterior ao do mestre estruturalista. Talvez por isso Viveiros de Castro, em entrevista sobre as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, aponta que a teoria do dualismo ameríndio desenvolvida em *História de Lince*, apresentaria uma inovação no paradigma estrutural porque a dualidade dos gêmeos ameríndios “é [baseada em] uma diferença contínua, não [em] uma diferença descontínua” e por isso “não é uma oposição [binária] [...] [às quais] normalmente Lévi-Strauss se associa” (2011: 18).

É notável, entretanto, embora eu esteja totalmente de acordo que *História de Lince* represente uma grande inovação para a teoria estruturalista, que uma formulação germinal dessa teoria já tivesse sido fornecida pelo próprio Lévi-Strauss (2008 [1956]), já na sua primeira fase de elaboração a respeito do tema do dualismo. Nesse texto, quando discutia a “profunda diferença” entre “dualismo diametral” e o “dualismo concêntrico”, operantes na organização espacial das aldeias em vários povos

ameríndios, especialmente entre os Jê, o antropólogo já associava o primeiro à simetria e à estabilidade, e o segundo à assimetria e à mudança:

Existe, portanto, uma profunda diferença entre o dualismo diametral e o dualismo concêntrico. O primeiro é estático, é um dualismo incapaz de superar a si mesmo; suas transformações só podem gerar dualismos semelhantes aquele de que se partiu. Mas o dualismo concêntrico é dinâmico, carrega em si um triadismo implícito ou, para ser mais exato, qualquer tentativa de passar da tríade assimétrica para a díade simétrica supõe o dualismo concêntrico, que é diádico como esta, mas assimétrico como aquela. (Lévi-Strauss, 2008 [1956]: 167-168)

O dualismo concêntrico, enquanto oposição que contém uma tríade, e gera continuamente novos pares distintos é exatamente a mesma formulação que o autor daria 35 anos depois sob o nome de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”. Seu dinamismo parece-me remeter justamente a isso que Viveiros de Castro (2011: 17-18) chamou de *diferença contínua*, aquela que “vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba”. A *diferença descontínua*, que ele associa às oposições binárias, parece-me remeter, por sua vez, ao dualismo diametral.

Dessa forma, a noção de *diferença contínua* torna-se importante para abordar a dualidade entre Kuaray e Jaxy, e homologamente útil para pensar a dualidade entre os Guarani e suas divindades. Há uma continuidade entre os Guarani e os deuses, pois esses são seus ancestrais, chamados “nossos irmãos mais velhos” (*nhanderyke’y kuery*). Entretanto, o corpo dos Guarani é apenas uma imagem (*a’ága’i te ma*) do corpo dos deuses, como tudo o que é gerado no mundo terrestre. Há, portanto, uma *diferença contínua* entre humanidade-guarani e deuses, muito distinta da oposição descontínua entre homens e Deus, que rege o pensamento cristão⁴⁰. Não é mencionado, nesse sentido, por Lévi-Strauss que os Guarani-Mbya não se contentam simplesmente com a descoberta do *trickster* Jaxy de que “já não pode realizar os mesmos prodígios que outros seres sobrenaturais”. Porque veremos que a diferença entre a humanidade-guarani e os deuses não é apenas contínua, mas pode ser diminuída a tal ponto, através de práticas corporais associadas ao que se convencionou chamar profetismo, que poderia ser pensada como superável. Dessa forma, se desde o seu primeiro texto Lévi-Strauss já abordava formas de dualismo relacionadas à mudança e à instabilidade, creio que Viveiros de Castro e Deleuze têm razão ao ressaltar que temas como a transformação corporal e o profetismo não lhe interessaram tanto. Por sua vez, uma aparente incongruência entre essas duas formulações, a de que a diferença nunca se acaba, de que um gêmeo

⁴⁰ E também distinta da maneira como os Guarani qualificam a oposição entre a humanidade-jurua e os deuses. Essa questão que remete à reflexão que Lévi-Strauss (2004[1964]) empreende sobre a relação entre a má escolha e a perda da imortalidade será retomada a partir de pontos de vista distintos em cada um dos capítulos.

não é nada mais que uma imagem transformada de seu modelo originário e aquela que afirma a possibilidade de transformar-se efetivamente em outro, e que poderia ser pensada com uma identificação ao outro, será abordada ao longo desse trabalho, retomada especialmente no terceiro capítulo.

Os grandes xamãs são designados Nhanderu, mesmo nome que é reservado aos deuses, e aqueles que efetivamente atingiram o estado de maturidade corporal, fazendo de seu corpo-imagem mais do que uma imagem do dos deuses são chamados Nhanderu Mirĩ, como veremos nos próximos capítulos. Se Jaxy está no polo *tekoaxy*, ao se levar em conta a oposição entre ele e Kuaray, pode-se dizer que na oposição humanidade-guarani/deuses, ambos os irmãos aparecem como uma figura de mediação. Ouvi algumas vezes de meus interlocutores guarani que o Sol é uma divindade que carrega um aparelho, com o qual faz o seu trabalho de iluminar e aquecer a plataforma terrestre. Um cacique me contava que esse trabalho é o mais importante de todos, e que Kuaray é o maior exemplo de todos de precisão. Ele dizia que os brancos se rogam dessa qualidade, com seus relógios supostamente precisos, mas enquanto sempre se atrasam, não há um dia em que Kuaray não apareça na alvorada, fazendo seu papel. Ele leva seu aparelho até o poente em linha reta, e depois volta com o aparelho desligado⁴¹. A lua também é um aparelho carregado por Jaxy. Em outras versões da história de Kuaray e Jaxy, reproduzida acima, conta-se que inicialmente Nhanderu Tenonde tentou designar Jaxy para iluminar o mundo. Mas Jaxy era muito “rebelde”, faltando no trabalho, e iluminando a terra de maneira inconstante. Por isso, o trabalho foi repassado a Kuaray, enquanto Jaxy ficou apenas com a função de iluminar a noite, atividade que não demandava a mesma regularidade.

Esse episódio ecoa um motivo extremamente difundido na mitologia americana, em especial na América do Norte, conforme já evidenciou Lévi-Strauss ao longo das *Mitológicas*, em especial em *Origem dos Modos à Mesa*. Algumas narrativas analisadas por ele abordam esse mesmo problema da regularidade dos astros (2006 [1968]: 133). Em outros, figuram astros que aqueciam excessivamente a terra, matando os homens de calor, ou inversamente, aqueciam-na insuficientemente, matando-os de frio. Esse mesmo problema também é abordado pela mitologia guarani-mbya, na narrativa sobre Jesus, analisada adiante.

Porém, o que nos interessa no momento é a explicação de meu interlocutor para a regularidade impecável de Kuaray, que é reveladora do seu papel de mediação: a ele foi destinada a função de iluminar a terra, e ele nunca falha, conforme me explicaram, justamente porque ele viveu nela, e sabe na pele, por experiência própria, como vivem os homens. Da mesma forma como os Nhanderu Mirĩ são elementos de mediação pois são homens que conseguiram superar sua condição de *tekoaxy*, tornando-se

⁴¹ E ele acrescentava que sabe que não é verdade que a terra que gira em torno do sol, como dizem os jurua. Não é verdade que o mundo vira ao contrário para fazer a noite.

divindades, Kuaray e Jaxy são divindades que passaram na terra, vivenciando a condição dos homens. Por serem *tekoaxy* os homens tem um comportamento que pode se desviar com facilidade. O mesmo acontece com Jaxy. Entretanto, embora a maioria dos homens seja mais aparentada a Jaxy, é possível atingir a condição de Kuaray. Se o par figura como elemento de mediação entre homens e deuses, sua diferença interna é contínua, e pode ser superada. Embora à maioria caiba apenas o devir Jaxy, o que perseguem os grandes xamãs é o devir Kuaray.

Mas se deve notar que a versão mbya da “ideologia bipartida” não faz apenas trazer a noção de que toda imitação gera transformação para o “motor do sistema”. Além disso, como veremos no próximo capítulo, ela privilegia o eixo de referência das transformações no mundo celeste, através do desdobramento da oposição *marã/mara e’ỹ* (perecível/imperecível). Embora continue se tratando de uma cosmologia pensada no *movimento*, para usar a expressão de Gallois (1988), os elementos do mundo terrestre têm sempre seus modelos celestes, dos quais são apenas imagem (*a’ãga’i te ma*). É por isso que podemos dizer estar diante não apenas de um dualismo, mas de um “platonismo em desequilíbrio perpétuo⁴²”, porque a oposição entre os modelos originários imperecíveis dos mundos celestes e suas imagens terrestres imperecíveis atravessa todas as outras. Detalharei no capítulo dois as consequências da proposição que afirma que se tudo é primeiro gerado nas plataformas celestes, onde figuram os elementos *mara e’ỹ*, para que depois na terra seja criada uma imagem *marã*, também o são as inovações tecnológicas dos brancos. Por ora, me limito a analisar as narrativas que tratam da sua origem.

⁴² A expressão “platonismo em desequilíbrio” é propositadamente um oxímoro porque esse aspecto da cosmologia Guarani-mbya que lembra em vários aspectos um platonismo difere substancialmente das proposições de Platão, no qual certamente não há espaço para desequilíbrio, como se discutirá no próximo capítulo.



Foto 2: Vô e neto. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 3: Crianças. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 4: Motivo de trançado de cesto. 2010.



Foto 5: Motivo de trançado de cesto. 2010.



Foto 6: Crianças e livros. Vale do Ribeira/SP. 2007.



Foto 7: Cestos, *ajaka*. 2010.



**Foto 8: Instrumentos rituais e avaxi pyau'i.
Vale do Ribeira. Maria Inês Ladeira. 2011.**



Foto 9: Reencontro chuvoso. Interior de Santa Catarina. 2012.



Foto 10: Crianças em aldeia insular. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 11: Comendo *guapytã*, deixado por Kuaray. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 12: Palmeira jerivá carregada de *guapytã*. 2012.



Foto 13: *Guapytã*. Alexandre Ferreira. 2012.

ORIGEM DOS BRANCOS

A relação com os brancos é também pensada sob uma dualidade. Porém, uma dualidade regida por uma diferença descontínua. Os brancos são provenientes da transformação do *mbi'i*, a lagarta originária (ver mais adiante), e não são, portanto, descendentes diretos dos deuses, como os Guarani. É recorrente em praticamente todas as reuniões de que participei, a fala dos mais velhos enfatizando uma descontinuidade entre os Guarani e os brancos, mesma descontinuidade que esses últimos se reservam em relação ao seu Deus. *Nhande kuery ma jurua kuery rami e'ÿ*: “não somos iguais aos brancos”, dizem incansável e pedagogicamente aos mais jovens. O mesmo dualismo aparece frequentemente na fala dos mais velhos na chave lévi-straussiana da má escolha. Como vimos, aos Guarani foi destinado pelos deuses o arco e flecha (*gyrapa*), enquanto aos brancos a arma de fogo. Aos Guarani foram destinadas as florestas (*ka'aguy*) e os frutos nativos (*yva'a*), e aos brancos os campos (*nhundy*). Aos Guarani foram destinados os animais de caça, em especial o queixada (*koxi ou mymba'i*), enquanto aos brancos foi destinado o porco doméstico (*kurê*)⁴³.

Essas reflexões que podem ser narradas em afirmações diretas como essas, nas quais o dualismo é evidente, também são objeto da narrativa do Sol e Lua, de que tratamos. É nela que figura a transformação da paca (*jaixa*), a partir de Nhanderuxy (a mãe de Kuaray), do *gyrapaju* a partir do arco de Lua e a criação das frutas originárias (*yva'a ete'i*), por exemplo. Porém, isso não é tudo. Assim como Nhanderu Ete enviou à terra um demiurgo (*Kuaray*) que “deixaria exemplos” para os índios, também houve uma divindade que enviou à outra “ilha” um outro demiurgo para ensinar os brancos. Foi Tupã Ru Ete, que a pedido de seu pai Nhanderu Tenonde Papa, enviou seu filho para que os brancos soubessem que não podiam fazer o que bem quisessem na terra.

É essa narrativa, contada nas aldeias mbya talvez com a mesma frequência que a história de Kuaray e Jaxy, que vamos acompanhar agora, antes de retomar a análise. Apresento-a abaixo, compondo trechos de duas versões complementares, uma coletada em português⁴⁴ e outra em Guarani. A primeira traz mais detalhes no que concerne à trajetória de Jesus desde seu nascimento até a sua morte na cruz, e que serão importantes na análise. A segunda é mais detalhada na descrição da metamorfose dos brancos em seus animais domésticos.

⁴³ Mais adiante abordo as particularidades do tratamento que os Guarani dão à tema lévi-straussiano da má escolha, discutindo as ambiguidades entre a noção de destino e aquela de escolha.

⁴⁴ Apresento aqui trechos de um dos três episódios dessa versão coletada em português, que já foi abordada em outro texto já citado (PIERRI, 2013a). As outras duas partes da narrativa tratam uma de um episódio de cura xamânica através da vingança (*-jepy*) contra um espírito agressor, que será analisada no Capítulo 3, e outra de um episódio de diálogo-disputa com um missionário que esteve na aldeia, para o qual remeto ao artigo citado.

Assim iniciava na primeira versão a apresentação dos personagens principais:

Ancião guarani: *Tupãra'y!* [filho de tupã! ou Jesus] É mandado pelo *Tupã*. As pessoas que estavam no mundo, tudo que estava aqui, o que é mais sabedoria do outro, então é um deus⁴⁵. Então ninguém respeitava o outro. Se você tem mais alguma coisa, você é um deus. Você fala, eu sou deus, eu posso fazer tudo. Então a bem dizer Nhanderu viu que não podia ser assim. Então tem que mandar um filho para formar sabedoria de que existe deus perante os que estão no mundo.

Que nem Rei Herodes, ele era deus, matava mesmo, quando a mulher tinha o primeiro filho, já não prestava mais, mandava matar. As crianças ... se nascia um menino mandava cortar o pescoquinho da criança. Diz que ele não queria que viesse alguém com mais sabedoria dele. Se vier algum *mitã ava* [bebezinho] ele tava pensando que seria “*ohuvixave* dele” [mais poderoso que ele]. Então ele não deixava. Quando vinha *kunhã'i* [bebezinha] ele deixava crescer, mas vinha *ava'i* [bebezinho] ele já matava.

Então, a gente fala assim que diz que Nossa Senhora Aparecida, então o pai não deixava ninguém pegar nela! Então só pra ele saber que existia deus então diz que não sei quantos andar que tinha, mas ela ficava fechada [numa torre]! A filha do Rei Herodes que era a Nossa Senhora. Então ficava fechada a nossa senhora! Aí quando foi um dia. Já que estava acontecendo porque o Rei Herodes diz que fazia 12 horas, porque ele fazia a sabedoria dele e diz que o Sol clareava a cidade deles que era Jerusalém né? Então, parece que 12 horas só. 6 horas ia mais 6 horas voltava. Uma bola de facho de luz ele fazia. Ele fazia porque era poderoso. Só que poderoso ele consumia com todo mundo, não queria nada que tivesse mais sabedoria dele.

Então, Nhanderu não queria isso. E falou pro Tupã que mandasse um filho dele pra ensinar o que ele era. Então foi por causa disso que ele foi perseguido. Nhanderu naquele tempo não... diz que foi perseguição mesmo. Então diz que Nhanderu mandou em forma de um pombo [*apykaxu*]. Então chegava na janela e sentava. Esse pombinho bem bonitinho. Então a filha do rei gostou do pombinho. Então ela abriu o vitrô, não sei bem o que era, abria e o pombinho ficava no colo e à tarde o pombinho se mandava embora.

⁴⁵ Propositamente utilizo a caixa baixa para a palavra deus, uma vez que se percebe que não é empregada para designar um Deus cristão único, senão uma maneira genérica de designar a condição de divindade de determinadas pessoas.

Sigamos a partir daqui com a versão bilíngue, coletada em Guaraní:

Naquele tempo Tupárá'y (Jesus) veio no mundo, foi na outra terra.

Lá, Tupárá'y já estava indo para sua morada. E naquele tempo o Rei mandava nesse mundo, ele que mandava.

E o Rei tinha uma filha caçula. E ele a colocou assim, não sei nem quantos andares de altura, bem alto ele colocou ela, e não deixava sair.

O pai não a deixava sair para que ela não tivesse filhos, que não tivesse bebê. E a mãe levava comida para ela, lá no alto, levava algo para ela comer. E levava também roupas para ela usar. Ela não podia sair.

Para que os homens desocupados, não viessem engravidá-la, os vagabundos, como se diz. E assim, naquele tempo o Porco, a Vaca, e o Pato falavam ainda.

Eles eram *jurua* [brancos] ainda, filhos de *jurua*. É por isso que chamamos hoje esses animais de filho de *jurua*, o Pato por exemplo. E o Porco, dizem que ele era policial. E o Cachorro falava ainda. Todos os bichos falavam.

Então, Nhanderu Tupá veio lá no alto onde estava a Princesa. Chegou lá e perguntou: “Porque você está aqui?”. Mas ela não falou nada, apenas sorriu. E como ela não falava, só sorria, Nhanderu Tupá foi embora, e depois que ele passou lá, no dia seguinte, ela já estava grávida.

Ha'e jave ko, Tupárá'y ou ke. Yvy amboae py ou.

Ha'e py ma Tupárá'y oo ta ma, angỹ oamba py. Já oo ta ma vy. Ha'e jave py Rei omanda ko mondo re. Ha'e omanda.

Ha'e ramo Rei oguereko tajy. Ijapyre. Oguereko peixa, mbovy andar a hapy pa oguereko. Yvate omoĩ, nomoẽi.

Ha'e py pono ke ta'y oguereko rive mitã he'iarami nomoẽi tuu. Ha'e ogueraa, ixy ogueraa tembiu pe yvate ogueraa tembiu, ogueraa ho'u va'e rá, ogueraa ijaorã. Ni ke ova'ẽ teĩ.

Pono ke ava rei kuery ta'y he'iarami. Ariero rei he'i arami. Pono ombopurua. Ha'e ramia py py, ha'e jave kure, vaka ijayvu teri, pato.

Ikuai *jurua*, *jurua* pa teri, *jurua* ra'y. Ha'e rami vy py ore angỹ *jurua* he'iarami *jurua* ra'y ro'e, pato re. Kure. Kure manje polícia kue. Jagua ijayvu pa. Vixo vixo ijayvu pa.

Ha'e rami Nhanderu Tupá ou yvate, pe princesa oĩ. Ha'e py ova'ẽ. Mba'e re tu apy reĩ he'i. Ha'e ramo princesa ndaijayvui, hory rive py. Hory rive ndaijayvu ramo Nhanderu Tupá oaxa. Ha'e rá py oaxa rire ko'ẽgue ju já oipurua ma.

E então, ela já tinha o Tupára'y. E o Rei ficou bravo, o pai dela, ficou muito bravo. E no outro dia, já desceu ela e bateu na princesa. Expulsou ela, falando: “Vai por aí, que você morra por aí em qualquer lugar”.

Então, ela foi embora para os campos. Enquanto isso, Nhanderu Tupã ainda não tinha dado uma língua específica para cada animal.

Eles todos falavam ainda como nós. O Porco falava. E então o Gambá, embora estivesse nos campos, fez com casca de árvore uma casinha para a Princesa. Fez uma casinha simples onde eles dormiam.

Enquanto isso, o Pai buscava ela e não encontrava porque ela estava com o Gambá. E ela pediu para o Gambá ir buscar algo para comer.

Ele foi e pegou um frango no galinheiro e trouxe. E então ele assou, servindo ela como um ajudante. Só ele fazia isso.

E assim, o Pai continuava procurando e não achava. E tinha muitas vacas pelos campos, e cavalos também, e eles todos falavam ainda. E já era Natal. No dia do Natal Tupára'y nasceu.

E então o Galo cantou e o Rei percebeu e falou: “Tupára'y nasceu, temos que procurá-lo e matá-lo!”.

Ha'e py já oguereko ma Tupára'y. Ha'e py Rei ipoxy py. Tuu. Ipoxy ma. Ha'e py já ko'ê outro dia já omboguejy, omboguejy tuu oinupã. Princesa pe. Omoxê tereo eguỹ, emano remanoa py he'i Rei.

Ha'e re ma oo campo re. Oiko ha'e gui ha'ea já py Nhanderu Tupã já nomboayvui teri pe animar ikuai.

Ijayvu pa teri. Kure ijayvu. Ha'e rami vy mbykurẽ ojapo, princesa ojapo, campo py ojapo teĩ, yvyra pekue'i gui, peixagua yvyra pegue gui, ngoo rá'i, omoĩ peixa'i va'e, ha'e va'e'i py oke'i.

Upea já ma tuu oeka, ndojoui ha'e mbykurẽ, mbykurẽ'ĩ katy oiko. Ha'e rá py mbykurẽ'i, tereo eka ha'u va'e rá'i. Mbykurẽ pe. Princesa.

Ha'e ramo oo py ojopy uru. galinheiro gui ojopy jogueru. Ha'e rá ma oexy. Oexy'i ho'u'i ha'e rami ae hembigui. Ha'e te voi oo.

Ha'e rami ha já py oeka tuu. Ndojoui mamó pa. Ha'e rami vy, vaka ikuai rei py campo re. Kavaju, ijayvu pa. Ha'e rami vy py, ha'e rami Natal py. Natal ara py ma já Tupára'y onasce raka'e.

Ha'e py py gajo oxapukai. Ha'e rami vy py Rei eipoei ha'e py Tupára'y já onasce ma. Teĩ ke jaeka he'i. Jajuka rá he'i.

E então a Vaca mugiu, e o Pato já não falava mais. E os pássaros todos só cantavam. Porque o Nhanderu Tupã tinha nascido, o filho de Tupã. Então...

Então, como ele tinha nascido, a Vaca assoprou: “ffuuui”, para secar o Tupãra’y porque não tinha nada para enxugá-lo. Ele estava peladinho.

E como a Vaca secou Tupãra’y assooprando, então ela ficou para o bem. E Tupãra’y falou para o Gambá: “Você não vai ter dor de parto, porque você me alimentou!”.

Por isso que o Gambá tem uma bolsa, e é nessa bolsa que nasce o filhote, não é no útero. Ele era bom também.

Isso depois que ele deu de comer ao Tupãra’y. É por isso que ele não tem a dor do parto. E eles não acasalam. É só eles olharem um para o outro, que tem filho, direto na bolsa, sem dor, sem dor de parto. E é na bolsa também que o filho cresce. São assim os Gambá.

E também quando a mãe do Tupãra’y queria comer, ele também trazia alguma coisa. E depois que ele nasceu, todos eles que falavam, passaram apenas a ter cada um seu próprio som.

Já Vaka *onhe’ë* ma. Já pato já, ndai-jayvu vei ma. Guyra guyra’i já *onhe’ë*ba ma. Nhanderu Tupã já onasce raka’e. Tupãra’y. Ha’e rami vy py...

Ha’e onasce’i ramo vaka ju py oo *opytu* py peixa omombiru Tupãra’y pe. Onasce’i ramo *opytu* py ... “ffuuui” he’i, omombiru pa’i água. Porque ndogue-rekoi inhó vará. Tupãra’y ipire rei u py.

Ha’e ramo vaka ju omombiru’i. *Opytu* py. Ha’e rire py vaka iporá. Ha’e mbykurë’i ma ndee nerendui rá memby raxy he’i. Xemongaru ague re he’i.

Ha’e rire py mbykurë oguereko iká, iká rë voi’i oĩ ta’y rá’i. Hyepy py e’y. Ha’e rami. Mborayu va’e kue voi.

Tupa Ra’y’i ho’u xe’i ogueru rire. Ha’e rami oeja ha’e nememby raxy’i. Mbykurë ndojeupi, ha’e kuery. Ojeupi va’e’y ta’y. Ha’e kuery xó joe rive oma’e já ta’y ma. Xó iká re rive’i oĩ. Ndaxyi. Noendu membyraxy. Iká’i re oĩ’i ta’y rá’i. Ha’e py voi ituvixa pa’i rá. Ha’e rami ae tu mbykurë.

Ha’e ma Nhanderu Tupãra’y ixy ho’uxe’i ramo’i mba’emo ha’e ogueru raka’e. Tupãra’y onascea py ma ijayvu va’e kue kue, já *onhe’ë*ba ma.

O Pato, dizem que era estudante. Estudava na escola nesse tempo. E então, Tupāra'y estava passando pelo caminho e perguntou, "Onde vocês vão?" E os patos foram responder que iam para escola, mas falaram apenas "Kua, kua, kua".

Eles iam responder, mas falaram apenas "Kua", para Tupāra'y'i. E esses que iam ser os patos já eram maiorzinhos. E depois de cruzar Tupāra'y no caminho, eles já foram se transformando, e onde prendia o cabelo foi se transformando nos pelos do corpo. E eles tinham uma mochila de estudante, que ajudou a formar o corpo de pato.

E com o Porco, que era policial, foi a mesma coisa. Eles se encontraram no caminho e Nhanderu Tupāra'y perguntou: "Onde você vai?". E o Porco respondeu para ele: "Hu'ixi". Então, Tupāra'y disse: "Você vai ficar como porco". E ele foi andando como Porco, porque já tinha sido criado o Porco. O Pato, o Cachorro, o Cavalo, foi tudo assim. Assim que fez Tupāra'y.

D: Como foi com o Cavalo?

O Cavalo é animal de estimação do Anhá. O Cavalo falava também.

Pato mǎje escuela kue. Escola py onhembo'e va'e kue. Pato. Mbaiko je escola py oo Tupāra'y oo ma oiny tape rupi, oo tape rupi rá py. Mamo tu peo he'i? Tupāra'y'i. Ha'e rami tu pato escola py oo ae, "Kua, kua, kua" he'i rive py.

Ijayvu rágue py "Kua", he'i py. Ha'e ramo py pato he'i. Tupāra'y'i. Ha'e ramo py já pato mive ma oiny. Oaxa puku'i já koo rupi, oa ojokua va'e kue py ki ma oo oiny. Pato. Hi'a kuaa korupsi jokuaa gue. Ivoko oguereko pe xacola, voko, kuaxiaryru. Va'e kue ma já oo ma ki ihumby katy ma oo. Já pato ma oo oiny.

Ha'e kure ha'e rami, polícia ová'ëixĩ. Mamo tu reo he'i. Ha'e ramo, Nhanderu Tupāra'y'i pe. "Hu'ixi" he'i. Ha'e ramo py já ndee já repyta rá kure'i. Tupāra'y he'i. Ha'e rami py já oo oiny, omoxẽ avi kure. Pato. Jagua, ha'e rami. Kavaju. Ha'e rami py já ojapo Tupāra'y'i.

D: Havy Kavaju?

Kavaju ko anhá rymba. Anhá rymba voi py kavaju ijayvu avi.

D: E o Cachorro?

O Cachorro... era só... não era estudante, era só membro da comunidade, como se diz, na escola ele não estudava. Era um desocupado, como se diz hoje. Era só isso.

D: Jagua?

Jagua tu oiko .. só onhemboe va'e'ỹ avi.
Peixa comunidade he'i arami peixa py
escola py nonhemboei. Ang'ygua rami
he'i arami. Iporiaukue'i he'i arami.
Ha'e rengua re rive py.

E voltemos para a versão em português, para ver como aborda a morte de Tupãra'y:

Então, depois que ele ficou rapazinho já, andando sozinho, então esse Tico-tico, onde Jesus Cristo pisava ele passava pros outros fazerem a perseguição. Então por isso que Tico-tico arranca qualquer semente que você planta, ele arranca tudo, come tudo.

Daniel: Ele escondia?

Ancião guarani: Não, o Tico-tico, descobria. O Curruíra que escondia as pegadas do Jesus e o Tico-tico descobria para que a perseguição acontecesse. Então passarinho também começou. Por isso que a perseguição ia até que... Então nós sabemos que tem isso. Mas isso não era pra gente. Foi deixado pra o *jurua* não dizer que não existia deus. Só que houve a perseguição até que levaram para aquele morro do carvalho e mataram na cruz.

Daniel: Então o *Tupãra'y* [Jesus Cristo: filho de Tupã] era como um mestiço.

Ancião guarani: Não é bem mestiço, ele é *Tupãra'y* [filho de Tupã] mesmo, só que ele já veio para ensinar o não-índio. É próprio pra isso mesmo. Nem mestiço não é. É *Tupãra'y* mesmo. Só que ele já veio com aquela sabedoria para ensinar o não-índio. Porque quando o Rei Herodes estava na terra. Pra gente o Rei Herodes era já Anhá *Ruvixa* [chefe dos Anhá]. Anhá *Ruvixa* daqui da terra mesmo. Tem o Anhá que a gente não vê mas tem o Anhá que é como se fosse uma pessoa. Esse Rei Herodes era Anhá *Ruvixa* daqui da terra. Por isso que ele não gostava de nada. Então pra não acontecer, porque... se ficasse ele, ele ia consumir tudo. Até índio... Então o *Nhanderu* não quer que acontece isso. Então ele veio pra ensinar os povos. Mas ele passava muita perseguição, passava na carpintaria. Passava muita perseguição. Onde ele estava ele era seguido.

Essa narrativa, que a primeira vista pareceria simplesmente um “resquício” do período missioneiro, algo que a literatura costuma considerar apenas com “um arremedo de cristianismo mal compreendido”, como apontou Fausto (2005:385), é narrada com muita frequência nas aldeias mbya que conheço. Conversando sobre ela, meus

interlocutores me disseram que é contada talvez com a mesma frequência que a de Kuaray e Jaxy e que apresenta muitas variações.

Segundo a primeira versão, Tupã aparece como um pombo, que poderia a princípio ser associado ao tema cristão do Espírito Santo, e engravida a filha caçula do Rei (“Nossa Senhora”) apenas porque ela o acaricia. Em outras versões sobre as quais ouvi comentários pontuais, ele pode aparecer à moça como um belo rapaz, engravidando-a com o olhar. A partir desse exemplo, podemos notar o primeiro paralelismo interessante entre a narrativa dos gêmeos e a narrativa da origem de Jesus. Na primeira, Nhanderu Tenonde aparece na terra sob a aparência de uma coruja (*urukure’a*), e fecunda Nhanderuxy de maneira assexuada, dando origem à Kuaray, que seria o herói civilizador dos Guaraní. Na segunda Nhanderu Tupã aparece sob a aparência de um pombo (*apykaxu*) fecundando Nossa Senhora para dar origem a Tupãra’y (Jesus), que seria o herói civilizador dos Brancos. “Ele é próprio para ensinar os não-índios”, como explicou o ancião guarani, que narrou a versão em português.

Mas isso não é tudo, e avançando na análise é possível demonstrar, que embora mobilizando motivos aparentemente exógenos, que seriam oriundos da cosmologia cristã, a narrativa guarani da origem de Jesus é uma transformação estrutural rigorosa da narrativa dos irmãos Kuaray e Jaxy. O motivo do uso de uma espécie de disfarce pelo demiurgo que engravida assexuadamente⁴⁶ uma mulher humana nas narrativas que compõem, segundo Lévi-Strauss, o mesmo grupo de transformações que o “mito dos gêmeos” é recorrente sob outra forma, desde a América do Norte, passando pela versão Tupinambá. Na versão Tupinambá, Maire-Pochy é feio e deformado e engravida a mulher do chefe através de um peixe, que dá a ela para comer (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 51). Sua verdadeira identidade é revelada a partir de uma prova que corresponde a um “teste de paternidade” para o filho que nasce dessa relação assexuada. Esse mesmo formato é recorrente em várias versões do mito na América do Norte, nas quais Coiote ou Lince aparecem na figura de um mendigo, sempre buscando disfarçar seus poderes de demiurgo (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 17-67).

Aqui, na solução mbya, tanto na narrativa de Sol e Lua como na de Jesus⁴⁷, o disfarce utilizado é o corpo de um pássaro que cativa a moça e a engravida pois ela o coloca no colo, simplesmente acariciando-o. Na primeira, Nhanderu Tenonde Papa mostra sua verdadeira aparência (*onhemboete*⁴⁸) não através do teste de paternidade,

⁴⁶ Lévi-Strauss (1993 [1991]) apresenta esse tema como uma “gravidez mágica”, designação que prefiro substituir através do termo assexuada. Pode-se verificar no Capítulo 2, que o tema tem rendimento também para caracterizar o modo de vida das divindades, que não tem a necessidade de relação sexual para a fecundação, como ocorria na primeira terra, antes que essa habilidade fosse perdida, de modo que não se trata propriamente de algo fora do comum, mas do modo de reprodução das divindades.

⁴⁷ Ao menos na versão em português.

⁴⁸ O trabalho de Macedo (2009) apresenta uma interessante discussão sobre esse conceito, que um de seus interlocutores traduziu por “impor respeito”.

para toda a comunidade, mas privadamente para a sua amante humana, depois de vê-la chorar. O *urukure'a*, a coruja, é também a ave apontada (por motivos evidentes) como dona da noite originária (*pytũ ymã*), que reinava no universo antes da criação da primeira terra (*yvy tenonde*), como se sabe desde Cadogan (1997 [1959]: 53)⁴⁹. O *apykaxu* é um pombo nativo⁵⁰, migratório, que, como todas as aves migratórias, os Guaraní consideram que visita alguma das moradas dos deuses na estação fria, quando não é visto em seu território, e que, podemos deduzir tratar-se no caso da morada de Tupã. É uma ave extremamente valorizada, considerada também mediadora entre o mundo celeste e o mundo terrestre, por essa característica.

O tema do disfarce do demiurgo permanece latente na narrativa sobre Jesus, pois seus feitos são sempre realizados em represália aos brancos, que ignoravam sua condição de *homem-deus*, duvidavam de seu poder, e por isso são transformados em porco doméstico (*kuré*), em patos (*ype*), bois (*vaká*), cavalos (*kavaju*), cachorros (*jagua*), e também em ovelha (*ovexa*), no trecho da versão em português que não reproduzi aqui⁵¹.

Outro paralelismo entre as duas narrativas aqui analisadas, é que enquanto o demiurgo dos índios cria a *jaixa* (paca), a partir do corpo de *Nhanderuxy*, simbolizando o fato de que as carnes de caça são destinadas pelas divindades aos Guaraní, o demiurgo dos brancos cria esses seres acima citados simbolizando o fato de que os animais domésticos são destinados pelas divindades aos brancos.

Além dos paralelismos, que permeiam toda a extensão das narrativas há uma inversão importante. De um lado, a trajetória da narrativa dos irmãos Sol e Lua é toda construída no eixo oeste-leste a partir do qual o filho de Nhanderu Tenonde lidera a busca do próprio pai, cuja morada se situa no nascente. Por conta de um desentendimento com sua esposa terrestre, que na versão mbya decorre da atribuição de uma outra esposa celeste à Nhanderu Tenonde, esse abandona o convívio com ela e seu filho e diz que o sigam depois. Inversamente, a filha do Rei dos Brancos (Nossa Senhora) é expulsa do convívio com seu pai, devido à gravidez misteriosa, e, com a ajuda de um auxiliar, foge dele, com seu filho no ventre. Toda a narrativa se constrói num eixo de fuga do menino em relação a seu avô terrestre que o persegue, e não na busca do filho em relação a seu pai celeste que se afastou, como no caso de Sol e Lua. Enquanto os Guaraní consideram Kuaray um exemplo de comportamento, e são tidos como “caçulas” das divindades, os brancos mataram e perseguiram o demiurgo que veio para ensiná-los. Agiram como as onças originárias da história de Kuaray e Jaxy tentando matar o demiurgo e sua mãe. Mas, inversamente às onças que lograram

⁴⁹ Ver também no Capítulo 2

⁵⁰ Pomba-amargosa ou Patagioenas plúmbea.

⁵¹ É a ovelha que anuncia ao Rei dos Brancos o local do nascimento de Jesus “Éééém Belééém”. Ver Pierri (2013a).

em matar Nhanderuxy, mas não conseguiram matar Kuaray, os brancos conseguiram matar Tupãra'y⁵² na cruz, embora sua mãe Nossa Senhora tenha apenas sido expulsa de casa⁵³.

Essa última inversão é mobilizada para explicar e criticar o “complexo de culpa” que os cristãos tentavam estender aos índios através do proselitismo religioso e figura como parte essencial de uma “crítica xamânica ao cristianismo”, conforme abordei em outra ocasião (PIERRI, 2013a). Não vou retomar o argumento aqui remetendo o leitor ao texto citado, mas cumpre enfatizar a solução encontrada pelo pensamento guarani, embora igualmente totalizante, nega uma das bases do universalismo ocidental, que apregoa uma origem comum a índios e brancos⁵⁴. Nesse sentido, enquanto os brancos buscam uma solução universalista a partir da atribuição generalizada de responsabilidade pela morte de Jesus, os Guarani se apropriam da mesma narrativa para construir um discurso inverso, que, através de uma matriz dualista, restringe a culpa pela morte de uma divindade aos brancos, estabelecendo um novo desdobramento da bipartição do mundo.

Outra inversão importante é que Jaxy nega sua própria descendência em relação ao pai celeste, que a reconhece em contrapartida logo que os irmãos atingem sua morada. “Não tenho nem pai nem mãe”, diz, uma vez que foi criado pelo irmão mais velho, como uma imagem deste. Também o *parakau* reconhece a maternidade de Nhanderuxy em relação a Jaxy, quando revela que as onças mataram sua mãe. Parece-me que embora seja negada a gemelaridade real, todos reconhecem que Jaxy é filho de Nhanderu Tenonde e Nhanderuxy, com exceção dele próprio. Do outro lado, é o Anhá Ruvixa (chefe Anhá), associado a Herodes numa das versões, que não reconhece o neto (e nenhum descendente masculino) e tenta matá-lo. Nenhum dos brancos parece reconhecer a ascendência divina de Tupãra'y a não ser ele próprio, que se vinga, operando as transformações que resultam na especiação do mundo dos brancos.

⁵² Ou um duplo seu, como mostrarei adiante.

⁵³ Na versão reproduzida em Pierri (20013a), o Rei manda mata-la, mas ela foge e se esconde com a ajuda do Gambá.

⁵⁴ Cabe aqui uma rápida distinção entre esses dois termos: ao dizer que o pensamento guarani é totalizante, me reporto ao fato de que ele busca explicar o funcionamento de todo o universo, como qualquer cosmologia. Se “toda sociedade de que a história tem conhecimento é uma sociedade global” porque “toda a cultura é uma ordem cosmológica”, como apontou Sahlins (2007 [1992]: 520) foram os cristãos que se arvoraram o direito de percorrer o mundo todo para convencer os outros povos de que eles é que estavam certos, o que culminou na imposição do capitalismo a todos. Percebe-se que os Guarani admitem explicações distintas para a origem e o destino de brancos e índios, e dirão, no terceiro capítulo, que inclusive nossos corpos são distintos. Num exercício de admirável tolerância perspectivista, entretanto, escolheram incorporar a narrativa pretensamente universal que os Cristãos projetavam para todos os povos, como uma narrativa dos brancos sobre eles mesmos. Os brancos por outro lado, pouco se interessaram sobre as narrativas indígenas, e buscaram apagá-las em proveito de sua verdade universal. É a esse universalismo proselitista que me refiro. Pode-se dizer, para parafrasear Viveiros de Castro (2002: 139), que os Guarani concordam em discordar dos cristãos, mas a recíproca não é verdadeira.

É interessante perceber que Herodes, tido na narrativa como o Rei dos Brancos (como na história cristã) e avô de Jesus (diferentemente da história cristã) é associado à Anhá, personagem do qual já tratei. Anhá ou Xariá é considerado irmão de Nhanderu Tenonde no episódio das imitações. Aqui, entretanto, o narrador faz uma ressalva de que era um “Anhá Ruvixa daqui da terra mesmo [pois] tem o Anhá que a gente não vê, mas tem o Anhá que é como se fosse uma pessoa. Esse Rei Herodes era Anhá Ruvixa daqui da terra.” Ao outro senhor, que me narrou a história em guarani, perguntei se de fato o ‘Rei dos Brancos’, que ele não chegou a associar a Herodes, era Anhá Ruvixa, segundo seu ponto de vista, o que ele responde com uma complementação interessante:

Daniel: Ele me contou em português também essa história. Ele me falou que o Rei, era o Anhá Ruvixa? É isso mesmo?

Ele é o pai do pai das almas de vocês. É o tataravô de vocês. É anhá mesmo. Porque ele matava filha e filho, até hoje ele mata. Então, é anhá, e ficou como Chefe Anhá. É verdade.

Por isso que até hoje vocês não tem pena de ninguém. Você deve ter ouvido que em outros países há guerra. Matam-se uns aos outros com bombas. Exterminam a si próprios, nem querem saber se é criança.

E esses ensinamentos que o avô de vocês deixou para vocês, ele não era bom. E nós não somos assim. Aquele que nos enviou, que nos ensinou, é bonzinho, sente pena das pessoas.

[...]

Por isso que os *jurua* fazem tanta coisa. A gente vê por aí, que os *jurua* estouram as pedras, pra fazer um monte de coisa, pra fazer estrada para carros, e quebra todas as pedras, explode. Isso deixa Nhanderu bravo.

Daniel: *Jurua* py, omombe'u avi xevy ko história Tupãra'y regua, va'eri *Jurua* py rive. Pe Rei va'e, ha'e oenoĩ Anhá Ruvixa. Ha'e ae pa terá anyi?

Ko penenhe'ẽ ru ete ru, ramoĩ, peneramoĩ guaxu. Anhá ae tu. Ha'e va'e ae tu anhá. Porque ha'e ojuka guajy, ojuka gua'y ramo ojuka te voi aỹ. Ha'e ko anhá. *Opyta* Anhá Ruvixa. Ha'e. Anhete.

Ha'e rami rive py angỹ peve pende napenhomboaxyi rá. Rendu rá tu amboae país py jogueroa, jojuka bomba py. Iiiixxx, ojuka pa nheundi. Pa ndoikuaaxei kyrĩgue'i ojukapa.

Angỹ reve va'e rá hoága peneramoĩ, peneramoĩ ndaiporayui. Ore py arami e'ỹ. Ore py imborayu, onhomboaxy va'eri ha'e py orembou.

[...]

Opamba'e jajapo. Jaexa ki eguỹ rupi ita ombopororo mba'emo ojapo, tape rá, peixa omoĩ aguá tape, caminhão rape rá rupi omoĩ ita, ha'e rami aguá ojoka pa. Ombopororo pa, ha'e ramia py py ombopoxy Nhanderu.

Foi esse Anhá, portanto, o principal responsável pelos ensinamentos aos brancos, já que eles não quiseram ouvir Tupãra'y e o mataram. É isso que explica as guerras realizadas por eles e o seu modo de vida destruidor. Mais ainda, esse Anhá é o pai do avô das almas dos brancos (*Penenhe'ê ru ramoĩ*). Dessa forma, não se pode dizer que o Anhá dos episódios da história de Kuaray e Jaxy é o mesmo Anhá que é Rei dos Brancos, mas não se pode negar que um é desdobramento do outro⁵⁵.

Assim, essa primeira análise revela que as narrativas de Kuaray e Jaxy e de “Jesus” são paralelas em toda sua extensão, mas invertem pontos centrais. Entretanto, voltamos à questão que mencionei no início. Se a história de Tupãra'y é uma transformação estrutural do mito dos “gêmeos”, onde reconheceríamos nela o tema da *gemelaridade lógica*? Em outras palavras, porque Jesus não tem um irmão?



Foto 14: No interior da mata atlântica. Vale do Ribeira. 2011.

⁵⁵ Se anhá também entre os Guaraní pode de fato ser considerada uma “categoria genérica de causa-efeito”, como propõe Gallois (1988: 163) para os Wajãpi, considerando sua vasta aplicabilidade, há momentos em que inequivocamente é empregada para designar personagens específicos, como esse chefe dos brancos, e como aquele irmão de Nhanderu Tenonde.



Foto 15: Criança no pátio da aldeia. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 16: Cobra não venenosa, kuriju. 2012.



Foto 17: Cipo imbé, *guembepi*. Vale do Ribeira. 2011.



Foto 18: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.



Foto 19: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.



Foto 20: Aldeia em Cananéia, no Vale do Ribeira. 2007.



Foto 21: Visão externa de *Opy*, em aldeia no Vale do Ribeira. 2007.



Foto 22: Parteira e rezadora em aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 23: Cacique de aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 24: Casca de *guembi*, utilizado para trançar os motivos gráficos na cestaria. 2011.

SENTENÇA FATÍDICA

As versões guarani-apapokuva e tupinambá do mito dos gêmeos apostam numa gemelaridade parcial de Sol e Lua, atribuindo pais distintos a cada um dos irmãos, como já mencionei. São meio-irmãos gêmeos, ou irmãos meio-gêmeos, como preferirem. Já na barriga da mãe os dois irmãos estão presentes, e ambos são retirados daí e adotados pela avó-onça depois que seus filhos devoram a mãe dos meninos. Ambos falam com a mãe na barriga, indicando o caminho da morada de Nhanderu Tenonde. Por outro lado, na versão mbya de que trato aqui, Kuaray está sozinho na barriga da mãe. Seu irmãozinho só aparece muito depois, durante o episódio da primeira caça de passarinhos, criado por Sol como um desdobramento dele mesmo. Em outras palavras, podemos dizer que Kuaray contém em si mesmo a dualidade a partir da qual gera seu próprio irmão Lua, que é diferente dele. Vemo-nos diante de uma solução semelhante àquela presente no mito de Aukê, versão jê do mito dos gêmeos, analisada inicialmente por Manuela Carneiro da Cunha⁵⁶ (2009 [1973]: 15-50) e depois por Lévi-Strauss (1993 [1991]: 58-67), que é quem primeiro traça a homologia entre o mito canela e o tupi.

Embora Lévi-Strauss demonstre convincentemente a homologia entre as duas narrativas, é conveniente citar um resumo do mito canela, pois faz saltar aos olhos as semelhanças com a história de Sol e Lua, que analisei no início desse capítulo⁵⁷:

O mito de Aukê narra a história do demiurgo que, à semelhança de Kuaray, falava com a mãe a partir do ventre, mesmo antes de nascer. Inversamente ao caso mbya, porém, ocorre que Aukê era filho da prostituta (“rapariga”) da aldeia, e, por isso, à semelhança do que ocorre no mito Tupinambá de Maire-Pochy e na América do Norte (ver acima) nasce sem que saiba quem é seu próprio pai. Adicionalmente, há um episódio chave no qual a mãe faz a afirmação de que vai matá-lo se for menino, e só o criará se for menina. Aukê nasce menino num parto que a mãe realiza sozinha na floresta, e a mãe o enterra vivo. Quando a avó materna do menino descobre, fica brava e vai desenterrá-lo para criá-lo. A mãe não quer amamentá-lo e por isso a avó passa a fazê-lo. Aukê diz à mãe: “Você não vai me criar?”. E ela com medo responde que sim. Aukê cresce depressa, exatamente como Kuaray do mito guarani. E ele é capaz de transformar-se em diversos animais, o que assustava os seus parentes de modo que seu tio materno tenta matá-lo de diversas formas sem sucesso, exatamente da mesma maneira como a avó-onça tenta matar sem sucesso o pequeno Sol. Ao fim, o embuste que parece ter dado certo é o de bater na cabeça do menino com um

⁵⁶ Carneiro da Cunha faz em seu artigo uma análise importante do messianismo canela, à qual retornarei no segundo capítulo para abordar a questão do profetismo. Por hora, me ateno à interpretação que Lévi-Strauss dá ao mito.

⁵⁷ Lévi-Strauss (1993[1991]) compara várias versões do mito de aukê, mas para o propósito aqui é suficiente atermo-nos na versão disponibilizada em Carneiro da Cunha, através da qual construí esse breve resumo.

tacape, queimá-lo em seguida, e abandonar coletivamente a aldeia onde se deu o assassinato. Entretanto, passado um tempo os índios voltam lá, e veem Aukê vivo, porém transformado no imperador dom Pedro II, Rei dos brancos, como nosso Herodes guarani. Ele havia também criado o gado, os cavalos, os negros e construído uma casa grande para morar.

O quinto capítulo de *História de Lince* no qual Lévi-Strauss analisa o mito canela é chamado “Sentença Fatídica” em referência ao episódio acima descrito em que a mãe de Aukê afirma que “matará o filho se for menino e criará se for menina”. Esse episódio é extremamente difundido sobretudo na América do Norte variando a sentença de morte para o futuro filho se for menino ou menina, conforme o caso. Veja-se como exemplo, a versão chinook, apresentada por Lévi-Strauss: “Um chefe matava todos os filhos homens e só poupava as meninas. Uma de suas mulheres teve um filho e conseguiu salvá-lo vestindo-o com roupas femininas. Entregou-o à sua mãe, que foi viver longe com o neto” (1993[1991]: 62).

Ora, a semelhança desse episódio com a história guarani de Herodes que figura na narrativa de Tupãra’y, aqui analisada, é cristalina. O Anhá Ruvixa não permitia o nascimento de filhos homens, não só os seus próprios como no mito de Aukê, mas todos os homens, pois não queria que ninguém disputasse o poder com ele. Como na história chinook há um menino, entretanto, que consegue escapar com auxílio da mãe e ele é um demiurgo como Aukê. É Jesus ou Tupãra’y, filho de Tupã Ru Ete, para os Guarani. Além do mais, é notável para a discussão aqui apreendida que o episódio da sequência fatídica apareça para Lévi-Strauss justamente “num patamar da escala dicotômica [...] em que as criaturas do demiurgo se dividem em brancos e índios” (1993[1991]:58). No caso mbya, aqui analisado, não apenas as criaturas do demiurgo se dividem, mas o próprio demiurgo é cindido em dois: ensinador de índio e ensinador dos brancos, cada qual responsável por suas próprias criações. De um Aukê, demiurgo maltratado pelos índios e tornado por isso Rei dos Brancos, passa-se a um demiurgo para cada uma das metades da humanidade.

Veremos no próximo capítulo que o modo de vida atribuído às divindades guarani é “mais semelhante ao dos brancos que ao dos índios”, como me revelaram meus interlocutores. Toda a tecnologia dos brancos está em poder dos deuses, que mobilizam os modelos imperecíveis das cidades, dos carros, da energia elétrica, do computador, etc. Em contrapartida, a alimentação dos deuses não é como a dos brancos, mas como a dos índios. Eles comem as frutas verdadeiras (*yva’a ete’i*), o mel, os derivados do milho, enfim, os alimentos que são protótipos daqueles que foram destinados por Kuaray aos Guarani. Dessa forma, as divindades têm alimentação dos índios e a tecnologia dos brancos. O que é mais interessante, porém, é que meus interlocutores justificaram isso dizendo que foi Tupãra’y que ensinou os brancos a usarem essa tecnologia,

foi ele que os repassou a imagem do dinheiro, para enganá-los. Foi ele que repassou a versão perecível da Bíblia, também para enganá-los, porque o livro *mara e'ÿ* está em poder mesmo é de Tupá, esse que há aqui na terra é apenas imagem. Mas também foi ele que reservou aos brancos a tal “superioridade tecnológica”, para usar a expressão empregada por Lévi-Strauss, à custa como veremos, da imortalidade.

Em outras palavras, à semelhança de Aukê, Jesus, o demiurgo sobrevivente da sentença fatídica, tem sob seu poder toda a tecnologia dos brancos. No próximo capítulo, demonstrarei que a promessa “messiânica” canela, abordada por Carneiro da Cunha (2009: 16-17) de que no futuro será destinado aos índios toda essa tecnologia dos brancos, enquanto esses últimos ficarão apenas com o arco e flecha, aparece também deslocada na versão mbya atual do eixo horizontal para o vertical. São os Guarani que habitarão a morada dos deuses após a morte (e talvez sem passar por ela!), e nessas moradas estarão em poder dos modelos originários da tecnologia dos brancos. A inversão tecnológica entre brancos e índios se dá na morada celeste e não apenas na morada terrestre, como prometiam os profetas Canela⁵⁸. Mas antes, voltemos à comparação entre o mito dos gêmeos e a história de Jesus.

Em primeiro lugar, cabe notar que é extremamente surpreendente que o episódio da sentença fatídica apareça na mitologia guarani, numa narrativa que é uma transformação das histórias contadas pelos padres. Embora esse episódio seja extremamente recorrente na mitologia ameríndia, como demonstrou Lévi-Strauss, ele era desconhecido no que tange ao acervo de narrativas guarani. É como se ao ouvir o sermão dos padres, os Guarani identificassem motivos que conheciam por ouvirem de outros povos ameríndios⁵⁹. O episódio da sentença fatídica não é o único que nessa narrativa ecoa motivos abordados nas *Mitológicas*. O episódio do *mbyku*, por exemplo, que é o gambá (ou sarigüê) que precisa lavar as suas tetas catinguentas para dar de mamar a Jesus é analisado em *Cru e Cozido*, como proveniente dos guarani-apapokuva, e insere-se na argumentação a respeito dos mitos de “origem da vida breve”. O episódio é idêntico, porém situado na história dos irmãos Sol e Lua e não na história de Jesus, como no caso mbya: “após a morte prematura da mãe, o ‘mais velho’ dos gêmeos não

⁵⁸ Em outro trabalho, Pierri (2013b) tratei das narrativas a respeito do cataclisma, no seio das quais também existem projeções proféticas que apontam no sentido de numa nova terra, depois da atual, na qual os índios viverão sem os brancos mas em poder de sua tecnologia. Ver Considerações finais.

⁵⁹ Lévi-Strauss (1993[1991]) aborda no capítulo “Mitos Indígenas, Contos Franceses”, da obra já citada, uma discussão importantíssima a respeito de como pensar em alternativas analíticas para a noção difusionista de “empréstimo cultural” para casos como esse. Seguindo seu raciocínio poderíamos defender a ideia de que a emergência do tema da sentença fatídica é uma decorrência lógica das transformações do pensamento ameríndio, que, a rigor, prescindiria do próprio “empréstimo” cristão. A hipótese tem rendimento, e poderia ser desenvolvida e matizada, mas não terei tempo de tratar desse tema, que deixo para um outro trabalho, no qual ele poderia ser pensado em comparação com várias outras narrativas guarani-mbya, nas quais aparentemente também há “empréstimo”. Ver também a esse respeito texto elucidativo de Carneiro da Cunha (2009[2008]) sobre o estatuto do fenômeno da difusão na obra de Lévi-Strauss.

sabe como alimentar o irmão mais novo, ainda lactente. Pede ajuda a uma sarigüeia, e esta, antes de se tornar nutriz, lambe as mamas, para tirar as secreções fétidas. Como recompensa, o deus lhe dá a bolsa marsupial e lhe promete que doravante ela parirá sem dor⁶⁰” (Nimuendaju apud Lévi-Strauss, 2004 [1967]: 215). Note-se que o Gambá também figura em papel importante na versão tupinambá do mito dos gêmeos, sendo o responsável pelo estupro da mãe deles, que resultou no segundo irmão. Na versão mbya do Sol e Lua, ao menos nessa de que dispomos, o personagem do sarigue não aparece, sendo transplantado para a história de Jesus. Se são os mitos que “se pensam nos homens, e à sua revelia”, como queria Lévi-Strauss (2004[1964]:31), o fazem de uma maneira mais surpreendente do que poderíamos prever, uma vez que até a cosmologia cristã pode ser convertida a partir de motivos indígenas.

Mas voltemos um passo. No mito de Aukê, o demiurgo não é reconhecido pelo pai, enquanto na história de Sol e Lua, Nhanderu Tenonde pede explicitamente à sua esposa terrestre que traga seu filho para visitá-lo. Sobre a relação entre Tupára’y e seu pai divino nada é dito na narrativa, mas sabemos que o avô terrestre dele, não somente não o reconhece, como o persegue para matá-lo. No mito canela, é a avó humana que cuida do menino abandonado pela mãe, e na história dos gêmeos é a avó-onça que adota os meninos depois de matar a mãe deles. Na história de Jesus, inversamente, é o avô-branco que tenta matá-lo, e a mãe que o protege. Nessa última e também na de Sol e Lua, o demiurgo é capaz de transformar os outros em animais, e, no caso de Jesus, pode-se dizer que ele é perseguido também por isso. No mito canela, como já notou Lévi-Strauss (1993 [1991]: 60) é o demiurgo que se transforma em animais, o que também resulta numa perseguição. E, por fim, temos a sentença fatídica tanto na história de Jesus como no mito canela, nas quais não há irmãos demiurgos mas apenas um demiurgo. Inversamente, na história de Kuaray e Jaxy não há sentença fatídica, mas temos o par de irmãos demiurgos. Segue abaixo, um quadro resumo dessas transformações, para facilitar:

Aukê (canela)	Sol e Lua (mbya)	Tupára’y (mbya)
O demiurgo não é reconhecido pelo seu pai	O pai reconhece o filho e pede para que ele o persiga para viverem juntos	O avô terrestre não reconhece o neto, e o persegue para matá-lo
Avó humana cuida do menino abandonado pela mãe	Avó-onça adota os meninos depois de matar sua mãe	Avô-branco quer matar o menino, e a mãe o protege

⁶⁰ Lévi-Strauss cita esse episódio como inserido na versão original das *Lendas da Criação e Destruição do Mundo* (Nimuendaju, 1987[1914]), mas não o encontrei na versão brasileira desta obra. Em contrapartida, encontrei-o, tal e qual, em *Apontamentos sobre os Guarani* (Nimuendaju, 1954[1908]), de modo que deve tratar-se de um erro de citação.

Aukê (canela)	Sol e Lua (mbya)	Tupára'y (mbya)
Demiurgo é capaz de se transformar em qualquer animal, e é por isso perseguido pelos índios.	Demiurgo é capaz de transformar os outros em animais, é considerado exemplo de comportamento pelos Guaraní.	Demiurgo é capaz de transformar os outros em animais, é assassinado pelos brancos.
Sentença fatídica	Par de irmãos	Sentença fatídica

Agora finalmente estamos em condição de responder à questão colocada inicialmente, do porque da ausência de um irmão para Tupára'y. Como mencionei, um dos meus interlocutores respondeu à minha pergunta inconveniente dizendo que o irmão de Tupára'y nunca aparece, mas “ele sempre estaria acompanhado de um *xondaro*”. Afirmação que remete ao que eu disse a respeito de Kuaray na versão mbya: ele mesmo cria seu irmão a partir de si mesmo, porque ele contém em si mesmo a dualidade que dá origem ao par. A esse respeito veja-se o que Lévi-Strauss (1993 [1991]: 63) diz sobre a sentença fatídica:

Um ser ainda não nascido, ou já nascido mas ainda não visto, tem uma existência apenas virtual, que mantém seu sexo indeterminado. Guarda uma dupla natureza; apenas sua passagem para a existência atual permitirá afastar essa ambiguidade. *Gêmeo de si mesmo, por assim dizer, será preciso que ele nasça ou se mostre para adquirir uma individualidade.*

Em outras palavras, Tupára'y, da mesma forma que Kuaray na versão mbya, continha em si mesmo uma dualidade. Antes de nascer, era virtualmente menino e menina, ao mesmo tempo. Sendo menina, poderia viver, sendo menino morreria. Entretanto, nasceu homem e mesmo assim pode viver até ser [aparentemente] morto na cruz pelos brancos. Uma afirmação perfeitamente análoga a essa, que alguns podem julgar demasiadamente abstrata, foi proferida espontaneamente pela esposa do senhor

que me narrava a versão em guarani da história de Tupãra'y, e explica a partir da sua cosmologia porque teria sido possível a ele ressuscitar:

Os primeiros brancos que mataram ele, na verdade não o pegaram mesmo, como contou meu pai.	Ha'e kuery ijypy ojukaa rami ojopy ramo e'ỹ, he'ia rami xeru.
Ele [Tupã] fez apenas uma imagem do seu filho, ele não ia deixar pegar o filho dele mesmo.	Oãga rive ojapo nombopoko moãi ae tu.
Ele não ia deixar os maldosos pegarem no corpo dele.	Mba'e poxy rive guete re he'ia rami.
Fez apenas uma imagem dele, para enganar os brancos.	Oãga ri ma ojapo raka'e, ombotavy aguã <i>jurua</i> kuery.

No momento em que Tupãra'y é assassinado pelos brancos, não era mais ele que estava na terra, mas apenas uma imagem sua, feita pelo seu pai para enganar os brancos, comentário que deixa claro em que sentido para os Guarani, Jesus continha de fato em si mesmo o seu duplo. Assim como Kuaray, a partir de sua imagem é criado o seu duplo, que se não é um irmão gêmeo literal, exprime uma gemelaridade lógica. Esse ponto será importantíssimo no próximo capítulo, para defender a relação estreita entre o “dualismo ameríndio” e o “platonismo guarani”.

Mas sigamos no argumento. Essa homologia entre a sentença fatídica e a história dos gêmeos explica para Lévi-Strauss porque os dois episódios nunca seriam encontrados juntos, porque a primeira “exprime na diacronia o que o destino diverso reservado aos gêmeos realiza na sincronia” (1993 [1991]: 65). Tanto nos casos tupinambá e guarani-apapokuva como no mbya, os irmãos Sol e Lua parecem idênticos no início da história (meio-gêmeos, nos dois primeiros casos, imagem no segundo), e vão se distanciando ao longo da narrativa. Progressão que segundo a teoria lévi-straussiana permaneceria inversa àquela realizada pela sentença fatídica, na qual a dualidade virtual anterior ao nascimento se resolveria em unidade depois desse. A solução da narrativa de Jesus apresenta uma peculiaridade interessante porque realiza duas vezes a progressão da dualidade à unidade, e uma vez a progressão contrária, complicando a formulação de Lévi-Strauss. Com a sentença fatídica, como já explicado, a dualidade virtual entre menino e menina, reduz-se em unidade com o nascimento de Jesus-menino. Essa unidade é convertida novamente em dualidade, com a criação do duplo-imagem de

Tupãra'y, que posteriormente é reduzido novamente à unidade, com a sua morte, e a aparente ressuscitação.

De qualquer forma, através da proposta de Lévi-Strauss de encarar a sentença fatídica como uma solução alternativa ao par de irmãos para tratar do mesmo tema, completamos a demonstração de que a história de Jesus e a de Sol e Lua são transformações uma da outra, sendo no caso, a anterioridade da última dificilmente contestável (e irrelevante). E como destaquei já no início desse capítulo, o germe da tese lévi-straussiana do “dualismo em desequilíbrio perpétuo” pode ser expresso na imagem oferecida pelos Guarani-mbya tanto no que se refere à Kuaray como a Jesus: “toda unidade contém uma dualidade e [...] quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver verdadeira igualdade entre as duas metades” (1993 [1991]: 67).

Mas isso também não é tudo. A tese de Lévi-Strauss de que o pensamento ameríndio trabalha através do desdobramento sucessivo de bipartições, que se geram umas a partir das outras, aponta para um papel preponderante da oposição entre brancos e índios, que tem outro rendimento aqui:

Os mitos, dizia eu, ordenam os seres e as coisas por meio de uma série de bipartições. Idealmente gêmeas em cada etapa, as partes revelam-se sempre desiguais. Ora, *nenhum desequilíbrio podia parecer mais profundo do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas sequelas para um sistema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado*. De modo que, assim que era introduzida, a oposição se punha a funcionar. (Lévi-Strauss, 1993 [1991]:66)

Essa reflexão é introduzida para explicar o espanto de Métraux diante do fato de que em todo o continente americano, desde os primeiros momentos que sucederam a Conquista, vários povos indígenas elaboraram simultânea e paralelamente uma série de mitos aparentados que explicavam a origem dos brancos por meio de bipartições. Viveiros de Castro (2001) recupera essa mesma reflexão, comparando narrativas coletadas mais recentemente no âmbito de uma coletânea de “doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos”. Em todas as narrativas analisadas por Viveiros de Castro narradores indígenas de diferentes povos, incluindo os Guarani-Mbya, declaram que já sabiam da chegada dos brancos, mesmo antes dela acontecer porque ela já estava prevista desde a origem do mundo. Confirmam a proposição lévi-straussiana de que “*o lugar dos brancos estava marcado em vazio* em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a

desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios” (1993: 220).

Sem retomar todo o argumento, eu gostaria de sublinhar aqui a recorrência estrutural e a inversão que podemos verificar entre a solução tupinambá, colocada por esse problema, e o material mbya que discutimos aqui. Mostrei na primeira parte desse capítulo, que a história de Kuaray e Jaxy aborda a separação das plataformas terrestre e celeste a partir criação de ilhas distintas, separadas por um rio ou lagoa, que vai se alargando progressivamente, naquele episódio da armadilha contra as onças originárias. Jaxy por pouco não fica separado de seu irmão Kuaray, não fosse o truque realizado com as sementes do *aguai*. Tendo vivido um pouco na plataforma terrestre, ele ocupa no seio da oposição o polo da humanidade (*tekoaxy*), enquanto seu irmão reside no polo das divindades (*teko porã*). Entretanto, o destino final dos irmãos é a mesma ilha, identificada pela versão em português à “Terra Sem Males”. Polo humanidade, e polo divindade encontram-se, pois, como defendi, em relação de *diferença contínua*. A respeito dos brancos, nada se extrai desse episódio, a não ser do seguinte, sobre Jesus, que acabamos de abordar.

A versão tupinambá, ao menos durante os primeiros períodos da Conquista, durante os quais Thevet coletou o mito dos gêmeos, aponta solução interessante. O irmão mais velho dos gêmeos é filho de Maire-Atá que seria filho do filho de Maire-Pochy, esse que por sua vez é “parente de Maire Monan” (Thevet, 1953 [1575] : 67-72). Também na versão tupinambá figura o episódio da vingança contra as onças originárias através do afogamento deles durante a passagem para uma ilha, na qual existiam as frutas cobiçadas por elas. Os irmãos, embora filhos de pais distintos, são ambos reconhecidos na morada de Maire-Ata, tendo destino semelhante e também uma diferença contínua. Entretanto, ao menos no material de Thevet (1953 [1575]: 38-41), os Tupinambá se reivindicam não como descendentes dos gêmeos míticos, mas de Irin-Magé, que seria o único remanescente do dilúvio que ocorreu em represália ao fato de que os homens maltrataram o demiurgo Maire-Monan. Thevet afirma, em contrapartida, que os franceses, por suas habilidades extraordinárias, também eram chamados de Maire, e que eram “os verdadeiros sucessores de Maire-Monan”, os quais teriam sido separados deles, Tupinambá, por causa do dilúvio e porque teriam sido maus com o grande caraíba. Dessa forma, o episódio do assassinato do demiurgo, que figura como tema central da narrativa guarani de Jesus, é na versão Tupinambá, responsável da mesma forma por cindir a humanidade em dois: os descendentes daqueles que maltrataram e os descendentes daquele que não maltratou Maire-Monan.

A oposição índios/brancos se realiza aqui, portanto, como se os Guarani-Mbya optassem por radicalizar tanto a cisão da humanidade operada pelo fato de que alguns “maltrataram o demiurgo”, que fosse necessário cindir o próprio demiurgo em dois. Ao invés de índios e brancos gerados por Aukê ou por Maire Monan, temos de um

lado “ensinador de índios”, considerado como ascendente e como modelo de comportamento para os Guarani. E do outro “ensinador de branco”, que não é ascendente desses, e ainda por cima é perseguido, e assassinado por eles, fundando seu modo de vida destruidor. Como para os Tupinambá, aqui são apenas os brancos que judiam de Jesus e por isso cabe exclusivamente a eles o “sentimento de culpa” que os cristãos reivindicam a si próprios e ainda querem imputar aos índios, por meio do proselitismo. As duas soluções são unânimes em ver na pregação cristã, uma confissão de culpa pela morte do demiurgo.

Porém, os brancos são filhos de Herodes, seu rei, que é um Anhá Ruvixa (chefe anhá) e portanto um desdobramento do Anhá que figurava no par Nhanderu Tenonde / Anhá (Xariã). Lévi-Strauss dizia que “é digno de nota que, na América, um dos gêmeos quase sempre ocupe o posto de [*trickster*]: *o princípio do desequilíbrio está situado no interior do par*” (1993 [1991]: 208). De fato, na versão guarani, essa afirmativa atinge uma validade literal. Do *trickster* trapalhão Jaxy surge a *diferença contínua* humanidade-guarani/ divindades. Do *trickster* rival Anhá, surge a oposição descontínua entre índios e brancos. Os Guarani são descendentes diretos das divindades, enquanto o Rei dos Brancos era apenas sogro compulsório de Tupã, que fecunda a sua filha caçula sem a permissão do pai dela.

Mas há também entre os Guarani-Mbya outra narrativa de origem dos brancos, que mencionei apenas de passagem, e que complexifica mais ainda as coisas⁶¹. Reproduzo-a conforme minhas anotações de campo:

Em *Yvy Tenonde* (a primeira terra), Nhanderu Tenonde criou uma árvore imperecível, (*yvyra marã e'ỹ*), e pediu para os Guarani cuidarem dela. Depois de um tempo, eles foram avisar a ele que tinha um monte de lagartas (*mbi'ĩ*) nessa árvore e que os passarinhos estavam comendo elas. Nhanderu fala para eles espantarem os passarinhos e cuidarem das lagartas e eles ficam dias e dias cuidando e espantando os passarinhos até que todas as lagartas se enterram nos casulos. Eles avisam Nhanderu Tenonde e ele fala para eles esperarem. Até que dos casulos nascem os brancos, pretos, amarelos, etc. Só que nascem apenas homens e quando os Guarani vão olhar estão todos trepando, um comendo o outro. Os Guarani avisam Nhanderu Tenonde, que planta então batatas ao lado dessa árvore. As batatas crescem, se desenvolvem e viram mulheres, cada uma de uma cor.

Nhanderu manda os Guarani pegarem e juntarem os pares, preto com preta, branco com branca, amarelo com amarela. E levar cada qual para

⁶¹ Ver também em Macedo (2009:265), observações sobre essa narrativa.

uma ilha (*yy paũ*). Eles fazem isso. Por isso, que hoje tem mais *jurua* homossexual, pois fazem como faziam na origem.

Na verdade, a mesma coisa aconteceu com os Guarani, pois no início do mundo mesmo, eram só homens, e da batata da sua perna Nhanderu criou a mulher. Por isso é mais fácil para as mulheres se aprofundarem na *opy* [casa de rezas] pois seu corpo é feito do corpo de Nhanderu.

Essa narrativa, que remete a um episódio ocorrido antes da vinda de Tupãra'y⁶² explica a separação dos brancos em uma ilha distinta, que seria o continente europeu, explicação esta que se estende aos demais continentes, com seus respectivos povos. Enquanto a narrativa de Tupãra'y apostava numa explicação dual, essa aqui cria novas matizes (brancos, negros, amarelos, etc), embora mantenha a oposição índios/não-índios. Se a narrativa de Jesus nos colocava diante de solução comparável àquela que parecem ter adotado os Tupinambá, já nos momentos iniciais da conquista, essa outra narrativa a respeito das lagartas originárias (*mbi'i*) ressoa narrativas de outro grupo tupi-guarani contemporâneo: os Wajãpi do Amapari.

Para esses últimos, os não-índios (incluindo brasileiros, franceses e negros) são “filhos da chuva” (*amana ra'yr*):

eles surgiram de pedras ou de amendoins de cores diferentes, caídos do céu, dos quais nasceram pequenas crianças, que se tornariam, mais tarde, os brasileiros (*carai-ko*), os franceses (*parainsi-ko*) e os negros (*mekoro*). As crianças foram recolhidas pelos índios que as alimentaram e criaram até a idade adulta. Inicialmente todos falavam a mesma língua e partilhavam a mesma vida social, mas quando os estrangeiros se tornaram adultos, os Wajãpi constataram que todas as tentativas de domesticação viriam a fracassar. Por isso, os estrangeiros foram obrigados a se afastar (1988: 224).

São notáveis as semelhanças entre esse relato e a narrativa mbya, acima transcrita. Em primeiro lugar, Gallois aponta para a descontinuidade entre uma “verdadeira humanidade”, que descende diretamente do demiurgo Ianejar e uma “humanidade residual”, afirmação que se aplica perfeitamente ao caso mbya, como mostrei anteriormente. O caráter ‘residual’ da humanidade não indígena para os Guarani já se via presente a partir da narrativa de Jesus e é reforçado pela sua origem distinta da dos Guarani, a partir do casulo das lagartas originárias (*mbi'i*). É digno de nota também a recorrência em relação à imagem de crianças que saem de um casulo, no caso mbya, e a de crianças que saem da casca de um amendoim, no caso Wajãpi. Também é comum às duas narrativas a postura de cuidado dos Guarani e Wajãpi em relação a essa nova

⁶² Já que quando ele veio, os brancos já existiam e já estavam em sua ilha.

humanidade, a pedido do demiurgo: os Guarani afastam os passarinhos e reivindicam as mulheres para os não-indígenas, enquanto os Wajápi cuidam deles até que se tornem adultos. Após esse cuidado inicial, o demiurgo determina, nos dois casos, a separação dos povos, que num caso implícita e noutro explicitamente está associado à especiação linguística. No caso Wajápi, essa separação está aliada à percepção de que era de fato impossível cuidar dos rebeldes *karaikô*, como xerimbabos.

Mas à parte às recorrências, temos uma diferença fundamental, que deve ser abordada. Gallois (1988) sublinha para os Wajápi com muita acuidade a relação entre a “criação dos brancos”, o tema da “má escolha” e o tema da perda da imortalidade (ou “vida breve”, para usar a expressão de Lévi-Strauss). Os Wajápi associam diretamente a perda da imortalidade a uma escolha errada, feita pelos antigos (*taimi-we*), que não acreditaram na possibilidade de uma “troca de pele”, oferecida pelo demiurgo Ianejar e optaram por enterrar seus mortos, resultando numa mortalidade definitiva por parte dos humanos. O mesmo quadro lógico é utilizado pelos interlocutores de Gallois (1988: 228) para explicar a “superioridade tecnológica” dos brancos, de que já falamos:

[conta Waiwai:]

Antigamente, havia Wajápi no Mairi [casa de pedra]. Estavam com Ianejar. Mas ele ficou bravo, porque os antigos não gostaram das roupas, não gostaram da espingarda, não gostaram de nada e acabaram indo embora, para a floresta”. (Waiwai, 1985, op. cit.)

Ou como relata Piriri:

Ianejar disse aos *taimi-we*: “Façam, fabriquem com a máquina (peino, omoñiã máquina pupe) pano vermelho, avião, carro, faca, panela, fósforo, miçanga, casa de pedra, motor de popa, rádio, gravador, anzol, helicóptero”. Mas *taimi-we* não queriam escutar. “Está bom”, disse Ianejar. Então, ele deu a máquina aos carai-ko que agora sabem fazer todas as coisas. (Piriri, Mariry, 1985)

Já mencionei que o tema da “superioridade tecnológica” dos brancos pode ser tratado de duas formas entre os Guarani-Mbya. De um lado, a mesma chave dual na qual Nhanderu Tenonde destina diretamente tecnologias distintas a brancos e índios. De outro, como uma consequência implícita da passagem na terra pelos demiurgos de cada povo: Kuaray, o ‘ensinador de índios’ e Tupãra’y, o ‘ensinador de brancos’. Levando em conta essa segunda opção, trata-se de fato de uma escolha dos demiurgos, tidos como ancestrais dos Guarani e o mesmo pode ser dito dos brancos, como mostrarei no próximo capítulo. De toda forma, o que me parece distinto aqui é que não me lembro nunca de ter escutado dos Guarani a mesma queixa que os Wajápi apontam em

relação aos antigos: a todo tempo eles se lamentam da “péssima escolha que os *taimi-we* fizeram no passado” (Gallois, 1988: 229), optando pelo arco e flecha e não a arma de fogo, e optando por enterrar seus mortos e não por trocar de pele, o que garantiria a imortalidade. O máximo que ocorre são comentários jocosos sobre os deslizes de Jaxy. Se a associação de uma má escolha de Jaxy com a perda da imortalidade pode ser uma forma de leitura do episódio no qual ele interrompe a ressurreição de Nhandexy através dos ossos, Kuaray continua capaz desse feito, e opera na sequência a ressurreição do próprio Jaxy no episódio em que ele é devorado por Anhá. Isso, entretanto, não se estende para as escolhas tecnológicas às quais o tratamento dado é distinto em relação a esse registrado por Gallois (1998). Para um contraste, veja-se o comentário narrativo abaixo, proferido pelo mesmo amigo Guarani que relatou a história do *mbi’i*:

Os Juruá [brancos] são muito ignorantes, são inferiores. Nhanderu primeiro criou os Guarani quando a terra ainda era plana e depois criou os Juruá que são feitos na própria terra, por isso os mais velhos falam *yvyipo kuery* (os que são feitos na própria terra) e também eta *va’e kuery* (os numerosos, excessivos).

Mas mesmo assim Nhanderu Tenondé Papa falou para os Guarani e para os Juruá quando eles eram ainda crianças para eles criarem algum instrumento para viverem na terra, dando a escolha do mesmo jeito para os dois. Aí o Guarani criou o arco e flecha e com ele conseguia caçar alguns bichinhos e se sustentar, sem acabar com eles. E o juruazinho criou a arma de fogo e metralhadora e assim caçava muito e acabava com todos os bichos. Depois Nhanderu falou para eles criarem algo para viverem da terra e o Guarani criou uma roçinha com um pouco de tudo, *avaxi ete’i* [milho], *kumanda* [feijão], *manduvi* [amendoim], *xanjau* [melancia] e o juruazinho criou uma plantação enorme de uma espécie só com trator que acabava com tudo e destruía o mato para vender. Então os campos eram para o Juruá fazer as plantações mas eles derrubavam o mato que era para o Guarani viver.

Por isso o juruá sempre foi assim muito materialista e o Guarani sabia fazer as coisas sem destruir.

Nessa forma de narrar, a escolha dos antigos aparece nitidamente. Subsiste, entretanto, em relação à versão Wajãpi uma diferença fundamental: se podemos atribuir uma certa negatividade às escolhas de Jaxy, de quem os Guarani também descendem, as escolhas de Kuaray são extremamente valorizados, e tidas como modelo de comportamento para a humanidade-guarani. Da mesma forma, a versão do episódio da escolha, acima descrita, inverte a má escolha atribuindo-a não aos índios, mas aos brancos. Dialogando com o discurso ambientalista, faz uma crítica explícita ao “agro-negócio”, ao desmatamento, enfim, ao caráter “destrutivo” dos brancos e seu “materialismo”, que já foi tema acima da exegese de meu interlocutor sobre a história de Jesus.

Por outro lado, valoriza o modo de vida guarani (*nhandereko*), por sua capacidade de “não destruir” a plataforma terrestre.

Os contornos fundamentais dessa forma de narrar a má escolha dos brancos são extremamente recorrentes nos discursos dos xamãs guarani-mbya. Sempre é enfatizado que, desde o princípio do mundo, Nhanderu Tenonde havia destinado as florestas (*ka'aguy*) aos Guarani enquanto os campos (*nhundy*) seriam destinados aos brancos, e foram criados já na primeira terra, como transparece no canto que figura no início do próximo capítulo. Porém, os brancos não souberam respeitar os espaços que lhes tinham sido destinados, reproduziram-se excessivamente tornando-se os mais numerosos da terra (*eta va'e kuery*), e avançaram sobre o território indígena, devastando as matas e “fazendo furos na terra” (túneis, estradas etc.). Todos esses elementos são mobilizados em seus discursos sobre o futuro, nos quais um intenso debate sobre as possibilidades de fim do mundo é a tônica ⁶³.

Mas cabe apontar uma última diferença do caso Wajãpi para o Guarani-Mbya: a relação entre os temas da má (ou boa!) escolha, a origem dos brancos e a perda da imortalidade, que retomarei nos próximos dois capítulos. Como vimos, é verdade que a condição humana para os Guarani implica em corpos diferentes dos deuses, e portanto, “mortais” (ver acima). Todos que estão nessa terra são *tekoaxy*, como já mencionei. Como veremos, muitos dos que povoaram a primeira terra, tiveram um comportamento que lhes resultou na metamorfose (*aguyje amboa'e*) em algum animal (Ver Capítulo 3). Outros tiveram um comportamento semelhante ao dos deuses e por isso tiveram seu corpo metamorfoseado no corpo das divindades (*aguyje*).

O mesmo destino figura como uma potencialidade na terra atual, a terra ruim (*yvy vai*). Ouvi muitas histórias sobre os grandes rezadores que conseguiram atingir essa façanha e quem Cadogan chamava de “heróis divinizados” (1997 [1991]: 229), e os Mbya que conheci chamam de Nhanderu Mirĩ. Dessa forma, para os Guarani, embora a mortalidade faça parte da condição humana, *tekoaxy*, subsiste a utopia de superá-la, condição reservada aos grandes xamãs guarani, e que é considerada praticamente inatingível nas condições em que se vive hoje nas aldeias. Inatingível por conta da impossibilidade de alimentar-se como os deuses, e não por conta de uma má escolha dos tempos míticos. É como se também a escolha dos antigos fosse para os Guarani cindida em dois: as boas escolhas de Kuaray, valorizadas como legado deixado aos Guarani, e as atitudes desastradas de Jaxy, fruto de comentários jocosos a respeito das fragilidades da condição *tekoaxy*. Talvez seja justamente essa singularidade da cosmogênese mbya que lhes permite

⁶³ Abordei esse tema em Pierri (2013b).

reservarem a si o direito de carregarem a utopia da imortalidade, aspecto cuja pertinência a outros contextos mereceria ser discutida.

O que reforça essa hipótese é que, como mostrarei no próximo capítulo, a escolha dos brancos em matar Jesus é o que explica a impossibilidade que eles têm de tornar-se Nhanderu Mirĩ, é o que explica sua condenação inevitável à vida breve. Em outras palavras, o desdobramento da *diferença contínua* entre Kuaray e Jaxy, na nova oposição entre Kuaray, “ensinador de índios”, e Tupãra’y, “ensinador de brancos” cria duas possibilidades de associação entre a escolha das tecnologias e a perda da imortalidade: a boa escolha de Kuaray fundamenta a possibilidade do *aguyje* para os Guarani e a má escolha em relação ao assassinato de Tupãra’y explica sua impossibilidade para os brancos. Retenhamos essa formulação que permanecerá como pano de fundo no próximo capítulo.

2. A'ĀGA'I TE MA: PLATONISMO EM PERPÉTUO DESEQUILÍBRIO

Mais avançada que as mais avançadas das tecnologias.

Caetano Veloso

Nos cantos cosmogônicos coletados por Cadogan (1997[1959]) há uma expressão que se repete inúmeras vezes, *a'āga'i te ma*, “não é mais que sua imagem”, e que me parece ter um rendimento muito mais profundo do que o que o próprio autor previa em seus trabalhos, e permanece um tema praticamente inexplorado na literatura sobre os Guaraní. Veja-se uma nota explicativa de Cadogan, a respeito dessa expressão:

A'anga i téma; (a'anga i aéma). Já não é mais que a sua imagem. *Yvy Tenonde*: a Primeira Terra, de cuja criação trata este capítulo, foi destruída pelo dilúvio (cap. VI), depois de terem ascendido aos paraísos todos os seres que a povoavam, os virtuosos em forma humana e os pecadores metamorfoseados em seres irracionais. Criada *Yvy Pyau*, a Nova Terra, a que habitamos, em substituição ao mundo destruído (cap. VII), foi povoada de imagens dos habitantes de *Yvy Tenonde*. Como se pode apreender do contexto, a cobra *ñandurie*⁶⁴, o inseto aquático *yamai*, o gafanhoto, o inhambu-chintã e o tatu não são seres humanos que sofreram metempsicosis, pois já apareceram em sua forma atual na primeira terra. É possível, para não dizer certo, que o tapir ou anta (*tapi'i en mbyá-guaraní*) e o queixada (*kochi*) pertençam a essa categoria de seres originários, pois o primeiro tem seu caminho no paraíso, que é a Via Láctea: *tapi'i rape*; e o segundo é considerado como animal privilegiado: *mymba porã*. Tampouco figuram esses dois animais nas numerosas lendas de metempsicosis que escutei⁶⁵. (Cadogan, 1997[1959]: 61)

O canto ao final do qual aparece essa nota trata da criação de *Yvy Tenonde*, a Primeira Terra, percorrendo sobre os seres que Cadogan presume serem originários, isto é, possuírem na terra atual a mesma forma corporal que possuíam já no início dos

⁶⁴ Em guarani paraguaio. Jararaquinha-do-campo, no Brasil.

⁶⁵ Todas as citações de Cadogan apresentadas daqui em diante foram traduzidas por mim dos originais em castelhano. Assim, mesmo nos pontos em eu escolheria outra tradução das expressões em mbya, como no trecho mais abaixo, onde Cadogan prefere traduzir a *pytũ ymã* por trevas, quando acho mais adequado ‘noite originária’, mantive a solução adotada pelo autor. Mantive, da mesma forma, apenas nas citações de suas obras, a grafia adotada pelo autor para as palavras em mbya, que difere daquela adotada nesse trabalho.

tempos, uma vez que ele não conhecia nenhuma outra narrativa que atribuísse a eles uma forma humana originária, como é o caso para boa parte dos seres da terra atual, tal como a paca (*jaixa*) e o porco doméstico (*kuré*), dos quais já tratei. Nesse canto, como já esclarecia a nota, fala-se de *mboi yma* (a cobra originária⁶⁶), do *yamai* (um besouro aquático), do gafanhoto-verde (*Tuku parārā'i*) e do tatu. Veja-se abaixo, um trecho da narrativa coletada por Cadogan, para que analisemos o contexto em que a expressão *a'ága'i te ma*, aparece ali:

[...]

5

O primeiro ser que sujou a morada terrestre
foi a cobra originária;
não é mais que sua imagem a que
existe agora em nossa terra
a cobra originária genuína
está nos arredores do paraíso do Nosso Pai.

6

O primeiro ser que cantou
na morada terrestre de Nosso Primeiro Pai,
o que pela primeira vez entoou sua
lamentação nela,
foi a *yrypa*, a pequena cigarra vermelha.

7

A cigarra vermelha originária está
nos arredores do paraíso do Nosso Pai:
é somente uma imagem dela que resta
na morada terrestre

8

Pois bem, o *yamai* é o dono das águas,
o fazedor das águas.
O que existe na nossa terra
já não é o verdadeiro;
o verdadeiro está nos arredores do
paraíso do Nosso Pai;
já não é mais que sua imagem
o que atualmente existe em nossa terra

[...]

5

Yvy rupa mongy'a ypy i are
mbói yma i;
a'anga i tema ñande yvypy angy oiko
va' e:
a'ete i va'e
oĩ angy Ñande Ru yva rokáre.

6

Ñande Ru Tenonde yvy rupa
oguerone'ê ypy i va'ekue
oguerojae'o ypy i va'ekue,
yrypa i, ñakya pyta i.

7

Yrypa yma oime
Ñande Ru yva rokáre:
a'anga i tema angy *opytya* va'e
yvy rupáre.

8

Yamai ko yja,
y apo are.
Ñande yvypy oĩ va'e
a'ete ve'eýma:
a'ete va'e oime Ñande Ru yva rokáre;
a'anga i tema
angy ñande yvypy oiko va'e.

⁶⁶ Identificada à Jararaquinha-do-campo, espécie não venenosa da família dos colubrídeos. É notável que a cobra originária, criada por Nhanderu Tenonde na primeira terra seja não-venenosa, já que, como vimos, as cobras venenosas são transformações dessa, operada pelo *trickster* Xariã.

9

Quando Nosso Pai fez a terra,
aqui era tudo floresta:
campos não havia, dizem.
Por esse motivo,
e para que trabalhasse na formação das
pastagens,
enviou o gafanhoto verde.
E onde o gafanhoto cravou originaria-
mente sua extremidade inferior

engendraram-se os capinzais:
somente então apareceram as pastagens.
O gafanhoto celebrou com seus chiados
a aparição dos campos.
O gafanhoto originário
está nos arredores do paraíso do Nosso Pai:
**o que resta agora não é mais que
uma imagem sua.**

10

Quando apareceram os campos,
o primeiro a entoar neles o seu canto,
o primeiro a celebrar sua aparição,
foi o inhambu-chitã.
O inhambu-chitã
que pela primeira vez entoou seus
cantos nas pastagens,
está agora nos arredores do Paraíso de
Nosso Pai:
o que resta agora
não é mais que uma imagem sua.

9

Ñande Ru, yvy ojapóvy,
ka'aguy meme araka'e:
ñuu jipói araka'e.
A' éramiramo,
ñuu ruparäre omba'apo va'erã
tuku parará i ombou
Tuku parará i guevi oikutu i ague,

kapi'i rembypy i oñemoña:
a'égui maẽ oiko ñuu.
Ñuu ogueropararará,
oguerochiri tuku parará i.
A'ete va'e
Ñande Ru yva rokárema oime:
ãngy opyta va'e a'anga i téma.

10

Ñuu ojekuaa i mavy,
oguerone'endu ypy i va'ekue,
oguerovy'a ypy i va'ekue,
inambu pytã.
Inambu pytã
ñuu oguerone'endu ypy i va'ekue,
oime ãngy Ñande Ru yva rokáre:
yvy rupápy oiko i va'e,
a'anga i téma.

11
 O primeiro a revirar a terra na morada
 terrestre do Nosso Pai
 foi o tatu.
 Já não é mais o verdadeiro tatu
 o que existe até hoje em nossa terra:
**este já não é mais que sua simples
 imagem.**

12
 A dona das trevas é a Coruja.
 Nosso Pai o Sol é dono do amanhecer.

(Cadogan, 1997[1959]: 50-53: grifos meus)

11
 Ñande Ru yvy rupa omboai ypy i
 va'ekue,
 tatu i.
 A' ete va' eýma
 tatu i ángy reve oiko i va'e ñande yvýpy:
a'e va'e a'anga i reitéma.

12
 Pytũ ja, Urukure'a i.
 Ñande Ru Kuaray, ko'ẽ ja.

Em outros cantos compilados por Cadogan em *Ayvu Rapyta* também figura essa expressão *a'ãga'i te ma*, não apenas neste que trata dos primeiros movimentos da criação da Primeira Terra. Daqueles seres que não poderiam ser definidos como 'originários', segundo a acepção de Cadogan, por terem sido objeto de uma metamorfose que nos tempos antigos lhes alterou a forma corporal humana anterior, como o Piritau (Cadogan, 1997 [1959]: 219), também restou nessa terra apenas uma imagem. O primeiro ser, objeto da metamorfose, ascendeu em sua nova forma corporal à morada do Nosso Pai Primeiro, vivendo como uma espécie de animal doméstico dos deuses.

Esse tema de coloração platônica dos modelos originários dos tempos antigos e de suas imagens corporificadas no mundo atual figurou em uma série de conversas que entretive com meus interlocutores guarani, que foram mais incisivos ainda que Cadogan. Tudo o que existe nessa terra, disseram-me inúmeras vezes, guarda seu modelo originário nas plataformas celestes. Dessa forma, não se estabelece apenas uma relação horizontal de anterioridade temporal, entre os elementos originários da primeira terra, e suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical entre os elementos originários que hoje existem nas plataformas celestes, e suas imagens da plataforma terrestre. Mesmo essa relação vertical, porém, é marcada por uma anterioridade dos elementos originários em relação às suas imagens. Primeiro as coisas são criadas nas moradas celestes, me explicavam, e depois eram produzidas imagens desses elementos no mundo terrestre. Os elementos originários são designados aqui nesses cantos transcritos através do qualificador *ete*, traduzido frequentemente por "verdadeiro", mas

que pode em outros contextos apenas funcionar como um intensificador⁶⁷. “*A’ ete va’ eỹma*”, não é mais o verdadeiro [que existe nessa terra]. Mais adiante, mostrarei que existem outras formas linguísticas de designar essa oposição entre modelos originários e suas atualizações terrestres.

Nos diálogos e narrativas por mim recolhidos, e que analisarei nesse capítulo, a expressão ressaltada por Cadogan também aparece, com algumas variações: *oāga rive*, “é apenas uma imagem dele”, *oāga ri ma ojapo*, “fabricou uma simples imagem dele”⁶⁸, *oāgakue*, “feito como imagem dele”, e assim por diante. É notável, porém, que o raciocínio se estende a todos os elementos do mundo terrestre, e não apenas àqueles que figuravam na primeira terra, o que corresponde a um mecanismo cosmológico de apropriação da História. Nas explicações que me forneceram transparecia uma espécie de silogismo, derivado da máxima segundo a qual tudo o que existe nessa terra, também existe nas plataformas celestes em uma forma originária. Dessa forma, é a observação sensível a respeito do mundo em que vivemos que fornece as bases para a reflexão a respeito do mundo celeste, esse que será descrito aqui de maneira bastante distinta daquela abordada por Cadogan. Tudo o que vemos aqui, deve existir lá, em outra forma: milho, mel, frutas, mas também carros, computadores, armas de fogo... Por outro lado, o mundo celeste é que é tido como modelo para a geração dos objetos e sujeitos do mundo terrestre, que “não são mais que imagens” de seus modelos celestes, de modo que o milho, o mel, as frutas, os carros e os computadores celestes não são como os daqui, porque não perecem, são *marā e’ỹ*.

Veja-se a esse respeito, um diálogo que tive com o mesmo ancião, que me relatou em português a história de Tupāra’y, abordada no capítulo anterior, motivada pelo meu estranhamento inicial a respeito dos atributos bastante “modernos” que ele apontava como característicos das divindades, que por outro lado, são consideradas ascendentes apenas dos Guarani, e não dos brancos:

Daniel: [Mas] tem muita coisa que não devia ter na primeira terra, ou no mundo quando ele foi sendo gerado, por exemplo, as coisas do *jurua*, oja [panela] e coisa *jurua rembiapo* [coisas produzidas pelos brancos]. Essa parte não tinha no primeiro mundo?

– Não, não, não tinha.

D: Mas hoje tem. E se tem aqui tem lá em cima também, pelo que você me disse.

– Tem.

⁶⁷ Por exemplo, “*Akaru ete!*”, “comi muito!”.

⁶⁸ Essa é a construção do episódio de criação do duplo de Jesus, apresentada no capítulo anterior.

D: Então minha dúvida é que se as coisas que são criadas aqui e não tinham antigamente, é porque primeiro elas foram criadas lá em cima? E depois fizeram uma cópia aqui?

– É porque Tupãra'y já veio mandado para fazer essa cópia aqui, até o próprio dinheiro, pra enganar. Porque sem dinheiro, como vamos supor pela troca de alguma coisa? Então Nhanderu tem tudo lá, mas o Tupãra'y que veio. Porque se a gente tem a crença que tem Nhanderu lá em cima, se o povo branco não sabe que tem o deus, como é que eles viviam? Então cada um é o deus dele. Então por isso que já que não ia funcionar isso aí, então mandaram o Tupãra'y. Só que em vez de proteger ele, ele foi judiado, então por isso que ... já iniciou a matança também. Você chega fica com raiva e mete um tiro, então já deixou isso aí. Tudo já vem por detalhe mandado pelo pai. Então não vê que ele trabalha de carpinteiro, então agora estão construindo, serra madeira, tudo as coisas ele já veio deixar pra eles. E a gente já quando veio, Nhanderu não vai chegar com o material, tem que mandar pela sabedoria.

D: E essas coisas que não tinha no começo, como metal, panela, fogão a gás... já tinha lá em cima, ou ele vai criando lá também? Também vai mudando a morada dos deuses, vai inventando coisa nova na morada deles?

– *Cada ano eles mudam, ombopyau [recomeçam], então ano novo que eles faz. A táva [morada] deles é tudo renovada, então modifica para outro. Mesma coisa, você nesse ano vou fazer apartamento, vou pintar diferente porque é ano novo, mesma coisa. Eu não lembro quem agora que Tupãra'y fez a sabedoria dessas coisas que era dele.*

D: E as coisas que Kuaray gerou no começo, também já tem lá? Arco e flecha...

– *Tudo... Porque vamos supor assim, como computador eles já computam tudo, então o que tem aqui está tudo lá em cima. Ele deixa o xerox e o original está tudo lá em cima.*

D: Aqui tudo é cópia, não tem nada original?

– *Tudo é cópia.*

D: E o *avaxi mara e'ỹ* [milho imperecível]⁶⁹ que tem aqui é como se fosse o original que está aqui? Ou ele também é cópia?

⁶⁹ *Avaxi mara e'ỹ* é uma forma de designar as variedades de milho próprias dos Guarani. Também diz-se *avaxi ete'i* ["milho verdadeiro"].

– É cópia também. Se fosse o original não se acabava. Você plantava, você colhia, no mesmo lugar que você colhia dava outra. É a cópia, você arranca e tem que continuar...

[...]

D: Já me contaram exatamente isso que o senhor está contando sobre as cópias mas a expressão eu não tinha escutado em Guaraní. Daí eu li num livro que ele falava que as coisas que estão aqui são *d'āga'i te ma*. Essa palavra tá certa?

– Tá. *Oāgakue*.

D: E *d'āga'i te ma* dá pra entender?

– Dá. *Iāga* pra dizer assim vamos supor assim, o imitado, esse é natural, esse é imitação. *Iāga*.

A expressão *oāgakue*, que tem a mesma raiz que aquela que em Cadogan aparecia traduzida como imagem, esse meu interlocutor preferiu traduzir como cópia ou imitação, por isso é necessária uma breve observação sobre seu significado. É notável que no verbete que faz para o radical “-*d'anga*” em seu *Dicionário Mbya-Guarani*, Cadogan (1992:16) traduza seu emprego enquanto verbo justamente como “imitar”, mesmo que em *Ayvu Rapyta* seja traduzido a partir da noção de imagem. A expressão *ta'āga* é utilizada também para designar fotos e vídeos. Uma foto minha, *xera'āga*. Foto, vídeo ou imagem é, portanto, um suporte que replica um comportamento anterior de outrem. Dessa forma, embora eu pense ser mais oportuno traduzir expressões como *o'āgakue* através de um conceito de imagem, devemos ter em mente que imagem aqui envolveria antes a replicação de um comportamento que a ideia de uma correspondência mimética de uma aparência, questão que será retomada ao final do terceiro capítulo.

Na narrativa sobre Kuaray vários animais aquáticos, como a lontra e a ariranha, foram criados a partir do modelo de comportamento das onças originárias, caídas na água através do embuste realizado pelos irmãos demiurgos. Dessa forma, pode-se concluir que o modelo originário desses animais aquáticos é a própria onça, embora o primeiro ser gerado a partir dessa transformação possa ter subido às moradas celestes, como ocorreu com Piritau. A criação de novos seres por meio das transformações operadas pelos demiurgos exprime através da corporalidade a concepção ameríndia, sublinhada por Lévi-Strauss a respeito do tema da gemelaridade, de que “nunca haverá igualdade entre duas partes”. A esse respeito, é esclarecedora a fala de um rezador que aparece no filme *As Bicicletas de Nhanderu*, do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (2011):

O Nosso Dono pode fazer o que bem entender de nós. De um Mbya, pode surgir vários outros. Podem surgir várias nações se ele quiser.

Dos peixes também é assim, de um podem surgir vários.

E tem a anta, ela vive no mato. Então da anta pode surgir aquela menor, a capivara.

E então dela, surge aquela ainda menor, a cutia.

E então novamente dela, surge aquele ainda menor, o preá.

Pode-se gerar uma nação a partir de um único ser.

Então, se por acaso Nosso Dono, quando ele fez, ele trouxe, quando deitou a terra ... O que ele trouxe para terra, foi para nós comermos. De um peixe que tinha, vários outros são criados. Porque Nosso Dono trouxe várias coisas. Nosso Dono...

Ha'e Nhandejara ko nhandeapo ta ko nhandeapo xe arami. Peteĩ mbya gui te voi heta oxẽ ta. Heta nação ju oxẽ xe re oxẽ ta.

Mba'e xa rá pira, pira gui mi nhá opa'exa gua oĩ.

Ave já mborevi. Mborevi oiko ka'aguy re oiko. Ha'e vy mborevi gui katu kyrĩ'i ve va'e ju katu oiko ju ju karpinxo.

Ha vy pe'i ha'e gui kyrĩ'i ve ju katu oiko ju akuxi.

Ha vy pe'i ha'e gui kyrĩ'i ve ju tu oiko ju preá avi.

Porque nação peteĩ regua mba'e mba'e xa rá

Entonces, por aí Nhandejara yvy ou, ogueru, onhonó rá gua re. Ogueru va'e kue yvy re ikuai va'e rá, ja'u va'e rá. Ikuai ha'e gui ope gui tu, heta opa'e xa gua oĩ ta pira. Porque Nhandejara ogueru va'e kue'i kue Nhandejara...

A partir dessa fala, pode-se concluir que embora meus interlocutores sejam enfáticos em expressar a máxima de que tudo o que existe na terra, existe em sua forma originária nos mundos celestes, em muitos casos houve transformações não apenas quando da criação das imagens terrestres, mas também a partir dessas últimas. É de se supor, nesse sentido, que o modelo originário do preá e da cutia, para se tomar o exemplo acima, seja a própria anta, em sua versão celeste e imperecível, a partir da qual esses seres menores teriam sido criados indiretamente já na terra. Trata-se de operação semelhante àquela que, no capítulo anterior, vimos ser característica do deceptor Xariã que, buscando superar os feitos de seu irmão Nhanderu Tenondé ⁷⁰, criava versões

⁷⁰ A designação alternativa de Nhanderu Tenondé enquanto *Nhandejara*, literalmente “Nosso Dono”, empregada nessa fala, é pouco comum no mbya.

negativizadas dos elementos que esse havia criado, como o fez criando todas as espécies de cobras venenosas derivadas daquela cobra originária não venenosa.

Trata-se do mesmo procedimento que foi realizado para a criação dos brancos e de todas as outras “nações” humanas, como vimos no capítulo anterior, criadas como transformações dos Guarani, a partir do casulo da lagarta originária (*mbi'i yma*). É exatamente por esse motivo que os brancos são chamados *yvyipo kuery* (“aqueles que foram gerados na terra”) (Ladeira, 2008[2002]: 73), porque seus corpos são transformações apenas indiretas dos modelos celestes, que no caso seriam os corpos das divindades, ancestrais dos Guarani. Diz-se, por isso, que a morada das almas dos brancos, como de todos os outros Jekupe kuery⁷¹, situa-se apenas nas bordas no mundo celeste. Creio que essa expressão *yvyipo kuery* poderia ser estendida a todos os seres criados a partir de transformações realizadas aqui na terra, e ela coloca uma nuance na máxima segundo a qual tudo é primeiro gerado nas plataformas celestes, já que para esses casos temos um movimento oposto.

No capítulo anterior, vimos que a versão mbya da ideologia bipartida ameríndia, tal como apresentada por Lévi-Strauss, expressava a gemelaridade a partir de uma relação entre um modelo originário e sua imagem: o irmão Lua foi criado como uma imagem de seu irmão mais velho Kuaray, para servir-lhe como companhia. Também Tupãra'y, antes de ser assassinado na cruz, foi substituído por uma simples imagem sua. Lembremos que ambos os pares Kuaray e Jaxy, e Tupãra'y e seu duplo morto na cruz, servem como modelo de comportamento: os primeiros para os Guarani, os últimos para os brancos. A importância marcada da relação entre modelos originários do espaço-tempo mítico e suas transformações no espaço-tempo atual não é exclusividade dos Guarani no cenário ameríndio. Concepções com semelhanças consideráveis foram analisadas por Viveiros de Castro (2002 [1977]) em relação ao Alto-Xingu, a partir da situação dos Yawalapiti, que explicam que os seres *umañi* foram os modelos originários de tudo o que existe na terra:

Um dos temas básicos da mitologia xinguana é a diferença entre os modelos originais e as atualizações posteriores. Assim, o pequizeiro original clava frutos muito maiores, com polpa abundante e caroços pequenos; as primeiras flautas *apapalu* eram espíritos aquáticos, mas seu descobridor as escondeu, fabricando réplicas de madeira, que jamais puderam emular a voz potente do original (Villas Boas 1972: 101-SS; Agostinho 1974b: M26). Os primeiros humanos foram feitos de madeira, pelo demiurgo Kwamuty, que também chegou a ressuscitá-los a partir de troncos desta madeira; não o conseguindo, a morte definitiva passa a ser comemorada numa cerimônia (o *Itsati*, em kamayura *Kwaryp* ou *Quarup*) que usa os troncos como modelo ou símbolo do morto. Os gêmeos Sol e Lua, além de

⁷¹ Ver diálogo transcrito adiante.

modeladores dos índios xinguanos, são também seus modelos: a maioria de suas aventuras resume-se na realização inaugural de práticas adotadas pelos xinguanos: luta, escarificação, xamanismo.

Meus interlocutores nunca respondiam à questão: “por que vocês fazem isso (escarificam-se, lutam, jejuam na reclusão etc.)?” com o esperado “é nosso costume, sempre se fez assim”. Já recorriam a uma explicação dos efeitos - não comemos peixe quando nasce filha porque senão a barriga incha, o sangue não sai etc. -, já, mais comumente, lembravam: “foi Sol que ensinou, quem fez primeiro”. Outras vezes, contavam fragmentos de um mito que apresentasse a origem do costume em questão. Embora não tenha condições de descrever as situações ‘naturais’ em que os mitos são acionados como explicação, na conversa com o antropólogo, ao menos, os Yawalapiti compraziam-se em referir seu comportamento atual aos eventos mitológicos. Condenando um jovem kuikuro que manteria relações sexuais com a sogra, meu mentor Paru sentenciou: “esse rapaz fica fazendo igual a Warakuní”. Warakuní, vim a saber depois, é o nome do personagem que inaugurou o incesto (não com a sogra, mas com a irmã; ver Schultz 1965-66: 76 e SS).

Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pela iniciativa de seres míticos (“foi Sol que abriu festa”); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na cronologia. O mundo perfeito do mito se declina, por assim dizer, no pretérito imperfeito, ou em uma espécie de aoristo. Os seres *umañi* estão aí sempre, semi-desencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual. (Viveiros de Castro, 2002 [1977]: 68-69)

As consonâncias entre a situação descrita por Viveiros de Castro (2002 [1977]) e o caso dos Guarani, que me move nesses páginas, são muito grandes, o que justifica a longa citação. Aqui como ali, um dos temas básicos da mitologia é “a diferença entre os modelos originais e as atualizações posteriores”; as explicações que recebi do porque fazem tal ou qual coisa remeteram invariavelmente seja aos seus efeitos⁷² seja à sua origem enquanto comportamento modelar dos demiurgos⁷³; a presença das divindades

⁷² Ver Capítulo 3.

⁷³ Positivo para o caso de Kuaray, não tanto assim para Jaxy, e negativo pra Anhá.

no mundo atual enquanto seres “semi-desencarnados” evoca a figura dos Nhanderu Mirĩ, sobre a qual haverá muito o que falar; e por fim, aqui como ali, as narrativas míticas estão longe de figurar apenas como “repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos”.

Não obstante, ao se perguntar se estaria diante de um platonismo, Viveiros de Castro pondera que “seria tentador assim rotular essa concepção, pois as coisas *umañi* o são, efetivamente, em seu aspecto de ideia ou conceito” (2002 [1977]:68). Não obstante, acredito que a expressão “platonismo em desequilíbrio perpétuo” possa ser utilizada na descrição das concepções aqui analisadas. Porém, eu compactuo de bom grado com esse autor o mesmo desconforto caso o leitor imaginasse que de fato estamos diante de uma cosmologia semelhante àquela construída por Platão em sua obra, ou mesmo a uma cosmologia grega da sua época. O objetivo de assim caracterizar as concepções guarani aqui discutidas é justamente sublinhar que a simples rotulação da expressão *a’ãga’i te ma* enquanto um platonismo *tout court* estaria longe de resolver o problema. Mais marcantes que as analogias entre o pensamento guarani e aquele construído pela obra de Platão, são as dissonâncias entre ambos. A expressão é propositadamente um oxímoro já que o desequilíbrio nunca poderia ser marca do conceito legitimamente platônico de *ideia*, mas sua vantagem é sublinhar as particularidades do pensamento guarani no que tange à importância da oposição entre modelos originários e suas imagens como idioma para pensar a relação entre os mundos celestes e os mundos terrestres. De saída, poderíamos resumir em quatro principais pontos as discontinuidades entre as reflexões guarani-mbya e aquele de Platão⁷⁴:

- 1) A doutrina platônica das *ideias* implica na concepção de que essas são incorpóreas e imutáveis, enquanto já vimos que os modelos imperecíveis do mundo celeste são constantemente renovados (*ombopyau*), e veremos também que são corpóreos. Não vigora, entre os Guarani, e nem tampouco em nenhum outro povo ameríndio de que eu tenha notícia, uma homologia entre as oposições corpo/alma e matéria/espírito. As divindades têm corpo, e seus objetos celestes são tão materiais quanto os nossos, ou até mais, porque são imperecíveis (*marã e’ỹ*).
- 2) A noção de belo em Platão também implica numa concepção de eternidade baseada na estabilidade das formas, enquanto a noção de eternidade mobilizada pelos Guarani é circular, tendo como modelo sensível os ciclos vitais (dos homens e dos cultívares, por exemplo), idealizados enquanto ciclos que se renovam automaticamente⁷⁵.

⁷⁴ Tomei como referência a compilação dos *Diálogos* de Platão, publicada na coleção *Os Pensadores* (Pessanha, 1991), e também o texto introdutório a esse livro, intitulado “Platão: Vida e Obra” e assinado por José Américo Motta Pessanha.

⁷⁵ Ver sobretudo Ladeira (1999).

- 3) Para Platão, o problema colocado pela descontinuidade entre ideias (formas prototípicas inteligíveis) e os objetos sensíveis (cópias imperfeitas e sensíveis) implica “num senso agudo da limitação da palavra” (Pessanha, 1991: 28-29). Para os Guarani é justamente o domínio da língua dos deuses através da fala ritual, um dos principais mecanismos para superar a invisibilidade ordinária dos sujeitos e objetos xamânicos. Em outras palavras, como apontou Viveiros de Castro (2002[1998]: 444), corpo e alma, ou visível e invisível tampouco guardam homologia com a oposição aparência e essência.
- 4) Por fim, cabe notar que para os Guarani, o conhecimento dos planos extra-naturais, do mundo celeste e do mundo terrestre, realiza-se por meio da experiência sensível⁷⁶, através do xamanismo e dos sonhos, enquanto para Platão é apenas através da razão, concebida, como oposta à experiência sensível, tida como enganosa, que se torna possível a real inteligibilidade, ou o acesso ao mundo das ideias.

Nas próximas páginas, apresentarei uma série de elementos etnográficos contru-ídos a partir da minha experiência em campo, que são necessários para uma melhor compreensão das concepções apresentadas até agora. O próximo item será uma espécie de interlúdio, no qual será esboçada uma descrição das formas múltiplas através das quais os Guarani concebem o desenho do cosmos. Mais adiante, apresentarei concepções relacionadas ao modo de vida das divindades, para em seguida explorar as consequências derivadas da forma pela qual elegeram as categorias sensíveis (Lévi-Strauss, 2004 [1964]) do perecível e imperecível como idioma privilegiado para pensar a relação entre os mundos terrestres e as plataformas celestes. Por fim, retomarei os argumentos para sublinhar o modo como o problema de coloração platônica entre os modelos originários do mundo celeste e suas transformações terrestres repousa em um sistema em “desequilíbrio”, fazendo com que o platonismo guarani situe-se no âmbito de uma teoria da diferença ou da multiplicidade.

AS CIDADES CELESTES E AS ILHAS DO COSMOS

Ouvi muitas versões distintas a respeito do desenho do cosmos, em especial, sobre a localização, e a quantidade das moradas celestes existentes. A cosmografia, assim como a escatologia e o profetismo, constituem-se como um daqueles *terrains vagues* de que falava Carneiro da Cunha (2009 [1981]: 59) ao tratar das concepções

⁷⁶ A observação dos carros dos brancos é um meio confiável de verificação da realidade da existência de seus modelos imperecíveis em posse das divindades, por exemplo.

krahô sobre o mundo dos mortos, nos quais seria vã, ou mesmo enganosa, a tentativa de buscar consenso dos índios. Nas suas palavras a escatologia krahô poderia “servir como um desses *terrains vagues* [...], um domínio onde se fabula com a parca sujeição de umas poucas regras.” (2009 [1981]: 59).

Em sua tese, a autora defendia que as diferenças entre as versões sobre a escatologia krahô deveriam ser explicadas “num nível subjacente à informação, evidenciando-se princípios que regulem o surgimento inesgotável de novas versões” (1978:113). Posteriormente, ela afirma ser necessário uma revisão de sua hipótese inicial que, segundo ela, embora não estivesse errada, “tinha de se restringir a certo núcleo e silenciar fora dele” (*ibid.*): “análises funcionais e estruturais só podem [...] dar conta desse núcleo reduzido de relações estruturadas entre a escatologia e a sociedade que a produz. Fora de tal núcleo, a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática” (2009 [1981]:60). Creio que no caso que nos importa ambas as formulações são pertinentes pois é justamente a “gramática” fundada em um “desequilíbrio” que explica a multiplicidade de versões a respeito da cosmografia, e, portanto, a coloca como um *terrain vague*. Mesmo assim, devemos seguir a recomendação da autora, pois é preciso apoiar-se o máximo possível na enunciação, antes de apressar-se em descrever qualquer gramática que seja. Passemos, portanto, para a descrição de algumas narrativas e diálogos a respeito do tema.

Abaixo segue o trecho de uma fala que trata das principais divindades, e sua ordem de aparição, e lembra muito a explicação transcrita acima a respeito da criação do preá, da cutia e da capivara a partir da anta:

São cinco Nhanderu, todos eles são Nhanderu. O Nhanderu que criou a primeira terra é o pai verdadeiro, de todos. Ele é chamado Papa Tenonde.

No começo, ele estava sozinho. E então ele fez um filho para si, o Karai Ru Ete.

E o Karai Ru Ete fez também um filho para si. Os Karai Mirĩ. Ele fez muitos. Criou muitos para serem seus filhos.

E depois Nhanderu Tenonde fez Nhamandu. E depois Jakaira. E por último fez o caçula, que é o Tupã. Tupã Ru Ete. Ele é o filho caçula.

E hoje ele entregou esse mundo para o filho caçula. E o Tupã é o mais bondoso, por isso que estamos aqui até hoje nesse mundo.

Hoje Nhanderu tem seus auxiliares. Quantos auxiliares ele tem na sua morada? Cidade bela. No seu pátio. É na água que a morada dele está apoiada. A água chega até o céu, até esse céu.

Cinco ma Nhanderu ho'ã, cinco joegua oiko. Nhanderu ijyvyrupa tenonde ma tuu ete, Nhanderu Ete. Ha'e ma Papa Tenonde.

Ha'e va'e anhoĩ ke oiko raka'e. Ha'e rire ma ha'e ma ojapo gua'y rá, Karai Ru Ete.

Karai Ru Ete ju ojapo ju gua'y rá Karai Mirĩ Kuery ojapo. Eta ojapo. Eta ombojera. Gua'y rá.

Ha'e rire ma py Nhanderu Tenonde ojapo ha'e ju Nhamandu. Nhamandu ju. Ha'e rire ma py Jakaira ju. Rire ija-pyre va'e he'ia ma Tupã. Tupã Ru Ete. Ha'e ma ta'y japyre.

Ha'e ma gua'y japyre pe angỹ oentrega. Ha'e vy rive ma Tupã omborayu ve'i vy rive ma ombotu'i teri. Ko mondo.

Ko angỹ ma oguereko Nhanderu oguereko guembiguai, mbovy Nhanderu ho'ã, oamba py? Tetã *porã* py. Roka py. Yy py ijoko oiny. Yy py pe rami ko ara re ova'ẽ rá pe ara re.

Segundo essa versão, Nhanderu Tenonde Papa criou seu primeiro filho, a partir de si mesmo, que seria Karai Ru Ete. Posteriormente, criou Nhamandu, o Sol, depois Jakaira e, por fim, Tupã, que seria o caçula, e estaria responsável atualmente por zelar pelo mundo terrestre, trabalho do qual Nhanderu Tenonde teria se afastado por estar muito bravo com os destinos da terra, devastada cada vez mais pelo modo de vida destruidor dos brancos. Cada uma dessas divindades principais são qualificadas como *ru ete* (pai verdadeiro): Jaraika Ru Ete, Nhamandu Ru Ete, Tupã Ru Ete, porque é

de suas moradas que são enviadas as almas dos guarani para viverem nessa terra⁷⁷. A expressão geral para tratar essas divindades é explícita nesse sentido: *nhe'ë ru ete kuery* (os verdadeiros pais das almas) e apareceu algumas vezes nos diálogos que entretive, e também já figurava na literatura desde Cadogan (1997 [1959]). Por sua vez, a expressão utilizada para abordar o surgimento de novas divindades é *ombojera*. Para Cadogan (1997[1959]:29), que registra diversas vezes seu emprego nos cantos que compilou, ela derivaria do radical *-ra* que “encerra o conceito de abrir” e seria empregado na linguagem corrente para designar o brotar das flores (*ojera yvoty*). Soma-se a esse radical o reflexivo *-je* e o causativo *-mbo*, de modo que embora a tradução da expressão derivada *ombojera* como “criar” seja correta, deve-se notar que o modelo sensível implicado nesse conceito de criação é o de uma transformação: aquela do botão em flor.

Associa-se a cada uma dessas divindades características, poderes, e atribuições distintas, embora a variação das versões a respeito de cada uma dessas divindades seja grande. Ouvi de vários interlocutores essa constatação, ou queixa, a respeito do fato de Nhanderu Tenonde não cuidar mais da terra atual. Alguns deles afirmam, porém, que é Nhamandu que passou a exercer o controle sobre esse mundo, e outros defendem que não só Nhanderu Tenonde passou o controle para Tupã, como esse último também já teria passado o controle para seu filho, Tupãra'y, de quem falei no capítulo anterior. Apenas um afirmou que seria impossível dizer que Nhanderu Tenondé Papa não zele mais por essa terra, já que ele seria a divindade principal. O funcionamento da cosmologia possibilita muitos debates em aberto, orientados por uma lógica comum, de modo que não se deve esperar um consenso sobre esses temas⁷⁸.

Em duas passagens da fala acima, percebe-se que as moradas celestes são densamente habitadas, por uma série de espíritos auxiliares, comandados por essas divindades principais. Em primeiro lugar, meu interlocutor apontava que “Karai criou muitos para serem seus filhos”, os Karai Mirĩ. Depois ele questiona-se sobre a quantidade de auxiliares que Nhanderu teria criado, indicando que são muitos. Nessa passagem, ele não especifica a qual dos Nhanderu se refere, de modo que a frase deve se relacionar a todos eles. Percebe-se que essa versão transcrita acima coincide com as primeiras coletadas por Cadogan (1946) que tratavam Nhanderu Papa Tenonde e Nhamandu Ru Ete como personagens distintos. Porém, ressaltei que mesmo na outra versão canoizada por Cadogan (1997 [1959]), em que os dois epítetos designariam um mesmo personagem, tratava-se de uma unidade que continha em si a dualidade que geraria um novo par de divindades. O diálogo acima transcrito demonstra, por sua vez, que

⁷⁷ Além de Cadogan (1997 [1959]), ver sobretudo Ladeira (2007 [1992]) e Pissolato (2006). Logo adiante, também um de meus interlocutores faz menção a esse fato quando aponta que “mesmo quem é Nhandeva, guarani, não vem do mesmo amba [morada celeste]. Tem vários *amba*.”

⁷⁸ Ver também outro trabalho no qual aprofundo essa questão (PIERRI, 2013b).

o raciocínio pode ser estendido às demais divindades, cada uma criada a partir de uma dualidade contida numa unidade instável anterior.

Portanto, longe do que poderia parecer ao se tomar como modelo o Deus judaico-cristão, a divindade criadora que figura na metafísica guarani, não encerra o modelo estatal do Um, como já dizia Clastres (2003 [1974]), e tampouco se assemelha à metafísica grega na sua “*nostalgia contemplativa do Um*” (Clastres, 2003[1972]: 189). Entretanto, a alternativa não me parece residir numa metafísica moral, na qual o “Um é o Mal e o Dois é o Bem”, como afirmava Clastres, e também não se pode dizer que o “dualismo ameríndio”, expresso aqui na versão guarani, encerra-se no Dois, como já demonstrou Lévi-Strauss, e como reforçou Lima (1996). São múltiplos os seres que povoam as plataformas celestes, criados como desdobramentos um dos outros. A unidade sempre encerra uma dualidade, e a dualidade sempre contém uma tríade, que se desdobra em outra dualidade, sucessivamente, sem cessar. O Dois povoa o Um, o Três povoa o Dois e o Múltiplo povoa o Três.

Inicia-se pelo desdobramento de Nhanderu Tenonde no demirgo Nhamandu (Sol), um dos Pais das Almas, mas ele também se desdobra em Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete, Tupã Ru Ete, da mesma maneira como a Anta desdobra-se em Capivara, que se desdobra em Cotia, que se desdobra em Preá. “De um ser podem surgir várias nações”, dizia o *karai* das *Bicicletas de Nhanderu*. Nos cantos recolhidos em Cadogan (1997[1959]: 36-37) dizia-se de cada um dos Pais das Almas que foram criados para serem “verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros *numerosos filhos*”.

Assim também afirmaram todos os meus interlocutores, que as moradas celestes são múltiplas e povoadas por toda uma miríades de espíritos auxiliares, regidos por essas divindades principais. Sempre me falaram no plural sobre essas divindades: os Nhamandu kuery⁷⁹, Karai kuery, Jakaira Kuery e Tupã kuery. Assim como na terra, cada um desses grupos são coletivos, “nações” diferentes, como transparece da conclusão acima transcrita do *karai*. Há diversos coletivos da região de Tupã: por exemplo, os Tupã Kuxu’í, que teriam papel fundamental no próximo cataclisma⁸⁰, ou os Tupã *Aguyjeí* e os Tupã Rekoé que figuravam nas narrativas de Cadogan:

⁷⁹ *Kuery* é o termo coletivizador em mbya.

⁸⁰ Ver narrativas que trabalhei em Pierri (2013b), e que aqui não houve espaço para retomar.

16

Dessa forma, Tupá Ru Eté,
dentre a *multidão* daqueles com quem ele
conversa no interior
de seu paraíso,
aos Tupa *Aguyjeí* e aos Tupá Rekoé
permitirá que se divirtam
em meio das inumeráveis coisas nefastas,
fará que mediante eles, de verdade,
exista grandeza de coração.

(Cadogan, 1997[1959]: 74-75)

16

A'évyma, Tupá Ru Ete,
oyva ropýre
guemimongeta
neychyrógui,
Tupá *Aguyjeikuéry*, Tupá Rekoekuéry,
a'ève i e ÿ va'e apyte pytére jepe
ogueronemboarái va'erá;
a'ekuéry reívy ae
ogueropy'a guachu va'erá.

Da mesma maneira, há também distintos coletivos das regiões de Nhamandu, de Jakaira, de Karai. O dualismo em desequilíbrio perpétuo é o que funda no seu movimento incessante a multiplicidade dos universos celestes. São vários *nhe'ê kuery* (espíritos), divididos em “setores”, me explicava um dos meus interlocutores, em português:

– Tem vários *nhe'ê kuery* né! Tem vários *nhe'ê kuery*. Você tá sentindo uma dor que é assim de passagem, chega assim vai bem dizer... *oipeju* (assoprou), com *peju* (sopro) sara. Tem alguma doença que tem, doença não assim corporal, as que vem de fora, vem com vento, a doença espiritual que vem alguma doença muito pesada aí tem outro *nhe'ê kuery* que... não é só aquele *nhe'ê kuery* que vai fazer. Então, eles comunicam o outro: “ói, eu não tô podendo”. Não é que ele não pode! É que ele não é praquela lá. Não tem o governo? Pessoal que é pra trabalhar em geral do Estado? Tem o prefeito, tem vários setores, que tem o seu próprio trabalho. Ele não pode tirar do trabalho dele para avançar no outro, mesma coisa Nhanderu. Tudo é separado. Então, ele chega assim, vai passar aqui. “Não eu não posso que eu tenho meu serviço, se eu fazer isso, eu estou avançando no serviço”. Então é a mesma coisa. Então ele comunica “ó, eu não estou podendo esse, então você vai”. Ele chega dá aquele.. vê e fala “olha, eu também não vou poder fazer, tem que comunicar o mais forte”. Assim vai levando. Então por isso que a gente pensa não é tão rápido como se a gente vai com uma pessoa. Mesma coisa um doutor. Tem que procurar mais outro, tirar mais exame. É a mesma coisa. Ocorre a mesma coisa com nossos Nhanderu.

D: Deixa eu perguntar uma coisa pro senhor. Sempre me explicaram isso, que tem várias moradas dos Nhanderu.

– É, pra nós é *nhe'ê amba* (morada das almas). É porque a gente, vamos supor assim, já conta claro porque mesmo quem é Nhandeva, guarani,

não vem do mesmo *amba*. Tem vários *amba*. Vem do *amba* Tupã, que manda *Tupã*. Vem do Karai, vem do *yvyraija*, vem Tupã Mirĩ, então tem vários. Então, quando vem o *mongarai* [ritual de nomeação]. Então ele vai procurar seu nome, ver do local que ele vem.

D: E cada *amba* tem uma divindade que é o comandante?

– Tem o comandante.

D: Então, por exemplo do *Jakaira* tem o Jakaira e um monte de *xondaro* dele?

– *Xondaro* dele! Isso.

Nesse diálogo, eu estava perguntando a esse senhor a respeito de uma comparação que outro guarani me havia feito, dizendo que os Pais das Almas seriam como *xondaro* [auxiliares] de Nhanderu Tenonde, e que cada um deles, por sua vez, tinha seus próprios auxiliares. É notável que no primeiro capítulo, tenhamos visto a reflexão de um jovem guarani de que Tupãra'y tinha seu *xondaro*, que seria o equivalente ao seu irmão, e uma senhora expressou a mesma reflexão dizendo que Tupã tinha deixado para ser morto apenas uma imagem de seu filho, enganando os brancos. *Xondaro* ou auxiliar aparece como equivalente de imagem, que nesse caso corresponde à noção de duplo⁸¹. Mas é essa relação entre modelos originários e suas atualizações que rege tanto a reflexão sobre a relação de filiação como a de fraternidade no universo celeste. Tanto Nhamandu é uma transformação de Nhanderu Tenonde, como Jaxy é uma transformação de Kuaray e o desequilíbrio no seio de cada par permite a criação sem cessar de novos personagens celestes. Não há espaço para a oposição simétrica e estática do dualismo diametral lévis-traussiano, apenas para seu dualismo concêntrico, assimétrico e instável.

Se uma consciência dessa multiplicidade, instabilidade e complexidade dos mundos celestes foi unânime entre meus interlocutores, já aponte que as descrições do cosmos variaram. Em primeiro lugar, vimos que um de meus interlocutores divergia da versão cristalizada por Cadogan, ao afirmar que o primeiro dos Pais das Almas a ser gerado, teria sido Karai e não Nhamandu. Segundo Cadogan (1997[1959]) seriam “sete paraísos”, e não quatro, como ele diz. Esse mesmo interlocutor dizia que teria

⁸¹ Penso aqui no modo como entre os Apapokuva (Nimuendaju, 1987[1914]) e entre os Yanomami (Albert, 1985: 151), por exemplo, considera-se a existência de um duplo animal de cada pessoa. Em ambos os casos a existência desse duplo está intimamente atrelada a dos outros elementos que formam aquela pessoa. No caso Yanomami, diz-se que o duplo animal nasce e morre simultaneamente à pessoa à qual está atrelado. Embora a morte de Tupãra'y não estivesse atrelada à morte de seu duplo-imagem, uma vez que o primeiro continua vivendo após o assassinato do segundo (aparentando uma ressurreição), esse duplo não tem uma existência autônoma, como tem Jaxy em relação à seu irmão Kuaray. Nesse último caso, mesmo que a concepção de que o Jaxy seja uma imagem de Kuaray também seja mobilizada, ele adquire uma existência independente de seu modelo e não pode por isso ser tratado como duplo.

sido Tupã o responsável pela reconstrução da terra atual, após a destruição da(s) terra(s) precedente(s)⁸², como também aparece em Clastres (2003 [1972]), mas diferente do outro interlocutor que atribuía a Nhamandu esse papel e também das versões presentes em Cadogan (1997[1959]: 105), que já sublinhava uma discordância entre seus interlocutores se teria sido Papa Mirĩ ou Jakaira o responsável por isso. Uma senhora guarani, ao ser indagada sobre o assunto, me disse que as divindades se organizam politicamente como os humanos e que certamente elas se reuniram e decidiram em conjunto como fazer, de modo que não há necessidade de indagar-se a esse respeito.

As versões são muitas a respeito das múltiplas divindades conhecidas pelos Guaraní em se tratando de um desses *terrains vagues*. Não tenho condições nem a intenção de oferecer uma comparação extensiva de um grande número de versões que permitisse aprofundar essa caracterização. Meu intuito é apenas, como sugerido por Carneiro de Cunha, o de oferecer uma descrição mínima que permitisse evidenciar os “princípios que [regulam] o surgimento inesgotável de novas versões”, e que residem, como deve ter ficado claro, no “desequilíbrio perpétuo” do sistema de oposições. Passemos agora a tecer algumas considerações a respeito das “regiões celestes”, mencionadas acima. Como se dividem? Onde se situam? O que mais é possível falar sobre as concepções relacionadas à cosmografia? Iniciemos esse assunto, analisando outro trecho da conversa com aquele senhor que defendia acima que Karai teria sido o primeiro dos Pais das Almas, na qual ele afirma que haveriam pelo menos “quatro mundos [celestes]” distintos, ligados por uma corda imperecível, que se amarra no centro da terra:

⁸² Para esse meu interlocutor, já estaríamos na quarta terra, e não apenas na segunda, como figura em Cadogan. Ver Considerações finais.

Já contaram pra você sobre o centro da terra? *Yvy mbyte*. Lá existe a amarração da terra. É uma corda que sai do centro da terra e atravessa até outro mundo. De uma espécie de gancho, ele atravessa para o outro mundo.

Porque existem quatro mundos. É no quarto que Nhamandu vai. É a corda do centro do mundo.

Tem uma corda, que na verdade é um vento, é um vento fino. E essa corda está esticada.

E o mundo fica assim por isso, lá no centro da terra é mais alto. E pra cá ele baixa mais, e fica assim. E a corda passa para o outro mundo, também pelo meio.

E lá é o centro da terra, deste mundo. É o centro exato.

[...]

D: É uma corda boa?

Uma corda boa. Que não vai arrebentar nunca. Foi Nhanderu que colocou ela.

Imaendua ma pa ndevy pe yvy mbyte? Yvy mbyte. Ha'e py oĩ yvy mbyte py ko mundo ixá. Peva'e. Pegui ma oaxa amboae mundo re. Ty'a gui oaxa omboae mundo re.

Porque quatro mundo oguereko. Irun-dya rupi ma Nhamandu oo. Ha'e vy, ha'e py yvy mbyte xá.

Oguereko corda'i. Corda va'e ri yvytu, yvytupo'i oĩ ha'e va'e. Kova'e ixá py, otira oiny.

Mundo py peva'e py peixa *opyta*. Ha'e py ma yvate ve. Kyvõ ma oguejy ma peixa. Peixa *opyta*. Ovai katy oo oiny. Mbyte py porei, ki ha'e rami ae.

Ha'e py ma yvy, ko mondo mbyte. Ha'e te ma yvy mbyte'i. Mbyte porã'i ha'e py.

[...]

D: Ixá *porã* va'e?

Ixá porã! Ni oxo va'e rá e'ỹ! Nhanderu já ko omoĩ va'e kue.

Segundo essa narrativa, as moradas celestes localizar-se-iam uma sobre a outra, verticalmente, todas atravessadas no seu centro exato, pela corda imperecível que as liga a plataforma terrestre. Ouvi algumas vezes, entretanto, referências de que se pode localizar as regiões celestes de cada um dos Pais das Almas considerando o eixo horizontal dado pelo “caminho do sol”, de leste a oeste, concepção que já foi registrada diversas vezes na literatura.. Cadogan (1997 [1959]: 60), por exemplo, situa a morada de Karai a oeste e a de Tupã a leste. Ladeira (2008 [2002]) aponta a designação “*nhanderenonde re*” (“à nossa frente”) para o Sol Nascente, e “*nhanderekupe re*” (“às nossas

costas”) para o Sol Poente. Um cacique guarani, o mesmo que me havia narrado a história das lagartas originárias, apresentada no capítulo anterior, ao discorrer sobre esse assunto dizia-me, sem que eu lhe perguntasse, que mencionar os “pontos cardeais”⁸³ para localizar as moradas de Tupã e Karai seria apenas uma forma esquemática de se orientar no espaço terrestre, porque elas estariam uma acima da outra, de modo semelhante ao que transparece da conversa transcrita acima. Durante essa conversa pedi então que ele colocasse no papel o desenho do cosmos, tal como o imaginava. Segue abaixo uma reprodução aproximada do seu desenho:

É digno de nota que ele não situe em nenhum lugar a morada de Nhamandu Ru Ete, tendo em vista a discussão acima a respeito dessa divindade ser ou não a mesma que Nhanderu Tenonde. Segundo a indicação do outro senhor Nhamandu iria na mais alta dessas plataformas, embora esse último apenas tenha mencionado “quatro mundos”, enquanto o primeiro tenha desenhado seis plataformas verticais, além das plataformas horizontais dos distintos *jekupe kuery*. A respeito da plataforma que ele chamou de *nhe’ẽ mongueta*⁸⁴ disse que é um espaço intermediário onde todas as almas passam primeiro antes de morrer definitivamente. Completou que é por isso que se deve esperar cerca de três dias quando alguém aparece morto, pois uma alma que está nessa plataforma ainda pode voltar, se algum rezador forte se esforçar pra isso⁸⁵. Num primeiro momento ele situou esse local abaixo de Tupã Retã (Cidade de Tupã), mas refletindo melhor concluiu que essa última é que era a mais próxima da plataforma terrestre, e portanto deveria estar mais abaixo. A respeito da plataforma nomeada como Takua Amba (Morada de Takua), ele não me disse nada, mas curiosamente, a nota abaixo presente em Cadogan (1997 [1959]: 81-82) permite esboçar uma interpretação sobre seu significado:

Além dos quatro *Ñe’ẽy Ru Ete* propriamente ditos, enviam espíritos à terra: Papa Mirĩ, criador dessa terra (caps. VII y VIII), com os nomes de *Papa i* e *Papa Ychapy*; *Pa’i Rete Kuaray*, o homem-deus (cap. VIII), com o nome de *Pa’i*, seguido de um qualificador; *Karai Ru Ete Mirĩ*, herói divinizado, com o nome de *Karai Mirĩ*, aos homens, e *Kerechu Mirĩ*, às mulheres (cap. XVI). Dos demais heróis divinizados citados no cap. XVI, dizem os *mburuvicha* que poderiam enviar almas à terra para encarnar-se, mas que não o fazem pensando nas penúrias que eles mesmos tiveram que enfrentar para chegar à perfeição. *Creio, porém, que investigações mais minuciosas demonstrariam que*

⁸³ Ele usou essa designação em português, embora apenas o eixo leste-oeste, ou o “caminho do Sol”, seja marcante para a espacialidade guarani.

⁸⁴ Pissolato (2006) traduz *-mongueta* por “aconselhamento” e explora de maneira interessante essa prática. *Nhe’ẽ mongueta* poderia ser traduzido, portanto, por o “lugar de aconselhamento das almas”.

⁸⁵ Mesma concepção foi registrada em Ladeira (2008[2002]: 150-153).

ao menos Takua Vera Chy Ete, médica feiticeira citada no capítulo mencionado (XVI), é considerada como mãe de algumas almas (grifo meu).

É possível que meu interlocutor pensasse na plataforma de Takua Amba enquanto a morada de algum Nhanderu Mirĩ, ou mais precisamente uma Nhandexy Mirĩ, tal como Cadogan o fazia a respeito de *Takua Vera Chy Ete*. Entretanto, são muitas as moradas dos Nhanderu Mirĩ, e sua localização não foi mencionada nessa conversa⁸⁶. Antes de entrar nesse tema, porém, é importante um breve comentário a respeito dos *Jekupe kuery*, cujas moradas foram localizadas por esse meu interlocutor, que as desenhou horizontalmente em relação à *yvyrupa*. Ele afirmou também que a maioria dos espíritos donos dos domínios terrestres (*ija kuery* de espécies animais, vegetais, minerais, afectos humanos, etc..) são ditos Jekupe⁸⁷. Também algumas almas enviadas para os Guaraní vêm das moradas dos Jekupe e o mesmo pode ser dito dos brancos. Sobre os Jekupe também teceu comentários o interlocutor que logo acima tratava da amarração das plataformas que compõem o cosmos:

A morada deles é como se fosse a parte de trás, por isso que se diz Jekupe, para outros índios, eles são Jekupe.

Eles não entram na profundidade das moradas celestes, não entram, os Jekupe. Só nas bordas das moradas celestes.

Eles não entram na profundidade das moradas celestes.

É daí que vêm as crianças que são de Jekupe, elas vivem sem dificuldade aqui na terra, ficam felizes por qualquer coisa.

Elas não se preocupam com nada, mesmo que algum dos pais traia o outro durante a gravidez, a criança de Jekupe nem vai ligar, vai ficar na terra com saúde.

Itava, ikupe rami, ha'e rami vy py jekupe he'i, indio kuery pe, ha'e ko jekupe.

Ha'e kuery ni yvaropy py oike va'e rá e'ỹ, oike va'e rá e'ỹ, jekupe, jekupe, ma ha'e já yvaropy kupe regua rive.

Yvaropy py omoingue va'e'ỹ ma ha'e va'e.

Ha'e va'e gui py ha'e gui ikyringue'i oiko va'eri oiko ta ma rive já ovy'a rei te ma .

Ndoikuaaxei mba'eve, rembojo'a pa teĩ ha'e ve, ha'e rami gua ma hexaĩ rei va'e.

⁸⁶ Ver mais adiante nesse capítulo, e no próximo.

⁸⁷ Ver no capítulo três uma reflexão mais detidas sobre os espíritos donos.

Ele enfatiza, portanto, que o significado de Jekupe deriva do fato de que se tratam de espíritos que habitam moradas que se situam apenas nas bordas (*-kupe*⁸⁸) das moradas celestes das divindades principais. Ele conta que os outros povos indígenas têm as moradas de suas almas nessa posição, e o cacique que fez o desenho acima contava que os brancos e os espíritos donos (*ija kuery*) também, o que justifica o fato de que ele situou várias moradas distintas, direcionadas horizontalmente em relação à plataforma terrestre, da qual são separadas pelo grande mar, que ele chamou *yy re'ë guaxu*. O motivo dos Jekupe kuery “não se preocuparem com nada” é que as suas moradas não são como aquelas das divindades propriamente ditas, nas quais não há sofrimento. São lugares mais parecidos com o mundo terrestre, de modo que a sua estadia na terra não causa tanto estranhamento quanto aos demais guarani, cujas almas viviam anteriormente “nas profundidades das moradas celestes”. Poder-se-ia dizer que o que importa aqui parece ser a distância do mundo terrestre, em relação ao qual às moradas dos Jekupe são muito mais próximas, mas a localização das moradas dos Nhanderu Mirĩ também concebida como próxima colocaria um problema para essa proposição, uma vez que têm um estatuto bastante distinto.

Até aqui as descrições que obtive das moradas celestes, embora fragmentárias, guardariam grandes consonâncias com aquelas disponibilizadas por Cadogan (1997[1959]), não fosse pelo fato de que as versões me parecem muito mais múltiplas do que esse autor supunha, uma vez que o consenso aparente entre os anciãos que foram seus interlocutores foi ativamente produzido por ele próprio, durante o trabalho de transcrição e tradução no qual ele contrastava a versão de um com as versões de outros, com o intuito de chegar a uma versão canônica. A etnologia guarani pós-Cadogan tem sido marcada por um esforço muito grande de *purificação*, no sentido dado a esse conceito por Latour (1994 [1991]), sobretudo no que concerne aos Mbya, tidos como impermeáveis a qualquer “influência externa”. No que concerne à apropriação de discursos cristãos dentro de uma lógica própria, certamente Schaden (1982) foi o maior responsável pelo processo de *purificação* da etnologia guarani, por defender que apenas essa ‘impermeabilidade’ frente à experiência missioneira, é o que conferiria originalidade ao seu pensamento, quando vimos o contrário no capítulo anterior.

Cadogan (1997 [1959]: 17) parecia nesse terreno não ter a mesma preocupação, uma vez que anunciou um grande interesse que tinha em “compilar” as “lendas cristãs indigenizadas”, que teria ouvido apenas de passagem, e depois não teria tido mais a sorte de ouvi-las. Mas outro trabalho de *purificação* me parece ter sido empreendido por esse autor, que aparentemente ignorou todos os ‘elementos de modernidade’ que

⁸⁸ *-kupe* é um termo para designar a face oposta de algo. *Xekupe* significa “minhas costas”. Compare-se a esse respeito a designação que Ladeira registrou para o Sol Poente, como *nhanderekupe* re “às nossas costas”. No contexto dessa frase, porém, *-kupe* opõe-se ao *yvaropy*, ao interior das plataformas celestes, e por isso, traduzi *yvaropy kupe* como “as bordas das moradas celestes”.

tomarão destaque nesse capítulo, a partir daqui. Refiro-me ao fato de que em todos os diálogos que tive sobre as moradas celestes meus interlocutores Guarani disseram que as divindades viviam em belas cidades imperecíveis, nas quais tinham completo domínio dos modelos originários dos objetos tecnológicos dos brancos. Ao longo desse capítulo, tentarei qualificar em que sentido eles dizem que são belas essas cidades celestes. Se na plataforma terrestre os Guarani distribuem-se em diversas aldeias, e os brancos em diversas cidades, as populações celestes vivem em cidades, distribuídas por cada um desses mundos, plataformas ou regiões distintas. Veja-se a esse respeito, um primeiro diálogo que entretive em português sobre o tema, no qual um senhor de uma aldeia no Vale do Ribeira zombou-se de meu estranhamento inicial diante de sua explicação, que relacionava a vinda de Tupã'ry com a destinação dos objetos tecnológicos das divindades aos brancos:

D – E esse lugar onde mora o Tupã é cidade, não é assim que nem a aldeia?

– É rapaz do céu! É cidade! Rapaz! É mais bonito do que a cidade de São Paulo! É a cidade do Tupã, e por lá é o outro, o pai do sol *Nhamandu*.

D – O Nhamandu tá lá, e lá não é cidade?

– É cidade também, por isso tem três cidades, não é só aqui no mundo que tem, iluminando todas as horinha por minuto, quem é que é o branco que tá judiando do pobrezinho, ruminando quem é que tá ajudando o pobrezinho? Então vocês que estão ajudando, tem dó de nós, é meio difícil de acontecer mal, por causa que tá cuidando, tá assim. *Anhete Mirĩju*⁸⁹? [É verdade Mirĩju?].

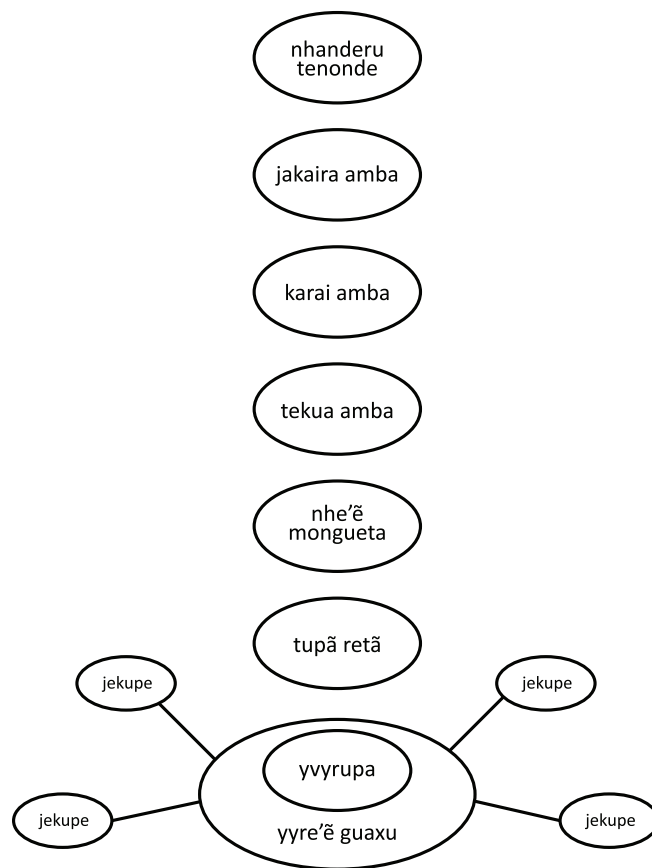
D – *Anhete* [É verdade]. E o Tupã tem revólver então?

– Tem, por isso que o Jesus Cristo desceu aqui, para você ter o revólver, foi Jesus Cristo, pra isso que o pai deixou aqui no mundo até trinta anos.

D – E Nhamandu não tem, ou tem também?

– Tem, todos Nhanderu tem armamento. Tem *yvyra'i* [vara insígnia de uso ritual]. Isso aqui é do *xondaro*, quando Tupã relampeia para se chover, e o *xondaro* já tava assim.

⁸⁹ Mirĩju é a forma como me chamam meus amigos guarani, parte de meu nome-alma, revelado por um rezador em dos seus rituais de nominação (*nhemongarai*).



D – *Xondaro* bate assim com *yvyra'i*.

– É. Você tem que ter *yvyra'i* também Mirĩju, tem que fazer um para você. Quando Tupã, relampeado, fizer assim, ô Tupã! [...] Você perguntou se só pra lá que tem Nhanderu. Não é não. Tupã é pra lá e o Nhamandu é pra cá.

D – E tá tudo na cidade?

H – Ele pensou que era sem cidade que o Nhanderu tá morando!!!

D – Achei que era aldeia...

Esse diálogo gravado se iniciou motivado por uma pergunta que lhe tinha feito antes a respeito dos armamentos imperecíveis das divindades e que tinha culminou na revelação por esse senhor de que as moradas das divindades são cidades, nas quais as divindades tem domínio sobre os modelos imperecíveis dos objetos tecnológicos dos brancos. Na chave lévistraussiana da má escolha, ele afirma que Tupãra'y veio na terra para que nós brancos tivéssemos a imagem perecível desse revólver das divindades. Depois dessa conversa, desenvolvi o assunto com vários interlocutores que foram unânimes em sublinhar que os deuses moram em cidades. Da mesma maneira que variam as descrições sobre a localização e a ordem das plataformas celestes, a caracterização dessas cidades celestes também varia, mas sempre se toma como paradigma de reflexão o controle que as divindades têm dos modelos originários dos objetos dos brancos. Alguns dizem que nas cidades tem energia elétrica, como nas cidades dos brancos, mas a energia elétrica celeste nunca se apaga; outros disseram que eles vivem em moradias semelhantes à prédios, locomovem-se em carros, etc. Traduções modernas para o modo nativo de caracterizar o brilho das moradas celestes, e a potência dos artefatos das divindades, respectivamente. Para tomarmos mais um exemplo, agora coletado em Guaraní, segue abaixo a transcrição da continuação do diálogo apresentado anteriormente, que descrevia as plataformas celestes e sua amarração por meio de uma corda imperecível:

D: E os outros Nhanderu estão em outras moradas? Karai está embaixo de Nhamandu?

Eles estão juntos, e a morada deles são cidades bonitas. Em todas as moradas, tem cidades bonitas. Nhamandu tem também, na sua morada. Jakaira também tem.

Mas o Jakaira está agora no centro da terra, cuidando de todos. Ele cuida de todos os mbya, estejam onde estiver, ele vai cuidar pra não acontecer nada.

Lá no centro da terra tem um caminho. É por ali que vão as almas. E elas vão pelo alto e chegam até onde está Jakaira. De lá tem um caminho para a morada do Karai. E tem outro caminho pra lá, e pra cá. São quatro caminhos.

E bem no centro, onde passam as almas, é onde fica Anhá. É lá que ele pega o seu espectro corporal, para comer. Depois que você morre. Lá é um caminho, o caminho das almas, quando ela for, é por esse caminho que passa. Tanto nós quanto vocês.

D: É pela corda?

Tem um caminho específico, por onde vão as almas. É por ali. É outro caminho.

D: Nhanderu kuery amboae yvy re oĩ? Pe Karai pa Nhamandu guy re terã anyi?

Ha'e kuery joapy oĩ. Joapy iambaa py ma tetã porã! Tetã *porã* oĩa py meme, ha'e py Nhamandu oguereko, oamba. Jakairaa py ae avi, iamba.

Va'e ri ha'e angỹ'i ae yvy mbyte rupi rã ae onhangareko rã. Ha'e onhangareko, pavẽ ko mbya kue'iry ikuai, ikuaia opa'i rupi ae, onhangareko rã. Pono mba'eve oiko.

Ha'e py py yvy mbyte py oĩ tape, ha'e gui tu oĩ *nhe'ẽ* oo vy ae rupi oo. Ha'e py oo yvapyte py Jakaira py ova'ẽa py ma py tape oĩ oo rã Karai retã re, oo va'e oĩ, ki oo va'e oĩ, ki oo va'e oĩ avi peixa. Irundy ju tape oĩ.

Ha'e py py ... yvy mbyte pyte yvapyte py, Anhá ikuai. Ha'e py py ne'ã'ng *ojoy*. Ha'e py ho'u aguã. Remano rã. Ha'e py py tape oĩ oiny. Já *Nhe'ẽ* rape. Oo vy ha'e rupi rã oo. Pende ramo ore ramo, ha'e rami.

D: Ixã rupi?

Nhe'ẽ rape oĩ ae *nhe'ẽ* ooa, itape, ha'e py ju. Ijyvyre. Tape mboae'i ju kova'e.

Tratarei desse último comentário, sobre o destino *post-mortem* da pessoa, e a devoração do espectro corporal por Anhá, no próximo capítulo. A palavra não flexionada *tetã* significa literalmente “cidade” na língua Mbya. Em sua forma flexionada é sinônimo simplesmente de morada, porque indica a concentração de uma classe de seres em determinado lugar. A respeito das moradas das divindades pode-se dizer:

Jakaira Retã, Nhamandu Retã, Karai Retã, Tupã Retã significando simplesmente, “morada de Jakaira”, “morada de Nhamandu”, etc. Também para outros sujeitos não-humanos pode-se empregá-la, como apontou Ladeira (2008 [2002]: 156), e por isso fala-se *karaja retã* [morada do bugio], *jaixa retã* [da paca], *mbore retã* [da anta], e assim por diante. Em sua forma não flexionada, a expressão funciona intensificando o indicativo de que se trata de local de concentração, e exprime a concepção de que as moradas celestes invertem a condição minoritária que os Guarani enfrentam na terra atual. Se aqui são os brancos que são muitos (*eta va’e kuery*), seus *nhe’ẽ* não atinge a profundidade das moradas celestes (*yvaropy re*) e as cidades celestes são densamente povoadas pelas *nhe’ẽ porã* dos Guarani.

Antes de apresentar outro trecho do diálogo acima transcrito, que complementa a enunciação dos objetos tecnológicos de que dispõem as divindades, completando a inversão que se opera nas moradas celestes, cumpre tirar as consequências da afirmação de que entre as diferentes moradas que tem “cidades bonitas” existem “caminhos”, ligando umas as outras. Essa observação está em consonância com aquelas feitas por Ivori Garlet (1997: 163) e por Ladeira (2008 [2002]: 148) de que as divindades principais, e na verdade, as distintas populações celestes de cada uma dessas cidades, estão em constante visitação entre si. É isso que justifica, e fundamenta, entre os próprios Guarani, a prática de manter intensas redes de circulação e troca entre as aldeias atuais, que frequentemente foi objeto das reflexões a respeito do profetismo guarani. Em duas palavras, a sua mobilidade, tal como analisada por esses dois últimos autores, e a sua *multilocalidade* (Pissolato, 2006). Embora não seja tema desse trabalho tratar da relação entre os deslocamentos territoriais realizados por alguns grupos guarani e a chamada “busca da Terra Sem Mal”, cumpre complementar a reflexão a respeito das interpretações sobre a cosmografia, pois podem contribuir para análises futuras a esse respeito.

No croqui acima apresentado, o grande mar (*yy e’ẽ guaxu*) aparecia separando a plataforma terrestre e as moradas dos *Jekupe kuery*. Quando falava sobre as moradas celestes, o outro interlocutor esclarecia que a morada de Nhanderu é uma “cidade bela” e que “é na água que [ela] está apoiada” pois a “água chega até o céu, até esse céu”. Para compreender essa frase, é necessário acrescentar a transcrição de outro trecho do mesmo diálogo, que permitirá lançar luz sobre um aspecto pouco notado da cosmografia Guarani-Mbya:

Esse mundo é grande. Em cima da terra tem um mar. E embaixo da terra tem um mar muito grande. Embaixo da terra é só água.

Este mar embaixo da terra é só água e é maior que este mundo. É desse mar que Nhanderu pega água pra fazer chuva. E ela não é salgada. É água do mar maior a que está embaixo dessa terra. O mar que a gente vê é pequeno comparado com esse que tem embaixo da terra e que não é salgado.

[...]

Em cima da terra, aqui em cima, essa água é salgada, já está toda salgada. Mas embaixo, não é salgada. Então, é daí que ele pega água pra fazer a chuva.

Então, por isso que tem a nascente, essa que chega nas cachoeiras e nos rios, ela nunca vai acabar. Elas vem diretamente debaixo da terra. Vem desse mar grande, que não é salgado, é de lá que chega a nascente.

Ha'e mundo tuvixa. Ko mundo ary ju ko para guaxu itui kova'e. Ko yyguy ri ma para guaxu tuvixa va'e ma itui. Kova'e yvy guy rupi yy anhó.

Yy anhó kova'e, ko mundo gui ituvixa ve va'e itui. Ha'e gui ma ha'e va'e regua gui ma Nhanderu ogueru yy. Ha vy ma omboky aguá. Ha'e ma nae'ei. Para guaxu ve gui. Ko mondo iguy gua. Ko para guaxu itui kova'e yy e'ë'i ma, itui ma kyri'ĩ. Ko mundo guyry itui ma tuvixa. Nae'ei.

[...]

Ko mondo ary kova'e ary ko yy e'ë itui ma já e'ëba ma. Iguyry gua ma nae'ei. Ha'e gui ma oky, ogueru oky rá.

Ha'e vy yvu ko nascente oĩ, nunca nascente oĩ ko cachoeira ova'ë yvu, ova'ë yvu e nunca opa rá. Ndopai rá nunca. Ki ma ou ko mundo va'e guy gui. Ko para guaxu itui va'e, ko yy e'ë va'e'ỹ. Ha'e gui ju ma ova'ë. Yvu.

Outra passagem da cosmogênese Guarani-Mbya⁹⁰ é necessária para compreender a concepção de espaço, mobilizada nessa narrativa. Muitos dizem que a primeira terra, quando foi gerada por Nhanderu Tenondé, foi gerada sobre uma grande água, na forma de uma pequena ilha, que não tinha mais que o tamanho da planta do pé de Nhanderu. Posteriormente, esta ilha foi sendo ampliada e formou a terra, ou mais precisamente o continente americano, no tamanho que ele tem hoje. Esse local onde se iniciou a terra é justamente esse centro do mundo, *yvy mbyte*, no interior do continente, que aparece no outro trecho, anteriormente transcrito. Abaixo, segue uma transcrição

⁹⁰ E que coincide com narrativas Kaiowa a respeito do tema, registradas por Chamorro (2010).

de uma versão dessa história tal como contada por um senhor de uma aldeia no litoral de Santa Catarina, no filme *Mbya Guarani: Guerreiros da Liberdade*⁹¹:

Eu vou contar sobre quando Nhande-
ru fez essa terra, no começo, da forma
que contam. É uma história verdadei-
ra, não é mentira.

Então, contam que Nhanderu Tenon-
de desceu nessa terra desde a sua
morada. Então, aqui era só água e no
meio da água ele desceu.

Faz quantos anos isso? É muito, muito
antigamente, sempre existiu Nhan-
deru. Mas depois ele desceu apenas
para que nós existíssemos e tivéssemos
conhecimento.

Ele desceu sozinho onde parecia que
era só água. No meio da água, ele
desceu desde sua morada.

Para criar nosso modo de vida, para
fazer todas as coisas que são para nós,
ele deitou a terra, é para isso que ele
veio aqui.

Amombeu oĩ mãje Nhanderu yvy ojapo
ypy rãgua re amombeu pe nhandekaxo
anhetengua nhandeapu rive va'e'ỹ

Ha'e vy ma Nhanderu Tenondé mãje
oguejy ko yvy py pe oetã gui. Ha'e vy
rive py apy gui ha'e rami yy mbyte py
rive merami oguejy.

Ha'e rupi mbovy ano? Yma yma yma
voi oiko ae Nhanderu. Ha'e rire ma
ha'e xó nhande jaikuaa peixa jaiko, jai-
kuaa aguã rive...

Ha'e va'e rive pe oguejy yy mbyte py
je merami. Yy mbyte py oetã gui ha'e
oguejy.

Ha'e nhandereko rá aguã ju, nhande
vy pe mba'emo ojapo aguã ou rive, yvy
onhonó , ou ju ma vy rive ha'e rami.

⁹¹ Cesconetto & Wera Tupã (2003).

Então, dizem que ele desceu no meio da água, e tinha um raio de sol na sua direção, no meio da água. Nessas águas salgadas, aqui era só água salgada, só mar, naquele tempo.

E para fazer a futura terra, ele usou a vara insígnia cumprida, e descendo ela, ele fez a terra para poder pisar.

Então, como ele já estava fazendo a terra, começou com o tamanho da planta dos seus pés.

E depois, alguém foi aumentando e aumentando ela.

Ha'e vy ma yy mbyte py oquejy ha'e máje kuaray raxa re rive'i oĩ peixa yy mbyte. Ko yy e'ẽ mbyte re.. ko va'e kue kue yy e'ẽ anhoĩ va'e kue ae ma aỹ...

Ko ojapo ju yvy rá ju ojapo aguá, aỹ jepo peixa yvyra'i ipuku'i re rive merami omboguejy'i re rive oĩ, *opyró'i*.

Ha'e rire ma ha'e yvy ojapo va'e rá'e ri vy *opy* pe jave'i merami'i ranhẽ ojapo peixa'i já

Ha'e gui ma amongue ojapo ve'i, ojapo ve'i rá...

Segundo o cacique que fez o desenho a partir do qual montei o croqui com a posição das distintas plataformas do cosmos, teria sido com a ajuda de um pequeno besouro chamado *mandavy kyvy kyvy'i* que Nhanderu Tenonde teria expandido a plataforma terrestre. Trata-se de um inseto que vive na areia e anda para trás fazendo buracos, e que esse cacique me mostrou, mas que não sei identificar⁹². Entretanto, esse que existe hoje não é mais que a imagem daquele que viveu na primeira terra, ajudando Nhanderu Tenondé. De toda forma, as duas falas transcritas acima revelam a concepção de um universo feito de água, sobre o qual repousam ilhas, que correspondem às plataformas terrestres e celestes. O espaço terrestre, como já mencionei é chamado *yvyrupa*, termo cuja tradução literal é suporte terrestre. É dito suporte porque é concebido como uma estrutura, dentre outras, que sustenta uma ilha concebida como um amontoado de terra, que existe em meio a um universo feito de água. Em outro trabalho (Pierri, 2013b), analisei algumas narrativas a respeito das formas pelas quais foram destruídas as terras que precederam essa, e da forma pela qual deve ser limpa a terra onde estamos, que revelam o quão literal é a concepção segundo a qual a terra é sustentada por uma estrutura, designada *yvyrupa*. Parte dessa narrativa é apresentada no desfecho desse trabalho.

⁹² Imagem análoga a do besouro *yamai* que teria ajudado a criar a grande água, e aparece na narrativa coletada por Cadogan (1997 [1959]) a respeito dos seres originários da primeira terra, com a qual iniciamos esse capítulo.

Agora, minha intenção era apenas a de complementar essa caracterização preliminar de exegeses nativas relacionadas à cosmografia. Vemos, portanto, um cosmos concebido como formado por uma série de plataformas, pensadas como ilhas, uma vez que todas elas repousam sobre um grande mar invisível, muito maior que “esse mar que a gente vê”. Além da narrativa acima transcrita sobre o início da primeira terra, cuja criação se deu progressivamente “em meio às águas salgadas”, lembremos que na história de Kuaray e Jaxy, aquela que seria uma das futuras moradas celestes é separada da futura plataforma terrestre através da expansão progressiva da água que dividia ambas enquanto duas ilhas, e que veio a tornar-se o mar. Também a história de Tupára’y é concebida como tendo se passado em “outra ilha”, ou “outra terra”, de modo que a relação entre o continente europeu (ou qualquer dos outros continentes) e o continente americano, que corresponde à yvyrupa, é comparável à relação entre esse último e as plataformas celestes. Nesse sentido, da mesma maneira como até aqui pudemos falar em distintas plataformas e distintas moradas celestes, podemos dizer que são também plurais as plataformas e moradas terrestres. Lembremos também da narrativa a respeito da criação dos outros povos não-guarani, a partir das lagartas originárias, que culmina na distribuição dos diferentes povos em diferentes ilhas. No próximo capítulo, veremos uma reflexão de um xamã, que habita justamente uma ilha no litoral de São Paulo, a respeito da morada de um Nhanderu Mirĩ que se situa por sua vez em outra ilha invisível, na qual esse xamã deveria estar vivendo se tivesse conseguido perseguir o comportamento adequado para atingir o estado de maturidade corporal (*aguyjẽ*) que lhe possibilitaria tornar-se ele mesmo um Nhanderu Mirĩ.

A literatura antropológica sobre os Guarani, especialmente dois dos trabalhos de Ladeira (2007 [1992] e 1990), já abordou essa importância cosmológica das ilhas como base sensível de reflexão sobre as plataformas celestes. Entretanto, embora não seja o tema desse trabalho, devo sublinhar que essas considerações revelam a necessidade de uma nova reflexão a respeito das relações entre cosmografia e profetismo. O tema da chamada “busca da terra sem mal” (Yvy Marã’e’ỹ) tem sido tratado desde Nimuendaju, como uma consequência direta de deslocamentos para o litoral. Entretanto, tendo em vista as descrições acima abordadas, veja-se como Cadogan (1997 [1959]: 229) sintetiza esse tema:

No cap VI fiz referência à crença segundo a qual o homem virtuoso, que ajusta a sua conduta estritamente aos preceitos contidos no código moral da raça, se dedique com perseverança aos exercícios espirituais, se limite a um regime estritamente vegetariano, pode se fazer merecedor da graça de ingressar no paraíso sem sofrer a prova da morte. Mediante aos exercícios assinalados, livra paulatinamente o corpo do lastro que representa teko achy, as imperfeições humanas, o corpo vai perdendo paulatinamente seu peso até tornar-se imponderável e o postulante, sem sofrer a prova da morte, ingressa em Yva ou Yvy Marã’e’ỹ, cruzando o mar que separa a terra do paraíso. Isso

ele faz na corda a cargo do Parakáo Ñe'engatu (cap. VIII, notas), devendo previamente fazer uma longuíssima peregrinação através do mundo, essa que termina em Para Guachu Rapyta, a origem do mar grande, última etapa terrestre da viagem.

Fica evidente que esse “grande mar”⁹³ que atravessam esses que Cadogan chama de “virtuosos” não é o “mar que a gente vê”, senão aquele mar invisível que atinge as plataformas celestes e espalha-se por todo o cosmos. Desse modo, também as “peregrinações”, de que fala Cadogan, devem ser pensadas de maneira mais complexa, não estando necessariamente subordinadas à travessia do oceano propriamente dito, mas aos percursos particulares de cada um. Ademais, vimos de maneira clara que não se pode falar de uma só morada dos deuses, senão de uma multiplicidade de cidades celestes, situadas em ilhas distintas, de modo que o devir-deus, perseguido por alguns rezadores guarani, não se realizaria em uma direção fixa, como parte da literatura parece querer apresentar. Sobre esse tema, porém, contento-me apenas com essas sugestões preliminares, pois é necessário que retomemos o nosso percurso anunciado, e tenhamos algumas considerações a respeito do modo de vida das divindades, tal como me foi apresentado.

⁹³ Traduzir essas expressões nativas por “mar” ou “grande água” são escolhas contextuais.



Foto 25: Dançando *xondaro* durante *nhemongarai*. Eliza Castilla. 2010.



Foto 26: Dançando *xondaro* durante *nhemongarai*. Eliza Castilla. 2010.



Foto 27: Yy karai, uma das modalidades do *nhemongarai*, realizado em aldeia de São Paulo. Extraído de filmagem de Cleiton Veríssimo. 2009.



Foto 28: Yy karai, uma das modalidades do *nhemongarai*, realizado em aldeia de São Paulo. Extraído de filmagem de Cleiton Veríssimo. 2009



Foto 29: Preparação do mbojape, para o *nhemongarai*. Litoral norte de SP.
Cleiton Veríssimo. 2010.



Foto 30: Preparação de velas de cera de jataí, para o *nhemongarai*.
Litoral norte de SP. Cleiton Veríssimo. 2010.



Foto 31: Banquete de mbeju com mel, após *nhemongarai*.
Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.



Foto 32: Preparação do mbojape. Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.



Foto 33: Tukumbo. Vale do Ribeira. 2011.



Foto 34: Tukumbo. Vale do Ribeira. 2011.



Foto 35: Fumo de corda produzido em aldeia no Vale do Ribeira. 2011.



Foto 36: Fumo de corda produzido em aldeia no Vale do Ribeira. 2011.

NHANDERUREKO: O MODO DE VIDA DOS DEUSES

Poderia parecer inicialmente que essas cidades celestes dos deuses traduzissem de alguma maneira uma inclinação dos Guarani em relação ao modo de vida dos brancos, uma vez que, a exemplo do que ocorre no Xingu (Viveiros de Castro (2002 [1977] : 68-69) “a ação dos homens replica a ação dos modelos”, e as divindades, tidas como modelos de comportamento a eles, têm em seu poder aquilo que corresponderia à versão originária da tecnologia dos brancos. Segue abaixo um fragmento de conversa que entretive com um xamá guarani sobre esse assunto, que, tomado isolado, poderia reforçar essa impressão:

Vocês são muito parecidos com os Nhanderu. Vocês têm um modo de vida parecido com o deles. Vocês têm belas cidades, vocês têm prédios, e assim são os Nhanderu também. Vocês tem carros bonitos, motos.

D: Eles também?

Eles também.

D: Mas os deles são melhores?

São melhores! Porque não estragam nunca. Vocês têm televisão. Eles também. Sanfona, vocês têm fogão, tudo isso eles têm.

Nhanderu kuery rami ae ma tu pende!
Nhanderu kuery rami, ha'e kuery reko
rami ae ma pende. Pereko tetã porã,
pereko oga yvate vate, ha'e rami Nhanderu.
Pereko carro iporã porã, moto!

D: Ha'e kuery avi?

Ha'e kuery avi.

D: Iporã ve teĩ?

Iporã ve! Ivai pa va'eỹ. Pereko terevisão.
Ha'e kuery avi. Pereko gaita. Pereko
fogão, opamba'e, pereko. Ha'e kuery
oguereko va'e meme.

Além de viverem em cidades, como os brancos, as divindades também têm em seu poder os modelos originários dos prédios, carros, motos, televisões, sanfona e fogão dos brancos. Mas se tudo o que existe nessa terra só pode existir porque primeiro figurou em sua forma modelar e imperecível no mundo celeste, e esse mundo celeste é o espaço das divindades ancestrais dos Guarani, é necessário que elas tenham em seu poder tanto a tecnologia dos índios como a dos brancos. Porque, como dizia Viveiros de Castro (op. cit.), o tempo mítico “não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente”. Em outras palavras, é justamente por sua plasticidade e capacidade de explicar,

através dos mesmos princípios, tanto esse tempo mítico como o mundo atual em que vivemos que a cosmologia guarani se atualiza⁹⁴.

Ocorre que o que existe nessa terra é apenas uma imagem daquilo que existe no mundo celeste e não é nada mais que isso. Se as divindades enviaram brancos e índios para terra o fizeram com algum propósito. Ou melhor, com propósitos distintos: Kuaray e Jaxy fundariam o modo de vida dos Guarani, e Tupãra'y, ao ter seu duplo assassinato na cruz, determinaria o modo de vida pernicioso que tornou-se característico dos brancos. Desse modo, se o domínio das imagens perecíveis da tecnologia dos deuses pareceria um privilégio para os brancos, mal percebem eles o que isso lhes custou. É certo que as condições bastante desfavoráveis que a colonização impôs aos Guarani para a atualização do modo de vida que lhes foi deixado por Kuaray faz com que hoje os jovens vejam-se constrangidos a incorporar muito do modo de vida dos brancos. Mesmo os mais velhos dizem que hoje é preciso saber seguir pelos “dois caminhos”: é preciso apropriar-se do conhecimento dos brancos, para se defender dos seus ataques, e é preciso cultivar os seus próprios conhecimentos, para não se distanciar do destino que lhes foi colocado pelas divindades. Se isso é reconhecido, e praticado como estratégia de sobrevivência, é claro que o modo de vida dos brancos simplesmente não foi destinado aos Guarani:

⁹⁴ Há toda uma bibliografia dita ‘pós-estruturalista’ (na falta de melhor termo) que apresenta uma crítica à noção clássica de “mito”, desenvolvendo perspectiva semelhante a essa que se extrai da passagem citada. Ver em especial Gallois (1994, 1996 e 2012), Peter Gow (2001) e Oscar Calávía Sáez (2002).

“Mudem para o lado do *jurua*”, não foi dito isso, só foi acontecendo. Não sei o que nós estamos pensando. Estamos querendo apenas aquela comida que parece boa, querendo televisão, alguns têm carro. “É, então se ele tem carro, eu também quero”, ficam pensando.

Mas nós não fomos deixados aqui para ter essas coisas. Elas foram deixadas para os brancos, essas coisas bonitas. E as divindades, que são dos nossos, têm tudo isso também. Mas os objetos deles não são perecíveis, eles têm carro, tem moto, bicicleta, cavalo, todas essas coisas eles têm também.

O Tupã tem sanfona, violão, tem todas essas coisas, mas elas não estragam nunca. Não vai quebrar quando bater em alguma coisa.

Ele vai ter suas coisas pra sempre. As coisas dos brancos não são assim, eles podem ter tudo, mas amanhã ou depois de amanhã, já vemos no lixo, o carro perecível deles.

Já queimou, não vale nada, só parece bom. É como se fosse como os Nhanderu, mas não alcança eles. Porque os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã, estão morrendo. Porque eles ficaram destinados a isso, depois que erraram para Nhanderu Tupã.

“Peva pa ke *jurua* katy” ndee’i rá raka’e, ova rive ju ha’e va’e. Nhande kuery ae te ma mba’e pa nhapenxa nguau, nhama’e tembiu porá’i re nhama’e televisão re amongue oguereko ma carro oguereko, caminhão. “Éh, ha’e rami vy ha’e ri tu já nhanecaminhão mba”, já ae ma nguau.

Pero ha’e rami aguã rami e’ỹ ha’e py nhande vy nhandereja. *Jurua* py py oeja, mba’emo iporã *porã* va’e. Nhande kuery nhanderu kuery oguereko pa, ha’e kuery mba’erei e’ỹ oguereko caminhão, oguereko moto, bicicleta, kavaju, opamba’e oguerekopa ha’e kuery avi.

Tupã. Gaita, mbaraka, opamba’e, oguereko pa, pero onheundi va’e’ỹ, ndaei rá ojeapi vy ipepa va’e rá e’ỹ.

Pero oguereko até peve. *Jurua* ko ha’e rami e’ỹ oguereko pa merami ko’ẽ rá, ko’ẽ mboa’e rá, já, jaexa ju ma yty py ju ma caminhão vaikue’i.

Okai ju ma, ndovarei, iporã rive. Nhanderu rami avi nguau ae ma, pero nhanderu pe ndoupityi. Ha’e *jurua* ma omano, cada ano omano, cada pyare, cada ko’ẽ, omano te ve oiny. Porque ha’e rami aguã rami ha’e py otekoavy nhanderu tupã pe.

Maltrataram o filho dele. Assim fizeram mal pra si mesmos. Ele [Tupárá'y] poderia ter vivido mais uns dias, mais um tempo na terra, mas morreu mais cedo, por culpa deles. Depois de tudo isso ainda falam pra nós “Vocês tem que pedir perdão, tem que se fazer perdoar”, assim falou o crente, para aquele senhor.

E ele foi folheando o livro [a Bíblia] e falou “Não tem imagem dos Mbya aqui! Por que eu iria falar com os Nhanderu kuery pedindo perdão se não fomos nós que matamos o Tupárá'y? Vocês que mataram ele!”, ele falou. E então o crente começou a chorar muito.

(Risos) É verdade! Por que pediríamos perdão? Não fomos nós que erramos para Nhanderu, foram eles que erraram.

[...]

Até parece que eles têm mais sabedoria com essas leis rigorosas. Mas eles não conseguem cumprir isso em nenhum lugar, eles não estão vivendo como nós gostaríamos. Nós sabemos mais que eles. Eu penso que as autoridades deles, o presidente, o governo colocam leis muito rigorosas, “não façam assim”, eles dizem.

Tá'y'i re ojea'i, ha'e ramia py py, ha'e kuery ojeapo vai. Oiko ve'i rá gue, dois três dias aiko ve rá gue py já antes já omano ma, por culpa re ha'e va'e. Ha'e ramia py já he'ia rami angue ijayvu, “Pejeperdoauka já nhanderu kuery pe pejerure perdão”, he'i crente. Xamoĩ pe, he'i.

Kuaxia oexa oexa exa exa'i oiny já “Ndaipoi mbya ra'ága. Mba'e re tu rojerure rá perdão oreayvu nhanderu kuery pe, ore e'ỹ ri tu tupára'y. Perojuka pende ae tu pejuka va'e kue” he'i. Ha'e rami ma crente ojeao vaipa ...

Anhete, mba'e re nhande jajerure ta perdão re? Porque nhande py ndajatekoa-vyi nhanderu, ha'e kuery ae tu otekoavy.

[...]

Ha'e ni ha'e rami inharandu'i lei ipoyi merami ni peteĩ henda'i py ha'e kuery ndoekojoui nhande jaipota rami ndaikuai. Nhande kuery ma jaikuaave. Peina xee apy mi nhá ha'e kuery mi nhá Lei omoĩ ipoyi huvixa kuery, presidente, governo omoĩ ipoyi ixupe kuery, “kova'e ke anyi pejapo” he'i.

Mas então por que eles não conseguem evitar que usem drogas, que comprem drogas? Os ladrões matam por qualquer coisa, por que não impedem isso? Se eles tem polícia... são tantos policiais que eles tem! E não impedem, nem querem saber dessas coisas. Ele nem falam, “não podemos fazer essas coisas, porque nossas autoridades colocaram leis rigorosas”. E nós é que ficamos com medo das leis.

Nós é que sabemos mais. Não vamos entrar na mata pra fazer qualquer coisa de ruim. Eles acham que sabem mais que nós, era pra eles serem mais esperados, mas não! Até ali, tem os palmiteiros entrando, estão pisando na lei.

Já não serve pra nada a lei que eles têm. Nós é que sabemos mais. É só ver como eles acabaram com os animais; acabaram com o palmito. Dinheiro, dinheiro, dinheiro, é só isso que eles enxergam. E quando eles vão usar isso? Nós não, tudo o que há nas matas é nosso. O jerivá é nosso, o palmito juçara, o mel, os animais, tudo que há nas matas. Mas essas coisas não ficam marcadas no corpo falando de quem são os donos. Não tem o nome dos donos no corpo, esses que não tem a marca são nossos.

Mba'e xa rá tu ndaipoakai droga oiporu, droga ojougua okuapy, ladrão'ĩ, peixa jojuka rive rive okuapy mba'ere tu ndaipoakai, policia oguereko, mbovy policia pa oguereko? Ni ndaipoakai, ni ndoikuaaxei, “ni lei ipoyi rá ke nhandervixa omoĩ rá” nde'i. Ha'e nhandekuery ma jakyke.

Nhande ma jaikuaa ve. Ndajaamoãi pe ka'aguy'i re jaike mba'e mo rei jajapo. Ha'e kuery mi nhã inharandu ve nhande gui, ha'e rá va'e kue mi nhã oike te ma apy rei mi nhã, pe'i py ou palmitero. Lei ha'e kuery opyrõ ba.

Já ni mba'e'ỹ rami ha'e kuery lei oguereko. Nhande ma jaikuaa ve. Ha'e rami teĩ ko angỹ rei mi nhã bicho mi nhã omomba ma aỹ; jejy opa; perata, perata re, pereta re te voi omaẽ. Raka'e rá pa oaproveita. Nhandekuery ma anỹi, ha'e nhanemba'e ko ka'aguy py ikuai va'e, nhanemba'e pindo, jejy, e'i, bicho, oguereko va'e. Peixa ndoguerekoi he'ia peixa marcado oje'e, ija mava'e pa, ndoguerekoi ae ma, oja... ija rera noĩ va'e xe. Mba'exa gua pa. Ha'e va'e nhanemba'e.

Com o gado não é assim, o donos marcam tudo, em qualquer lugar, na barriga, na coxa, marcam quem é o dono. E então nós não mexemos nesses que estão marcados, nós Guaraní. Agora outros índios, outras nações, que são mais bravos, nem querem saber disso. Vão matar vaca, cavalo, até brancos eles vão matar para comer. Assim eles são.

Nós não fomos feitos para ser assim, mas eles não nos respeitam. Nós não somos bravos, nós não fomos feitos para comer brancos. E hoje os *jurua* cada vez mais não deixam a gente viver como antigamente. Mas os Nhanderu kuery estão sabendo. Eu estou pedindo para Nhanderu mas ele sabe o que fazer. Foram os brancos que fizeram o Nhanderu Tupáray sofrer, então agora eles tem que ser castigados.

Quando eles quiserem destruir com os *jurua*, vão destruir, vão destruir todos nós. Vão derrubar todos nós, por culpa deles, vai atingir a todos nós também. Por isso, nos assustamos, nos assustamos pois algum ano vai acabar com todos nós. Por que? Em que ano vai acontecer? Vai acabar com a gente, por culpa dos *jurua*, que mataram o filho de Nhanderu.

Ha'e vaka katu ha'e rami e'ỹ ija ogue-reko pa, omarca pa ma, eguĩn hy'e rupi, hi'u rupi, mava'e rymba pa. Ha'e rami gua re mi nhã nhandekuery ndojai nhapena, nhande guarani kuery, ha'e índio mboa'e, nação mboa'e índio mi nharõve va'e ha'e katu já ha'e rami e'ỹ ndoikuaaxei. Ojuka rá vaka, kavaju ou, *jurua* ojuka ho'u aguã, ha'e rami py ha'e kuery.

Ha'e nhande kuery py ha'e rami va'e rá va'e kue'ỹ va'eri nanhanderespeitai ve ju nhande vy kuery pe. Nhande py nhanenharõ va'e'ỹ nhande py *jurua* já'u va'e rá e'ỹ. *Jurua* kuery py, aỹ ja, nanhanemboekorãvei ovy, ovy ve ma, va'eri ma nhanderu kuery ma oikuaa. Xee ma nhanderu pe ajerure ainỹ, ha'e kuery na oikuaa. Nhanderu tupã rá'y pe oguereko axy agora teĩ ke ha'e kuery ocastiga.

Jurua kuery pe, undi pa xe rá undi pa rá nhaneundi pa rá ae ma. Ha'e kuery py nhanereity vai, ha'e kuery culpa re nhande ju jaupity javy avi. Ta kauxo angỹ já nhanemondyi, nhanemodyi a ma algum ano py, nhanemomba rá. Mba'e rá? Mba'e ano ve rupi, mba'e pa oiko rá, nhanemomba ta por culpa re *jurua* kuery ojuka nhanderura'y pe.

E por que matou um dos donos da terra? Tem essas coisas, tem muitas coisas para a gente contar para os *jurua*. Em um dia não dá pra contar tudo. Se sentar um dia, dois dias também não conta tudo. A gente faz assim, manda gravar. É muito importante para gente, mas já estamos atrasados nisso hoje.

Mba'e re voi ojuka, ijyvyrupa pe, ha'e rami gua mi gua'i oĩ, ha'e ijavi oĩ heta, heta mba'e oĩ *jurua* kuery pe nhambombeu va'e rá. Um dia py rei nanhamombeu pa moái, eguapy um dia, dois dia, ni nanhamombeupai ha'e va'e regua ni naĩ... jajapo jagraua uka ha'e rami ma. Importante vaipa nhande kuery pe, pero ja takykue orei ma, angỹ.

O que pareceria numa primeira leitura um elogio, ou uma fetichização do modo de vida dos brancos revela-se uma contundente crítica. Não só uma crítica xamânica ao cristianismo, como já defendi em outro texto (Pierri, 2013a), mas uma crítica ao fetichismo das mercadorias. Os objetos tecnológicos dos brancos não foram feitos para os Guaraní porque eles não valem nada, “apenas parecem bons”, foram deixados para enganá-los. O dinheiro também foi deixado para enganá-los⁹⁵, mas é só o que os brancos querem. E o custo de obtê-los a partir dos ensinamentos de Tupãra'y foi alto: não apenas os objetos dos brancos são perecíveis, mas seus corpos tornaram-se irreversivelmente perecíveis, incontornavelmente mortais. Por outro lado, embora os Guaraní também tenham corpos perecíveis porque são *tekoaxy*, embora sejam mortais, foi reservado a eles a possibilidade de superar essa condição transformando seus corpos em corpos imperecíveis, semelhantes aos dos deuses, tema que terá destaque no próximo capítulo.

Quando perguntei a esse outro interlocutor a respeito da história de Tupãra'y, narrando-a da forma como eu a tinha ouvido pela primeira vez, foi isso que ele me explicou, além narrá-la novamente a seu modo: ao matarem Jesus os brancos confirmavam o destino que lhes tinha sido reservado. Pois nunca poderiam superar sua condição *tekoaxy*, nunca poderiam tornar seus corpos imperecíveis. Pelo contrário, “os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã, estão morrendo”. É assim que os oradores guarani comentam o que veem nos noticiários, a respeito do modo como os brancos tem sido cada vez mais vítimas de desastres naturais, como enchentes, deslizamentos, secas, geadas fora de época. Sempre afirmam que isso não acontece a eles, porque se trata de uma represália divina aos brancos, embora quando vier o cataclisma causado por culpa deles, os Guaraní também serão atingidos. Quando esse xamã dizia que os brancos morrem estava, portanto, referindo-se a duas coisas: eles morrem mais,

⁹⁵ Ver diálogo transcrito no primeiro capítulo.

como consequência de sua má escolha de maltratar o demiurgo; e eles morrem sempre, seus corpos perecerão inevitavelmente, por conta de seu modo de vida.

Fica evidente agora a pertinência da hipótese apresentada no capítulo anterior de que o desdobramento do demiurgo em dois, “ensinador de brancos” e “ensinador de índios”, de fato permite duas associações distintas entre a escolha das tecnologias e a mortalidade. A escolha dos brancos pela tecnologia está intrinsecamente associada à sua má escolha em assassinar o demiurgo e à sua vulnerabilidade diante da morte. Já os Guarani, cujos ancestrais tiveram escolhas valorizadas na origem dos tempos, têm uma vida longa, como demonstrou Pissolato (2006) e mais ainda, tem a possibilidade de terem seu corpo tornado imperecível⁹⁶. As escolhas realizadas na primeira terra explicam a um só tempo a descontinuidade insuperável entre brancos e divindades, e a continuidade superável entre os Guarani e seus ancestrais divinos. Em outras palavras, a transformação estrutural operada pelos Guarani em relação à forma como articulam má escolha e vida breve é o que explica a centralidade que o profetismo adquire em seu pensamento, e é o que fundamenta sua feroz crítica ao modo de vida dos brancos.

E percebe-se que é todo um aparato relacionado ao modo de vida dos brancos que se associa com a sua mortalidade, e a crítica se estende para além do cristianismo e do fetichismo da mercadoria. Também o Direito, o fetiche dos brancos entorno de suas leis e de sua ideologia normativa são foco da verve deste xamã. A Política e o Estado policial, da mesma maneira, são objeto de comentário que em muito agradaria aos Clastres. É por tudo isso, por fazer de tudo dinheiro, por morar em cidades, por fetichizar as mercadorias, o Direito e a Política, e por matar Jesus que os brancos foram condenados irremediavelmente à vida breve.

Mas isso não é tudo. Se o modo de vida dos deuses é muito semelhante ao dos brancos, como pareceria ao tomar isoladamente o primeiro trecho da conversa que reproduzo aqui, o que, então foi deixado aos Guarani? Se o mundo celeste necessariamente deve explicar o mundo em que vivemos, tanto no que concerne ao modo de vida dos Guarani, como o dos brancos, já que tudo o que há aqui é imagem do que existe lá, qual parte do modo de vida dos deuses é destinada aos Guarani? Ora, justamente tudo aquilo que “produz o corpo”: sua alimentação, sua fala, seu comportamento, seus rituais, sua vestimenta. Veja-se a esse respeito, outro trecho do mesmo diálogo transcrito acima:

⁹⁶ Essa mesma articulação será ainda retomada por outro viés no próximo capítulo.

D: Eles [os Nhanderu] não vivem nas matas?

Não vivem. Eles não pisam na terra. Lá não tem mais mata, não tem mata. Só cidade, cidade bonita.

D: Mas o que eles comem lá? Mbojape [pãozinho de milho], mbyta [tipo de pamonha]?

Mbojape, kaguijy [bebida levemente fermentada feita de milho] .

D: E comida de *jurua*, não tem lá?

Não, eles não comem.

D: Eles plantam também?

Eles plantam.

D: Eles têm campo para plantar?

Sim, eles têm. Eles plantam e não acaba nunca. Melancia não acaba, milho não acaba. Porque a batata-doce não cresce na terra, faz como com as uvas, coloca suspenso, numa estrutura alta, é assim que são as batatas-doce lá. Ficam suspensas.

D: Como uva. E eles têm mel?

Tem mel também.

D: Ka'aguy rupi ndoikoxei?

Ndoikoi. Yvy rupi ndoikoi ha'e kuery. Ha'e py ko ndaka'aguy vei ma. Ndai-poi ka'aguy. Tetã anhoĩ. Tetã porã.

D: Va'eri ha'e kuery ho'u avi pe mbojape, mbyta?

Mbojape, kaguijy.

D: Ha vy *Jurua* rembiu. Ha'e py ndai-poi pa?

Ha'eỹ. Ndo'ui.

D: Ha'e kuery onhotỹ avi?

Ha'e kuery onhotỹ.

D: Campo oguereko onhotỹ aguã?

Oguereko. Ha'e kuery ko onhotỹ, onhotỹ e ndopai. Janjal ndopai, avaxi ndopai. Porque jety ko yvyre'ỹia. Jety ko uva rami. Uva peixa omboyta yta, omonhimbe ra vy. Ha'e rami ve py jety ikuai. Ovava pa.

D: Uva rami. Ha vy e'i, ha'e kuery oguereko?

E'i oguereko avi.

D: Mas não fica no mato?

Não, eles tinham guardado já.

D: Para vocês eles deixaram a comida verdadeira, e para nós os instrumentos.

D: Eles usam cachimbo também?

Usam. Os Nhanderu não são como nós. Eles não dormem. Não descansam lá. Os Nhanderu Mirĩ não dormem mais também.

D: Ka'aguy rupi e'ỹ teĩ?

Anyi, omboyru va'e kue.

D: Pende kuery pe, ha'e kuery oeja raka'e tembiu ete'i, ore kuery pe, tembiapo.

D: *Petỹgua* ha'e kuery oiporu avi?

Oiporu. Nhanderu kuery nhande rami eỹ. Ndokei. *Nopytũ* ha'e py. Nhanderu Mirĩ kuery ndokevei ma.

De fato os Nhanderu não são como os Guaraní. Em suas moradas não há noite, como já havíamos visto, e por isso eles não dormem. Quando ao meio-dia param no centro de suas moradas para tomar seu chimarrão, é como se já tivessem dormido⁹⁷. Outra diferença importante entre a condição *tekoaxy* e aquela dos deuses é a sua forma de reprodução. Nas moradas celestes, me contaram, basta que uma divindade masculina e uma divindade feminina se entrelhem para que gerem seus filhos. Era assim também na primeira terra, foi assim também a gestação dos demiurgos Sol, e Tupãra'y, como já vimos⁹⁸. Os deuses não têm relações sexuais, me explicaram.

Em que pese a diferença em relação à vida sexual, entretanto, em muitos diálogos que entretive sobre esse outro assunto abordado na transcrição acima me disseram que a alimentação das divindades é equivalente àquela que os Guaraní consideram como sua dieta “tradicional”, como seu “alimento verdadeiro”, embora, como vimos, mesmo aquilo que é designado como “alimento verdadeiro” aqui nessa terra não é mais que a imagem do que há nas moradas celestes. Mas as divindades nunca comem aquilo que os Guaraní identificam como a “comida de branco”: porco doméstico, carne de gado, arroz, feijão, frango, tudo isso é considerado comida ruim, como já foi apontado desde Nimuendaju⁹⁹, e seu uso generalizado na dieta atual é considerado inclusive como a causa de maioria das doenças. As divindades comem *mbojape*, um pãozinho

⁹⁷ Ver capítulo 3.

⁹⁸ Essa habilidade ficou com o Gambá que ajudou Tupãra'y e por isso não sofreria com a dor do parto (ver Capítulo 1).

⁹⁹ “Jejum, aqui, deve ser compreendido como a abstinência, praticada por estes pajés, de qualquer alimento de origem europeia - antes de mais nada; mas também, não só deviam abster-se de carne, como de alimentação vegetal pesada. Viviam somente de certas frutas, de caguijý e de mel. (...)” (Nimuendaju, Curt U. 1987 [1914]: 64).

feito de farinha de milho, comem *mbyta*, uma espécie de pamonha, adoram mel, têm muitas frutas nos pátios das suas moradas, as mesmas frutas deixadas por Kuaray, das quais existem imagens na terra, e que são consideradas *yva'a ete'i* (“frutas verdadeiras”) e seu alimento predileto é o *kaguijy*, uma bebida fermentada leve, feita de milho, que deve acompanhar todos os rituais que os Guaraní celebram nas suas aldeias. O modo de vida dos Guaraní é fundamentalmente voltado para a emulação das práticas corporais das divindades, de modo a produzir corpos que possam tornar-se imperecíveis como os dos deuses.

Mas as condições da vida atual, nas terras ocupadas pelos Guaraní, objeto de toda sorte de impactos derivados da colonização, tornam praticamente inviável “alcançar o modo de vida dos deuses”, como fizeram no passado aqueles que se tornaram Nhanderu Mirĩ. O diálogo abaixo, que retrata de que forma eles tiveram sucesso em emular essas práticas corporais, ajuda a detalhar a descrição a respeito da alimentação, da vida ritual e das vestimentas dos deuses, que nada tem a ver com aquelas dos brancos.

Eles, os Nhanderu Mirĩ, já foram pessoas como nós mbya. E eles aprenderam muito mas não faziam como fazemos hoje. Não era como as pessoas de hoje, antigamente.

Eles rezavam e cantavam para Nhanderu levá-los. Para ele os levar, que rezavam e cantavam para Nhanderu.

Então, Nhanderu se comovia com eles, porque eles comiam alimento verdadeiro, plantavam milho, batata-doce, essas coisas que eles comiam.

E não era apenas um ano, dois anos, eram os Nhanderu que diziam quantos anos tinha que se concentrar para Nhanderu e eles tinham que cumprir.

Então, ele já se comovia. E eles deixavam de ser tekoaxy. E como ele se comovia, eles sonhavam para onde tinham que ir.

Então, vinham do Paraguai, e passando pela Argentina, e iam sabendo onde deveriam parar, foi assim que vieram. Depois de parar, ele contava de novo no sonho, onde era para ir, então eles passavam de novo.

Ha'e kuery ko... Nhanderu Mirĩ ko ore rami oiko va'e kue'i ae. Mbya. Ha'e kuery onhemboe, primeiro onhemboe py, ha'e kuery py angỹ peixa ore kuaia rami e'ỹ. Angỹgua rami e'ỹ py. Ymã ramo.

Ha'e kuery onhemboe Nhanderu pe, onhendu ogueraa aguã, oo aguã py. Ha'e kuery onhemboe, onhendu Nhanderu pe.

Ha'e ramo py, ha'e kuery omboaxy, ha'e kuery tembiu *porã* py ha'e kuery ho'u, ha'e kuery onhotỹ avaxi, jety ha'e rengua ho'u, ha'e kuery ho'u.

Ndaike um ano, dois ano rive'ỹ py ha'e kuery, ha'e kuery Nhanderu kuery omoĩ rá mbovy ano peve pa ojapyxaka rá Nhanderu pe. Ha'e va'e kue teĩ ke okumpri.

Ha'e ramo ma já omboaxy ma. Já Ndaekoaxyveima. Omboaxy'i ma ramo oexa ra'u ma mamó pa oo aguã.

Ha'e rami py ou Paraguai gui ou oiny oaxa Argentina. Mamó pa opyta. Ha'e rami vy py ou. Ha'e py opyta rire ma omombeu ju oexa ra'u ju. Ha'e ju, tereo he'i ramo oaxa ju.

E passaram para o Brasil, e é por isso que em alguns lugares tem ruínas, onde os Nhanderu Mirĩ ficaram. São as táva. Agora não é mais assim. A gente come comida ruim, nós mbya. A gente come a comida dos brancos e Nhanderu não gosta;

D: Não dá mais para vocês atingirem o modo de vida dos Nhanderu Mirĩ.

Não dá mais. Não atingimos mais porque comemos comida ruim. Comemos frango, porco, carne de qualquer coisa, até carne de jurua! (risos) Na cidade grande, os jurua se matam para fazer linguça. Hoje os jurua comem carne um do outro. Como só querem ganhar dinheiro, eles roubam e matam uns aos outros pra fazer linguça ou qualquer outra coisa. Tem muitas coisas assim. Por isso, Nhanderu não se move mais com nós. E não alcançamos mais. Porém, não podemos esquecer totalmente.

D: Para alcançar vocês não podem comer comida de branco!

Para alcançar temos que parar de comer isso. Temos que plantar e comer milho, mbyta, kaguijy, carne de queixada. Fazendo assim alcançamos.

D: E outros tipos de carne de caça, pode?

Não pode. Só queixada.

D: Eles usam roupa também?

Oaxa ju ko Brasil py. Ha'e rami vy oĩ amongue enda py oĩ ruína, opyta gue'i. Ha'e ma Nhanderu Mirĩ ou ague. Tava. Agora rami e'ỹ. Tembiu vaikue py ro'u. Ore mbya. Ivaikue ro'u. Jurua rembiu ro'u ivaikue Nhanderu ndogutai.

D: Nhanderu Mirĩ reko ndaevevei peupity aguá.

Ndaevei. Ndoroupity moái porque rokaru vaikue py. Ro'u uruxĩ, kuré, opai xagua ro'o, jurua ro'o kue. (risos). Tetã guaxu re py ojuka, jurua kuery ojuka ojapo aguá linguça. Jurua kuery okaru angỹ jakaru jo'o kuery. Jo'e jakaru. Oganaxe vy py imonda jurua ojuka guapixa ojapo aguá linguça, qualquer coisa. Eta ha'e ramĩgua oĩ. Ha'e rami vy py Nhanderu noremboaxyvei ma. Ndoropity moái. Va'eri ndaevei avi orerexarai ete aguá.

D: Peupity aguá ndaevei jurua rembiu pe'u aguá!

Roupity aguá teĩ ke ndoro'u vei. Teĩ ke romaetỹ, ro'u avaxi, mbyta, kaguijy, koxi ro'o'i. Ha'e rami vy ma roupity.

D: Amboae xo'o ka'aguy ha'eve terá anyi?

Ndaevei. Koxi anhoĩ.

D: Havy ao, ha'e kuery oiporu avi.

Usam. Eles usam roupa bela. Nhande-
ru Tupã traz para os Nhanderu Mirĩ,
uma roupa que não estraga. Todo ano,
ele traz uma nova, leva e renova aquela
que levou.

D: É de algodão?

É

Oiporu. Ao *porã* ma oiporu. Nhan-
deru mirĩ pe ogueru, Nhanderu Tupã
ogueru ao, ha'e kuery ogueru ao ni
oxoro va'e'ỹ. Cada ano, ou ogueraa ju,
ogueru ju ipyau ju. Ogueraa ju ombo-
pyau ju. Ao.

D: Mandyju guigua?

Ha'e.

Deixemos de lado, por ora, a reflexão a respeito do fato de que meus interlocutores são unânimes em apontar que o *aguyje* deve ser perseguido também através do consumo de carne de queixada, o que contradiz a afirmação de Cadogan a respeito da “dieta vegetariana” dos xamãs. Esse ponto, que também coloca questões para a formulação de Hélène Clastres (1978[1975]) que falava de uma “ascese vegetariana” será discutido no próximo capítulo. O que importa agora é que assim como a dieta das divindades principais é análoga a que os Guaraní dizem ser seu alimento verdadeiro, *tembiu ete'ĩ*, também o é a dos Nhanderu Mirĩ, que comem os derivados de milho, o *kaguijy* e as frutas nativas. Da mesma maneira, eles são os donos dos queixadas (*koxi ja*), de quem cuidam como se fossem seu rebanho, e por isso podem se alimentar de sua carne sem ter a necessidade de caçar¹⁰⁰. Trata-se de um animal que transita entre as moradas nos Nhanderu Mirĩ e as moradas terrestres, de modo que talvez seja uma das únicas espécies cujos exemplares que figuram aqui não são apenas imagens de seus modelos originários. O queixada é também o animal doméstico de Karai Ru Ete, segundo canto reproduzido em Cadogan (1997 [1959]: 225). Creio que cada uma das divindades principais, deve ter seu animal doméstico¹⁰¹, mas é certo que nenhuma delas come aqueles que seriam os animais domésticos dos brancos. Quando meu interlocutor dizia ironicamente que hoje em dia os Guaraní comem “até carne de *jurua*” ele estava referindo-se aos animais que foram criados como transformação dos brancos por Tupã'ỹ, em especial o porco doméstico (*kure*). É bastante frequente chamar à

¹⁰⁰ Descola (2004: 667) ao refletir sobre os motivos pelos quais os ameríndios não desenvolveram técnicas de criação de animais, apenas de aprisionamento, sublinha o fato de que em muitos desses povos “os animais caçados são ditos viver sob o controle de *espíritos que se comportam em face deles como pastores*: diferentemente dos Ameríndios, que não comem e nem tentam fazer seus animais domésticos se reproduzirem, os donos da caça se alimentam frequentemente de seus rebanhos e garantem com zelo a sua propagação”. Poder-se-ia explicar isso com uma formulação clastriana, ao se ter em mente a crítica feita por meu interlocutor à pecuária: a socialidade contra a domesticação. Se quisessem os Guaraní simplesmente servir-se de animais domésticos para alimentar-se como o fazem os Nhanderu Mirĩ e os brancos provavelmente seriam condenados à mesma frágil mortalidade desses últimos.

¹⁰¹ Digo isso porque é dito que o cachorro é animal doméstico de Tupã. Trato desse tema no próximo capítulo.

carne de porco doméstico de *jurua* ro'ò kue (carne que foi de branco), e trata-se de um alimento considerado inadequado também para os Guarani.

Na conversa acima, esse senhor contava que os Nhanderu Mirĩ “usam roupa bela”, “que não estraga” pois Nhanderu Tupã “traz uma nova” todo ano e “leva e renova aquela que levou”. A roupa¹⁰² dessas divindades masculinas é o adorno de cabeça (*akã regua*)¹⁰³; o *tetymakua*, adorno feito com o cabelo das mulheres na menarca, trançado em cima da batata da perna como faziam os antigos; o *tambeo*, uma tanga feita de algodão. As Nhandexy Mirĩ, divindades femininas, por sua vez, usam o *tupija*, uma saia também tecida com esse algodão imperecível que existe nas moradas celestes, e renova-se automaticamente após cada colheita. Suspeito também que seja a mesma vestimenta das divindades principais, ou ao menos de alguma delas, mas não consegui confirmar isso.

Como as roupas dos Nhanderu Mirĩ, também ocorre com o milho, a batata-doce e todos os cultívars que povoam as moradas celestes: a cada ano eles se renovam sem a necessidade de plantar. Ladeira (1999) argumentou convincentemente que a concepção de eternidade mobilizada pela cosmologia guarani é aquela dos ciclos que se renovam indefinidamente, e não aquela das formas estáveis e imutáveis de Platão. Tal concepção está inscrita no regime temporal dualista que marca o seu calendário, dividido em duas estações: *ara pyau*, o tempo-espaco novo e *ara yma*, o tempo-espaco antigo ou originário (Ladeira, 2008 [2002]). Todo o cosmos é regido por essas duas estações. No mundo terrestre, quando é *ara pyau*, que corresponderia à primavera e ao verão, todos os animais e plantas se reproduzem, estão novos, as flores brotam, os frutos nascem, e também é uma época de maior efevescência ritual entre os Guarani. Em *ara yma*, que corresponderia ao outono e ao inverno, a vida ritual é menos intensa, e a caça é mais frequente, pois não é época de reprodução dos animais, que se encontram mais recolhidos. A mesma lógica cíclica rege a concepção mobilizada para pensar a imortalidade das pessoas celestes. Ao contrário de uma concepção de na qual os deuses seriam sempre jovens, disseram-me várias vezes que eles envelhecem em *ara yma* e tornam-se jovens novamente em *ara pyau*. Os ciclos vitais funcionam da mesma maneira como na terra, para os deuses, seus cultívars e seus animais, porém nada perece, tudo se renova automaticamente. Por isso, as divindades principais realizam os mesmos rituais que os Guarani replicam nas moradas terrestres. Veja-se a esse respeito uma descrição da importância do *ka'a nhemongarai* (batismo da erva-mate)¹⁰⁴:

¹⁰² Ver capítulo 3.

¹⁰³ Ver em Cadogan (1997[1959]) a discussão sobre o adorno de plumas que seria “emblema da masculinidade”, o *Jeguaka*, e a touca de flores, *Jaxuka*, que seria “emblema da feminilidade”.

¹⁰⁴ Entrevista realizada em 13/08/2009, por Eliza Castilla, no âmbito dos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã. Uma outra tradução, sem a transcrição em guarani foi reproduzida nesse estudo. Ver Pimentel; Pierri & Bellenzani (2010).

Então, esse é o batismo da erva-mate. Por que nós fazemos isso? Agora já estamos na estação nova, no começo da estação nova. Nessa época que os Nhanderu iniciam a cuidar da terra, para fortalecer a todos. Então eles estão trabalhando para que nos protejamos de tudo o que existe nas águas, na terra, na mata.

Por outro lado, mesmo que alguns já não estão confiando, vamos fazer porque faz parte do nosso modo de vida. Para batizar as nossas almas, para que elas se renovem. É para isso que existe o batismo da erva-mate no começo da estação nova. E o mesmo se fazia antigamente quando ela terminava.

São os Nhanderu que estão fazendo primeiro a preparação, para se valorizarem, e então fazemos aqui como eles, sem alcançar, fazemos também. Quando chega a estação antiga, os Nhanderu fecham a porta, onde tem uma luz, porque já tinham feito o que deviam, como dizem os mais velhos.

Ha'e vy ma ko ka'a *nhemongarai*... rojapo nhande kuery jajapo mba'e ta. Angy ma ara pyau py jaiko, ara pyau ypy re, ara pyau gui ma Nhanderu kuery yvy jave re já opena aguá imbarate pa ngau. Já ha'e kuery já opamba'e'i re yy, yvy, ka'aguy, nhandengareko aguá já ha'e kuery já nhande kuery py já omba'e apo ju.

Ha'e rovai ma nhande kuery jajerovia'i ikatu'i vy e'ỹ teĩ kova'e nhande reko va'e kue ae ma rá jajapo avi rá. Nhandenhe'e'i omongarai pa, pyau pa ju aguá. Ha'e va'e rupi vy ae py ka'a *nhemongarai* ara pyau py gui oiko. Ara pyau opa ovy re, ki jajapo ojapoa ymá..

Ipa regua ijypy ma nhanderu kuery joguereko katu pa ju ma nhombojerovia aguá regua angy jajapo harovai re nhande jaupity vy e'ỹ, jajapo avi. Ha'e gui ara ymá nhanderupity vy a re ipa regua jajapo ha'e ve ma nhanderu kuery oguata rendy rokẽ, ombotya omboty ju ma oãga tu pa ju ma he'i rami tujakue.

Nós fazemos do mesmo jeito que eles, como faziam os mais velhos antigamente. Na nossa morada imperecível, o verdadeiro pai das nossas almas e aqueles que guardam o brilho do fogo já fizeram o que deviam, e do nosso lado mesmo não sabendo corresponder, também fazemos, como se diz. E é assim que vamos ficando. Tem que ser assim na estação nova. E quando chegar outra vez a estação nova, repetimos tudo isso para renovar o nosso corpo.

É assim que os mais velhos sabem, os nossos avós, é esse o nosso modo de ser. Tudo se renova, os pássaros cantam novamente, como estamos ouvindo.

Todos os tipos de pássaros tem o canto renovado, para alegrar o pai deles. Alegrar a estação nova. Então, mesmos que não saibamos, mesmo que não alcancemos, é assim que fazemos.

Ha'e va'e rovai re avi nhande jajapo avi ha'e va'e ipa regua'i ma tujakue ymã rupi. Nhanereta mara e'ỹ re nhande'e ru ete, tataendy renoa kuery oãga tu pa ju ma jyta ma rovai re nhande voi nhambovai kua e'ỹ vy jepe jajapo'i ju he'i a nunga ma ha'e ha'eve rupi nhande japyta ja vy. Ha'e va'e rupi ae ara pyau. Ara pyau ju nhanderupity vy rã ha'e va'e kue'i ae je nhanderete jaraa riny aguã rupi ha'e py.

Ha'e rami tujakue oikuaa xamoĩ kuery nhandereko ma ha'e va'e ae. Ha'e ma opamba'e ipyau, kova'e guyra mi nhã onhe'e pyau'i , ko nhendu'i.

Ha'e vy ma guyra'i onhe'e pyau pa'i okuapy, guu ete oguerovy'a vy. Ara pyau oguerovy'a vy. Ha'e rami a vy py avi nhande jaikuaa vy e'ỹ, jaupity vy e'ỹ, jajapo'i kova'e nunga.

Nessa entrevista, um senhor guarani tecia comentários a respeito do ritual conhecido como *ka'a xãĩ* [amarração da erva-mate] ou *ka'a nhemongarai* [batismo da erva-mate], realizado durante todo o *ara pyau* até o início de *ara yma*. Ele explicava que as divindades Pais das Almas reúnem-se para celebrar uma cerimônia semelhante em sua morada, dedicada ao criador principal. Ele acrescenta que em *ara pyau*, elas estão todas fortalecidas enquanto em *ara yma* fecham a porta da sua casa de rezas e que todos os seres são renovados durante a primeira estação. Durante todos os seus rituais, os oradores e rezadores esforçam-se ao máximo em empregar uma linguagem marcada, que corresponde à fala dos deuses. O recurso a essa forma de modulação linguística também é bastante mencionado na literatura, mais uma vez desde Cadogan (1997 [1959]) que registrou a designação de “*ayvu porã*”, as belas palavras, para tratar dela. Não tenho domínio suficiente da língua para aportar mais comentários sobre o assunto, mas me limito a dizer que me esclareceram que essa linguagem é efetivamente a mesma empregada pelas divindades na sua morada. Até onde notei, trata-se da mesma

língua utilizada pelos Guaraní, porém aparentemente destituída de empréstimos do português e do espanhol, e recheada de expressões com carga metafórica.

No lugar do verbo comer (-'u), por exemplo, utiliza-se o verbo que na linguagem corrente corresponderia a “alçar” ou “suspender”, -upi'i, em referência ao ato de suspender o alimento até a boca. “Aupi'i ta kaguijy”, “Vou comer/suspender o kaguijy”. Ao invés de designar o interior da caixa torácica, metonímicamente traduzida como coração, com a expressão corrente py'a¹⁰⁵, emprega-se a expressão metafórica yvarupa, que literalmente significaria “suporte do céu”. No registro da fala ritual, xeyvarupa seria “meu coração”. Os exemplos são inúmeros, e meu conhecimento sobre eles bastante limitado. É importante acrescentar, porém, que o fito de emular a ‘linguagem das divindades’ também culmina em uma verdadeira obsessão a respeito do ‘verdadeiro nome’ de todas as coisas, em especial das espécies animais, que estaria progressivamente perdendo-se com o tempo, segundo os próprios Guaraní. Do tatu, comumente tratado por esse mesmo nome empregado no português, dizem que se chama na linguagem das divindades de xingyre; o verdadeiro nome da anta, designada correntemente mbore, é tapi'i.

Enfim, da mesma maneira que todos os elementos do mundo terrestre encontram seus modelos imperecíveis no mundo celeste, a linguagem cotidiana para designá-los encontraria uma forma correspondente na linguagem ritual. Essa linguagem das divindades é, portanto, acessível aos Guaraní sobretudo durante os seus rituais. É como se ao empregá-la os Guaraní devolvessem aos elementos do mundo terrestre sua forma originária imperecível, e com isso, contribuíssem para que seus próprios corpos se transformassem nesse sentido. Como apontado na introdução desse capítulo, portanto, o estatuto da palavra na cosmologia guarani ocupa um lugar simetricamente oposto àquele admitido pela filosofia de Platão. Para esse, a descontinuidade entre as ideias, concebidas como formas prototípicas, inteligíveis e incorpóreas, e os objetos sensíveis, suas cópias imperfeitas, sensíveis e corpóreas implicaria “num senso agudo da limitação da palavra” (Pessanha, 1991: 28-29). O caminho para acessar esse mundo das ideias platônicas não podia ter recurso na retórica discursiva dos sofistas, que concebiam a linguagem em seu aspecto formal, e por isso as palavras são tidas como fundamentalmente enganosas para Platão. Aqui estamos diante de concepções bastante distintas. Em primeiro lugar, porque os modelos imperecíveis dos deuses são corpóreos e podem ser experimentados pela experiência sensível, através dos sonhos, por exemplo. E sobretudo, porque a palavra, em sua mais alta formalização, é o lócus privilegiado para a superação da descontinuidade entre o mundo celeste dos elementos imperecíveis e o mundo terrestre, com suas imagens também corpóreas, mas perecíveis. Designar

¹⁰⁵ Da qual deriva também a expressão py'a guaxu, utilizada na linguagem ritual com o sinônimo de força espiritual ou coragem.

determinada coisa a partir do nome empregado pelas divindades para se referir ao seu modelo celeste é uma maneira de mediar essa descontinuidade.

Diz-se comumente que o fito desses rituais é trazer alegria (*-guerovy'a*). Também as atividades corporais realizadas fora da casa de rezas, e que também trazem alegria, são realizadas pelas divindades em suas moradas, e devem ser replicadas na terra. Nos seus pátios os Tupã dançam o *tangara* ou *xondaro*, dança ritual que deve ser praticada pelos Guarani todas as tardes antes de entrar na casa de reza. Ouvi durante uma dessas práticas, o cacique explicando às crianças que elas devem dançar da forma como ele as ensinava, pois é assim que os Tupã Kuery fazem em seus pátios celestes, e vendo os Guarani dançarem da mesma forma ele saberiam que se tratam de parentes dele. O mesmo disseram-me a respeito da brincadeira com peteca, que os Guarani identificam como uma das práticas que devem valorizar. Era comum nas aldeias confeccionar as petecas (*manga*) a partir da palha de milho, preenchendo seu interior com água, para dar-lhe o peso necessário. Hoje não é tão frequente essa prática nas aldeias, mas ela continua se realizando nas moradas celestes:

Então, se está trovejando dos dois lados é porque eles estão se divertindo com suas petecas.

Quando ele [Nhanderu] bate na peteca mandando pro outro lado, vemos um raio, e quando o outro bate devolvendo faz outro relâmpago, em outro lugar. É assim que a gente vê que eles estão jogando peteca.

Estão se divertindo com a peteca. Os filhos do Karai. Os filhos de Nhanderu. Assim as crianças se divertem. E Nhanderu fica esperando devolver a peteca, ficam felizes com isso. E Tupã espera.

Peixa hovai re ju overa, hovai re ju overa. Ha'e rami py manga py joguerovy'a ha'e kuery.

Manga oipete imondou vy rá overa ki amboa'e ju, amboa'e ju rá oipete overa ju. Amboa'e enda py ju overa ju. Omboaxa xa rá ju jaexakuaa rei.

Manga re joguerovy'a'i. Karai ra'y kue'iry. Nhanderu ra'y kue'iry. Ha'e rá py kyrigue'i ovy'a. Ha'e rá Nhanderu oaró, joguerovy'a ha'e kuery. Tupã oaró.

Quando vemos a partir da terra relâmpagos que atravessam o céu, são os filhos dos Nhanderu jogando peteca entre si. Aqueles que habitam a morada de Karai batem na peteca em direção à morada de Tupã, que espera para rebatê-la novamente. Isso remete diretamente à concepção já assinalada de que as diferentes moradas dos deuses têm caminhos que as ligam umas as outras, em suma, estão em comunicação, tanto

através da visitação mútua, como por exemplo, através desse jogo de petecas. Quase todos os rituais e costumes que os Guaraní praticam e consideram como próprios, são atribuídos também às divindades.

Em comunicação constante, essas moradas e classes distintas de divindades têm características específicas que lhes são atribuídas, embora eu não tenha condições de aprofundar-me na descrição de cada uma delas. O que é recorrente, entretanto, é que as concepções relativas aos mundos celestes operam uma série de inversões lógicas em relação à condição e ao modo de vida daqueles que vivem na terra. Diz-se, por exemplo, que a reprodução das divindades opera-se de maneira assexuada. A formulação clássica que a literatura apresentou aponta para uma idealização de um mundo onde não existiria nada mal. De fato, as formulações mais sintéticas, optam por enfatizar esse ponto:

D: Na morada de Nhanderu não tem pernilongo!

Não tem. Não tem nada de ruim. Não tem cobra, não tem doença. Não faz chegar doença. Eles são limpos. Sempre bonito. Não sentem nenhuma dor. Nada de ruim não tem.

D: Nhanderu amba re nhatiü ndaipo!

Ndaipo. Mba'eve ndaipo. Ni mboi ni mba'eve ndaipo ni mba'eaxy ndaipo. Nomova'evei ma mba'eaxy. Ha'e kuery ipoxĩ. Iporã riae. Mba'eve raxy noen-
dui. Mba'eve ndaipo.

Mas outra inversão importante remete diretamente àquelas registradas alhures sob a ótica do profetismo: aquela da superação da condição minoritária imposta pela inserção no mundo dos brancos. Dizer que as divindades vivem em cidades é uma maneira de dizer que os Guaraní voltarão a ser os mais numerosos no *post-mortem*, como o foram na primeira terra antes que os brancos ultrapassassem os espaços que lhes tinham sido destinados pelas divindades. Mas além de tudo, nesse destino póstumo inverter-se-á também a divisão tecnológica que tinha sido colocada no início dos tempos: é nas moradas dos pais das almas dos Guaraní que existem os modelos originários da tecnologia que nos mundos terrestres foi destinada aos brancos. Trata-se de um deslocamento para o destino póstumo de projeção perfeitamente análoga àquela que eclodiu entre os Canela no ano de 1963 como um “movimento messiânico”, iniciado por uma mulher grávida que recebera de sua filha ainda no ventre, a mensagem de que quando do seu nascimento “os índios se apossariam das cidades, pilotariam

aviões e ônibus enquanto os ‘civilizados’ seriam enxotados para a floresta” (Carneiro da Cunha, 2010 [1973]: 16-17).

São inúmeros os exemplos de projeções proféticas análogas, tanto nas terras baixas como nas terras altas da América do Sul, que apontam para inversões lógicas em relação à situação vivida pelo grupo, frequentemente associada à apropriação das tecnologias dos brancos. Porém, diante das concepções dos Guarani-Mbya aqui descritas que combinam a corporalidade dos índios e a tecnologia dos brancos para uma reflexão sobre o modo de vida dos deuses em suas moradas celestes não fará nenhum sentido aqui qualquer distinção como aquela proposta por Hélène Clastres (1978[1975])¹⁰⁶ entre um *messianismo* considerado uma “reação à Conquista” e um *profetismo* como um movimento “puramente indígena” associado ao “mito da Terra Sem Mal”.

Procurei criticar aqui esse processo insistente de *purificação* operado pela antropologia dos Modernos (Latour, 1994 [1991]) e a seguir avançarei mais na crítica das perspectivas excessivamente substancialistas do tema da dita “Terra Sem Mal”, ambos mobilizados pela teoria clastriana, em que pese seu valor inegável. Não há qualquer diferença de natureza entre *messianismo* e *profetismo* porque a inversão das tecnologias associa-se àquela outra inversão recorrentemente mencionada por H. Clastres que remete ao fato de que nas moradas celestes não haveria trabalho. Assim como não é necessário esforço para plantar os cultívars celestes, porque eles renovam-se sozinhos, os modelos originários da tecnologia dos brancos remetem à redenção que possibilitam aos deuses de todo o trabalho pesado, algo comparável à projeção que o socialismo utópico¹⁰⁷ conferia ao progresso tecnológico. Os deuses tem energia elétrica que não apaga, tem carros que fazem com que não precisem pisar no chão, tem um fogo imperecível que os poupa do esforço de mantê-lo aceso, e assim por diante. Na terra, entretanto, o que os objetos tecnológicos perecíveis dos brancos fizeram foi fundar um modo de vida destruidor, calcado na lógica do dinheiro.

É muito curiosa, nesse sentido, uma associação que Lévi-Strauss (2011 [1886]: 121-123) faz em uma de suas conferências realizadas no Japão, entre o progresso tecnológico do Ocidente e um caráter entrópico de suas sociedades desiguais, contrastado a uma “ausência” de progresso tecnológico associado a um caráter igualitário das sociedades ditas “primitivas”. Se pareceria espantosa a homologia entre essas associações feitas pelo antropólogo e aquelas feitas pelos Guarani a respeito da relação entre a escolha tecnológica e a vida breve, mais surpreendente ainda são as correspondências entre as projeções dos Guarani para o *post-mortem* e a projeção que Lévi-Strauss empresta

¹⁰⁶ Para uma análise crítica desse perspectiva ver Sztutman (2005).

¹⁰⁷ Projeção nada distante também daquela da *Ideologia Alemã*, de Marx e Engels (2001 [1846]:28), na qual o progresso tecnológico permitiria no comunismo (onde “a sociedade regulamenta a produção geral”) que cada um “se aperfeiçoe no ramo que lhe agrada”, pescando à tarde e fazendo crítica literária à noite.

aos socialistas para pensar o futuro da humanidade, ambas prometendo que o uso da tecnologia pode deixar de ser associado à um destino pernicioso¹⁰⁸:

Dito de outra forma, e conforme preconizava o conde de Saint-Simon em França no início do século XIX, saber passar - cito - “do governo dos homens para a administração das coisas”. Ao formular esse programa Saint-Simon antecipava ao mesmo tempo a distinção entre a cultura e a sociedade e sobre essa revolução que se opera neste momento sob nossos olhos com os progressos da eletrônica. Talvez ela nos faça entrever que será um dia possível passar de uma civilização que inaugurou outrora o devir histórico, mas reduzindo os homens à condição de máquinas, a uma civilização mais sábia que conseguiria - como se começa a fazer com os robôs - transformar as máquinas em homens. Então, tendo a cultura recebido integralmente a tarefa de fabricar o progresso, a sociedade ficaria liberta de uma maldição milenar que a obriga a sujeitar os homens para que o progresso suceda. A partir de então, a história far-se-ia sozinha, e a sociedade, colocada de fora e acima da história, poderia gozar de novo desta transparência e deste equilíbrio interno de que as menos degradadas sociedades ditas primitivas comprovam não serem incompatíveis com a condição humana.

Nesta perspectiva, mesmo utópica, a antropologia encontraria a sua mais alta justificativa, uma vez que as formas de vida e de pensamento que estuda não teriam somente um interesse histórico e comparativo: elas tornar-nos-iam mais presente um destino do homem que as observações e as análises da antropologia têm por missão salvaguardar.

De minha parte, creio que a contundente crítica que o pensamento guarani oferece à nossa sociedade já seria uma justificativa mais que suficiente para que a antropologia continuasse empenhada em mostrar *outros mundos possíveis*. Ela mostra que não seria preciso um horizonte utópico para que outras sociedades tenham muito o que nos ensinar. Mas se mostrar outros mundos possíveis reflete um desejo de superação, as projeções são mais do que justificadas, tanto do lado dos Guarani, como de Lévi-Strauss.

Porém, novamente isso não é tudo, e esse trabalho buscará demonstrar que o tema do *agujje*, no qual funda o profetismo guarani, não se esgota simplesmente na perpeção de que os profetismos ameríndios, aqui como alhures, operam através de inversões lógicas. Nesse capítulo, ainda é preciso demonstrar como a oposição entre mundos terrestres e os mundos celestes tem como idioma privilegiado uma lógica das

¹⁰⁸ Ele também associa isso à oposição entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”, de modo que há um paralelo a mais se pensarmos no equilíbrio dos mundos celestes entre a temporalidade cíclica e a apropriação das tecnologias imperecíveis. Na profecia de Lévi-Strauss, a tecnologia deveria ser capaz de “esfriar” o Ocidente, enquanto só tem conseguido produzir um devir histórico irrefreável.

categorias sensíveis, e no próximo capítulo demonstrarei que o *aguyje* está inserido numa lógica da transformação corporal.



Foto 37: Roça de feijão no Vale do Ribeira. 2011.



Foto 38: Menina brinca em frente de roça de batata-doce. Vale do Ribeira. 2011.



Foto 39: *Avaxi ete'i*. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 40: *Avaxi ete'i*. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 41: *Avaxi parakau*. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 42: *Avaxi ete'i*. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 43: Roça de milho no pátio da casa. Vale do Ribeira. Luiz Lira. 2011.



Foto 44: Roça de milho no pátio da casa. Vale do Ribeira. Luiz Lira. 2011.



Foto 45: Retrato de xamã de aldeia no Vale do Ribeira. 2007.



Foto 46: Casa de Reza preparada para *nhemongarai*. Cleiton Veríssimo. 2009.



Foto 47: Mel e mbojape durante o *nhemongarai*. Eliza Castilla. 2010.



Foto 48: Comendo mel no *nhemongarai*. Eliza Castilla. 2010.



Foto 49: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa. 2010.



Foto 50: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa. 2010.



Foto 51: *Tetymakua*. Centro de Trabalho Indigenista. 2010.



Foto 52: Ruínas de São Miguel das Missões. RS. Daniel Tibério Luz. 2010.



Foto 53: Cacique e seu neto nas Ruínas de São Miguel das Missões. Eliza Castilla. 2010.



Foto 54: Assembleia da Comissão Guarani Yvyrupa nas Ruínas de São Miguel. 2013.

O PERECÍVEL E O IMPERECÍVEL

Nimuendaju (1987[1914]) registrou o uso da expressão “*yvy marã e'ỹ*” e sua tradução “terra sem mal” para designar “a morada celeste” em seu trabalho fundador sobre os Guaraní. Desde, então, o tema da chamada “busca da terra sem mal” tornou-se uma constante nos estudos sobre esse povo, e o profetismo um assunto de suma importância para a etnologia sul-americana. Já em 1987, porém, Bartomeu Melià (1987: 35-36) chamava atenção para o que considerava como “desdobramentos excessivos” do “tema da Terra Sem Mal”. Pouco depois, o mesmo autor (Melià, 1990) apresentava em texto que se tornou referência a sua própria versão de como considerava que o tema da “procura da terra sem mal” deveria ser abordado: a terra sem mal não deveria ser encarada apenas como um paraíso, cuja busca seria uma evasão à vida na terra, mas sobretudo como um espaço apropriado para a realização do modo de vida guarani, tanto do ponto de vista da economia como da ecologia. É por essa razão que Pissolato (2006:86-94) considera que Melià seria o responsável por uma “ecologização” da “terra sem mal”. Desde então, o tema do profetismo recebeu diversos matizes distintos, complexificando bastante o debate, no qual não vou entrar diretamente aqui.

Mais recentemente autores como Noelli (1999), Pompa (2003) e Villar & Combès (2013) pretendem realizar uma “desconstrução do mito da terra sem mal”, evidenciando uma certa reificação do tema, característica, segundo eles, de vários dos autores que o trabalharam depois de Nimuendaju. Villar & Combès (2013) sublinham o fato interessante de que nos cantos coletados por Cadogan a expressão “*yvy marã e'ỹ*” não aparece, embora o autor a empregue algumas vezes em suas notas explicativas (Cadogan, 1997 [1959]: 141, 231, 237). Barbosa (2013), por seu turno, evidencia que mesmo em Nimuendaju a expressão *yvy marã e'ỹ* estava ausente em seu primeiro trabalho (Nimuendaju, 1954 [1908]) no qual “a morada celeste”, perseguida pelos profetas guarani foi registrada simplesmente com a expressão já traduzida a “terra onde não se morre”, sem indicar a expressão original. Posteriormente, em sua principal obra (Nimuendaju, 1987[1914]), é que ele registraria o uso da referida expressão em guarani-apapocuva, e canonizaria essa nova tradução “terra sem mal”.

De minha parte, creio que de fato “desdobramento excessivos” devam ser criticados, contribuindo sobretudo para análises menos substancialistas, ou reificadas, a respeito da expressão “*yvy marã e'ỹ*”. Entretanto, a crítica em relação à qual pretendo contribuir não caminha no sentido de denunciar uma suposta falta de ancoramento etnográfico do tema, mas no de demonstrar de que modo a oposição sensível entre aquilo que é perecível (*marã*) e aquilo que é imperecível (*marã e'ỹ*) ultrapassa em muito seu emprego nessa expressão, e ultrapassa até mesmo o emprego dessas duas palavras, constituindo um idioma sensível privilegiado pelos Guaraní-Mbya para a reflexão a

respeito da relação entre os mundos celestes e os mundos terrestres. Em se tratando de uma oposição lógica ancorada na observação sobre as propriedades sensíveis do mundo terrestre, de uma “lógica das qualidades sensíveis”, para se utilizar da expressão de Lévi-Strauss (2004 [1964]), a análise que desenvolvo nesse item também se contrapõe àquela visão que, de acordo com Melià (1990), e posteriormente Chamorro (2010:102), projeta “a busca de uma terra sem males” como uma “fuga da realidade terrena para as esferas celestes”. Enquanto alguns autores seguindo as recomendações de Melià propõem uma urgente e importante crítica historiográfica dos “excessos da terra sem mal” (Barbosa, 2012), proponho aqui uma crítica etnológica, que lhe é complementar, e, a meu ver, igualmente urgente. A oposição entre o que é perecível e o que é imperecível diz respeito simultaneamente ao mundo terrestre e aos mundos celestes, como já deve ter ficado evidente a essa altura, e remete tanto às concepções guarani a respeito do destino *post-mortem* como da vida na terra, não devendo de maneira nenhuma ser encarada como uma fuga¹⁰⁹.

Mas feitos os apontamentos iniciais, passemos logo a uma síntese analítica do material etnográfico. Como eu já aponte, meus interlocutores todos falaram da possibilidade do *aguyje*, que corresponde ao estado de maturidade corporal, que faz com que o corpo de uma pessoa possa ser levado a uma das moradas celestes, sem que pereça na terra, como ocorre com a maioria de nós, *tekoaxy*¹¹⁰. Existem vários coletivos distintos formados por aqueles que no passado conseguiram esse feito, os Nhanderu Mirĩ, e eles vivem em suas próprias moradas celestes, tidas como ilhas invisíveis a meio caminho entre o mundo terrestre as moradas das divindades principais. Não se pode, portanto, falar de uma só “morada celeste”, como parecia em Nimuendaju ou mesmo Cadogan, à qual iriam todos aqueles que atingissem esse estado, senão de várias moradas distintas, distribuídas como ilhas em meio a um universo (concebido como) feito de água. A expressão “busca da terra sem mal” me parece inadequada tanto pelo emprego do singular para tratar das moradas celestes, como por passar a impressão de que bastaria

¹⁰⁹ Acredito que ainda esteja por ser feita uma análise teórica da forma através da qual Lévi-Strauss utiliza-se do conceito marxista de infra-estrutura (que aparece em todas as Mitológicas) para construir uma metodologia que se distancia do estruturalismo tal como construído na linguística, e cuja principal inovação está na demonstração de que as “categorias sensíveis” são fundamentais para compreensão dos processos de simbolização, e que portanto não é possível advogar por uma completa “arbitrariedade do signo”. Nesse sentido, infra-estrutura em Lévi-Strauss seria um conceito mais abrangente que no marxismo, pois incluiria essas categorias sensíveis, além da organização social, da economia, e de tudo no mundo concreto que se preste à simbolização. A reflexão de Sahlins (2004[1982] & 1990) conflui em sentido semelhante em diversos textos, especialmente quando propõe o conceito de “estrutura da conjuntura”, mas prefere sempre apoiar-se na noção de estrutura que identifica em Hocart. Creio, de minha parte, que uma análise da inovação em relação ao paradigma da completa arbitrariedade dos signos, possibilitada pela proposta da “lógica das categorias sensíveis” e da noção de infra-estrutura em Lévi-Strauss, passa despercebida em Sahlins.

¹¹⁰ E sem que o “espectro corporal” seja devorado por um Anhã (Ver infra e também o próximo capítulo).

encontrar a localização dessa morada celeste singular para realizar a utopia profética do *aguyje*, quando estamos, na verdade, diante de um processo de transformação corporal.

É verdade que poucas vezes escutei o emprego direto da expressão “*yvy marā e’ỹ*”, que tampouco aparece nos diálogos que gravei e transcrevi. As moradas celestes quase sempre me foram designadas a partir do nome da divindade principal que as rege, Karai Retã ou Karai Amba, Tupã Retã, Jakaira Amba, e assim por diante. No próximo capítulo, veremos também a designação de “*yva mirĩdy amba*” para a ilha invisível na qual um dos xamãs com quem eu conversava deveria ter ingressado caso tivesse conseguido passar pelas etapas necessárias à transformação de seu corpo em imperecível. Ladeira (2008 [2002]: 125) registra a expressão *yvyju mirĩ* com o mesmo significado. Deste modo, poder-se-ia dizer que a expressão *yvy marā e’ỹ* não seja muito usual entre os mbya falantes. Entretanto, se tudo o que há no mundo celeste é imperecível, essa expressão traduzida como a “terra onde nada perece” se aplicaria perfeitamente a descrever qualquer uma das moradas celestes. Da mesma maneira, se em Cadogan (op. cit.) a expressão *yvy marā e’ỹ* só aparece nas notas, vemos a palavra *marā e’ỹ* empregada em diversos cantos que tratam de designar algum elemento de alguma morada celeste. Aquela linguagem ritual das divindades, de que falei a pouco, aparece designada em Cadogan (1997 [1959]: 38-39) como *ayvu marā e’ỹ*, que ele traduz por “palavras indestrutíveis”. A expressão “*Yvy tenondegua kuéry oupitypáma omara’e’ỹrã*” Cadogan (op. cit: 96-97) traduz como “Os habitantes da primeira terra já alcançaram todos o estado de indestrutibilidade”. Não creio ser necessário multiplicar os exemplos de emprego dessa expressão em Cadogan, pois seriam inúmeros.

De minha parte, ouvi outro emprego interessante da palavra *marā*, sem o negativo *e’ỹ*. O verbo “-momarā” significa “matar”, sendo formado pelo radical -*marā*, significando morrer ou perecer, acrescido do causativo -*mo*. Pode-se dizer também, em mbya, “*omarā ma*”, “ele morreu”, de modo que a primeira tradução cunhada por Nimuendaju (“terra onde não se morre”) também seria perfeitamente aplicável à frase “*yvy marā e’ỹ*”, e certamente é uma designação possível a qualquer morada celeste, uma vez que nada lá perece, muito menos os deuses. Se me alongo um pouco nessa discussão, entretanto, é porque alguns autores, sobretudo Villar & Combès (2013) e Pompa (2003) têm defendido que os “desdobramentos excessivos da terra sem mal” estariam no emprego indevido dessa expressão: onde ela não fosse diretamente utilizada pelos índios tal qual, a chamada “busca da terra sem mal” estaria automaticamente descartada. Mas o que pretendo demonstrar aqui é que a expressão em si pouco importa. Não é nenhuma novidade, para nenhum povo, dizer que os deuses não morrem, independente da forma pela qual se escolhe dizer isso. O rendimento da oposição entre o perecível e o imperecível, ao menos no pensamento guarani-mbya, não está simplesmente na caracterização dos mundos celestes, mas na relação entre esses e os mundos terrestres.

Se a palavra *mará* é frequentemente utilizada para designar aquilo que perece, e seu oposto *mará e'ỹ* para designar o que não perece, o leitor pode perceber que traduzi por “perecível” ou “imperecível” outras expressões em guarani que figuraram nos diálogos apresentados nas páginas precedentes, o que valerá também para aquelas vindouras. Uma breve análise dessas expressões será importante para a compreensão da penetração que essa dualidade ocupa no pensamento guarani-mbya. No primeiro capítulo, mencionei o conceito de *tekoaxy*, que já apareceu algumas vezes até aqui, e remete à condição mortal (ou perecível) de todos os habitantes do mundo terrestre. É muito comum escutar nos discursos dos Guarani falas que explicam ou justificam erros cometidos por alguém, doenças ou fragilidades, fazendo referência ao fato de que a pessoa é um *tekoaxy*, já que está na terra. No xamanismo é frequente também a referência à condição *tekoaxy* para explicitar o fato de que os Guarani são vítimas de toda sorte de agressões operadas por seres invisíveis (*jaexa va'e'ỹ kuery*) associados aos donos dos elementos terrestres (*ija kuery*). Entretanto, por conta de sua composição corporal, que é distinta da dos brancos, os Guarani são muito mais suscetíveis a esses infortúnios, de modo que, embora se possa dizer que todos habitantes do mundo terrestre, inclusive os brancos, são *tekoaxy*, é justo dizer que é aos Guarani que se aplica com mais propriedade essa expressão. São eles os *tekoaxy* por excelência¹¹¹. Como sublinhado por Cadogan (1997[1959]: 179) *tekoaxy* tem relação estreita com o conceito de *mba'eaxy* (doenças, infortúnios), especialmente quando se tratam daquelas derivadas dessas agressões invisíveis. O conceito de *tekoaxy* foi bastante trabalhado na literatura, de modo que não há grande necessidade de explicitá-lo. Ele tem importância fulcral no trabalho de Pissolato (2006: 186- 262), especialmente no quarto capítulo de sua tese, denominado “condição humana”.

Embora a forma não-flexionada *tekoaxy* remeta à condição humana em si, a mesma palavra pode ser usada como um qualificador para designar objetos e elementos não-humanos relacionados ao mundo terrestre. Foi empregada com alguma frequência em um diálogo que terá destaque no próximo capítulo, no qual um xamã me relatava, através do recurso ao discurso direto, as diversas mensagens que recebeu em sonho de um Nhanderu Mirĩ, sobre as etapas que deveria passar para operar a transformação corporal que lhe permitisse acessar com seu corpo a morada onde essa divindade vive. Num dos principais episódios dessa narrativa, ele me relatou o fato de que Nhanderu Tupã lhe enviou, por meio de um raio, o mesmo fogo que ele utiliza em sua morada para o preparo de seus alimentos, para que esse xamã pudesse utilizá-lo aqui na terra, e não tivesse a necessidade de utilizar o fogo terrestre. Para designar o fogo de Tupã, ele utilizou-se da expressão *tata porá*, enquanto para designar o fogo comum, terrestre, ele utilizou a expressão *tata rekoaxy*, e também *jurua rata* (“fogo dos brancos”). Optei por

¹¹¹ Ver próximo capítulo.

vezes em deixar sem tradução a expressão *tekoaxy*, quando empregada como adjetivo, uma vez que quando o leitor atingir o próximo capítulo já terá passado por essa explicação, e poderá compreender a tradução “fogo *rekoaxy*”.

Em contrapartida, traduzi “tata porã” por “fogo bom-imperecível”, embora a palavra *porã* possa ser em diversos contextos traduzida simplesmente como “bom, belo ou bonito”. Ocorre que a característica principal desse *tata porã* de Nhanderu Tupã é que ele não deveria nunca apagar, nunca perecer, como tudo o que existe nas moradas celestes. Dessa forma, a oposição *tata porã/ tata rekoaxy* nesse contexto remete diretamente à oposição sensível entre a condição de perecibilidade dos elementos do mundo terrestre e aquela de imperecibilidade daqueles do mundo celeste, e poderia ser simplesmente traduzida por “fogo imperecível/fogo perecível”.

O emprego de *-ekoaxy* enquanto qualificador apareceu nesse diálogo mencionado também para designar a alimentação inadequada àqueles que buscam o estado de maturidade corporal (*aguyje*), como é o caso desse xamã. No diálogo onírico entre ele e o Nhanderu Mirĩ, esse último dizia que ele nunca vai alcançar o seu intento porque se alimenta de “*xoo’i rekoaxy, xoo vaikue’i kue tetã gui rogueru va’e kue kue*”, expressão que traduzi por “carne perecível, aquela carne ruim que foi trazida da cidade”. Mais adiante, ele fala o mesmo a respeito de toda a alimentação inadequada desse xamã, que o Nhanderu Mirĩ designava “*tembiu pi rekoaxy*”¹¹², ou “alimento perecível”. Enquanto qualificador, a expressão também é empregada em diversos cantos coletados por Cadogan: designando o mundo terrestre, “*yvyrupa reko achý re*”, que ele traduz como “na morada terrestre das imperfeições” (1997[1959]: 68-69); ou designando a fumaça do tabaco, “*tatachina reko achý*” (1997[1959]: 170), que ele traduz por “neblina imperfeita”; ou então “*poã reko achý*”, que aparece como “remédio das imperfeições” (1997[1959]: 180-181). Pissolato (2006:187), por sua vez, registra seu emprego enquanto adjetivo apenas na expressão “*Yvyrekoaxy*”, que seria “terra *rekoaxy*”, equivalente ao “*yvyrupa rekoaxy*” de Cadogan, expressão que segundo ela remeteria ao fato de que a “Terra está repleta de motivos e manifestações ‘dolorosas’ (-axy)”.

Parece-me fora de dúvida que em qualquer ocasião o conceito de *-ekoaxy* remete ao fato de que a condição do mundo terrestre é permeável às doenças e “manifestações dolorosas”, afinal todos sofrem ao perecer, o perecimento é a morte em sua progressão contínua permeada de doenças. Entretanto, quando empregado como qualificador está referindo-se a um atributo daquilo que ela qualifica e não diretamente ao mundo terrestre em geral. Ou seja, quando se fala *yvyrupa rekoaxy* se está qualificando a própria plataforma terrestre, é ela que é perecível nesse caso, embora não deixe de ser um lugar de doenças. Em oposição às plataformas celestes, que não perecem, sabemos

¹¹² O *-pi* ao meio da expressão é uma referência à forma metafórica através da qual as divindades designam o ato de comer através do verbo *-pi’i*, ou “suspender [à boca]”, já mencionada.

que a terra já foi destruída, e isso pode acontecer novamente¹¹³. Da mesma maneira, “*poã rekoaxy*” refere-se à qualidade *-ekoaxy* dos próprios remédios que existem na terra, não exatamente às doenças que ele vai curar. Sobre a fumaça do tabaco, “*Tatachina rekoaxy*”, diga-se o mesmo: ela mesma é *-ekoaxy* porque ela é apenas uma imagem da “neblina vivificante” que existe na morada de Jakaira Ru Ete.

Mas há ainda outras formas de designar a imperecibilidade dos elementos dos mundos celestes. Lembremos da passagem em que um senhor guarani me contava a respeito da corda que amarra a plataforma terrestre às demais plataformas celestes. Na sua língua ele dizia: “*Ixã porã! Ni oxo va’e rã e’ÿ!*”. “É uma corda boa/imperecível! Não rompe nunca!”. A imperecibilidade da corda se exprime na negação da afecção-rompimento das cordas que existem na terra. Pela experiência concreta, pode-se verificar que cedo ou tarde qualquer amarração realizada com as matérias-primas existentes no mundo terrestre, irá se romper. Se é uma corda *porã*, aquela que amarra os diferentes mundos, ela nunca romperá. É uma corda imperecível, enfim. Quase na totalidade das vezes em que o qualificador *porã* aparece para designar elementos das moradas celestes ele tem o objetivo claro de sublinhar a imperecibilidade daquele elemento, carregando sentido bastante distinto daquele que o mesmo vocábulo assume em outros contextos, abordados em outro trabalho de Pissolato (2008), sobre expressões estéticas.

Sobre as coisas que as divindades plantam, diz-se que elas não acabam (*ndopai*). A batata-doce não vai dentro da terra, fica suspensa como fazem aqui com as uvas, mas ela não acaba. Segundo um interlocutor de Ladeira (2008[2002]: 127) todas as plantas cultivadas nas moradas celestes crescem fora do solo. Isso certamente remete ao fato de que o solo é local por excelência da putrefação, estágio seguinte ao perecimento. Deve ser por isso também, que meu interlocutor havia contado, em diálogo acima transcrito que as divindades “não pisam no chão”. Em outra passagem de um diálogo acima transcrito, esse mesmo senhor contava-me que as divindades têm em seu poder os mesmos objetos tecnológicos que os brancos, como cidades, prédios, carros, motos, sanfonas, televisão, fogão, mas os deles são melhores (*iporã ve*), pois não estragam nunca (*ivai pa va’e’ÿ’ ou ‘onheundi va’e’ÿ’*). Se por ventura, chocarem-se em algo, ou caírem no chão, elas não vão quebrar (*ndaei rá ojeapi vy ipepa va’e rã e’ÿ*). Já os objetos dos brancos não valem nada (*ndovarei*), vemos eles num dia e no outro já queimaram (*okai ju ma*), já estará jogado no lixo o carro perecível deles (*yty py ju ma caminhão vaikue’i*).

Essas concepções, longe de ficarem restritas a um espaço-tempo mítico, sem qualquer relação com a vida terrestre, fundamentam a meu ver mesmo a relação ambígua que os Guarani estabelecem com as mercadorias dos brancos: de um lado, percebe-se um grande interesse nelas, e no consumo, que cresce na medida em que cresce o

¹¹³ Ver Considerações finais. E Pierri (2013b).

acesso à renda, e por outro uma notável falta de cuidado com as mesmas, e um desapego bastante louvável. Deixam-nas jogadas com frequência, como se a todo momento tivessem testando a sua perecibilidade para comprovar a imperecibilidade da tecnologia originária dos deuses, da mesma maneira, que na célebre anedota lévi-straussiana os indígenas das Grandes Antilhas buscavam verificar se os corpos dos colonizadores estavam sujeitos à putrefação (Lévi-Strauss, 1980[1950]:54).

São várias maneiras, portanto, de designar e refletir sobre a afecção-perecibilidade das coisas e sujeitos terrestres, e a afecção-imperecibilidade das coisas e sujeitos celestes. Essas últimas não estragam, não rompem, não acabam, não queimam, ao contrário de tudo o que aqui está e cujo perecimento podemos observar diretamente. Mas voltando aos qualificadores, eu gostaria de chamar a atenção para outro par de opostos, bastante recorrente. Falou-se do carro *vaikue'i*, dos brancos, em oposição ao carro *porã* dos deuses. Se em determinados contextos *vaikue'i* designa o que é feio, e *porã* o que é belo, nesse contexto fica bastante evidente que não se trata de uma designação a respeito da aparência do carro dos brancos, mas da sua perecibilidade em oposição à imperecibilidade daquele dos deuses. É uma qualificação estética no sentido pleno, pois a estética guarani remete à afecção-imperecibilidade das coisas celestes, embora isso não tenha sido apontado por Pissolato (2008). Essa oposição *vaikue'i/porã* é frequentemente empregada nesses contextos de descrição dos mundos celestes como sinônimo daquela entre *marã/marã e'ỹ*. Por essa razão optei por alternar a tradução da expressão *tetã porã*, por exemplo, entre “cidades belas” e “cidades imperecíveis”.

Os objetos tecnológicos dos brancos são em vários momentos tratados pelo qualificador *porã*, o que deve ser visto com a carga de ironia que possuí, mas isso não seria tudo. No início do diálogo sobre as moradas celestes, com o qual iniciei a sessão anterior, meu interlocutor sublinhava o fato de que o modo de vida dos brancos é bastante semelhante ao dos deuses. E que nós temos cidades, carros e motos *porã*. É apenas no desenrolar da conversa que esse senhor acrescenta um atenuador a esse qualificador: *iporã rive*, “é só bonito”; *iporã merami*, “parece que é bom/imperecível”. Isso porque como indiquei ao início, a oposição lógica entre o perecível e o imperecível funda-se na observação sobre as propriedades sensíveis das coisas, são categorias empíricas, como dizia Lévi-Strauss (2004 [1964]: 19). O fato de que muitos dos objetos dos brancos são feitos de metal, material imperecível, de que suas cidades são feitas de concreto, de pedras, também imperecíveis é o que lhes coloca como elementos privilegiados para a reflexão sobre o mundo celeste. Lévi-Strauss (2004[1964]: 179) tece um comentário a respeito do papel que ocupam os minerais (imperecíveis) em um mito apinajé que faria parte do chamado ciclo da “vida breve”, delineando uma associação entre essa categoria sensível e a imortalidade, o que nos colocaria em terreno familiar. Entretanto, dentre as oposições sensíveis que cujo rendimento na mitologia ameríndia identifica em relação ao tema da (perda da) imortalidade, ele privilegia aquela entre “fresco e

podre”. Se é certo que a putrefação não é mais que uma etapa posterior da perecibilidade, essa última se opõe àquilo que é durável, e não aquilo que é fresco, o que implicam em consequências simbólicas distintas. Nesse sentido, certamente seria salutar um estudo comparativo a respeito do rendimento que as categorias sensíveis de “perecível e imperecível” teriam no cenário ameríndio mais amplo, assim como seria importante compreender como no pensamento guarani, as categorias de “fresco e podre” operam, e como se associam às primeiras¹¹⁴. Entretanto, não é o propósito desse trabalho avançar em nenhum desses terrenos, e tampouco creio que eu tivesse a competência necessária para tanto.

Alguns exemplos, entretanto, bastam para os propósitos dessa análise. Da mesma forma como entre os Guarani-Mbya, para os quais a estrutura das plataformas terrestres anteriores foi feita de um material perecível enquanto a terra atual é de pedra, as categorias sensíveis do perecível e o imperecível tem enorme rendimento na *cataclis-mologia* de vários povos ameríndios. Também os Wajãpi (Gallois, 1989) apontam que a primeira terra que foi destruída tinha uma estrutura feita a partir de uma terra putrecível, que foi substituída por uma estrutura de ouro, para que não pereceça mais¹¹⁵. Com isso, eles condenavam a prática do garimpo em suas terras, pois poderia resultar em um novo cataclisma, uma vez que a retirada do ouro enfraqueceria a estrutura da terra. Para os Yanomami (2002) é a fumaça proveniente da queima do ouro que teria o poder de desencadear um novo cataclisma. Em ambos esses exemplos, a imperecibilidade aparece manifesta através da utilização dos metais enquanto seus signos, enquanto meu interlocutor elegia a pedra. Entretanto, é por possuírem a mesma característica sensível que os metais e a pedra se prestam a essa simbolização.

Dessa maneira, acredito que a crítica dos “excessos da terra sem mal”, tal como empreendida por Villar & Combès (2013), embora também interessante, mostra-se insuficiente. Seguindo o exemplo de Susnik e Julien, a autora crítica a associação realizada por Cadogan entre as “migrações” realizadas pelos Chiriguiano em direção ao piemonte andino como uma possível “busca da terra se mal”. Cadogan (1997 [1959]: 101) sugeria essa hipótese¹¹⁶ pela coincidência entre o nome do “povo Candire”, “senhor dos metais preciosos”, à procura do qual teriam ido aos Andes esses grupos guarani falantes, e a expressão mbya “*oñemokandire*”, traduzida por ele como “os ossos que se mantêm frescos”, que designaria o momento da transformação do corpo em imperecível. Villar & Combès (2013), entretanto, sublinham o fato de que a expressão “terra sem mal” não seria utilizada entre os chamados Chiriguanos, que teriam migrado,

¹¹⁴ De maneira análoga à reflexão de Lévi-Strauss (Ver Capítulo 1) sobre a relação à sentença fatídica e o par de irmãos, poderíamos dizer que a oposição entre o perecível e o imperecível exprime na sincronia, o que a oposição entre o fresco e o podre exprime na diacronia (Sugestão de Lucas Keese, a quem agradeço).

¹¹⁵ O ouro e os mineirais em geral são concebidos pelos Wajãpi como um outro tipo de terra que é imperecível e imputrescível (comunicação pessoal de Gallois).

¹¹⁶ Como uma simples hipótese, colocada em nota de rodapé, diga-se de passagem.

como sugeriram Susnik e Julien, tendo “por único objetivo a busca concreta do metal dos povos andinos”. O que quero sublinhar, entretanto, é que tendo em vista as categorias sensíveis há de fato uma correspondência no que concerne a imperecibilidade dos metais preciosos andinos, e a imperecibilidade dos ossos. Não tenho intenção nem condições de avançar nessa discussão sobre os Chiriguano, apenas me parece que mostrar que havia de fato um interesse concreto deles nos metais preciosos, não implica de maneira nenhuma no descarte da hipótese de que a oposição sensível entre o perecível e o imperecível tenha também em seu pensamento rendimento para a reflexão a respeito da relação entre os mundos celestes e os terrestres.

Veja-se a esse respeito o papel que ocupam os bens metálicos dos brancos, no pensamento mbya. Se eles se prestam à simbolização do mundo celeste, por sua aparente imperecibilidade, o modo de vida pernicioso através do qual são produzidos descarta uma associação direta entre os brancos e as divindades. Nesse sentido, se a hipótese de Cadogan sobre os Chiriguano é provavelmente insuficiente, descartá-la tão diretamente me pareceria apressado. De toda maneira, entre os Guarani-Mbya, de fato os ossos assumem esse papel mediador, por serem a única parte do corpo que resiste ao perecimento e a putrefação. É com esse sentido, certamente, que deve ser interpretada a passagem da história dos irmãos Sol e Lua, na qual o primeiro tenta ressuscitar a sua mãe através dos ossos, intento cujo insucesso culmina na sua transformação em paca, como já vimos¹¹⁷.

Mas o elemento imperecível mediador que me interessa aqui é outro, e sobre ele há outro exemplo a indicar que essas categorias sensíveis não são importantes apenas no caso que aqui nos motiva. Em outro texto mais recente, Gallois (1994) demonstrou o enorme rendimento simbólico que as “casas de pedra” têm no pensamento wajápi: Mairi, a fortaleza de Macapá, é identificada por esses índios como a casa na qual os antigos escaparam do incêndio que solapou a primeira humanidade, protegidos por suas paredes imperecíveis, e esse exemplo guarda enormes ressonâncias com as concepções mobilizadas pelos Guarani. Nas páginas anteriores, em um dos diálogos transcritos, mencionou-se rapidamente que os Nhanderu Mirĩ deixaram *táva* (“ruínas”) como exemplos do seu sucesso na ascensão às moradas celestes com um corpo tornado imperecível. A figura das *táva* ocupa um papel de destaque na mediação entre o mundo terrestre e os mundos celestes justamente por sua imperecibilidade. Com essa palavra, os Guarani-Mbya designam as ruínas das antigas missões jesuíticas, feitas de pedra por seus antepassados, embora seu discurso a respeito delas tenha muito pouca relação com as versões veiculadas na historiografia missioneira. Nesse sentido, mesmo em regiões

¹¹⁷ Feito que é atribuído a diversos demiurgos ameríndios, em especial dentre os povos tupi-guarani falantes, como os Araweté, Zoé e mesmo os Tupinambá.

muito distantes das regiões missioneiras, como no litoral paulista ou fluminense, os Guarani identificam antigas ruínas que dizem serem também *táva*.

Em uma das explicações que obtive sobre esse tema, um interlocutor me explicou que as *táva* foram no passado casas de reza (*opy*), como qualquer outra, com as paredes de madeira preenchida por barro, e a cobertura vegetal¹¹⁸, mas que se transformaram em casas de pedra no momento em que o rezador que nela praticava seus rituais conseguiu atingir o estado de *aguyje*. Transformam-se simultaneamente em imperecíveis, nessa versão, o corpo do recém-tornado Nhanderu Mirĩ e aquele da sua casa de rezas (*opy*), que ficaria na terra como exemplo. Existem outras versões interessantes, como aquela apresentada por Ladeira (2008 [2002]: 122), que é uma tradução de um discurso de uma *kunhã karai*, que residia no Espírito Santo, a respeito das ruínas da antiga missão de San Cosme y Damian, no Paraguai, por ocasião de uma viagem¹¹⁹:

[...] A estrutura (*rapyta*) dessa táva foi feita pelas pessoas que estavam iluminadas por Nhanderu. Essas paredes e tábuas foram feitas para ficar, para os que ficarem no mundo. O que sobrou hoje estava no lugar em que foi deixado. [...]. Essas madeiras, essas pedras não foram feitas aqui no mundo. Foram trazidas de *jaxy retã* (mundo da lua) e de *Kuaray retã* (mundo do Sol), antigamente, pelos *yvyraijá* (os dirigentes eleitos). Lá, ficou o pó da madeira, o pó das pedras, eu vi tudo. Eu era criança naquele tempo, mas lembro ainda pra contar tudo como foi [...]. Então, esta madeira veio da terra da lua. Dela trouxeram pedra. Naquela época, nós estávamos por aqui, então os brancos, que já eram muitos, estavam construindo também [...]. A terra da lua é longe, então a gente via as luzes em fila, na terra da lua. Eu vivia com a minha mãe, naquele tempo, ela tinha 40 anos, e já apareciam os cabelos brancos [...] Então, foram embora, todos juntos, de São Cosme, de Trinindad, de Kexu, e deixaram três ruínas. Só ficaram para esperar a ordem de irem embora para o céu [...].

Em que pese a diferença entre as duas explicações, uma na qual uma casa de rezas de pau-a-pique converte-se em casa de pedra, e outra na qual a táva é construída com pedras que vieram diretamente do mundo celeste, a oposição mobilizada aqui é entre as casas de rezas comuns (*opy*), perecíveis, e as casas de reza de pedra dos Nhanderu Mirĩ (*táva*), imperecíveis. Esse é um dos motivos pelo qual aponto que essa oposição sensível diz respeito à relação entre os mundos terrestres e os celestes, uma vez aqueles elementos cuja durabilidade é maior, como os metais e os minerais¹²⁰, figuram

¹¹⁸ As casas de reza mbya são feitas com técnica de “pau-a-pique”, e sua cobertura pode ser taquara, capim, ou de palmeiras como guaricanga ou jerivá.

¹¹⁹ Esse discurso foi gravado em vídeo é figura no filme *Jaguata Pyau: a terra onde pisamos*, dirigido por Ladeira (1998). Todo o filme é interessantíssimo no que concerne ao estatuto das táva no pensamento guarani-mbya.

¹²⁰ É notável, nesse sentido, para avançar em mais uma sugestão lateral a respeito das valorações estéticas, que os elementos metálicos sejam designados a partir de termos que indiquem seu brilho. O metal é

como elementos privilegiados na mediação entre esses dois planos. Pela mesma razão, não considero de maneira nenhuma adequada a oposição entre “perfeito e imperfeito” mobilizada constantemente pela literatura guarani para tratar a relação entre o mundo terrestre e os mundos celestes, porque ela subtrai completamente as propriedades sensíveis, mobilizadas no pensamento guarani, e nos distancia completamente do idioma da corporalidade, que é central.

Pelo fato dessas concepções a respeito das antigas ruínas missioneiras chocarem-se de frente com aquelas veiculadas pela historiografia convencional, que eles também conhecem, e segundo a qual as antigas igrejas foram construídas pelos índios sob orientação dos padres jesuítas, o debate entre os próprios Guarani é riquíssimo e intenso. A menção a uma última versão é importante para concluir essa parte da análise, e ela aparece no filme *Táva: A Casa de Pedra*, realizado pelos Guarani da aldeia Ko’ẽ ju, que se situa próxima das Ruínas de São Miguel das Missões (RS). Das versões apresentadas até aqui, subsistia uma questão: se as táva são de fato imperecíveis, por que são ruínas? Por que mostram os sinais da degradação do tempo? Por que não se conservaram exatamente como foram deixadas pelos Nhanderu Mirĩ? Uma resposta a essa pergunta aparece no filme, motivada entretanto por outro debate, já que ele foi produzido no âmbito do processo de reconhecimento pelo IPHAN da “*táva mirĩ* de São Miguel” enquanto patrimônio imaterial do povo guarani. Nesse contexto, a versão da historiografia oficial aparece a todo momento, e os próprios Guarani passam a questionar-se sobre como pode ter ocorrido que um local que foi deixado pelos Nhanderu Mirĩ teria tornado-se palco de tantas violências contra os Guarani: foi lá que os padres tentaram “enganar os Guarani” (*ombotavy nha’ã*), através do proselitismo, como dizem no filme, e foi lá que ocorreu o massacre de milhares de Guarani pelos bandeirantes quando destruíram as missões e expulsaram os jesuítas¹²¹.

Diante desse debate um senhor faz uma reflexão que aponta para o seguinte: as táva que existem aqui na terra não seriam, na verdade, mais do que imagens daquelas que existem nas moradas dos Nhanderu Mirĩ. São apenas *táva rekoaxy*. As *táva mirĩ* originárias estão nas moradas desses últimos, que se localizam sobre as grandes matas, e nas bordas do mar. Não são visíveis em condições ordinárias. Veja-se abaixo¹²²:

dito *overa*, mesma designação dada para o relâmpago. O sufixo *-ju* que indica o brilho amarelo do Sol, também é mobilizado para designar o brilho do ouro, e emprega-se como qualificador de vários objetos celestes, como na expressão *yvyju mirĩ*, já mencionada. Também o termo *-endy* refere-se à brilho. Quanto dizem que há uma “luz elétrica” (*tataendy*) que nunca apaga, parece-me que evocam uma imagem também derivada de um local iluminado pelo brilho dos metais.

¹²¹ Em *Táva*, há um plano sequência no qual os Guarani de Ko’ẽ ju assistem ao filme hollywoodiano *A Missão*, estrelado por Robert De Niro, e no qual fortes imagens do massacre dos bandeirantes são encenadas e comovem muitos os Guarani atuais, como também eu já tinha notado em conversas informais.

¹²² Ortega; Carvalho; Ferreira & Carelli (2012).

Não se diz *Táva Mirĩ* [para essas que tem na terra].... Os Nhanderu Mirĩ são aqueles que atingiram a imperecibilidade corporal.

E são verdadeiras as *Táva Mirĩ*, mas não são essas dos jesuítas. Aquelas são apenas ruínas perecíveis.

Os Nhanderu Mirĩ, as moradas deles, quando formos falar disso, devemos falar em nossa língua.

Eles tem suas moradas no alto das florestas, são várias moradas dos Nhanderu Mirĩ. Também estão nas bordas do mar.

Táva Mirĩ ndajaei je, Nhanderu. Nhanderu Mirĩ kuery, *ijaguyje* va'e mirĩ kuery.

Táva Mirĩ he'i ae ete'i, pero upe kexuita katy, *Táva rekoaxy'i*.

Nhanderu Mirĩ kuery, Nhanderu *Táva Mirĩ*, Nhanderu Mirĩ kuery katu nhandeayvu va'e rá nhandeayvu py.

Nhanderu Mirĩ kuery iamba ko ka'aguy ma ijave re, Itava ova meme. Nhanderu Mirĩ Kuery. Yy guaxu kupe kupe re.

Voltamos com isso, ao tema do capítulo, a respeito da relação entre elementos originários do mundo celeste e suas imagens no mundo atual. Embora as pedras e os metais sejam materiais aparentemente imperecíveis, os objetos feitos a partir deles aqui na terra também estragam. Os carros quebram e as casas de pedras tornam-se ruínas. Desse modo, por parecerem *porã* servem à reflexão e/ou à mediação com o mundo celeste, mas não deixam de ser apenas imagens perecíveis. Entretanto, aqui a oposição entre os mundos celestes e os mundos terrestres transforma-se numa tríade, indicando o desequilíbrio do sistema. Não estamos mais apenas diante de divindades opostas à humanidade porque os Nhanderu Mirĩ aparecem como figura de mediação. Há as divindades principais, os Guarani, e entre eles esses homens-deuses, cujo corpo tornou-se imperecível depois de terem vivido na terra, e cujas moradas, as *táva mirĩ*, situam-se a meio caminho entre as outras moradas celestes e as moradas terrestres.

DESEQUILÍBRIO DOS CORPOS

Vimos no primeiro capítulo como a versão guarani-mbya do dualismo em desequilíbrio perpétuo ilustrava a assimetria constitutiva do par de irmãos demiurgos Sol e Lua através da relação entre um modelo originário e sua imagem desigual. Nesse segundo capítulo, percebeu-se que a relação entre modelos originários imperecíveis e

suas imagens perecíveis constitui um idioma sensível privilegiado para a reflexão a respeito da oposição entre os mundos celestes e os mundos terrestres. Em outras palavras, por mais que a assimetria entre os pares resulte, como apontou Lévi-Strauss (*infra*), no desdobramento contínuo de novas dualidades, a oposição entre os modelos imperecíveis e suas imagens perecíveis atravessa todas as outras. Enquanto os elementos dos mundos celestes vão se multiplicando, pelo desdobramento dos pares instáveis, que contém em si novos pares, enquanto as cidades celestes vão se renovando, criando coisas novas a cada repetição do ciclo anual, replicam-se nas moradas terrestres suas imagens perecíveis. Tratar-se-ia, portanto, não apenas de um dualismo, mas de um *platonismo em desequilíbrio perpétuo*.

Desequilíbrio esse que faz com que o pensamento guarani-mbya se sustente em bases muito distintas daquelas de Platão e seus conterrâneos, fundando-se como uma teoria da diferença e não tanto da identidade. Desequilíbrio que se desdobra simultaneamente nos dois sentidos, porque embora os sujeitos e elementos do mundo terrestre sejam fundamentalmente originados a partir dos seus modelos celestes, a instabilidade dos corpos também pode fazer com que surjam novas transformações aqui na própria terra, como ocorreu com Piritau, que apenas posteriormente voltou à morada celeste de seu pai, agora sobre nova forma corporal, ou como ocorreu com os brancos, a cutia e o preá, gerados na terra (*yvyipo kuery*).

Para Platão a racionalidade é o único meio de acesso às *ideias*. Elas são inacessíveis aos sentidos, porque são incorpóreas e esses remetem ao corpo. Se, entretanto, nosso conhecimento sobre o mundo está mediado inevitavelmente pelos sentidos, qual a garantia que podemos ter da possibilidade de conhecer essas realidades invisíveis e incorpóreas que são as *ideias*, protótipos de todos os objetos sensíveis? Para responder a essa pergunta, Platão recorre aos deuses, como fariam os Guarani, e elabora o que seria conhecido como a “teoria da reminiscência”:

No *Mênon* Platão expõe a doutrina de que o intelecto pode apreender as ideias porque também ele é, como as ideias, incorpóreo. A alma humana, antes do nascimento – antes de prender-se ao cárcere do corpo –, teria contemplado as ideias enquanto seguia o cortejo dos deuses. Encarnada, perde a possibilidade de contato direto com os arquétipos incorpóreos, mas diante de suas cópias – os objetos sensíveis – pode ir gradativamente recuperando o conhecimento das ideias. Conhecer seria então lembrar, reconhecer. (Pessanha, 1991: 23)

Novamente, nos vemos diante de uma coincidência acrescida de uma flagrante inversão entre Platão e os Guarani-Mbya. De certa forma, esses últimos também formularam uma teoria da reminiscência para superar o problema colocado pela descontinuidade entre os modelos imperecíveis dos mundos celestes e suas imagens terrestres

perecíveis. Antes de serem enviadas à terra, as almas dos Guarani viviam e foram geradas pelos deuses, em suas moradas celestes. Mais do que isso ainda, no início dos tempos, foram os Deuses que vieram à primeira terra: vieram Kuaray e Jaxy, que fundaram o modo de vida dos Guarani, e deixaram-lhes as imagens perecíveis dos alimentos das divindades, sua língua e suas vestimentas. Superar essa descontinuidade é nesse sentido uma dupla reminiscência: reviver relembrar os feitos de Kuaray e Jaxy, e experimentar novamente a vida no mundo celeste da imperecibilidade, de onde vieram suas almas. Mas para isso, ao contrário de Platão, não é preciso fazer recurso à alma ou ao intelecto enquanto entidade incorpórea. Isso porque a comunicação das almas dos Guarani com a dos Deuses está dada, não é um problema, a descontinuidade a ser superada está nos corpos. Ocorre que a instabilidade dos sentidos não é um impecílio, o desequilíbrio dos corpos não constitui um cárcere, mas a própria possibilidade de superação da condição *tekoaxy*. É ela que abre para os Guarani a possibilidade de seus corpos perecíveis converterem-se em corpos imperecíveis, desde que devidamente “imitando o comportamento dos heróis da raça”, como dizia Métraux (1931). Se uma imitação desastrada pode resultar numa transformação indesejada, como aquela das cobras venenosas, operada por Xariã, uma imitação bem orientada pode transformar o corpo no meio de acesso aos deuses¹²³. Talvez antes Spinoza que Platão teria assim formulado uma teoria da reminiscência, na qual o corpo é visto antes pelo que ele pode fazer, que pela prisão constituída por suas características fisiológicas fixas. O tema do próximo capítulo será o de como esse *platonismo em desequilíbrio perpétuo* funda-se em uma teoria sobre o corpo e suas possibilidades de transformação.

¹²³ A primeira é motivada pelo desejo de competição de Xariã, e a segunda por uma ética da humildade (*-nhemboriau*), da qual falarei no próximo capítulo.

3. COMENDO COMO OS DEUSES

Um índio preservado em pleno corpo físico

Caetano Veloso

Em um diálogo que entretive com um cacique de uma aldeia localizada na região do Vale do Ribeira, Estado de São Paulo, mais uma vez aparece uma crítica a um enunciado cristão, agora focado na concepção sobre o corpo. Mesmo que o discurso religioso dos brancos argumente que somos todos iguais, porque feitos da carne, esse cacique contestava, com o respeito que lhes é peculiar. Para ele, o corpo dos Guaraní não pode ser igual ao dos brancos:

Como eu tinha falado, não somos iguais àqueles numerosos, os *jurua* [os brancos]. Tudo bem que eles dizem que o nosso o corpo é igual, e nossos pés e nossa carne. É o que eles dizem.

Mas para mim é o corpo mesmo que não é igual. Essa é a verdade.

Pelo menos é assim que quero pensar. É assim que eu penso. Eu fico pensando que foi Nhanderu que dividiu as pessoas entre os diferentes povos. Tem muitos dos nossos, e tem muitos outros povos, tudo isso é assim mesmo.

Xee tu amombeu karamboae kueve eta va'e ... jurua kuery nhanderami e'ỹ. Há'eve ma aipoei nhanderete ma joorami ae, nhandepy joorami ae, nhanderoo joorami ae... he'i!... Há'e va'e.

Há'e vy ma, xee... joorami e'ỹ! Hete ae. Anhete.

Ao menos, há'erami jaikuaaxe ramo... xee apensa iarami, xee aikuaapota ramo anỹ ae ma aipo peixa nhandekuery... nhanderu ma nhandembojaokuaa eta... eta nhandekuery ete va'e gui eta nhande'ỹ va'e há'eramingua ijavi.

Nhanderu dividiu os povos para serem tratados igual, por isso não maltratamos ninguém e também não vamos bater nos numerosos só porque são brancos.

Até aí nós podemos concordar que todos somos iguais. Porém, o nosso corpo é diferente. Então, tem muitas coisas do nosso conhecimento que são diferentes para o *jurua*, em relação ao cuidado com o corpo e com a saúde. Porque nos fortalecemos através de Nhanderu.

Foi para viver desse modo que ele nos fez, quando deitou a terra, deixou ela para os diferentes povos que foram divididos. Por isso temos que viver tranquilos, temos que saber viver neste mundo para podermos ter saúde.

Por isso mesmo, durante a gravidez o pai e a mãe não devem ofender um ao outro. O pai não deve questioná-la dizendo que o filho não é dele. O casal não pode se maltratar. Quando os pais falam mal das crianças, a alma delas pode não querer ficar aqui neste mundo, é assim que as mais velhas ensinam.

Nhanderu ma ombojaokuaa nhande ma joorami nhandekuai joorami nda-jajeai nanhandeai rive va'e ndaikuai ra a'e ko eta va'e kuery re te'ĩ.

Há'e, há'erami peve ma joorami'i rá'e nhapensa, jaikuaapota. Va'eri... xó que... nhanderete ma joorami e'ỹ! Há'egui jaikuaa opamba'e jaikuaa já jurua va'e kuery aipoeiarami apenxaa ma joorami ete'i ra e'ỹ avi ae. Há'e gui nhandekuery ma nhanembaraete nhanderu gui ete há'epy.

Há'egui aguã rami ae nhandeapo raka'e yvy onhonô, yvy oeja va'e rá voi ta nhanembojaopa ma voi. Há'egui nhanerexái, há'epy ma nhanerexái rá jaiko porái pota jaikokuaai pota.

Ha'e ma ko kyrĩngue'i voi jayru py oĩ'i reve, tuu ixu ndogueroayvupa rei... Xera'y e'ỹ mava'e re tu re mava'era'y tu'i pa rive. Omenda'i va'e voi. Há'erami arupi guive py nhandekuery oiko'i vy jaeva'ekue *nhe'ẽ* py nda'evei *nhe'ẽ* py ndoguerokatu-pyryi he'i .. ijaryi kuery he'irami.

Nhanderu não acha bom quando isso acontece porque ele envia as crianças para os casais, para que elas fiquem nesse mundo. É verdade mesmo o que dizem nossos avôs e nossas avós, que as crianças vêm para fortalecer a alma do pai e da mãe. É isso que eles dizem.

Mas os pais não sabem lidar com a gravidez, e falam muitas coisas ruins. Por isso, em alguns casos, quando já começa assim, os pais perdem essa força que veio com a criança, e a criança não cresce como deveria, não brinca, pega qualquer doença fácil e pode chegar até à morte.

E sem saber, a gente se pergunta por que aconteceu isso. Mas nesses casos fomos nós mesmos que levamos a esse caminho no qual pega essas doenças graves até falecer.

Por todas essas coisas que digo que os brancos não são iguais a nós.

Então as crianças maiores, que já cresceram, é a mesma coisa. Para nós, não é pra ficar brincando muito à noite em casa, fazendo muito barulho. Tanto os meninos como as meninas.

Dizem que são esses espíritos-enganadores que querem dominar. Pois esses jovens podem ser transformados em um deles. Assim, não vão amadurecer e nem envelhecer junto a nós pois já foram transformados.

Ndojouporái. Xee... Mba'ei ko nhanderu ombou omendai va'e kuery pe kyrigue'i ikuai aguã rami ae. Avi rire. Va'eri há'erami'ĩ ogueroayvu. Anhete ae ma nhaneramói kuery nhandejaryi kuery aipoei guu mombaraete aguã oxy mombaraete aguã! He'i.

Há'eva'e re.. Há'e va'e py pyi ixy tuu ju ndoguerekokuaai ogueroayvu pa rupi rei. Há'erami are ju py... tuu oiny mbaraete amongue ixy amongue kyrĩngue'i ndokakuaa'i ndatuixai'i nonhevangai'i omanó'i mba'eaxy pe voi ojejuka merami ae mi nhã.

Jaikuae'ỹ gui mba're tu já'e. Há'e vaeri tu já'e tu py nhandeae py nhamói vai pa vaekuery ma opy mba'eaxy voi ojoupoyi jaearami ojuka'i va'erã.. ojuka'i.

Há'eraengua ijavi py há'e tu ko etava'e kuery ramie'ỹ nhandekuery.

Há'egui peixa tuvixa'i ma okuapy va'e ma há'erami avi ... já.. pytũ re nhanevanga vai ete nanhendu paixa jakea'i rupi va'e'ỹ nhandekuery. Avakue'i rá kunhague'i ramo há'erami ae avi.

Há'eva'e pe ma imbotavyakuery ojoguavaia he'i. Há'e ojopotaxe avi... Há'eramingua ma nanhemongakuaava'e'ỹ avi, nhanemboatuja va'e'ỹ avi, jajepota ramo py.

Parece que a pessoa faleceu de alguma doença, mas não foi isso. É que já foi dominado totalmente por aqueles que a gente não vê, os tupixua. E se a gente não procurar mesmo saber, a gente nem vai descobrir no que ele foi transformado e vai continuar se perguntando a si mesmo sem saber o que aconteceu com aquela pessoa. É por isso mesmo que as nossas crianças não podem brincar muito na água, nem as meninas nem os meninos.

Então, quando a menina tem a menarca, já não é mais igual aos meninos, já não pode sair mais. No costume das meninas, não pode nem descer no chão, tem que ficar na cama, não pode pisar na água fria, não pode atravessar os rios.

Se não tomar esses cuidados, vai tornar-se visível para os espíritos da água, por isso que não é igual para nossos parentes. E não pode fazer essas coisas.

Esses conhecimentos e esses cuidados são muito importantes em todas as aldeias em que nós, guaranis, vivemos. É só isso que vou contar.

Nhandereraa mba'eaxy gui merami teĩ py jaa ... há'eringua ko jaexae'ỹ kuery tupixua ju há'eramigua ipoakava'e rive ae tu. Há'erami nhã jaikuaapota'ỹ rã jaikuaarã'ỹ avi. Mmm Ndaexai ri katu mba'etu ojepota'i va'erã ndaikuaai, ndaexai ju há'eva'e já há'eraengua. Nhandekuery ete yy rupi nhenvanga vai ete va'e'ỹ kunhague i avakue.

Há'egui kunhague'i inhimbe'i jae-arami oguapy'i avarami e'ỹ va'e ma kunhague'ireko Havy arami gueko reko jaearami jave'i ni yvy rupi oguejyva'e'ỹ, yyroyxã re opyrõ va'e'ỹ, yy oaxava'e'ỹ.

Há'eramiapy guive ojekuauka ko yyrupigua kuery joorenguarã'e'ỹ avi ikuai há'erami teĩ ke nhandekuery. Há'egui ma ndaevei a'ỹ nhandekuery.

Há'eve ma iporã ete avi jaikuaa'i nhõ pavẽ ete nhandekuery ete nhandekuai va'e va'e oparupi teri ikuai nhandekuery. Há'evy ma xee amombeu. Há'eva'e'i ju

Essa fala menciona alguns dos principais assuntos de que vou tratar ao longo deste capítulo, mas iniciemos por um: o das noções sobre o corpo, descritas por esse senhor. É notável que em contraste com a visão sobre o corpo que ele atribue aos brancos, em especial aos cristãos, ele traga uma reflexão muito semelhante àquela que uma mulher piro desenvolvia em um embate justamente com uma professora da missão religiosa instalada no território desse povo. Essa história foi retratada por Peter Gow, e

Viveiros de Castro (2002:137-138) a transformou em um emblema¹²⁴ das concepções amazônicas em relação ao corpo, uma vez que, de acordo com a sua formulação a respeito do perspectivismo ameríndio (2002 [1996]), o corpo seria o locus das perspectivas distintas mobilizadas por cada classe de seres. Para as ontologias animistas da Amazônia, a condição de sujeito, ou de humano, ou em suma, aquilo que se costuma tratar por alma, seria extensivo a praticamente todas as classes de seres, animais, vegetais, espíritos, e mesmo certos minerais, como a pedra, ou humores, como a raiva e o ciúme. Seria distintivo justamente o corpo, de modo que dizer que o corpo dos brancos é diferente do dos índios, como disseram essa mulher piro e esse senhor guarani, não seria nada espantoso.

O argumento principal apontado por esse senhor para dizer que o corpo dos Guarani é distinto do dos brancos é que aquele tem que passar por uma série de cuidados em relação aos quais os brancos não se preocupam, e também é suscetível de doenças que só atingem os Guarani. Há uma série de cuidados a tomar para que não sejam vítimas do ataques “daqueles seres que a gente não vê” (*jaexa va'e'ÿ kuery*), ou da dominação “daqueles seres que enganam” (*imbotavya kuery*), esses últimos também chamados *tupixua*. A respeito dessa última designação, Cadogan (1993 [1991]:174) apresenta a seguinte nota explicativa:

Tupichua, pichua. Figura interessantíssima; é considerado como a alma ou espírito da carne crua: *cho'o pyrygua ñe'ë*; é por conseguinte vedado ao Mbyá consumir carne que não tenha sido muito bem cozida ou assada. Diz-se, entretanto, que o sal mata essa “alma” da carne, não sendo, por conseguinte, indispensável cozinhar com tanto esmero a carne condimentada com sal. Essa “alma” da carne pareceria ser parte integrante do homem, espécie de alma secundária ou, como classifica Montoya, *Tesoro: 404*, “espírito familiar”. Pode ser causa de grandes moléstias, e transtornos, de pesadelos, e também pode apoderar-se: *ojepota*, de uma pessoa, como entre os Chiripá, em forma de jaguar ou onça.

Também ouvi a explicação de que *tupixua* remete a um cheiro forte, mostrando que o olfato pode ser um indício da presença dos “seres que a gente não vê”¹²⁵. O tema do risco que correm os Guarani na transformação em algum animal (*-jepota*) já havia sido registrado por autores clássicos como Cadogan (1997 [1959]) e Schaden (1973), e

¹²⁴ Juntamente com a anedota leivistraussiana do teste de putrefação do corpo dos colonizadores nas Grandes Antilhas, já mencionado no capítulo anterior. Ver também Taylor & Viveiros de Castro (2006:149).

¹²⁵ Agradeço a Joana Cabral de Oliveira por essa indicação, e remeto a sua tese (Oliveira, 2012), na qual trabalhou com acuidade o modo como, entre os Wajãpi, todos os sentidos são mobilizados nas relações com os donos dos elementos terrestres, questão que não terei condições de aprofundar aqui para os Guarani, mas que merece atenção futura.

tem sido abordado com cada vez mais frequência na literatura¹²⁶. Como transparece da fala transcrita, esse risco é particularmente presente na fase da puberdade. A menarca é tratada por *inhimbe*, nome do jirau no qual as meninas tem de fazer seu resguardo, mantendo-se distante do chão, e evitando o contato com as águas dos rios¹²⁷. Em várias outras conversas, explicaram-me que também para os meninos a fase da mudança de voz (*nhenguxu*) é especialmente delicada sob esse aspecto. Entretanto, também podem transformar-se em animal pessoas guarani que não estão nessa fase, a depender de seu comportamento. De minha parte, os casos que ouvi foram na maioria de pessoas que já haviam falecido e sido enterradas, e a transformação foi observada a partir de anormalidades na sepultura.

Se tomássemos apenas uma leitura imediata dessa fala, poderíamos encarar esse fenômeno apenas por seu aspecto negativo: uma série de procedimentos corporais visando evitar a transformação do corpo, evitar a transação com subjetividades não humanas. Assim também foi a abordagem comumente apresentada na literatura. Pissolato (2006:323-324), por exemplo, defende que a transformação corporal estaria paradigmaticamente ligada à desobediência às “proibições do pai”, embora ela também explore o idioma da sedução por parte do espírito-dominador, no sentido de cativar a vítima para viver junto ao seu coletivo, enquanto parente, aspecto que apresenta positividade. A designação *imbotavya kuery* [seres que enganam] remete exatamente a esse ponto, pois são seres que aparecem enquanto belos rapazes ou belas moças, para cativar algum(a) guarani para viver entre os seus¹²⁸, enquanto congênere. É outra a abordagem que defendo neste capítulo, pois para além de pensar na transformação corporal a partir do que é necessário fazer para evita-la, pretendo avançar aqui na caracterização de quais comportamentos a propiciam.

Mas é preciso dar um passo atrás. Pissolato afirma que essa transformação corporal em animal, *-jepota*, seria dos poucos elementos que demonstrariam a centralidade da corporalidade entre os Guarani-Mbya, uma vez que se verificaria uma “falta de investimento sobre técnicas de fabricação corporal” e uma “fraca elaboração sobre as substâncias” (Pissolato, 2006:235), afirmação que me parece desprovida de sentido. Dessa maneira, antes de retornar à reflexão sobre a transformabilidade dos corpos, na qual o estado de maturidade corporal (*aguyje*) está também inserida, como demonstrarei adiante, pretendo traçar algumas considerações, a partir de minha experiência de campo, a respeito da enorme importância que as substâncias e fluidos corporais

¹²⁶ Entre outros, ver Pissolato (2006), Prates (2009), Macedo (2009) e Heurich (2011). A Viveiros de Castro (1986:513;633) também não passou despercebido o tema do *jepota* e do *tupixua*, em seu empreendimento comparativo ao qual remeterei aqui algumas vezes.

¹²⁷ Lembremos a colocação apresentada no capítulo anterior de que as divindades “não pisam no chão”.

¹²⁸ A esse respeito, veja-se o filme em forma de ficção muito interessante realizado pelo Coletivo de Vídeo Tekoa Tenonde Porã Pygua (2013), intitulado *Ojepota rai va'e regua: sobre aquele que quase se transformou*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=HTR8zgjUt-o>>.

ocupam no pensamento guarani, e como elas se articulam estreitamente com a produção do corpo. Seguirei a linha já traçada pela literatura sobre os Guarani no que tange à corporalidade, discutindo temas que já foram apresentados por outros pesquisadores, para progressivamente evidenciar a maneira pela qual a corporalidade adquire no pensamento guarani-mbya uma positividade muitas vezes negligenciada por autores que se preocuparam em replicar de maneira excessivamente mecânica reflexões a respeito de outros coletivos ameríndios.

O mais oportuno é partir da fala acima transcrita, para mostrar que esse risco de transformação em animal não é o único elemento distintivo do corpo dos Guarani, o que talvez já tenha ficado claro nos capítulos anteriores. Além desse tema, o cacique menciona o fato de que não é aconselhável aos pais de qualquer futura criança brigarem uns com os outros, ou questionarem a paternidade dela, enquanto estiver na barriga da mãe, porque do contrário, ela não vai querer ficar nesse mundo. Ouvi essa mesma afirmação de vários outros interlocutores, de aldeias distintas, e ela remete a todo o cuidado corporal necessário para fazer com que as almas enviadas pelas divindades assentem-se em um corpo para formar uma pessoa guarani, tema muito bem explorado, diga-se de passagem, pela própria Pissolato (2006), em que pese sua ponderação acima citada.

O tema da produção do corpo é extremamente caro à etnologia, e ao americanismo em particular, e tornou-se um verdadeiro programa de pesquisas após Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) demonstrarem, em artigo que se tornou clássico, que a dificuldade em apreender as estruturas sociológicas amazônicas, considerando sua baixa institucionalização, deveria ser contornada com uma atenção particular às formas de tratamento dadas ao corpo por essas sociedades¹²⁹. O principal motor dessas sociedades seria a produção de pessoas, através da inscrição no corpo de toda uma gama de relações não apenas entre grupos humanos, mas também entre uma miríade de sujeitos não humanos, como animais, plantas, divindades e espíritos. Cerca de vinte anos depois, em uma coletânea de artigos sobre *La production du corps* [A produção do corpo], Godelier e Panoff (1998) sintetizavam uma questão mestra que mobilizou durante essas décadas os estudos sobre corporalidade, não apenas na América do Sul, como também na Ásia, na África, na Melanésia e outras regiões de que trata essa obra:

¹²⁹ Creio que antes da publicação desse artigo, a discussão ainda privilegiava a corporalidade em seus aspectos negativos, motivado pela constatação de que boa parte das sociedades amazônicas não espacializavam sua organização social da mesma maneira que aquelas do Brasil Central, que haviam sido foco privilegiado de estudos, o faziam. O objetivo do artigo, a meu ver, foi o de passar então a descrever as sociedades amazônicas pelo que elas tinham, e não mais pelo que lhes faltava, salto que ainda carece de aprofundamento no que concerne à antropologia sobre os Guarani.

Mas seja no que consistam essas maneiras diferentes de pensar as substâncias, sólidas ou líquidas, que compõem um corpo humano sexuado, o corpo basta para fazer um ser humano? Basta que se encontrem substâncias e se combinem no ventre das mulheres para que um indivíduo novo apareça? (1998:xiii).

Essas questões referiam-se ao fato de que os estudos de corporalidade quase sempre se debruçaram nessas últimas décadas sobre as reflexões nativas a respeito da concepção de crianças, reinaugurando em outros termos os debates clássicos sobre o suposto “nascimento virgem”¹³⁰. Os organizadores da coletânea apontam que em nenhuma das sociedades retratadas no livro encontraríamos solução semelhante à da biologia moderna em relação ao problema da concepção; nunca seria suficiente apenas o encontro das substâncias responsáveis pela fecundação para a constituição de uma pessoa. Segundo esses autores, em toda parte haveria necessidade de um outro elemento para constituir uma pessoa, elemento esse normalmente associado àquilo que entendemos por alma. Da mesma forma, haveria todo um investimento no corpo das crianças para garantir que esses elementos distintos se combinassem para formar a pessoa.

Em que pese a generalidade dessas afirmações, é notável que entre os Guaraní-Mbya há de fato um esforço marcado de produção de um corpo apto para que os *nhe'ẽ*, as almas-palavra¹³¹, assentem-se nas crianças. Além do cuidado durante a gravidez, é importantíssimo o cuidado dos pais com seu próprio comportamento durante o período de resguardo pós-nascimento, o que envolve a evitação de qualquer relação extraconjugal, e uma série de cuidados do pai, porque é dito que o espírito da criança recém-nascida acompanha o pai onde ele for, enquanto não se assentou no corpo. Veja-se a esse respeito o comentário de uma senhora de idade, que é a responsável pelos partos (*omboja'ua*) na sua aldeia, localizada no Vale do Ribeira:

¹³⁰ Ver Malinowski (1983 [1929]), Leach (1983 [1966]) e Strathern (1995).

¹³¹ A expressão *nhe'ẽ kuery* é utilizada para designar as almas-palavras que vêm à terra para formar as pessoas guarani, mas também para designar a coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes, que habitam as distintas moradas das divindades. Na língua-mbya não há marcação de gênero para *nhe'ẽ*. Neste texto, opto por associar essa expressão a artigos masculinos quando utilizada no meio das frases em português, para manter a concordância com seu emprego mais genérico que equivaleria a algo como “os espíritos”. Quando falam em português, os próprios Guaraní costumam formar expressões como “meu *nhe'ẽ*”, “o *nhe'ẽ* dele” etc.

É assim para andar firme, acordar cedo... Era assim os antigos, vou falar rápido disso porque vocês ainda vão conversar com os outros. Assim, quando vocês homens saírem, aqueles que têm filhos, e deixaram eles embrulhados no lençol em casa, falem ao sair: “venha por aqui”. E quando vocês estiverem andando, não pode simplesmente parar no caminho e mijar. Tem que buscar uma pequena árvore, ir atrás dela. Vocês homens tem que saber disso. Se vocês mijarem em qualquer lugar, vai ser mais fácil de ser cheirado.

Ha'e ramia, opyrô até água ju.. ovy voi ... ha'e rami ikatu ymã gua vi ta vy nda'evei ma ramo te, peo marã kurive'i pe nhomboayvui água. Peixa peo vy, ava kue'i, peo vy yakã pendaykue'i va'e ta vy, já penhovába'i rá'á: “korupi ke eju”. Peo vy tape re rive ete ndapepytai rá já ha'e rami peguarua py. Yvyra ra'y, peixa yvyra kupe'i re nhô rá. Ha'e rami rá peikuaa ava kue. Peguaru te ma rive, ha'e rami gua maje opamba'e oetũ va'e.

Segundo me explicaram depois, esclarecendo essa fala que me pareceu difícil de compreender, foi-me dito que o *nhe'ẽ*¹³² das crianças acompanha o pai aonde ele for, especialmente durante os primeiros anos de vida. Complementando a fala dessa senhora, disseram-me que os mais velhos aconselham o pai a ir falando com o *nhe'ẽ* de seu filho(a) recém-nascido quando anda pela cidade, indicando a ele o caminho a seguir. No mato, da mesma maneira, se um pai estiver atravessando um rio, por exemplo, ele deve fazer uma pontezinha para o *nhe'ẽ* passar, e assim por diante. É por essa razão que se considera que a alma da criança só deve ser revelada quando o corpo dessa for capaz de manter-se ereto, porque é nesse momento que se pode ter certeza que a alma já se assentou no corpo, tendo mais autonomia em relação ao pai¹³³. Até então ela acompanha o pai, aonde ele for, e por isso é ele o principal implicado nos resguardos pós-nascimento, que também envolvem um regime alimentar específico.

A respeito da gestação propriamente dita, tive alguns diálogos que indicam que se considera que, embora a relação sexual seja necessária para fecundação (o que, como vimos, não ocorria na primeira terra, e não ocorre nos mundos celestes), antes mesmo dessa ocorrer o *nhe'ẽ* da criança já foi enviado à terra, e fica de certa forma à espreita, esperando o momento certo de ligar-se a um corpo. É isso que explica que exista um pássaro, denominado *mitã jaryi* [avó dos bebês] que alerta sobre a presença de um novo *nhe'ẽ*, sobre a vinda de uma criança¹³⁴. O aviso também pode vir por meio de sonhos:

¹³² Alguns dizem que não é propriamente o *nhe'ẽ* da criança que o acompanha mas seu *-ã'ng* [espectro corporal]. Mais adiante falarei sobre a relação entre esses dois componentes da pessoa.

¹³³ O *nhe'ẽ* dos filhos nunca terá uma autonomia completa, fica sempre ligado ao pai.

¹³⁴ Explicam isso descrevendo o canto desse pássaro como uma onomatopeia “oũũũũ!” [ele está aí!].

ouvi que normalmente é a tia, a avó ou o pai da criança que sonha com um papagaio [*parakau*] ou uma maritaca [*yryvaja*]¹³⁵ indicando um futuro nascimento, e que dificilmente a própria mãe recebe o aviso. Ambos os alertas ocorrem antes da fecundação propriamente dita, de modo que se pode dizer que antes da relação sexual é preciso que as divindades enviem os *nhe'ẽ* à terra para que haja a concepção.

É dito também que quando uma mulher tem relação sexual com dois homens diferentes durante a gestação, ambos vão ter contribuído com o sangue para gerar o corpo da criança, e isso é ruim, porque fará esta ser mais suscetível às doenças, já que seu *nhe'ẽ* pensará que não foi amada suficientemente pela mãe¹³⁶. Também quando o pai da criança tem relações extraconjugais o bebê tem problemas pelo mesmo motivo, porque seu *nhe'ẽ* saberá que não foi amado (*nomboayui*). É isso que explica muitas vezes porque há crianças que morrem cedo, ou nascem com problemas. Aponta-se também que muitos *nhe'ẽ* não querem eles mesmos vir para esta terra ruim (*yvy vai*) e por isso eles mesmos produzem desejo nos pais para que se traiam e eles tenham uma razão para voltar à sua morada. O esperma (*tyy*) é pensado simplesmente como um suporte do sangue (*huguy*) do pai e não tem contribuição distinta do sangue da mãe, na gestação. Digo isso porque o ato sexual em si é visto como uma “mistura de sangue”¹³⁷, e por isso os mais velhos dizem que dormir com brancos leva à morte, porque o sangue se mistura também no corpo daqueles que o fazem. Em português, disseram-me que o sangue dos Guarani seria igual ao dos deuses, “mais fino”, e portanto a principal substância distintiva em relação aos corpos dos brancos. A respeito dessa “mistura de sangue”, explicaram-me em guarani que se trata de um contato com *huguy rekoaxy* [sangue perecível], que se oporia ao *huguy porã* [sangue imperecível] dos Guarani e das divindades.

Em resumo, pode-se dizer que o *nhe'ẽ* das crianças vem à terra antes do nascimento, e assenta-se no corpo da criança apenas algum tempo após o nascimento, por meio de procedimentos de fabricação corporal com esse fim. Se menciono brevemente essas questões é apenas para demonstrar que os cuidados com a produção do corpo nos momentos iniciais da vida da criança são bastante marcados entre os Guarani, a despeito do que pareceram sugerir alguns autores. Mais preocupados em sublinhar o que supostamente faltaria aos Guarani, alguns acreditaram que pelo fato de não realizarem pinturas corporais, o idioma da corporalidade lhes seria menos central que para outros

¹³⁵ Alguns apontam que caso seja um papagaio, será menino, e uma maritaca, será menina.

¹³⁶ Outra explicação que ouvi foi de que se misturariam sangues provenientes de distintas moradas celestes, se dois homens diferentes tivessem almas-palavras que não fossem dos mesmos locais celestes. Essa observação aponta para a ideia, em relação à qual obtive outros indícios (ver logo adiante), de que o sangue é a substância celeste e imperecível do corpo dos Guarani. Também aponta para um papel preponderante do pai na fecundação, uma vez que não há problema que pai e mãe provenham de moradas distintas, mas não tenho segurança sobre isso.

¹³⁷ E não como uma mistura de esperma masculino e sangue feminino. Pouca atenção é dada ao esperma, como algo distinto do sangue.

coletivos ameríndios. Mesmo o trabalho de Pissolato (2006), que parece advogar nesse sentido, entretanto, traz uma série de elementos que evidenciam a importância da produção do corpo na primeira infância. Logo adiante, demonstro ainda a centralidade do corpo durante toda a existência da pessoa guarani na terra. O esforço em tornar ereto o corpo das crianças, de que falava Pissolato (2006), certamente tem relação com o assentamento do *nhe'ê*, e pode ser notado também na insistência dos pais em acelerar a obtenção da habilidade do andar, nos quais todos se envolvem obsessivamente. Durante os momentos iniciais dos rituais cotidianos na casa de rezas (*opy*) ou também durante o dia, pais e mães puxam as crianças pelos braços fazendo com que testem o andar aos tropeços, o que de fato traz resultados. Em algumas aldeias, também fincam-se ao lado das casas varas de madeira espaçadas umas das outras, e que funcionam como uma espécie de andador, no qual as crianças adquirem a capacidade de tornar-se eretas.

Ladeira (2007) também apresentou na VII RAM interessantes resultados de uma pesquisa em andamento sobre:

as substâncias que constituem/formam a pessoa; como se misturam, no seu corpo e na sua alma, seivas, carnes, óleos, peles, pelos, dentes, cascas, sementes, fibras, folhas, ossos, gorduras, cabelos, resinas, umbigo, fumaça.... Como se a “condição” para que a pessoa possa se relacionar, e assim se formar, implicasse a incorporação de pedaços/partículas/essências/espíritos de outros corpos em suas diversas formas de preparos, seja “natural” (bruta) ou manipulada (confeccionada); seja por ingestão ou por contato, pressão, fricção, inalação, sopro, pintura, grafismo... (Ladeira, 2007:3)

Alguns dos exemplos apontados são justamente os de manipulação ou ingestão de substâncias que permitam tornar o corpo ereto, fazer a criança andar mais cedo e ter um corpo “articulado”:

São colocados na cintura das crianças um fio de fibra de *pindó* [a palmeira jerivá] para que o corpo da criança fique “alinhado”, para que os membros e o corpo se alinhem (fiquem eretos, “duros”, resistentes), *nheemoataa*, para que tenham um corpo “unido” e articulado.

Os meninos, com mais frequência que as meninas, usam nas pernas o *tetjmakuaa* (termo geral para o adorno usado nas pernas: *tety*¹³⁸ = pernas, *kuaa* = sabedoria) presos embaixo dos joelhos, e as meninas no tornozelo. São feitos também com as sementes *yaiü*, ligadas por um cordão e entremeadas de pedacinhos (pequenos feixes) de ossos das pernas da *araku*

¹³⁸ *Tety* é mais precisamente a batata das pernas, em cima das quais, na articulação com os joelhos, deve-se utilizar esse adorno, que se mostrará de fundamental importância para a produção de um corpo imperecível, a partir de um diálogo que transcrevo mais adiante.

(saracura) e da *jakutinga* (jacu). São colocados quando a criança começa a ficar ereta e começa a se deslocar sozinha (há controvérsias sugerindo que pode ser colocado antes disso. Observei o uso em crianças bem pequenas, de colo). Servem para terem força nas pernas, para não se cansarem, para andarem cedo com desenvoltura (não se arrastarem) e saber pisar com a leveza dessas aves, como se deve andar na mata (as crianças pequenas devem andar descalças no mato, para aprender cedo a pisar sem fazer barulho, “para não assustar - afastar ou atrair animais perigosos”), deixando ou não rastros, conforme preciso for. Como em relação aos demais animais há que esperar o “tempo certo” para caçar essas aves. (Ladeira, 2007:6-7)

Percebe-se através desses exemplos um investimento claro na incorporação de afecções características dos corpos de outros sujeitos, como as aves jacutinga e saracura, que andam rápido e sem cansar, por suas pernas fortes, e propiciam, com o uso de suas substâncias na confecção dos adornos, a incorporação dessas afecções no corpo das crianças. Antes de dizer onde quero chegar com essa discussão inicial, compare-se esses exemplos apresentados por Ladeira com a definição de corpo que Taylor (1998:320-332) propõe para os Jivaro, em seu artigo que compõe a coletânea citada acima:

[O parto] combina um certo número de proibições alimentares, tanto para a mãe como para o pai, fundadas sobre *um princípio de analogia concernente à aparência ou o comportamento da coisa consumida*: comer carne de tal animal induziria a um achatamento do crânio da criança, uma inclinação pela preguiça etc. Essas deformações físicas e morais seriam imputáveis a uma *transmissão de atributos pelo viés das substâncias corporais* [...]

Configuração antitética, também, por sua perspectiva sobre o corpo, concebido não como um organismo específico, nem mesmo como uma pele – no sentido de uma matéria fisiológica – mas como uma pura forma, um percurso necessariamente único e entretanto genérico, *em suma, o suporte de uma imagem*. A carne, os órgãos e o seu modo de funcionamento remetem por seu turno a uma constelação de ideias sobre os processos metabólicos generalizados, regidos por uma combinação de substâncias-atributos, e independentes da morfologia do “corpo” onde se desenvolvem. *Essa visão fundamentalmente antiorganicista justifica muitos dos traços da “etnomedicina” indígena*, em particular que o mal-estar físico seja sempre uma patologia da pessoa, um distúrbio da percepção de si, e nunca o efeito de um desequilíbrio ou de uma falha mecânica do sistema corporal.

Retenhamos para mais adiante a afirmação, que nos será útil, a respeito da concepção do corpo como o “suporte de uma imagem”. Antes, eu gostaria de sublinhar uma questão específica que atravessa a reflexão de Taylor (1998) e os exemplos trazidos à tona por Ladeira (2007), e que se desdobra em duas faces: em primeiro lugar, note-se

que a primeira sublinha o fato de que estaria presente uma “analogia” entre o comportamento ou a aparência de determinada espécie consumida e o seu efeito no corpo daquele que a consome. A segunda, por sua vez, nos oferece um exemplo de como isso se opera no caso dos Guarani, evidenciando que a transmissão através das substâncias não passa necessariamente pelo consumo alimentar. Justamente pelo fato de que a saracura tem pernas longas e fortes, e um andar ágil e leve, utilizam-se os seus ossos para a confecção dos adornos que as crianças recém-nascidas devem portar¹³⁹, visando que seus corpos se desenvolvam com essas mesmas características. Justamente aquelas que evidenciam o assentamento da alma-palavra, *nhe’ẽ*, no corpo da criança. As afecções “andar ágil” e “andar leve” se transmitem, através do uso desse adorno, do corpo da saracura para o corpo da criança. Em outras palavras, se o assentamento do *nhe’ẽ* no corpo é considerado como propiciador da postura ereta, em contrapartida são necessários procedimentos de preparação corporal para que ele se torne ereto e, portanto, apto a assentar um *nhe’ẽ*.

A segunda face da mesma questão refere-se à afirmação de que isso que Taylor trata como um princípio da analogia, e que funda uma visão “antiorganicista” do corpo, estaria na base daquilo que se chama convencional e inadequadamente (a meu ver) de “etnomedicina” indígena. E aqui é preciso enfatizar, embora nenhum dos autores aqui citados afirme o contrário, que esses procedimentos de produção corporal não se esgotam de maneira nenhuma após a infância, não se tornam obsoletos apenas porque o *nhe’ẽ* assentou-se no corpo: a produção do corpo é uma tarefa que preenche toda a existência das pessoas guarani, justamente porque é através dela que se produzem pessoas com potencialidades distintas. Até porque em contraste com a dualidade simples entre uma alma-palavra ou princípio vital (com destino) celeste, e um espectro corporal (com destino) terrestre, comumente apresentada na literatura sobre os Guarani, ouvi observações de que a pessoa seria formada por outros elementos. Disseram-me que além da *nhe’ẽ* porá, que provém da (e retorna no *post-mortem* para) sua morada celeste, existem mais duas outras almas ditas *nhe’ẽ mbyte* [alma do meio]. Enquanto a primeira assenta-se mais estavelmente no corpo, e localiza-se entre a nuca e a parte posterior da cabeça (*nhanderapyte*), os *nhe’ẽ mbyte*¹⁴⁰ ficariam fora do corpo, como duplos deles, e afastariam-se com facilidade, seriam “mais sensíveis”. A ausência prolongada de algum dos *nhe’ẽ mbyte* levaria os outros *nhe’ẽ*, inclusive o *nhe’ẽ* porá, a abandonar o corpo causando a morte. Por isso, algumas doenças devem ser tratadas com o fito de fazer voltar esses componentes da pessoa. Embora eu não tenha condições nesta

¹³⁹ Uma versão “infantil” do tetymakua (ver mais adiante).

¹⁴⁰ Conversando com outro Guarani a respeito dessa afirmação que foi proferida pela mesma parteira que falava dos cuidados que os pais devem tomar quando têm filhos pequenos, ele me disse que suspeitava que o que ela chamava de *nhe’ẽ mbyte* seria aquilo que vimos ser chamado de -ã’ng, o espectro corporal, que teria uma porção telúrica e outra celeste. Mais adiante retomo esse ponto.

dissertação de avançar muito nessa discussão, creio que essas indicações bastam para evidenciar uma complexidade maior em relação aos distintos elementos que formam a pessoa guarani-mbya, em contraste com a imagem fornecida pela literatura; razão pela qual me permito apresentar algumas informações etnográficas adicionais que contribuem para mostrar que a produção corporal é uma preocupação dos Guarani em todos os momentos da vida.

Reuni ao longo de minha experiência de campo uma série de explicações que os Guarani me forneciam a respeito da eficácia tanto de dietas alimentares, como do uso daquilo que traduziam por “remédios do mato” (*ka’aguy moã*), e que invariavelmente exprimiam essa lógica de uma *transferência de afectos*¹⁴¹, expressão cunhada por Deleuze e Guatarri (1997[1980]), em um de seus *Mil Platôs*, e que me parece mais adequada para descrever isso que uma antiga antropologia costumava tratar por “magia simpática”¹⁴², sobretudo porque ela se desdobra para muito além desse terreno que se associava à “magia”. Seguem os exemplos. Ainda no que concerne aos adornos confeccionados para as crianças, deve-se fazer cintos com o couro da lontra (*rovo’i*) para colocar na cintura de modo que elas não fiquem doentes facilmente, já que esse animal dificilmente pega qualquer doença. Também é comum dizer que é preciso que os pais e mães mantenham o pátio de suas casas limpos durante o período da gestação de um filho. A não observação desse cuidado é o que explica o nascimento de crianças que têm o corpo coberto com muitos pelos. A respeito dos cuidados durante a gestação, também existe uma série de práticas alimentares que devem ser evitadas. Não se pode dar carne de filhotes de caça aos recém-nascidos para que não se transfira a afecção dentes fracos, dos primeiros para os segundos. Não é aconselhável que as crianças comam alimentos derivados da variedade do milho denominada *avaxi ã* (milho preto), para que não tenham problemas de visão, já que a afecção escurecimento poderia transferir-se de um corpo ao outro. Aqueles que ainda terão filhos, principalmente os jovens, não podem comer ovo de pato porque o pato nasce sozinho. Se comer, seu filho vai querer nascer sozinho e então a mãe terá muita dor no parto. Tampouco devem comer ovo de inambu, porque essa ave sempre que se assusta larga os seus ovos e não

¹⁴¹ Não tenho informações suficientes para refletir sobre as maneiras nativas que podem existir para diferenciar e problematizar as distintas formas de transmissão dessas afecções, que pelos exemplos abordados adiante, revelam-se múltiplas. É possível que não sejam considerados fenômenos da mesma ordem a transmissão de afecções através da manipulação de fluidos corporais, como a gordura de algum animal que se passa no corpo de uma criança, em relação àquela que se dá pela ingestão de determinada parte de um animal, ou então em relação à transmissão de uma afecção pela pura replicação de um comportamento. Não sendo o foco principal deste trabalho, e tratando-se de uma abordagem inicial sobre o tema, permito-me abordar todos esses fenômenos pelo que têm em comum: a lógica da transferência de afectos.

¹⁴² E que Taylor chamou acima de “princípio da analogia”. Ademais, embora eu trate aqui da incorporação de afectos por meio de substâncias, estamos bastante distantes de uma “incorporação narcisista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise”, de que falava Viveiros de Castro (1986:608), pois aqui também quem altera-se é aquele que come, ou incorpora os afectos. Também aqui trata-se de um outro como destino, e não como espelho.

volta mais. Por isso, os futuros pais e mães que comem esses ovos não saberão cuidar dos seus filhos direito, poderão abandoná-los diante de quaisquer dificuldades. Apenas os velhos sem filho podem comer ovos de inambu. As futuras mães também devem tomar cuidado para não comerem batatas-doces que nasçam grudadas, ou correm o risco de terem filhos siameses.

É muito comum também, além dos cuidados com a produção do corpo das crianças e dos futuros pais e mães, uma série de especificações alimentares para garantir aos homens adultos uma boa habilidade na caça. Ouvi a explicação de que os caçadores não nunca podem comer a cabeça de um animal silvestre, caso contrário o seu dono não dará mais caça. Sobre a mesma restrição, aponta-se que os bichos vão saber quando o caçador está perto e não vão querer se aproximar, caso o caçador tenha comido essa parte dos animais. Por isso, também não se dá a cabeça aos meninos, futuros caçadores, parte que poderá ser aproveitada para as mulheres ou idosos que não caçam mais. Tampouco devem os caçadores comer a cauda dos animais de caça, porque senão quando puxarem o arco ou empunharem uma arma de fogo sua mão vai tremer, tal como uma cauda que balança. O mesmo é dito sobre as patas ou as tripas da caça, que não são recomendáveis aos caçadores ou a qualquer um que ande no mato, porque os faria tropeçar e cair. Comer os olhos dos animais de caça, ainda, faria com que se turvasse a visão dos caçadores, que veriam moscas e mosquitos diante deles.

Assim como em relação aos recém-nascidos, além das restrições alimentares existem prescrições para os caçadores¹⁴³. Por exemplo, enquanto criança alguns afirmam ser recomendável comer o coração de felinos, como a jaguatirica, para que tenham muita coragem, e a agressividade necessária ao abate. O jovem que me explicou isso, e que é um exímio caçador, me relatou também seu efeito colateral: como lhe foi dado um coração de jaguatirica quando era criança, sempre que chove ele não consegue sair de casa, porque a afecção medo da chuva do felino transmitiu-se a seu corpo. Até para os cachorros há uma série de procedimentos que os fazem caçar melhor, como adicionar à sua comida os insetos que rondam o cadáver de uma caça abatida (*iky'i*) para que ele as encontre mais facilmente quando acompanha o caçador no mato, e vários outros exemplos que não convém apontar.

Todas as substâncias e fluidos corporais através dos quais podem transmitir-se afecções de um corpo para o outro são usualmente designadas pelos Guarani através da expressão *moã ka'aguy*, que eles gostam de traduzir por “remédio do mato”. Desse modo, aquilo que se considera uma “etnomedicina” envolve não apenas a neutralização de estados patogênicos, mas todos os procedimentos de produção dos corpos,

¹⁴³ Em relação ao tema do resguardo, as restrições ao matador, até onde percebi, restringem-se à primeira vez que uma pessoa abate um tipo, para ele inédito, de animal. A primeira vez que matar um tatu, não poderá comê-lo, restrição que costuma recair sobre os jovens. Para outros animais mais raros hoje em dia, como a anta, pode ocorrer de um velho abater pela primeira vez na vida um desses animais, e será igualmente interditado de comer sua carne.

evidenciando a inadequação do termo. Mesmo assim, a mesma lógica da “transferência de afectos” é onipresente também nesse terreno que se costuma tratar por “etnomedicina”, embora o uso de substâncias ou fluidos corporais nos procedimentos de cura sempre deva estar associado ao xamanismo, que envolve a negociação com subjetividades não humanas, como veremos na próxima sessão. Há muitos exemplos de uso de substâncias para neutralização de estados patogênicos, dos quais me limito a citar um: o uso da casca da araucária (*kuri’y pire*) para controlar um distúrbio cardíaco que se denomina *koraxô m̃yi*. Seu efeito está associado ao fato de que a araucária tem os galhos à maneira das veias saindo do coração, o que garante uma melhora na circulação sanguínea.

O investimento em técnicas de produção corporal é modulado a partir das potencialidades distintas que se busca desenvolver em cada pessoa guarani. Corpos específicos produzem-se para perseguir um devir-mãe, um devir-caçador ou um devir-xamã. E mesmo aquele atributo que Pissolato (2006) considera ser o fundamento da pessoa guarani, a afecção longevidade, que ela qualifica como a “duração da pessoa”, é favorecido também através de procedimentos de produção corporal, da manipulação de substâncias. Veja-se a esse respeito um breve diálogo com um senhor guarani acerca do uso do coração de tartaruga como “remédio” para obtenção da afecção-longevidade:

Daniel: E tartaruga?

– Diz que é remédio, né. Não sei se é de verdade.

D: A gordura mesmo, né?

– É a gordura, o casco tudo, também. E tira o casco.

D: Eu já ouvi falar também.

– É porque é remédio bom, e o *karumbe* [tartaruga] não morre fácil não. Por isso que é muito bom, a gordura.

D: Ele vive muito, né? E o senhor sabe como que faz? Passa no corpo a gordura?

– É passa no corpo. Porque algum mata e pega o coração dele. E tira o coração. Daí já comia né.

D: É por isso que o pessoal dessa época viveu muito né?

– Ixi!!! Meu tio viveu 130 anos.

O coração da tartaruga¹⁴⁴ é “remédio bom” porque através dele adquire-se a afecção-longevidade. É muito comum ouvir relatos a respeito dos mais antigos que viveram muito, como esse tio que chegou aos 130 anos. Os exemplos seriam infundáveis, imagino já ter cansado o leitor, e de todo modo não é meu objetivo analisá-los mais detidamente neste trabalho. O que quero frisar é que a lógica da “transferência de afectos” é tão marcante na produção do corpo entre os Guarani que qualquer visão puramente negativa, que só enfatize uma evitação na relação com sujeitos não humanos, seria apressada. Aqui como alhures, “um corpo humano plenamente constituído aparece como um artefato híbrido feito de partes de corpos de espécies naturais, cada elemento condensando qualidades próprias à roupa específica da qual foi tirado” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006:165).

Seria vão, entretanto, novamente aqui, buscar qualquer consenso a respeito de um estoque de prescrições ou restrições fixas necessárias à potencialização de devires distintos da pessoa guarani, como se formassem algo da ordem de uma normatização de matriz legalista¹⁴⁵. Como aponta Taylor (1998:320), essas explicações derivam de reflexões de caráter pessoal, e portanto bastante variáveis, embora orientadas sempre por essa lógica da transferência de afectos. Nesse sentido, nada me parece mais adequado, para pensar a concepção de corpo mobilizada pelos Guarani, do que a proposição de Viveiros de Castro de que o corpo é “feixe de afecções e capacidades”, “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (2002 [1996]:380). É exatamente por isso que Taylor (1998) sublinhava uma concepção “antiorganicista” do corpo, já que se trata de capacidades que vão se acumulando através da incorporação¹⁴⁶ de afecções provenientes de outros corpos, e não formam um sistema fechado do tipo “organismo”. Lembremos que a mesma autora também tratava o corpo como um “suporte para uma imagem”, reflexão que os Guarani também parecem considerar pertinente já que afirmam que seu corpo é uma imagem daquele corpo imperecível das divindades. Uma imagem, entretanto, que transmite capacidades e afecções através de substâncias ou da replicação de comportamentos e, portanto, uma imagem plenamente material. É pertinente aqui uma formulação de Taylor & Viveiros de Castro (2006:160) sobre esse tema:

¹⁴⁴ Não sei dizer se a denominação *karumbe* aplica-se a todos os quelônios ou apenas a parte deles, mas o que importa é que se aplica àqueles aos quais os próprios Guarani associam a afecção-longevidade.

¹⁴⁵ Lembremos a crítica ao fetiche da lei, proferida no capítulo anterior por um xamã, que evidencia o quanto pensar a produção do corpo sob uma lógica normativa seria incompatível com o pensamento guarani-mbya.

¹⁴⁶ O corpo, nesse sentido, não é visto tampouco como um interior oposto a um exterior, que seria esse ambiente de que fala Taylor, senão como esse feixe de afectos que também povoam outros corpos. Mesmo a ideia de incorporação, nesse sentido, deveria ser empregada tendo em vista essa reserva, ou substituída pelo neologismo *encorporar*, que tem sido a opção de muitos. De minha parte, creio que explorar as consequências dessa reflexão seja mais importante que a substituição do termo.

Aos olhos dos Amazônicos, de fato, o “corpo” é tanto uma imagem quanto a “alma”, e essa se arvora tão material quanto o outro; essas duas instâncias se encontram em uma relação reversível análoga àquela entre fundo e forma, e a única coisa que as distingue é o ponto de vista que incide sobre elas.

Os autores defendem nesse texto que os corpos são tão instáveis quanto os pontos de vista distintos que podem incidir sobre eles. E essa passagem evoca diretamente a intercambialidade que sublinhei em nota entre os termos *nhe'ẽ mbyte* [alma do meio] e *-a'ng* [espectro corporal], que não é nada mais que a manifestação da reversibilidade entre corpo e alma, no pensamento guarani. Mas antes de discutir esse ponto, que é pertinente também, o que eu queria sublinhar é que essa concepção de um corpo constituído por afecções provenientes de vários outros corpos, e que não formam um sistema fechado, é o pressuposto para a sua transformabilidade. Através da incorporação contínua de novas afecções durante a permanência de uma pessoa no mundo terrestre, os corpos (e as pessoas) estão em constante 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 Guarani 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 Guarani porque já foi transformado” (*-jepota*), como lamentou aquele senhor do diálogo transcrito acima. 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*¹⁴⁷.

É de conhecimento geral que a teoria do perspectivismo ameríndio, tal como descrita por Viveiros de Castro (2002 [1996]), inscreve o jogo de pontos de vista responsável pela modulação dos corpos no idioma da predação, segundo o qual as perspectivas de predador e de presa seriam determinantes. Nesse cenário, a onça é o ícone paradigmático de um “corpo motivado em face de outro com intenções agressivas” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006:150). Pelo mesmo motivo, esses autores afirmam também que “dotar um corpo de capacidades de predação reforçadas, análogas àquelas de um jaguar, é um objetivo perseguido pelos homens em quase todas as sociedades amazônicas” (2006:174). Vimos, de um lado, que a transferência de afectos de um

¹⁴⁷ *-Jepota* é, portanto, a comensalidade com sujeitos não humanos, é o inverso da comensalidade característica do “grupo de substância”, categoria cujo rendimento entre os Guarani mereceria ser melhor testado. O “grupo de substância” envolveria as pessoas implicadas de tal forma no compartilhamento de fluidos e substâncias que as práticas corporais de cada uma delas se estenderia às demais. Entre os Guarani, isso pode ser notado no fato de que os resguardos, sobretudo relacionados ao nascimento de crianças, sempre envolvem mais parentes além dos pais, mas muito outros exemplos poderiam ser pensados nessa chave, o que não tenho tempo de fazer aqui. Ver Rosalen (2005) que trata da importância dos fluidos e substâncias corporais entre os Wajãpi trazendo uma série de exemplos que podem ser comparados aos que abordo aqui.

corpo de um felino para aquele de um caçador é um horizonte de bom grado admitido pelos Guarani-Mbya. Por outro lado, a literatura tem mostrado que a modulação de perspectiva no sentido de transformar seus corpos em corpos de onça ou mesmo de qualquer outro animal (-jepota) é algo que os Guarani afirmam que deve ser evitado, exatamente porque isso que é visto por eles como uma “busca de potência, implica num distanciamento dos seus semelhantes e por consequência num abandono ao menos parcial do estado de humanidade” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006:174).

Algo muito semelhante foi apontado por Oliveira (2012:185-186) em relação aos Wajãpi, e nos permite compreender o que separa o processo contínuo de produção do corpo da transformação propriamente dita. Ela conta que entre os Wajãpi a incorporação de afecções que se realiza através da inscrição no corpo de motivos gráficos (*kusiwarã*) provenientes de corpos animais é objeto de muito cuidado. Não se pode ornamentar o corpo de um Wajãpi integralmente com motivos do corpo de uma só “espécie”, caso contrário o risco de ver seu corpo efetivamente transformado é enorme. Deve-se combinar motivos gráficos inspirados nos corpos de vários tipos de sujeitos, para que se incorpore suas afecções sem esse risco. Creio que essa observação se ajusta também aos Guarani, se considerarmos que a observação se aplica a outras formas de incorporação de afecções para além das pinturas corporais¹⁴⁸. Não se deve incorporar afecções apenas de um sujeito, não se deve, por exemplo, comportar-se apenas como uma onça, sob o risco de ver seu corpo metamorfoseado. É preciso incorporar múltiplas afecções de sujeitos não humanos distintos, para conservar sua forma de apreensão do mundo¹⁴⁹.

O estatuto particular que a predação parece adquirir no pensamento guarani-mbya tem sido objeto de hipóteses interpretativas diversas, inauguradas pela análise comparativa empreendida por Viveiros de Castro (1986) em sua tese de doutorado, que discuto adiante. A maioria delas sublinha a inclinação “vertical” do xamanismo, tal como praticado por esse povo, limitando-se a analisar a maneira pela qual os xamãs articulam a comunicação entre os Guarani e as divindades. A hipótese mais radical, nesse sentido, foi elaborada por Fausto (2005), que vê na ênfase que os Guarani dão à relação com divindades concebidas como seus congêneres um processo histórico de “desjaguarificação”¹⁵⁰. Antes de retomar, portanto, o percurso no sentido de avançar na discussão a respeito das concepções mobilizadas pelos Guarani no que concerne

¹⁴⁸ Como o faz também Oliveira (2012:161-165), em trecho repleto de exemplos de transferência de afecções perfeitamente análogos aos abordados aqui.

¹⁴⁹ Entre os Wajãpi o estado de -awyry é perfeitamente análogo ao -jepota, embora, como aponta Oliveira (2012:147), eles não o expliquem explicitamente como uma transformação em animal.

¹⁵⁰ Solução bastante distinta daquela proposta por Viveiros de Castro (1986), na qual Fausto (2005) talvez se inspirasse, que sublinha a todo momento a simetria entre os processos de transformação em animal (*jepota*) e a transformação divina, o *aguyje*, que ele traduz por “maturação-sublimação corporal”, e que reflete a todo momento, portanto, sobre o estatuto particular que a predação ocupa no pensamento guarani, sem jogá-la debaixo do tapete, como faz Fausto (2005).

às possibilidades de transformação corporal, serão necessárias algumas considerações a respeito da “face horizontal” do xamanismo guarani, que terá o objetivo duplo de complementar a caracterização da maneira como concebem o corpo, e de repensar o estatuto que a predação adquire em seu pensamento.

Em seguida, retomarei em outras bases a reflexão a respeito da possibilidade aberta aos Guarani em tornar seus corpos imperecíveis, partindo de uma narrativa na qual um xamã me contava de um diálogo que entreteve com um Nhanderu Mirĩ. Feito isso, estarei em condições de avançar na descrição do conjunto de relações envolvidas nas reflexões dos Guarani a respeito da transformabilidade dos corpos, por meio de uma reflexão a respeito da maneira como a noção de imagem relaciona-se com aquela de corpo. Durante esse percurso será necessário tecer comentários a respeito da forma como a literatura abordou os destinos da pessoa, como, por exemplo, na hipótese de Pissolato a respeito da duração da vida na terra.



Foto 55: Quati (xi'y) de estimação. Vale do Ribeira. 2012.



Foto 56: Aldeia insular. Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 57: Casal de anciãos. Interior de Santa Catarina. 2012.



Foto 58: Crianças brincando. Vale do Ribeira/SP. 2007.



Foto 59: Variiedades do milho verdadeiro (*avaxi ete'i*). Vale do Ribeira. 2011.



Foto 60: *Yvyra-pytã*, utilizado por sua afecção lisura, na pele do rosto.
Alexandre Ferreira. 2011.



Foto 61: Logo após aplicar o pó do *yvyra-pytã*. 2011.



Foto :62 Aldeia no litoral sul de SP. 2009.



Foto 63: Armadilha de caça, *mondepi*. 2008.



Foto 64: Vara de queixadas (*koxi*). 2009.



Foto 65: Queixada de estimação. Aldeia em São Paulo. Eliza Castilla. 2010.

XAMANISMO HORIZONTAL E PREDACÃO

Como consequência daquela “visão antiorganicista” do corpo, delineada por Taylor (1998), e cuja pertinência para o caso guarani procurei mostrar acima, a mesma autora avança na caracterização de como seriam pensados os distúrbios patológicos dentro desse contexto:

O corolário disso é que a terapia local trata antes das relações entre o indivíduo e seu ambiente que de uma pedagogia do corpo e de seus componentes fisiológicos. A doença é atribuída à intrusão, quase sempre deliberadamente provocada por outrem, de corpos estranhos ao mesmo tempo concretos e invisíveis; *assim, a saúde é antes de tudo uma negociação de incorporação e excorporação, antes que uma questão de equilíbrio entre substâncias ou partes de um todo.* (1998:333)

Essa reflexão evoca uma imagem bastante conhecida do xamanismo, aquela das operações que os xamãs realizam para retirar objetos patogênicos do corpo do doente, e que geraram tanta discussão na etnografia em seus momentos iniciais¹⁵¹. Entretanto, adiciona esse componente que remete a uma teoria do corpo que não se pensa enquanto organismo, não se pensa enquanto sistema, senão como um “feixe de afecções”, permitindo articular de maneira coerente o “componente concreto” desses distúrbios¹⁵² com a imagem que a antropologia contemporânea nos fornece de um xamã visto como um diplomata de uma cosmopolítica (Carneiro da Cunha, 1999[1997]), negociando com sujeitos não humanos o cessar de agressões invisíveis em situações ordinárias.

Muito se escreveu a respeito da *verticalidade* do xamanismo guarani, que seria para alguns autores exclusivamente voltado para a apropriação de capacidades provenientes das divindades¹⁵³. Entretanto, pode-se dizer, analogamente ao que fez Hugh-Jones¹⁵⁴ (1994) ao cunhar o modelo da dualidade do xamanismo ameríndio, que o xamanismo guarani funciona através da complementaridade intrínseca entre um eixo

¹⁵¹ Iniciando pelas infundáveis discussões daquela antiga antropologia que se questionava a respeito de supostos “truques” operados pelos xamãs, até que Lévi-Strauss (2008[1949a] [1949b]) formula a contundente resposta da “eficácia simbólica” que remete a uma “homologia entre processos psicosociológicos e fisiológicos” e passando também pela chamada “antropologia da doença” (Zempleni, 1985).

¹⁵² Os objetos patogênicos retirados pelos xamãs, que para os Guarani são frequentemente ditos serem pequenas pedras, como veremos adiante, ou insetos (*mberu’i*), como se pode notar a partir de outros diálogos do filme *Bicicletas de Nhanderu*, do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (2011), já citado.

¹⁵³ Para uma radicalização dessa posição, já mencionei Fausto (2005). Pissolato (2006:197), embora consiga trazer alguns aspectos interessantes da relação do xamanismo guarani com a noção de dono, considera outra vez que “há pouca precisão entre os Mbya com quem conviv[eu] na definição dos espíritos-donos ou ‘mestres’ das espécies animais e vegetais”, focando excessivamente no movimento vertical de apropriação de capacidades divinas e contribuindo indiretamente para sedimentar essa ideia que, ela sim, considero pouco precisa.

¹⁵⁴ A partir das indicações de Lévi-Strauss (1976[1962]).

vertical, de onde provêm essas capacidades fornecidas pelas divindades, e um eixo horizontal, de onde partem toda uma gama de agressões invisíveis, ligadas à vingança proveniente dos espíritos donos dos domínios terrestres, sendo uma variante transformacional disso que o autor abordou no contexto rio-negrino¹⁵⁵. Procuro descrever nas próximas páginas essa maneira particular através da qual se opera a articulação desses dois eixos no xamanismo guarani.

Assim como o cosmos foi repartido em domínios distintos, regidos por divindades distintas, os Guarani apontam que o comando do mundo terrestre foi repartido entre uma série de espíritos, que são tidos como donos (*-ja*) de espécies animais, vegetais, ou dos rios, dos montes, das matas e mesmo de humores como a raiva (*poxy ja*), o ciúme (*akâteĩ ja*) e o sono (*topeyi ja*). A respeito desses últimos, foi o trabalho de Heurich (2011:40) que me chamou atenção para a existência de espíritos donos de determinados humores tidos como negativos, o que pude confirmar posteriormente em campo. As reflexões de meus interlocutores intensificaram-se ao tratar do *akâteĩ ja*, o dono do ciúme, humor sobre o qual, ao me explicarem em português, disseram que existem dois tipos: aquele exageradamente patológico, que indica uma dominação por um desses espíritos, e aquele mais leve, que não necessariamente o indica. Creio que o mesmo valeria para o sono e para raiva.

Há toda uma miríade de seres sobrenaturais sobre os quais a etnologia guarani pouco se debruçou, embora estejam relacionados à maioria dos infortúnios tratados nas cerimônias xamânicas. Assim como os espíritos auxiliares das divindades, os donos aparecem sempre sob o signo da multiplicidade: há numerosos *ita ja* (donos das pedras), abundantes *ka'aguy ja* (donos das matas), *guaxu ja* (donos do veado), muitos dos temíveis *rovo ja* (donos da lontra), dos *aju'y ja* (donos das figueiras), e assim por diante. Antes que personagens individualizados, trata-se também de coletivos invisíveis, tidos como *jekupe kuery*, e suas moradas foram de fato situadas como distribuídas horizontalmente em relação às moradas terrestres, como vimos no capítulo anterior. Heurich (2011:41-42) faz um paralelo interessante entre os espíritos donos das diferentes classes de seres (*ija kuery*) e as almas-palavras (*nhe'ẽ* porã) dos Guarani. Cada exemplar pedra, ou onça, ou montanha, teria um dono, que seria equivalente àquilo que o *nhe'ẽ* representa para os Guarani. Eu acrescentaria, porém, que cada classe de seres desse tipo (donos das pedras, donos das montanhas etc.) conforma um coletivo, dotado de um principal. Portanto, remeter-se a *ita ja*, por exemplo, pode ser uma forma de designar o espírito de uma pedra em específico, como ao espírito-dono que rege o coletivo dos donos das pedras.

¹⁵⁵ Nem o corpo forma um sistema fechado, como estou buscando mostrar, e tampouco o faz o cosmos, como deve ter ficado claro no capítulo anterior. Essa discussão da impossibilidade de pensar o xamanismo a partir de uma concepção do cosmos como uma totalidade fechada também foi objeto de análise de Hugh-Jones, como é sabido, discutindo proposições de Arhem (1996) que iam nesse sentido.

Isso porque contrariamente ao que parecem indicar as conclusões de Boyer (1986:315)¹⁵⁶, as representações dos Guarani a respeito desses espíritos donos derivam de um silogismo fundante. À pergunta que sempre fiz sobre se tal ou qual animal tem dono eles responderam em uníssono: se está nesse mundo é porque tem dono, caso contrário nada estaria animando a sua existência. Ocorre que mesmo elementos aparentemente inanimados são tidos como regidos por um dono. Um jovem que tem um sério problema de audição contou-me que isso ocorreu na sua infância, quando ficou surdo, tendo sido tratado por um xamã e melhorado um pouco. Esse último explicou-lhe que seu problema tinha sido causado pelo “dono da bolinha de gude”, porque ele brincava em excesso com isso quando criança e tinha enervado esse espírito que enviou uma agressão. Cito esse exemplo para que o leitor entenda o quão literal estão sendo meus interlocutores quando afirmam que *tudo* tem seu dono.

Por ser produzido pela incorporação contínua de afecções provenientes de corpos de outras subjetividades não humanas, o corpo dos Guarani é sempre incompleto, sempre passível de novas incorporações não formando um sistema fechado, tal como concebido por nossa biologia. Estão sujeitos, portanto, a uma série de riscos, sobre os quais se referia meu interlocutor com o qual comecei este capítulo. Em português, ele me dizia que “há muita maldade nesse mundo”, quando dissertava sobre o tema. Em guarani, falou daqueles “seres que a gente não vê” [*jaexa va’e’y kuery*] que me explicou depois tratarem-se justamente desses espíritos-donos. Apropriar-se de outros corpos, para incorporar suas afecções seja através da alimentação, seja através da manipulação de substâncias, ou da confecção de adornos pode despertar a ira desses espíritos-donos, que regem a subjetividade associada ao corpo utilizado. É por isso que a vida nesta terra ruim (*yvy vai*) implica numa negociação constante com esses seres.

A maioria dos espíritos-donos¹⁵⁷ são tidos como inimigos ou contrários (*-ovai-gua*¹⁵⁸), e alguns deles têm um temperamento particularmente agressivo diante dos Guarani, e por isso são mais temidos, como, por exemplo, o dono da lontra, chamado *rovo ja* na linguagem corrente e *guairaka’i ja*, na linguagem dos mais antigos (*tujakueve*

¹⁵⁶ “Sendo os silogismos considerados como um dos fundamentos do pensamento racional, o fato de que eles não sejam ‘compreendidos’ ou ‘admitidos’ em contextos tradicionais demonstraria a natureza radicalmente diferente de mecanismos cognitivos postos em marcha nessas sociedades” (Boyer, 1986:315).

¹⁵⁷ Trato-os por espíritos-donos para me referir ao conjuntos desses donos de cada classe de seres. Embora não haja necessidade de tratá-los como espíritos, as alternativas seriam mais decepcionantes porque se digo “donos das espécies” há que se atentar para a imprecisão de tratar cada uma dessas classes de seres como espécies e se digo “donos das florestas” excluo desdobramentos mais “heretodoxos” como essa da “bolinha de gude”. Quando falo de um dono específico, como o “dono da pedra” ou o “dono da montanha”, abstenho-me de empregar a palavra espírito, uma vez que a expressão torna-se diretamente inteligível. De todo modo, os donos podem sim ser pensados como espíritos, no sentido proposto por Heurich (2011), acima mencionado.

¹⁵⁸ *-Ovaigua* pode significar aquele que replica o comportamento de alguém em outro domínio ou outro contexto, como já apontei no capítulo 1, ou então significar contrário, ou inimigo. O sentido é o mesmo, embora no último caso essa replicação do comportamento realiza-se contra aquele de quem se está replicando esse comportamento.

ayvu py). Dizem que ao matar uma lontra o seu dono cobrará em troca a vida de uma criança guarani. Um curta-metragem do jovem cineasta guarani Alexandre Wera Ferreira (2012) retrata um ritual realizado para pacificar esse espírito depois que uma lontra caiu acidentalmente em uma armadilha de caça (*monde*), realizada com o intuito de capturar outros animais. É muito impressionante, no filme, o desespero pelo qual é acometido o jovem que confeccionou a armadilha, além de outros diálogos que mostram como se trata de um ser especialmente agressivo. Segue abaixo um trecho do discurso ritual, retirado do filme, proferido por uma rezadora (*kunha karai*) que defumava (*-moataxi*) com o seu cac himbo (*petygua*) o corpo inerte do animal:

Senhor: Já que foi o dono que deu, que ele não queira mexer conosco.

Senhora (olhando para o animal): Foi você mesmo que deu, então nos deixe.

Deixe que todos vejam, que todos continuem alegres.

(olhando para a lontra) Não tenha pena de seu corpo.

Jovem cacique: Foi o dono mesmo que deu.

Senhora: Foi mesmo o dono quem deu, ele deu para que todos pudéssemos ver.

Jovem cacique: Estava deixado na mata, e portanto foi ele que deu. Não devemos nos assustar.

Senhora: Já que você não largou lá, desde que não desperdicemos, nada vai acontecer.

Senhor: Já ija ae ma ome'ẽ ha'e rire ma ta vy, tove tonopena rei eme nhande re.

Senhora (olhando para o animal): Ndea'e reme'ẽ'i rire tove.

Pavẽ'i toroexa. Pavẽ'i toroguerovy'a katu.

(olhando para a lontra) Eromboaxy eme ke nderete. Enhemondyi eme.

Jovem cacique: Ija ae ma ome'ẽ ma

Senhora: Ija ae ma ome'ẽ'i va'e, ome'ẽ ma, jaexa'i aguã rami

Jovem cacique: Ka'aguy rupi ome'ẽ a'e ma já ija. Nda'evei nhanhemondyi haguã.

Senhora: Nderejai ma guive, ndajajavykyi ma guive, mba'e ve ndoikoi.

Esse é um ser das águas. Um ser das águas. Ele tem um dono “bom”.

Não devemos desperdiçar. Pensando nos nossos filhos que estão aí, nós não despedimos.

Mas foi Nhanderu mesmo que deu. Ele que o capturou. E depois disso todos nós podemos comer [suspender à boca] isso.

Desperdiçar não pode. Lavem bem o couro dele, e coloquem na cintura, por aqui.

Era feito disso o cinto dos homens. Eu via antigamente.

[...]

Esse é um ser das águas, se desperdiçamos, o dono vai simplesmente levar um de nós. Se não desperdiçamos nada acontece.

Kova'e ma yy rupi gua. Yy rupi gua. Ija porá va'e ma kova'e.

Jajavyky va'e rá e'ÿ, nhanderay' kue'i ry ikuai va'e ete'i, jajavyky va'e'ÿ.

Ri teĩ ma ko nhanderu ae ma ome'e'i ramo ae ma. Já... omboai oikovy, ha'e rire pavẽ'i ma jaupi kova'e'i.

Jajavyky pa ma nda'evei. Ipire kue'i ma pejoĩ pa porá'i penekoaxá rá pemoĩ, ko'i rupi.

Kova'e nunga py ma ava kue'i ikoaxá va'e. Xee ymá aexa aikovy.

[...]

Kova'e ma yy rupi oiko va'e, jajavyky ramo, ija kuery nhandereraa rive'i. Ndajavykyi rá mba'e ve ndoikoi.

O diálogo poderia parecer confuso a primeira vista porque a senhora que defuma com o cachimbo (*moataxi*) o corpo do animal dirige a palavra alternadamente a distintos interlocutores. De início, fala diretamente ao *guairaka'i ja* [dono da lontra], lembrando-o que foi ele quem deu um de seus protegidos (*guymba*), afirmação cujo sentido ficará claro logo adiante. Depois, pede que não tenha pena do seu corpo, dirigindo-se provavelmente ao espírito-dono relacionado àquela lontra específica. Em seguida, dirige-se ao jovem que fez a armadilha, tentando acalmá-lo, e por fim fala a todos os presentes dizendo como deveriam proceder, para o aproveitamento completo do corpo do animal, na alimentação e confecção de adornos. Explicaram-me várias vezes que quando cai um animal em uma armadilha é porque a caça lhes foi concedida pelo dono (“foi o dono que deu”). Alguns chegaram a complementar, em português, que nesses casos as divindades (*Nhanderu kuery*) já “pagaram” ao dono por aquele

animal, demonstrando um cruzamento constante entre os eixos horizontal e vertical. É por isso que essa senhora aponta que foi “Nhanderu que o capturou”.

Nesse sentido, o tratamento dado à caça com arco e flecha (*guyrapa*) ou arma de fogo (*mboka*) ou qualquer outro método que envolva abater diretamente o animal é completamente diferente, pois são concebidos como um furto. Por seu menor risco, a caça com armadilhas é muito mais frequente e usualmente não envolve grandes cuidados para pacificação dos espíritos-donos da caça, por considerar-se que já houve uma negociação prévia com as divindades. Entretanto, animais como a lontra ou o jacaré vermelho (*pai pytã*), cujos donos são particularmente agressivos¹⁵⁹, envolvem essas precauções mesmo quando capturados em armadilha. Quando abatido um animal diretamente, o que é bastante raro, são necessários procedimentos de pacificação do seu dono análogos a esses que aparecem acima.

O diálogo transcrito exprime uma verdadeira ética da caça, segundo a qual não se pode desperdiçar (*-javyky*) nada do corpo do animal, para que seu dono não sinta que ele foi morto à toa. Nesse contexto, a designação do dono como “bom” [ija porã], como essa senhora faz, deve ser encarada como um tratamento respeitoso dado a alguém de quem se tem medo, uma vez que quando falam reservadamente dele sempre me disseram que ele não gosta (*nomboayui*) de ninguém. É comum existir alguma explicação remetendo a um evento originário para explicar a agressividade excessiva de determinados seres contra os Guaraní. No que concerne ao *guairaka*, lembremos que ela foi criada justamente por meio do embuste feito pelo pequeno Sol (Kuaray), ascendente dos Guaraní, para exterminar as onças originárias, gerando uma série de feras aquáticas que replicavam seu comportamento agressivo, entre elas a lontra. É por isso que seria totalmente irresponsável abater diretamente esse animal; qualquer um que o fizesse provocaria uma morte de algum dos seus congêneres em represália. Em outra passagem do filme citado acima, um senhor conta que certa vez levantou o facão para uma lontra que o assustou, e sentiu imediatamente uma dor intensa no braço, desistindo imediatamente de golpeá-la.

Em outro diálogo transcrito abaixo, uma senhora fala a respeito da agressividade dos donos das montanhas (*yvyty ja kuery*). Ela explica aos dois jovens que me ajudavam a entrevistá-la, porque esses seres são especialmente agressivos com todos aqueles cujo *nhe’ẽ* provém da morada de Tupã, já que nos tempos originários os Tupã kuery vingaram-se deles:

¹⁵⁹ Há espíritos donos que são agressivos contra todos os Guaraní, por conta do seu histórico de relações, como esclareço adiante. Há outros que são agressivos apenas em situações específicas, contra pessoas específicas, como ficará claro em outro exemplo descrito à frente.

Eu vou contar um pouquinho, não vou contar muito. Os *yvyã ja kuery* [os donos das montanhas], eles não gostam de nós, não são bons. Então, se passamos por eles e olhamos só vamos ver a montanha. Mas é lá mesmo a morada deles.

Alguns não gostam mesmo da gente, e quando a gente passa pelo domínio deles eles olham feio no nosso corpo todo, e buscam um ponto fraco. É com essas pedrinhas que eles nos pegam.

Entre nós, aqueles que eles mais odeiam são os que vêm da morada de Tupã. São os que eles odeiam mais. Eles nos contaminam. Na nossa língua verdadeira chamamos os morros não de *yvyã*, mas de *yvyty*. Não se diz *yvyã*, mas sim *yvyty* já kuery [donos das montanhas]. É assim.

Antes de me contarem eu também nem sabia. Eu não conversava muito, só comecei depois de velha. É *yvyty* que chama as montanhas. Os donos das montanhas não gostam de ninguém.

Hoje estamos bem aqui porque o Tupã mesmo que sabe como lidar com eles. Até quando tem esses ventos fortes, que vêm de algum ser ruim. Eles só acalmaram quando ele fez desmoronar as pedras, com seu raio.

Amombeu'i rá ta vy. Namombeu pukui vy jepe. Ha'e va'e tu nanhandarayui oikovy, yvyã ja kuery va'e katu nda'evei ri ma. Ha'e gui guerami jaxa ramo ... Porami jaexa rá katu yvyã rive ae ri. Va'e ri ha'e rami ete ha'e kuery táva.

Amongue nanhandarayui jaxa ramo ve, oma'ẽ atã oikovy. Nhande ha'e va'e regua re ha'e rami ha'e va'e re ha'e rami nhandepy'a re nhandejou, ha'e kuery mba'e ri pa. Ko ita ra'y, ramigua. Ha'e va'e ju mba'e py ju nhandejou.

Ha'e gui guerami, amongue va'e, nanhandaray ve'i va'e ha'e rami jaiko Tupã gui, ha'e va'e nanhandarayvui vi ve. Nhanemongya. Kuery yvyty já... yvyty já nhandeayvu ete'i py. Yvyã ndajaevei ma. Yvyty ja kuery ja'e. Ha'e va'e.

Ni ndaxereroayvui ndaikuaai'i ae ete'i ko xee. Ni xeayvu reikovyi va'e kue xee vaimĩ rive. Yvyty, yvyty ja'ea guerami xero pe. Yvyty ja kuery xee ndaporayvui.

Angy mba'e ta kova'e re voi ko Tupã ae ma oikuaa pota va'e gui ri ma ha'e ve nhõ. Ko ava'e py yvytu oĩ va'e ri ma ivai va'e kue. Ohh ra'ãga ete nda'eve'i va'e kue overa va'e kuery jaka ndei rei, peixa oity ita ombou ha'e va'e gui ma'ẽ *opytu'u*.

Alexandre: Por que eles odeiam mais a nós que viemos de Tupã, os donos das montanhas?

Já era previsto isso. Eles brigavam com aqueles que são Verá. Eles não se gostavam mas esses donos ficaram aqui. É por isso que nós que temos esses nomes, como Vera ou Para, somos mais odiados por eles.

Wera: Mba'e re voi nhande kuery Tupã gui gua kuery re ni mborayu vi ve peixa yvyty ja kuery?

Ha'e rami aguã rami a'e py. Opu'ã raka'e oikovy Vera va'e kuery. Ra'ãga teĩ oo ombovy pa ojaka va'e kuery ramo rima. Ko yvy py peixa nhande rery va'e Vera, Para'i, nanhandarayvu vi ve'i ae.

Nesse diálogo fica evidenciado algo que eu havia apontado, de que o tratamento dado a esses espíritos-donos é o plural, indicando que são coletivos e não personagens específicos. Também se percebe que a agressividade dos espíritos-donos é antes fruto da memória de um histórico de relações que uma característica intrínseca de cada classe de seres. É sempre relacional pois se não é fruto de uma represália direta ao abate de um animal por parte de algum Guarani, ou à invasão de um domínio alheio, é consequência de um evento originário que explica uma agressividade permanente de uma classe específica de espíritos-dono. No caso, fala-se do coletivo dos donos das montanhas, que quando se enervam com os Guarani, os agridem através de expediente “simultaneamente invisível e concreto”, como apontava Taylor, que se manifesta através de pequenas pedrinhas, que aparecem no corpo da pessoa vítima dessa agressão. A expressão utilizada para designar essa agressão no diálogo acima é *ha'e va'e ju mba'e py ju nhandejou*, que se traduz nesse contexto por “é com essas pedrinhas que eles nos pegam”. Se por um lado os donos das montanhas são particularmente agressivos com aqueles cujo *nhe'ẽ* vem da morada de Tupã (“não gostam”, *nomboayui*), essa senhora esclarece que são justamente os Tupã kuery os que sabem lidar com eles, enviando raios que os acalmam¹⁶⁰.

Diz-se, de fato, que os Tupã kuery tem importância destacada para curar grande parte das doenças enviadas pelos espíritos-donos. Logo abaixo transcrevo uma descrição de uma cura xamânica, que foi narrada em português como introdução à história de Tupãra'y, analisada no primeiro capítulo¹⁶¹. O que o narrador queria destacar ao articular as duas histórias é que as divindades provenientes da morada de Tupã intervêm constantemente nas moradas terrestres, de modo que a vinda de Tupãra'y à terra não constituía-se, nesse sentido, um evento tão fora do comum. Porque os Tupã

¹⁶⁰ Ela refere-se a uma concepção sobre a qual ouvi outros comentários, de que o desbarrancamento de pedras na beira de rios depois de chuvas com trovões é fruto de ações de Tupã para repreender espíritos-donos que saíram do controle.

¹⁶¹ E discutida também em outro trabalho (Pierri, 2013a).

kuery sempre vêm para domesticar seres agressivos contra os Guarani, como foi o caso quando Tupãra'y (Jesus) veio justamente para tentar domesticar os brancos. A relação entre as curas xamânicas e as contra-agressões realizadas pelas divindades com os espíritos-donos que enviam doenças aos Guarani, por meio da intervenção dos xamãs, é a forma pela qual se manifesta no xamanismo a articulação entre os eixos horizontal e vertical. Passemos à narrativa, antes de continuar a discussão:

Ancião guarani: Agora ninguém mais conta que tem *-jepy* [agressão, vingança, ou cobrança no contexto do xamânismo] nas outras aldeias, não está acontecendo mais, porque a gente deixou de pedir. Jamais vem com crença... se você passa umas semanas, um mês doente já vem médico, injeção, remédio... A gente vai mais pro lado do branco... Antigamente não, tinha remédio do mato sim. Quando é doença assim, a gente pega raiz, remédio, alguma fruta assim ou algum... Mas quando é doença espiritual *Nhanderu ra'y* [filho de divindade] que tira, faz a operação.

Tinha a história que meu pai contava assim aqui no Bananal mesmo. A irmã mais nova diz que foi pescar. Diz que tem uma figueira (*aju'y*¹⁶²) grande bem em cima da cachoeira. Diz que a raiz daquela figueira... diz que tava tudo em cima da cachoeira. E batia vento mas nunca caía. Bateu um vento assim e parece que caía mas não caía. E lá, de vez em quando tinha um *karajá* [bugio] lá. E quando os pescadores passavam por baixo cantando diz que tinha o *karajá* lá no galho dele. Sempre tá lá, nunca sai de lá. Então diz que um dia a irmã mais nova do meu pai, irmã do meio, na verdade... parece que foi pescar e passou lá. Aí diz que daquela figueira ela se sentiu mal. Já vinha sem fala e já vinha morta quase. Diz que até assim vendo parece que até o pescoço dela foi quebrado, parece. Fazia assim, pendia pra cá, escorava ali, pendia pra lá. Bem dizer, acho que foi quebrado, parece que foi quebrado mesmo. Acho que o *aju'y ja* [dono da figueira] não gostou que ela tava ali, então *ojeai* [atingiu, agrediu]. Aí chegaram no *Opy Guaxu* [casa de rezas grande] e aí começaram a pedir, por causa de quê que aconteceu... Aí diz que um Nhanderu [xamã] lá que rezava bastante e deu passe nela e disse: nós temos que pedir pro Tupã pois ele que vai resolver... porque nós mesmo não dá pra... então diz que eles começou a pedir três dias.

Só naquela reza, diz que parava só pra tomar *kaguyjyzinho* [bebida fermentada de milho]... comida pesada nada. Criança, mulher, rapaz, nada. Só *kaguyjyzinho*. Então com três dias diz que Tupã Kuery começou a... Então diz que tinha muito rezador... *xondaro* [guardião] que é *yvyra'ija* [auxiliar do xamã¹⁶³]. *Yvyra'ija kuery* são os mais novos. Começaram *jerokey*,

¹⁶² Cabe registrar a ressalva de que a maioria dos meus interlocutores, assim como Dooley (2006), identifica o *aju'y* como canela, e não figueira. Optei, entretanto, por manter a versão do narrador do relato.

¹⁶³ Trata-se de um termo polissêmico que Cadogan (1997[1959]) traduzia por “dono da vara insígnia” pois *yvyra'i* é o termo que designa um dos instrumentos rituais utilizado pelos xamãs, que ele chama de

jeroky [dançar, dançar] daí o espírito chegou... o Tupã. Pegou umas peças de *hu'y*... ponta de flecha, com os dois lados apontados, *hu'y rapa*. Quem pegou foi o *yvyra'i ja* mesmo, não o pajé, foi o *yvyra'i ja*. Tupã Kuery desceu o espírito nele e pegou. Tirou um *hu'y rapa* [flecha de duas pontas] desse tamanho do pescoço dela. Operou. Os Tupã kuery. Aí diz que o pescoço ainda estava caindo pra lá e pra cá, tinha que segurar. Daí uma mulher chegou... parece até que é mentira, mas foi o meu pai que contou. O *yvyra'i ja* operou... pegou a ponta, duas pontas de flecha, *hu'y rapa*, como nós fala, mas diz que a mulher também recebeu o espírito, né. Do Nhanderu Tupã. Aí diz que começou a costurar. Parece até brincadeira. Passava para cá, passava pra lá, parece até mentira. Aí diz que “Agora levanta o pescoço, a cabeça” e diz que no outro dia estava sázinha, parece até que não aconteceu nada.

Aí diz que falou pro Tupã Kuery, agora nós temos que matar aquela figueira ali, foi daquela figueira mesmo que aconteceu isso aí. Deu o raio assim. Deu três estralo: “beow!”. E todo mundo que estava na *opy* caíram tudo por causa do raio que deu. Diz que no outro dia, a figueira estava secando já, secou até que caiu. Morreu a figueira.

Daniel: O dono do *aju'y* é sempre bravo assim de mandar doença?

Ancião guarani: Não, aconteceu a primeira vez nela. Não era pra todo mundo, acho que não gostou foi dela mesmo. Por causa do *nhê'ê* [alma] dela. Aí o Tupã kuery fez *-jepy* [vingança] e matou a figueira que estava fazendo.

Daniel: O espírito dono do *aju'y* é o próprio *karaja* [bugio] que estava lá?

Ancião guarani: Deve ser, porque o *karaja* depois também sumiu, né? Deve ser ele mesmo. Então a figueira caiu, secou, rachou em baixo, até em baixo.

Foram utilizadas nessa narrativa, e são empregadas em outros contextos, uma série de expressões distintas para designar agressões operadas pelos espíritos-donos contra os Guarani, e contra-agressões operadas pelas divindades, através da intervenção dos xamãs. Mais acima a senhora dizia que com as pedrinhas os donos das montanhas “pegavam os Guarani” (*nhandejou*), utilizando-se do verbo “encontrar” (*-jou*), de modo que essa expressão também poderia ser traduzida por “nos encontram”, “nos acham”. Aqui, esse senhor que falava um português entremeado de expressões em guarani, para me descrever essa cerimônia de cura, dizia que o dono da figueira, *aju'y ja*, manifestando-se na figura de um bugio, agrediu ou atingiu a sua tia com uma

“vara insígnia”. No contexto xamânico, *xondaro* [guardião] também pode ser utilizado como sinônimo de *yvyra'i ja*, o que remete ao modelo geral de poder entre os Guarani. Tudo tem seu regente, que mobiliza uma série de auxiliares. Cada cacique tem os seus *xondaro*. Cada xamã tem seus *yvyra'i ja*. Num sentido metafórico, tanto as divindades (*Jakaira*, *Tupã*, *Karai*...) como os espíritos-donos (*ija kuery*) são *xondaro* do criador *Nhanderu Tenonde Papa*, como me explicaram alguns guarani.

flecha, que depois foi retirada por um dos auxiliares do xamã, utilizando-se da expressão *ojeai*, também utilizada para dizer algo como “deu uma pancada”¹⁶⁴. A respeito das contra-agressões operadas pelos Tupã kuery utiliza-se também a expressão *oipi*, que em outros contextos significa “estapear” ou “acoitar”.

Vimos no capítulo anterior que muitos dos meus interlocutores disseram que as divindades todas possuem armas de fogo, e um deles me explicou que os Tupã têm revólveres com apenas uma bala imperecível e que eles os utilizam para matar os *ita ja kuery* (donos das pedras) que agridem os Guarani. Quando atiram, a bala persegue esse espírito, à maneira de um míssil teleguiado, e ao atingí-lo volta para a arma de Tupã. Outros explicam que os Tupã kuery têm também chicotes imperecíveis, modelos originários daqueles que os *xondaro* guarani utilizam aqui na terra e que são chamados *tukumbo*, o que explica o emprego da expressão *oipi*, acima mencionada. Tudo o que da perspectiva dos habitantes do mundo terrestre aparece como trovões consiste nas contra-agressões operadas pelos Tupã kuery, e por isso as chuvas com trovoadas são valorizadas pelos Guarani enquanto medidas protetivas dessas divindades contra espíritos potencialmente agressores.

Na narrativa acima transcrita, a expressão utilizada para descrever o trabalho exercido pelos Tupã kuery em favor dos Guarani para neutralização da ação do espírito dono que estava causando uma doença é *-jepy*, que pode ser traduzido como vingança e utiliza-se do mesmo radical do verbo empregado para designar transações comerciais, acrescido de uma partícula reflexiva (*-je*)¹⁶⁵. Trata-se, portanto, de uma cobrança das divindades, em relação à agressão daquele espírito contra algum Guarani, que é consanguíneo dos primeiros¹⁶⁶. Diante dessas observações dificilmente podemos concordar com a afirmação de Carlos Fausto (2005) de que o xamanismo guarani contemporâneo funda-se unicamente numa ideia cristã do amor ao próximo, que ocultaria “as pegadas do jaguar”.

Trata-se, antes, de um cenário comparável àquele descrito em relação aos Yanomami (Albert, 1985:313-314) para os quais “cada intervenção do xamã (cura, agressão...) requer uma convocação seletiva de um conjunto de espíritos auxiliares, cujos atributos sobrenaturais ele considera que serão apropriados à situação à qual ele se encontra confrontado, e/ou na qual deseja intervir”. Caberia questionar-se se esses espíritos auxiliares yanomami teriam o mesmo estatuto que tem os coletivos de divindades

¹⁶⁴ Fica evidente que os objetos patogênicos através dos quais os espíritos agressores enviam doenças aos Guarani manifestam-se de múltiplas formas. Já mencionei os *mberu'i*, insetos, as pedrinhas (*ita ra'y'i*) e agora uma flecha de ponta dupla (*hu'y rapa*).

¹⁶⁵ Cadogan (1992:69) em seu *Dicionário Mbya-Guarani* traduz *-jepy* por “castigar ou vingar”. Diz-se no seio das relações comerciais: *Mbovy tu oepy kova'e?* (quanto custa isso?) ou *Mbovy tu remboepy?* (quanto você cobra?).

¹⁶⁶ Lembremos que sobre a caça com armadilhas dizem que Nhanderu “já pagou” aqueles animais que caem nelas. Caso contrário, o dono faria com que eles desviassem das armadilhas. Vê-se portanto que o idioma da predação e aquela das transações comerciais é considerado equivalente.

que intervêm em curas como essa descrita acima, mas a analogia se torna mais marcante quando se percebe que, em que pese sua importância destacada, não são apenas os Tupã kuery que intervêm em favor dos Guaraní no xamanismo, já que “todas as divindades tem armamentos”. Em outra conversa com o mesmo ancião, na qual eu aprofundava esse tema do jepy, e cujo trecho que importa neste momento já foi transcrito no capítulo dois, ele esclareceu que são “vários *nhe’ẽ kuery*” que intervêm nas curas xamânicas, e que para cada tipo de infortúnio espíritos provenientes de moradas distintas (Tupã amba, Jakaira amba, Nhamandu amba) deverão ser mobilizados.

Desse modo, percebe-se que a cura xamânica envolve entre os Guaraní-Mbya muito mais elementos do que o que a literatura tem admitido. Além desses infortúnios causados pela agressão de espíritos alçados à posição de inimigo, haveria também que considerar os casos nos quais há um afastamento de uma das *nhe’ẽ* que compõem a pessoa, ou ainda aqueles provenientes de agressões operadas por outras pessoas guarani¹⁶⁷, em relação aos quais os procedimentos de cura devem guardar especificidades que desconheço. O papel dos espíritos donos das espécies animais é comparável à situação dos Wajãpi (Gallois, 1988), para os quais, como aqui, “o xamanismo é a continuação da guerra por outros meios” (Viveiros de Castro, 1986:630). Haveria também uma série de paralelos e diferenças a estabelecer, o que não é meu propósito aqui, mas o que quero sublinhar é que o quadro de permutações do xamanismo guarani em relação às demais variantes ameríndias mereceria um novo esforço comparativo diante dessas observações e de novas etnografias.

Não tenho condições de realizar esse intento, mas ainda pretendo avançar um pouco mais na análise da maneira pela qual o xamanismo guarani articula o eixo horizontal, no qual se situam os espíritos-donos inimigos¹⁶⁸, e o eixo vertical das divindades tidas como consanguíneas, o que poderia contribuir para análises futuras. Para tanto, remeto antes a mais uma passagem do texto de Taylor e Viveiros de Castro (2006:173-174), na qual os autores tratam da articulação entre a predação e a piedade, fornecendo instrumentos analíticos para demonstrar que os conceitos nativos que Fausto (2005) tratava por um “amor ao próximo” estão longe remeter a um ideal cristão:

É preciso ainda apontar que o papel determinante exercido pelo esquema da predação na conceitualização indígena das relações entre os seres não implica que elas tomem sempre e necessariamente a forma de uma agressão devoradora. É certo que a incorporação do outro constitui o pano de fundo do mundo dos animados, a tendência que por padrão governa suas relações. Entretanto, o “desejo do outro” pode afirmar-se em toda

¹⁶⁷ A chamada “feitiçaria”: *-mba’e vyky ou pajé*.

¹⁶⁸ Mais adiante será possível perceber que os Nhanderu Mirĩ também são um tipo de espírito dono, uma vez que são donos dos queixadas, mas são concebidos como consanguíneos dos Guaraní. Suas moradas podem ser pensadas como localizadas em uma posição intermediária entre um eixo horizontal e um vertical.

uma gama de relações afetivas, até converter-se no contrário da predação, a saber, a piedade. Esta é uma suspensão da animosidade canibal que faz do outro uma carne consumível. *A compaixão - um afeto muito frequentemente evocado, sob nomes variáveis, no discurso amoroso ou nos enunciados destinados aos espíritos - traduz a percepção, às vezes involuntária, de uma identidade possível entre o sujeito e o outro. A piedade também implica, portanto, numa transformação na apreensão da forma do corpo do outro: em lugar de ver sua caça com um corpo de animal, o caçador ou o guerreiro dotado de compaixão tomará subitamente consciência de ter relação com um corpo humano.*

O argumento construído pelos autores ao longo de todo o texto supracitado, e que será de fundamental importância em diversas partes deste capítulo, é o de que predação e piedade são figuras absolutamente complementares, e fazem parte do mesmo esquema. A posição de sujeito, que exprimiria a condição humana, dizem os autores, é construída através da neutralização de um pano de fundo virtual regido por relações de predação, por meio de relações afetivas de identificação com o outro, condensadas através deste conceito rousseauiano de piedade. Uma das evidências dessa complementaridade, no contexto que nos importa, para se utilizar de um exemplo já mencionado, são as narrativas sobre a transformação animal *-jepota* nas quais determinado animal aparece para um Guarani enquanto um belo rapaz ou uma bela moça, e ao manterem uma relação sexual a transformação corporal se completa. Esse termo é formado pelo radical *-pota*, que designa o desejo sobre algo, mais o sufixo *-je*, que indica a reflexividade. Sua etimologia remete, portanto, a um desejo mútuo, entre um sujeito não humano e um guarani. Nesse caso, seriam os Guarani que ao se permitirem identificar com um sujeito não humano que usualmente assumia a posição de predador, como uma onça por exemplo, terminariam por vê-lo e por ele serem vistos enquanto congênere.

Considerando o trecho acima citado, portanto, longe de se constituir como um esquema regido por uma onipresença da predação, o perspectivismo ameríndio, mobilizado por Fausto (2005) para advogar por uma “desjaguarização” dos Guarani, funciona pela alternância complementar entre piedade e predação, identidade e diferença. Nesse contexto, Taylor e Viveiros de Castro (2006) situam toda uma série de procedimentos corporais mobilizados por diversos povos amazônicos para se tornar visíveis enquanto congênere à outros sujeitos não humanos, dentre os quais as pinturas corporais seriam o exemplo paradigmático. No caso do *-jepota*, mencionado acima, diz-se que a tentativa de sedução por parte do “espírito enganador” pode ser motivada pela ingestão excessiva de carne crua, o que seria um comportamento corporal característico de animais predadores, e pode ser lido, seguindo a ótica proposta pelos autores, como uma forma de se tornar visível enquanto congênere a esses sujeitos não humanos, através da emulação de seu comportamento, que remete à piedade ou identificação

recíprocas¹⁶⁹ O primeiro diálogo transcrito neste capítulo apresenta inclusive a expressão *ojekuauka*, que se traduz literalmente por “tornar-se visível”, para falar da dominação dos espíritos das águas, que veriam e seriam vistos pelos jovens como congêneres.

Na cerimônia de cura descrita mais acima por meu interlocutor, por sua vez, podemos ver que por três dias foi necessário aos Guaraní realizarem seus rituais, dançando (*jeroky*) e alimentando-se apenas de *kaguijy*. Vimos no capítulo anterior que os rituais realizados na terra pelos Guaraní são uma emulação daqueles realizados pelas divindades, tidas como seus congêneres, em suas moradas. Também a alimentação das divindades é aquela considerada a alimentação verdadeira dos próprios Guaraní (*tembiu ete’i*) e o *kaguijy* é certamente o elemento paradigmático dessa dieta divina. Dessa forma, mesmo que as divindades sejam consideradas ascendentes diretos dos Guaraní são necessários toda uma série de procedimentos corporais para tornar visível a esses sujeitos divinos que os Guaraní são de fato seus parentes, para que os vejam como parentes. Nesse procedimento de cura, portanto, a dança e as rezas visavam exatamente isso: mostrar aos Tupá Kuery que aquela tia do narrador que tinha sido agredida pelo *aju’ya* assim como seus coresidentes são todos seus consanguíneos, e por isso era necessário que os Tupá Kuery intervissem para operar o *-jepy* contra esses espíritos que agiram em face dos Guaraní enquanto inimigos. No xamanismo guarani, portanto, os eixos vertical e horizontal estão tão articulados quanto a predação articula-se com a piedade.

O conceito nativo que Fausto (2005) acredita resultar de uma incorporação da noção cristã de “amor ao próximo” é *-mborayu*, e talvez a interpretação do autor deva-se ao fato de que a literatura tenha desde Cadogan (1997 [1959]) traduzido-o simplesmente como “amor”, e é fato que os próprios Guaraní gostam dessa tradução. Entretanto, o próprio autor admite que o *-mborayu* funda-se “sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade” (2005:404), embora argumente que sua operação no pensamento guarani anule completamente a predação. Deve estar ficando claro, porém, a partir dos dados que apresento, que essa convicção só podia estar apoiada na falta de elementos etnográficos para que o autor percebesse sua imprecisão. No diálogo transcrito mais acima em que uma senhora explicava o porquê dos donos das montanhas não gostarem dos Guaraní, a expressão utilizada tinha exatamente a mesma raiz dessa expressão discutida por Fausto (2005): *ha’e va’e tu nanbanderayui oikovy*, que traduzi por “eles não gostam da gente”. Entre a maioria desses espíritos-donos e os Guaraní, a relação preponderante é a de predação, e por isso afasta-se a piedade. No caso dos donos dos animais, os Guaraní alimentam-se de seus protegidos (ou são

¹⁶⁹ Trata-se de proposta complementar àquela de Oliveira (2012), segundo a qual a incorporação exclusiva de afecções de apenas um determinado tipo de sujeito levaria à transformação corporal, pois é exatamente isso que permitiria a esse outro tipo de sujeito que passasse a vê-lo como congêneres, alterando a percepção que tinha do seu corpo.

alimento deles), e a imagem da devoração é, portanto, literal. No caso dos donos das montanhas ou dos donos das pedras e das águas, por exemplo, alguns deles não gostam quando os Guarani avançam em seus domínios (*amongue nanbanderayui jaxa ramo ve*¹⁷⁰) e por isso os agridem, que foi o caso também nesse episódio que envolveu o dono da figueira (*aju'y ja*). Em todos esses casos, permanecemos diante da predação enquanto categoria ontológica, que indica a animosidade virtual que rege as relações entre esses seres e os Guarani, que dependem deles para alimentar-se e para viver. Espero que tenha ficado claro, portanto, que do ponto de vista desses seres são os Guarani que os agridem ao caçar ou ao avançar sobre seus domínios, sendo a relação mútua entre eles, portanto, comparável àquela inscrita na espiral interminável das guerras de vingança, de que falavam Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986).

Há outra expressão utilizada pelos Guarani para falar de sua relação com os espíritos-donos que é muito importante nessa discussão, e foi empregada pela senhora que fazia o ritual de pacificação do espírito da lontra (*guairaka'i ja*), visando acalmar aquele que tinha sido abatido. *Eromboaxy eme ke nderete*: “não tenha pena de seu corpo”, dizia ao animal morto, como apontado¹⁷¹. A compaixão (ou piedade)¹⁷², defendem Taylor e Viveiros de Castro (2006), é um afeto evocado em toda a Amazônia com muita frequência no tratamento com os espíritos. Para os Guarani, evita-se a compaixão com subjetividades animais, em determinados contextos, sob o risco de ver-se transformado em um deles. É a relação entre os Guarani e as divindades, por outro lado, que faz-se regida de maneira mais marcante pela compaixão. Nos discursos em relação aos Nhanderu Miri, quanto à possibilidade de transformar os corpos dos grandes xamãs em corpos imperecíveis, que já tratei brevemente, essa expressão também foi frequentemente empregada. Pelo fato de hoje em dia a dieta seguida pelos Guarani não ser mais exclusivamente composta daquela alimentação tida como verdadeira (*tembiu ete'i*), por comerem “qualquer coisa”, dizia meu interlocutor: Nhanderu noremboaxyvei ma, “Nhanderu não se comove mais conosco”. O radical *-mboaxy* adquire, nesse contexto, exatamente o mesmo sentido rousseauniano de identificação ao outro, de que falavam Taylor e Viveiros de Castro (2006).

Mesmo que a relação entre as divindades e os Guarani seja pensada sob o signo da consanguinidade e não da afinidade, como o é para os Araweté e seus deuses canibais (Viveiros de Castro, 1986), por exemplo, a todo momento é preciso provocar esse sentimento de compaixão por parte dos deuses, para que eles percebam que os Guarani não se esqueceram que são seus parentes apenas porque vivem na terra, com seus

¹⁷⁰ “Alguns não gostam se avançamos mais”.

¹⁷¹ Pode-se dizer que não é relevante a distinção entre o espírito-dono específico daquela lontra, e o espírito-dono regente do coletivo dos *guairaka'i ja*, que tampouco guarda marcação linguística.

¹⁷² Em *mbya*, *-mboaxy* pode ser traduzido por compaixão ou piedade, dependendo do contexto.

corpos perecíveis¹⁷³. Aprofundarei esse ponto adiante, com base na análise da narrativa na qual um xamã me descreveu seu diálogo onírico com um Nhanderu Mirĩ. Até aqui, procurei mostrar a forma pela qual o xamanismo guarani articula predação e piedade naquelas atividades relacionadas às cerimônias de cura, e procurei mostrar como se articulam nesse domínio também um eixo vertical e um eixo horizontal. Em poucas palavras, é possível afirmar que a cura xamânica (ao menos através do *jepy*) consiste na emulação das práticas corporais realizadas pelas divindades de modo a tornarem-se visíveis a essas enquanto consanguíneos, e fazê-las intervir contra espíritos que agrediram algum guarani, reagindo a um comportamento que consideraram invasivo sobre seus domínios. Se o eixo vertical é de fato regido pela piedade, o é justamente porque no eixo horizontal o pano de fundo virtual é a predação.

Pode-se comparar o equívoco de Fausto (2005) àquele que Lévi-Strauss (1982 [1949c]) mostrou ter Freud dissipado com sua teoria do incesto: se em toda parte as sociedades desenvolveram regras para proibir o incesto, é porque o incesto é de fato objeto do desejo de todos, dizia o psicanalista, e não porque ninguém considera a sua possibilidade, como se pensava antes. Da mesma maneira, se os Guarani de fato estão empenhados nisso que o autor quer chamar de uma “ética do amor” (Fausto, 2005:404) é porque vivem num mundo no qual a predação está por toda parte, é porque “há muita maldade nesse mundo”, como gosta de sintetizar um de meus interlocutores. Certamente, trata-se, como já havia demonstrado Viveiros de Castro (1986), de uma transformação estrutural em relação a outras sociocosmologias amazônicas, como os Araweté, os Tupinambá, e provavelmente os próprios antigos guarani, que a literatura histórica reputa terem sido canibais. Se o jaguar tem outro estatuto, sua ferocidade continua central para o modo através do qual os Guarani-Mbya pensam a si mesmos e aos seus outros¹⁷⁴.

A verdade é que as “pegadas do jaguar” há muito tempo estavam visíveis na própria literatura, figuram em todos autores clássicos como Nimuendaju, Schaden e Cado-gan, já haviam sido objeto de análises comparativas por Viveiros de Castro (1986), e a sua importância complementarmente intrínseca em relação à piedade foi minimizada por Fausto (2005) em proveito de uma tese de mudança cultural, cuja pertinência permanecerá sempre no plano de uma história conjectural fora de época¹⁷⁵. Se não “é preciso negar a transformação para afirmar a identidade e a distintividade de uma

¹⁷³ Para diminuir a diferença contínua que os separa.

¹⁷⁴ Lembremos de um diálogo transcrito no capítulo anterior no qual um xamã define os Guarani em relação aos brancos e a outros povos indígenas por “não comer carne de *jurua*” (como fariam outros povos) e portanto “não serem bravos” (*inharõ ve va’e*).

¹⁷⁵ O quadro de permutações com foco nos tupi-guarani amazônicos, construído por Viveiros de Castro (1986), para não falar das etnografias recentes, demonstra que mesmo entre esses nada exige que deus seja um jaguar. Além disso, quase nada se sabe das concepções dos antigos guarani a respeito dos mundos celestes, e mesmo em relação aos Guarani atuais procurei demonstrar que ainda falta muito a saber.

cultura”, como aponta o Fausto (2005:395), sua solução não faz mais que reafirmar o truísmo de constatar que a experiência missioneira impulsionou transformações, algo que em nada ultrapassa os estudos de “aculturação religiosa” propostos por Schaden (1982). Para mostrar as “marcas que as palavras e os atos dos padres” deixaram no pensamento guarani (Fausto, 2005:395) não é preciso esconder debaixo do tapete as “pegadas do jaguar”. É preciso apenas situá-las onde os próprios índios a situam.

Mas já é hora de seguir adiante. Pois a complementaridade entre a predação e a piedade não é relevante apenas para pensar o xamanismo guarani no contexto de suas cerimônias de cura, mas também no terreno daquilo que se acostumou na literatura abordar a partir da ótica do profetismo e que estou propondo abordar a partir da reflexão a respeito das possibilidades de transformação corporal. Taylor e Viveiros de Castro (2006) nos mostravam que tanto a predação como a piedade “implicam numa transformação da apreensão do corpo do outro”. Como apontei, o sentimento de identificação entre um sujeito animal e um Guarani faria esse último ter seu corpo transformado em animal (*-jepota*).

Inversamente, o sentimento de compaixão das divindades para com os Guarani é o que permite fazer com que seus corpos tornem-se imperecíveis como os das divindades, permitindo àqueles homens exemplares, aos “grandes homens”, superarem a sua mortalidade. Mas todos aqueles que não conseguiram esse feito, como explicava um de meus interlocutores do capítulo anterior, terão seu espectro corporal devorado por um Anhã, antes que possam atingir as moradas celestes e viver efetivamente como congêneres entre as divindades. Aqui como alhures, “a doença e a morte [são assimiladas] a um ato de devoração, prova suplementar, se ainda fosse necessária mais uma, do papel exercido pelo esquema da predação” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006:186).

XAMANISMO VERTICAL E PIEDADE

Mencionei no capítulo 2 um sonho narrado por um interlocutor, no qual um Nhanderu Mirĩ exprimia diretamente a ele uma série de orientações para que ele conseguisse tornar seu corpo imperecível, e com isso ser levado a viver junto a essa divindade em sua morada. Essa morada foi designada pela expressão *yva mirĩdy amba*¹⁷⁶, em referência ao nome-alma da divindade feminina que lá habita, e trata-se de uma ilha invisível, em meio “àquele mar que a gente não vê”. Foi orientado por esse sonho que o xamã realizou longa caminhada (*-guata*) até formar uma aldeia em uma ilha no litoral,

¹⁷⁶ Yva Mirĩ é um dos nomes-almas comumente enviado às mulheres guarani, e poderia ser traduzido por “pequeno céu”. Não estou seguro do efeito que o sufixo *ndy* produz nesse contexto, mas o significado da expressão seria algo como “Morada de Yva Mirĩdy”.

onde vive até hoje. A partir de agora sigamos essa narrativa, que dividi em alguns trechos para facilitar a análise:

D: E sobre o sonho que você teve, que estava contando, o que foi que os Nhanderu Kuery contaram para você?

Eles me mostraram esse lugar, para eu vir e ficar plantando milho, só viver disso, só me alimentar das coisas que eu consigo da terra, tem que procurar os queixadas, para me alimentar, por mais ou menos cinco ou seis anos. É assim que eles queriam que eu vivesse.

Eles vão me levar para lá, para outra ilha, lá em yva mirĩdy amba. É como se fosse em Iguape, mas não é Iguape mesmo, é do lado. Eles me trouxeram até aqui para passar para lá. E como eu disse, vivendo aqui eu via os animais domésticos deles [queixadas], mas nós não soubemos comer as coisas certas.

Porque a gente misturou a comida, como se diz. E Nhanderu não queria assim. Nós erramos por muito pouco, como se diz.

Como eu estava contando, se eu tivesse feito como ele queria mesmo, teria me levado há muito tempo. Eu tentei fazer, mas estou aqui ainda.

Eu sinto todo tipo de dor, que voltou pra mim, sinto dor no meu braço, por todo lado sinto, porque eu errei pra Nhanderu.

D: Havy pe reexara'u ague ererami, mba'e tu nhanderu kuery omombeu?

Omombeu kova'e oexauka, ha'e ma aju apyta aguã apy amaetỹ, anhotỹ avaxi, teĩ ke ha'e va'e rive aĩ, akaru ha'e va'e kue'i re, teĩ ke aexa pota'i mymba, akaru'i ha'e va'e kue'i re, 5, 6 anos peve, ha'e rami ramo, ha'e kuery oipotaa rami aiko ramo.

Ha'e kuery xereraa ta peppy, peppy ma oĩ ilha mboae, ha'e ma yva mirĩdy amba, ha'e py, peppy Iguape py, Iguape py e'ỹ pexei, peppy ma. Ha'e py xereraa aguã py xereru apy, va'e kue py xee angue xeayvua rami, apy roĩ va'eri, mymba aexa jepi ramo va'e ri ndoro'ukuaai.

Ha'e rami vy rombo jopara he'ia rami. Nhanderu oipota rami e'ỹ. Ha'e ramia py py ki rami'ĩ, rojavy he'ia rami.

Angue nhandeayvu oguta rami aipota rami ete'i teĩ ... aiko ramo, ha'e rire ma xereraa ma ha'e gui hare ma. Ha'e rami aeka xee va'eri ma apy aĩ.

Opamba'e aendu, ojevy xevype, xejyva aendu, xejyva re axy, oparupi aendu, kauxa ajavy Nhanderu pe.

Ele não queria que eu vivesse assim, por isso que ainda estou aqui. Se não- fosse assim, eu já tinha passado para viver com os Nhanderu Mirĩ, foi para isso que eles me trouxeram aqui.

Eu vi nesse tempo uns 20, 30, 34 queixadas, 34 queixadas eu vi. Eu vi muitos. Ele mandou os animais domésticos dele. No começo eu vi que era da outra ilha que ele mandou, de lá o Nhanderu Mirĩ mandou para mim.

Era o queixada imperecível que ele trouxe. Não é daqui que ele apareceu. É assim que os Nhanderu, nossos pais, nos ensinaram, é assim que eles querem. Querem que lembremos deles, que a gente reze, e não querem que a gente use alimentos ruins. Por isso que eu errei.

Porque nós comemos de tudo. Usamos óleo ruim, do *jurua*, comemos carne de *jurua*, comemos de tudo, carne de cachorro, de gato, de minhoca. E por comermos isso Nhanderu falou pra mim, “agora você vai viver simplesmente, na terra, mas não se esqueça nunca de mim”.

E quando ele for castigar essa terra, é verdade que se eu não errar, ele vai me levar, com o meu corpo, não apenas o meu espírito, com todo o meu corpo também. Foi assim que ele fez.

Oipota rami e'ỹ aiko, kauxa, kauxa apy te voi aĩ, ha'e rami va'e'ỹ rire jaxe aĩ ma raguẽ Nhanderu Mirĩ reve, ha'e aguã ma xereru karamboae apy.

Aexa karamboa'e mymba 20, 30, 34 mymba, 34 mymba aexa. Heta ma aexa. Mymba ombou karamboae, aexa ypy'i... ijypy'i aexa va'e rã ma pe gui ae ma ombou, pe gui ogueru, pe amboae ilha gui, ha'e gui ogueru Nhanderu Mirĩ xe vy pe.

Ha'e ma iporã ogueru karã. Kova'e gui e'ỹ oexauka. Ha'e rami ymã Nhanderu kuery, Oreru kuery, orembo'e oipota ... oremaendua oipota, oipota ronhendu, ndoipotai tembiu vaikue ju ro'u, ha'e rami kauxa xee ajavy.

Opamba'e ro'u. Nhandy vaikue, *jurua* nhandy, *jurua* roo, opamba'e jagua roo, xivi'i roo, evoi roo kue, ha'e rami ro'u kauxa ma Nhanderu aipoei xe vy pe angỹ ma reiko rive ta he'i pero nderexarai eme ta vy ma xe vy pe karamboae.

Ha vy ma ko castigo ojapo ta ko vyvryrupa re a py ma anhete, ndajavyi ramo xereraata, xerete reve, *xenhe'e'ỹ* oo ta, xerete ijavi ve'i re. Aguã rami karamboa'e.

Por isso que eu não estou querendo ir. Eu
estou dependendo dos Nhanderu kuery.
É assim que estou. E assim eu errei tudo.

Ha'e rire ri ma xee apy gui ndaaxei
ainy. Ajapyxaka ainy Nhanderu kuery
re. Ha'e rami rei. Ha'e rami py xee
ajavy pa.

Considera-se que os queixadas são capazes de transitar entre as moradas celestes dos Nhanderu Mirĩ, e as moradas terrestres dos Guaraní. Na linguagem corrente, podem ser chamados *koxi*, enquanto na linguagem ritual e também nesse relato são a todo tempo chamados *mymba*, forma não flexionada do termo utilizado para designar quaisquer animais domésticos, ou aprisionados. A forma flexionada na primeira pessoa, *xerymba*, indica o domínio de uma pessoa sobre aquele animal. *Xerymba jagua*, por exemplo, seria “meu animal doméstico cachorro”¹⁷⁷. Utiliza-se o vocábulo *mymba* para designá-los porque os queixadas são de fato os animais domésticos dos Nhanderu Mirĩ, que são seus donos¹⁷⁸. Por esse motivo, a abundância de varas de queixadas em determinado local de mata é indício de que há ali perto a morada de algum coletivo dos Nhanderu Mirĩ, e isso se torna um fator central para a avaliação de que o lugar é propício para a formação de uma aldeia guarani (*tekoa*). Tendo isso em vista, fica mais claro o sentido de uma observação de outro xamã, que extraí do filme *Táva*, e que transcrevi no capítulo 2, quando ele esclarecia que “são várias as moradas dos Nhanderu Mirĩ” e que elas situam-se ou “no alto das florestas”, ou “nas bordas do mar”.

Mesmo que se possa dizer que os Nhanderu Mirĩ sejam uma dentre outras classes de espíritos-donos, nunca se comportam em face dos Guaraní como inimigos, nunca os repreendem por matarem seus animais domésticos, pois são seus consanguíneos. Os queixadas são chamados *mymba porã* justamente porque esses que existem na terra não são apenas imagens perecíveis daqueles que existem nas moradas celestes, como é o caso para quase tudo que há neste mundo. Por isso, traduzi a expressão “*mymba porã oguerú karã*” por “foi o queixada imperecível que ele trouxe”, já que *porã* opõe-se nesse

¹⁷⁷ Não é possível dizer simplesmente *xejagua*, como seria a construção adequada para indicar a posse sobre qualquer objeto. É comum entre os Guaraní o aprisionamento de alguns poucos exemplares de animais silvestres, como micos ou papagaios, embora eles não cheguem a domesticar nenhum deles, o que implica em outra forma de incorporação das afecções provenientes de seus corpos, de que não terei tempo de tratar. Atualmente, é também comum a presença daqueles animais domésticos que se concebe terem sido criados a partir da especiação dos brancos, como galinhas, patos, porcos e sobretudo cachorros, os primeiros para consumo alimentar e o último para caça ou proteção das aldeias. Por isso, o narrador do sonho diz que hoje comem “até carne de *jurua*”, em referência à origem desses animais. Deve-se notar, entretanto, que dificilmente completa-se a domesticação desses primeiros, controlando completamente sua reprodução, o que certamente tem relação com o estatuto que a domesticação de animais assume em relação ao aprisionamento nas ontologias amazônicas, já mencionada. Os cachorros não são consumidos e, portanto, é mais simples “zelar por sua reprodução”. Abordarei logo adiante seu estatuto de predador doméstico, por outro lado, que nada tem de simples. Ver Descola (1998), para uma discussão comparativa sobre o tema.

¹⁷⁸ E também de Karai Ru Ete, como já aponte.

contexto àqueles outros elementos do mundo terrestre que não são mais que imagens perecíveis de seus modelos celestes originários.

No episódio cuja descrição inicia no trecho acima, a vara de queixadas que esse xamã viu veio dessa outra ilha, *yva mirĩdy* amba, de onde lhe foi enviada. É muito valorizado entre os Guarani o aprisionamento de filhotes de queixada, que são mantidos como se fossem seus animais domésticos. Essa prática é uma emulação do modo de vida dos próprios Nhanderu Mirĩ, que vendo os Guarani criando seus *mymba*, como eles o fazem, poderão vê-los como parentes. Entretanto, nesse trecho do sonho narrado, o que aponta meu interlocutor sobre os queixadas é que eles deveriam fazer parte da dieta à qual ele deveria limitar-se para ser levado à *yva mirĩdy* amba. Tupã havia lhe mostrado o lugar onde ele podia constituir aldeia, plantar, e viver apenas dos derivados do milho que ele plantava, e dos queixadas que ele conseguisse pegar. Sua dieta, tinha de ser como a dos Nhanderu, para que eles se comessem com ele (*-mboaxy*). Em outras palavras, deveria comer como os deuses para que seu corpo se tornasse como o deles.

Se o corpo é pensado como um “feixe de afecções” e, portanto, a partir de suas capacidades e não de sua composição fisiológica, todos os procedimentos corporais que emulem o modo de vida das divindades, que modulem no corpo dos Guarani as capacidades inscritas nos corpos das divindades, como os seus rituais, a sua fala, o hábito de criar queixadas, de brincar com as petecas, de praticar a dança do *xondaro*, tudo isso contribui para atingir o estado de imperecibilidade corporal (*aguyje*). Entretanto, como começa a ficar claro nessa narrativa, o regime alimentar é especialmente importante nesse sentido, e foi justamente por “não saber comer as coisas certas” que esse xamã ainda não foi levado para viver com os Nhanderu Mirĩ. Veja-se a esse respeito as observações de Taylor e Viveiros de Castro (2006) sobre dos efeitos da modulação do regime alimentar sobre o corpo nas sociocosmologias amazônicas:

Essa visão predadora das relações entre os seres justifica a importância que o pensamento indígena confere à questão do regime alimentar. É ele que constitui um dos principais critérios de classificação dos seres animados, a unidade de medida do grau de identidade e de diferença entre duas espécies ou dois exemplares de uma espécie. Para tomar as coisas por outro sentido, comensalidade equivale à comunidade, e ela mesma equivale à identidade. Donde o peso atribuído aos gestos de oferta - ou de recusa - de alimentos, notoriamente entre casais e entre pais e filhos. Donde também a força e a multiplicidade de restrições e prescrições alimentares observadas pelos índios em toda a Amazônia. *Modificar seu regime, é marcar tanto um movimento de afiliação e de identificação a uma outra classe de seres, cuja alimentação costumeira se distingue daquela dos humanos, como ao contrário*

um movimento de desafiliação e de diferenciação em relação a uma espécie cujo regime seria anti-humano. (Taylor & Viveiros de Castro, 2006:173)

Sobre a importância das prescrições e restrições alimentares na produção de corpos dotados de capacidades distintas, já tratei no início deste capítulo. Mais acima também ficou evidente os efeitos que os Guaraní atribuem à modulação do regime alimentar, no que concerne à transformação da aparência manifesta dos corpos. Aqui como alhures parece estar ficando clara a concepção de um “corpo feito de olhares” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006), alicerce do perspectivismo ameríndio, proposição que se coaduna perfeitamente com aquela de um corpo-imagem, sobre a qual ainda haverá o que dizer ao final deste capítulo.

Creio que já reuni elementos suficientes até aqui para apontar algumas ressalvas à maneira através da qual a literatura abordou o regime alimentar que os Guaraní consideram central para atingir o estado de maturação corporal (*aguyje*), que lhes permitirá serem alvo da piedade (*-mboaxy*) das divindades. Cadogan (1997 [1959]: 229), em trecho já citado, fala de um “regime estritamente vegetariano”. Antes dele, Nimuendaju (1987 [1914]: 64) fala em “jejum”, em passagem igualmente transcrita, e também concorda que para os Apapokuva era preciso “abster-se de carne”, e de “toda alimentação pesada”. Mas além das restrições, Nimuendaju acrescentava uma descrição positiva à dieta: “certas frutas, de caguijý e de mel.” Posteriormente, Hélène Clastres (1978 [1975]) caracterizou-o como uma “ascese vegetariana” e Viveiros de Castro (1986: 596) defendeu que a “ascece e medida” do xamã guarani é uma forma alternativa de atingir um estado de não putrefação dos ossos, que os Araweté por ele estudados perseguem através do “excesso e da hybris” do matador.

O primeiro ponto a notar é de ordem puramente etnográfica. O narrador do sonho, e muitos outros de meus interlocutores, afirmaram que aqueles que perseguem o *aguyje* devem alimentar-se de queixadas. Se há, de fato, uma série de restrições em relação ao consumo da carne de outros animais, e também de “toda a alimentação pesada”, não se trata de uma dieta essencialmente vegetariana¹⁷⁹. Outro interlocutor apontou que também poder-se-ia comer carne do *uru’i*¹⁸⁰, que também seria alimento das divindades, explicando que o ponto central é evitar todas as “carnes pesadas”, embora a maioria fale

¹⁷⁹ Tendo a acreditar que Cadogan não tenha se aprofundado suficientemente nesse ponto, limitando-se a replicar a ideia de “jejum” vegetariano de Nimuendaju. H. Clastres (1978[1975]: 101-102) é a única que percebe esse ponto, mas parece tratá-lo como uma excessão, oriunda da experiência de apenas um Guaraní, quando afirma que “a carne de *kochi* [...] contava entre os alimentos escolhidos por urn mbiá que obteve o *aguyje* e, há ainda menos de vinte anos, partiu para a Terra sem Mal”. Há convergências em relação ao modo como ela interpreta essa prescrição, e o modo como trata aqui o papel do queixada, mas seu trabalho volta-se com muito mais ênfase para uma reflexão negativa a respeito dessa dieta, focada nas restrições alimentares, e o que busco aqui é sublinhar seu aspecto positivo, no qual o papel do queixada é fundamental.

¹⁸⁰ Galináceo conhecido como Uru, também em português (*Odontophorus capueira*).

apenas dos queixadas. O tema do peso e da leveza é de fato muito relevante nos rituais, e das danças realizadas nas casas de reza é frequentemente dito terem o fito de “tornar o corpo leve” (*nhandevvui*). No que concerne à afecção leveza da carne de queixada, pode-se destacar dois pontos: em primeiro lugar, é um animal que transita entre os mundos celestes e o mundo terrestre, seu corpo, portanto, não é *tekoaxy*. Tudo o que existe nos mundos celestes, além de imperecível é considerado leve, e o mesmo pode-se dizer do queixada. Em segundo lugar, trata-se de um animal cuja dieta é praticamente vegetariana, composta de frutas, sementes, brotos e raízes. Esse ponto me foi sublinhado por um senhor guarani, embora a dieta do queixada incluía também pequenos invertebrados e pequenas presas, como sapos e filhotes de aves. Considerando esses pontos, a imagem de uma “ascese e medida” que se opõe ao excesso do matador Araweté continua relevante, contanto que seja vista não como um vegetarianismo, mas como um regime alimentar específico a uma classe de sujeitos.

Por outro lado, o comportamento do queixada é bastante agressivo e seu ataque coletivo é capaz de torná-lo matador de humanos e até mesmo de onças. Essa agressividade aliada ao seu modo de vida gregário e ao fato de que sempre seguem um líder são frequentemente tematizados pela mitologia ameríndia, como demonstra largamente Lévi-Strauss (2004[1964]: 125), que lembra ainda a constatação de Von Ihering de que os índios temem mais aos queixadas que às onças, uma vez que é muito mais raro que essas últimas iniciem qualquer ataque. Desse modo, a inclusão do queixada como um dos principais elementos do regime alimentar daqueles que perseguem o *aguyje* coloca um problema adicional para a proposição corrente da ascese vegetariana: além do simples fato de incluir a carne de um animal na dieta, trata-se de um corpo que se distingue por uma afecção bastante agressiva, comparável à de grandes predadores. A queixada é um animal cujo *habitus* coloca para o pensamento indígena o problema da possibilidade de conciliação entre um comportamento excessivamente agressivo e outro gregário e social, como mostrou Lévi-Strauss (2004[1964]), o que talvez esteja na origem da concepção dos Guarani de que os queixadas nunca tiveram a forma humana, embora esse ponto me pareça ainda nebuloso¹⁸¹.

Gostaria, porém, de traçar algumas observações sobre outro animal, que põe em foco um problema análogo. É digno de nota¹⁸² que as línguas guarani tenham escolhido designar o cachorro doméstico com o termo *jagua*, que na maioria das línguas tupi-guarani designa as onças¹⁸³. Nota-se, entretanto, que a afecção ferocidade continua

¹⁸¹ Uma narrativa contada pelos Guarani, e encenada no filme *Manoa* (Mendes & Papa, 2000), mostra uma queixada que aparece para um Guarani na forma de uma bela moça, e com isso mostra a ele o caminho da morada de um Nhanderu Mirĩ. Desse modo, parece preponderante a ideia de um “corpo feito de olhares”, com aparência variável, do que a ideia de uma forma corporal fixa dos queixadas, sugerida por Cadogan (1997[1959]: 61).

¹⁸² Embora essa solução seja bastante comum em vários coletivos ameríndios.

¹⁸³ Chamadas *xivi* ou *aguara* em mbya.

impregnada no vocábulo *jagua*, utilizado como qualificador para designar uma série de transformações monstruosas de outros animais (como *kuriju jagua*, *eira jagua*, *teju jagua*). Apontei anteriormente que os Guaraní-Mbya têm o hábito de criar cachorros nas aldeias. Além disso, disseram-me que o exemplar originário dos cachorros é um animal doméstico de Tupã, e por isso não é permitido matá-los. Outra explicação que ouvi sobre a interdição de matar cachorros é que esse cachorro imperecível é o dono dos cachorros, de nome Xandroke, cuja morada é ao lado da morada de Tupã:

D: É verdade que perto da morada das almas de vocês mora o dono dos cachorros? [*o *nhe'ẽ* desse senhor vem de Tupã]

– Ele fica do lado, o dono dos cachorros. É dono dos cachorros. É Xandroke o nome dele.

D: É o dono desse aqui! (apontando para cachorro).

– É o dono desse. Ele, o dono do cachorro, é belo, ele nunca perece. E se você mata um cachorro ele fica bravo e te leva também.

D: Não se pode matar.

– Não, não pode matar. É pior matar cachorro do que gente. Dizem que é melhor matar gente que cachorro. O cachorro só late para você, ele não vai te matar. Por isso se você matar ele, vai morrer logo.

D: Anhete pa penenhe'ẽ amba yvy'i re jaguaja oĩ terã anyi?

– Ijyke'i oĩ. Jaguaja. Ha'e ko jaguaja. Ko Xandroke. Hery.

D: Kova'e ja! (apontando para cachorro).

– Kova'e ja. Ha'e ma, jaguaja ma iporã'ĩ. Nomanói. Nomanóvei ma ha'e. Jagua rejuka ramo ha'e ivai vy, ndereraa voi'i rá.

D: Nda'evei jajuka aguã.

– Nda'evei rejuka aguã. Kova'e ma ja nda'eveive rejuka gente gui. Ha'e gente manje ha'eveve ju nereprende rejuka gente ma ha'eveve ju. Ha'e jagua manje anyi. Jagua py nonhe'ẽ rive ndere. Jagua py nondejukamoãi. Ha'e ramo ndejuka ma nda'evei. Ha'e re omanó voi'i re.

Fiz essa pergunta acidentalmente logo depois que ele havia me contado que o espectro corporal de todos os mortos é devorado por Anhá, antes dos *nhe'ẽ* irem à sua morada. A afirmação tinha me remetido tanto à imagem dos Maí, deuses canibais araweté (Viveiros de Castro, 1986), como do *jaguar-ovy* apapokuva, que Nimuendaju relatava ter a aparência de um “belo cão” que viria devorar a humanidade no cataclisma

(1987 [1914]:51)¹⁸⁴. Pareceu-me que o relato desse senhor condensava as duas imagens em um só personagem, mas a resposta que ele me deu mostra que o Anhá devorador e o dono dos cachorros são figuras distintas. Se o dono do cachorro mostra ser bravo, como era o dono da lontra, e levar a vida de qualquer um que mate um dos seus, não parece ser porque ele não gosta (*noremboayui*) dos Guarani, como era o caso em relação ao outro. Mas porque ele é animal doméstico de Tupã, e é por isso que os cachorros aqui na terra não matam os Guarani, apenas latem, e os ajudam na caça. Eu dizia que o cachorro colocava para o pensamento indígena problema semelhante àquele colocado pelo queixada, tal como analisado por Lévi-Strauss, porque em ambos os casos está presente a possibilidade de domesticação de um ser agressivo.

Nesse sentido, o cachorro de Tupã, ser agressivo domesticado, é o inverso dos *Mai* que Viveiros de Castro (1986:625) reputa serem “jaguares com fogo”, e, portanto, seres agressivos domesticadores, dotados de cultura. Em outras palavras, é a fera doméstica de Tupã, enquanto os cachorros são feras domésticas dos Guarani¹⁸⁵. Essa estranha aliança faz com que só exerçam seu potencial predatório diante das presas e dos inimigos dos Guarani. Por isso matar um cachorro é uma espécie de quebra de pacto. E há ainda a figura do Anhá devorador do espectro corporal, que por seu *habitus* canibal também encarna a jaguaridade. Diz-se que seus animais domésticos são a própria onça (*xivi*) e o *guyra-nhandu*, ambos feras nada domesticadas. Mas seu papel nos mundos celestes é o de permitir que apenas a porção imperecível da pessoa atinja as moradas celestes, sua *nhe’ẽ porã*. Por não ter me aprofundado no tema, há para mim uma certa dificuldade em compreender o processo de decomposição da pessoa guarani no *post-mortem*, que a literatura desenhou apenas de uma maneira dual.

As informações de que disponho, entretanto, parecem revelar mais um desequilíbrio nesse sistema, mais uma tríade povoando um par. Em primeiro lugar, pela afirmação de que a pessoa seria formada tanto por sua *nhe’ẽ porã* como por mais duas *nhe’ẽ mbyte*, que não se destinariam às moradas dos pais das almas. Em segundo lugar, porque em contraste com esse enunciado que defende que o espectro corporal é devorado à caminho do mundo celeste por Anhá, é comum a argumentação de que ele se converte em um espectro terrestre (*ãgue*¹⁸⁶), “produto de nossas próprias paixões e apetites”, segundo Cadogan (1997[1959]: 304). Se as *nhe’ẽ mbyte* evocariam na verdade outra maneira de designar as distintas porções do espectro corporal, como apontei em nota, o dualismo entre alma e espectro corporal desdobra-se novamente, por um desequilíbrio no seu par, em *nhe’ẽ porã*, *-ã’ng* e *ãgue*, a primeira destinando-se à morada

184 Ouvi também sobre um ser análogo, o *Guyra-Nhandu*, que se associa a uma versão feroz da ema, um dos animais domésticos de Anhá, que o enviaria com o mesmo propósito durante o cataclisma.

¹⁸⁵ E os queixadas são seres agressivos domesticados pelos Nhanderu Mirĩ e por Karai Ru Ete.

¹⁸⁶ Ou *mbogua*.

celeste no *post-mortem*, a segunda sendo devorada por Anhá, e a última perdurando na terra, para infortúnio dos vivos.

Mas seja como for aqui também um canibalismo celeste tem a função de cancelar no *post-mortem* a ambivalência que a pessoa possuía em vida enquanto *tekoaxy*, e os *Ijaguyje va'e mirĩ kuery* [os que alcançaram a maturação corporal] são aqueles poucos que por sua existência exemplar¹⁸⁷ conseguem esse feito ainda em vida, ou “sem passar pela prova da morte”, evitando com isso o canibalismo de Anhá. Como havia notado Viveiros de Castro (1986: 595-605), o xamã guarani é um “deus antecipado” da mesma maneira que o matador araweté. Mas enquanto esse último antecipa a posição de afim-inimigo dos deuses canibais araweté, o primeiro antecipa a posição de consanguíneo-ascendente dos deuses guarani. Se a predação ocupa sim um papel fundamental na forma através da qual os Guarani-Mbya pensam a si e aos outros, seu ideal é, como apontou Viveiros de Castro (1986), anticanibal. Embora não seja tanto por um vegetarianismo que os xamãs o perseguem, é evitando o canibalismo tanto em vida como no *post-mortem*. Não é por ser previamente inimigo que o Nhanderu Mirĩ não é devorado após a morte, mas por tornar visível aos deuses que seu corpo é de um consanguíneo. Se Tupã Ru Ete domesticou a agressividade do jaguar e os Nhanderu Mirĩ e Karai Ru Ete fizeram o mesmo com os queixadas, é isso que devem fazer os Guarani em terra, controlando também a sua própria agressividade.

Da mesma maneira que o matador araweté, os Nhanderu Mirĩ são os únicos que não produziram “espectro corporal” (Viveiros de Castro, 1986: 596). É por isso que são os únicos lembrados pelo nome, justificando a designação de “heróis divinizados”, empregada por Cadogan (1997[1959]), que lista alguns nomes a ele mencionados, sendo o mais célebre o *Capitán Chikú*. De minha parte, ouvi na maioria das vezes que não há notícias recentes de pessoas que se tornaram Nhanderu Mirĩ, mas uma das famílias com quem convivi mencionou um parente que há cerca de 100 anos conseguiu o feito, e também o nomeou: Nhanderu Mirĩ Xapariju. A todas as pessoas que não tiveram esse destino, entretanto, dizem que se deve esquecer, e evitar ao máximo a menção aos seus nomes.

O que nos trouxe até aqui, porém, foi uma reflexão sobre a insuficiência da proposição da ascese vegetariana para caracterizar o regime alimentar desses grandes xamãs. O maior problema dessa formulação me parece ser o de sublinhar excessivamente o aspecto negativo desse regime alimentar, quando a sua positividade é extremamente relevante. É pelo fato de modularem a dieta dos Nhanderu Mirĩ que os xamãs guarani conseguem fazer seu corpo tornar-se como o deles. As restrições aqui

¹⁸⁷ O conceito de existência exemplar, mobilizado por Taylor (1998), é de certa forma equivalente àquele de sujeito magnificado, emprestado de Godelier por Sztutman (2005) para pensar as figuras políticas ameríndias. Os Nhanderu Mirĩ seriam comparáveis aos *arutam* jivaro por sua existência exemplar, com a ressalva de que esses últimos remetem à polaridade do *principal* e tornam-se anônimos, enquanto os primeiros remetem à polaridade do *profeta* e tem seu nome guardado entre os que ficam na terra.

se referem antes de mais nada ao “movimento de desafiliação e de diferenciação” em relação ao regime alimentar de outros sujeitos que não as divindades, para utilizar novamente da proposição de Taylor e Viveiros de Castro (2006), do que a um vegetarianismo. Isso porque as prescrições referem-se ao movimento “de afiliação e de identificação” aos Nhanderu Mirĩ, que comem em suas moradas frutas, *kaguijy* e mel, como notado por Nimuendaju, e também queixadas, seus animais domésticos.

Mas, de todo modo, o que está em jogo (e já havia sido notado por todos esses autores) é a “superação da condição humana”. Porque *tekoaxy* é a uma “condição intercalar”, “entre dois outros”, e “a condição humana é pura potência, e dessemelhança a si: aqui com nos Araweté, só Alhures seu destino se realiza” (Viveiros de Castro, 1986: 645). Se recuperarmos o argumento a respeito da “vida breve” desenvolvido nos dois primeiros capítulos, chegamos a uma formulação similar à que propôs Taylor (1998:333) para os Jivaro quando defende que a imortalidade seria concebida como algo da ordem do “dado” enquanto é a mortalidade que seria “construída”. Em outras palavras, a primeira humanidade não era *tekoaxy*, foram preciso “contigências históricas” pra que isso ocorresse. Mesclando as duas formulações, poderíamos dizer que *tekoaxy* é um “estado intercalar” entre o estado *porã* da primeira humanidade, e aquele do destino póstumo dos humanos-guarani atuais. Seja através da morte, ou do *aguyje*, a pessoa guarani-mbya só se realiza em sua plenitude, para usar um termo caro à literatura, após a vida terrestre. Nesse sentido, creio ser necessário uma ressalva em relação à proposição central do trabalho de Pissolato (2006), de que o principal motor da cosmologia guarani seria a perseguição da “duração da pessoa”. Ora, se a pessoa permanece sempre incompleta em sua passagem pelo mundo terrestre, não se pode fazer equivaler a sua duração com seu tempo de permanência na terra. A “duração da pessoa” continua nas moradas celestes, onde exerce em toda sua completude a corporalidade imperecível dos *nhe’ẽ porã*.

Nesse sentido, a valorização de uma longevidade saudável entre os Guarani-Mbya, cuja relevância a autora demonstra com muita propriedade, seria antes o indício de que o corpo dos anciãos avançou no seu processo de maturação, de que a perecibilidade dos seus corpos parece retardada ao máximo, do que um fim em si mesmo. Tomemos a continuação de passagem citada de Taylor como comparação, para avançar na análise:

o estado “normal” de um velho [Jivaro] é uma saúde hibernólica, e as lesões que o atingem não podem vir senão de uma perseguição xamânica, ou ainda de um esgotamento da vontade de viver e da criatividade existencial conferida por um *arutam*, exaustão causada ela mesma pela intencionalidade malfazeja de outrém. (1998:333)

Ora, se aparentemente os Guaraní não seriam tão radicais em abordar toda a perecibilidade como fruto da agência de outrem, uma vez que ela seria característica padrão da condição *tekoaxy*, os contornos gerais dessa reflexão são análogos. Morre-se de tristeza, entre os Guaraní, porque o *nhe'ẽ*¹⁸⁸ da pessoa pode abandonar o corpo, sobretudo se motivado pela saudade (*ndovy'ai*) de alguém que se foi. Morre-se por conta dos ataques dos espíritos inimigos. Mas a existência *tekoaxy*, a falta de saúde (*hexaĩ*) de que os Guaraní se queixam constantemente no contexto atual, é atribuída sobretudo a uma má alimentação, ao consumo de tembiu *rekoaxy*. Isso porque caso se limitassem a modular a alimentação das divindades, caso consumissem apenas tembiu *ete'i* ou tembiu porã, “o estado normal” de qualquer velho ou velha seria uma “saúde hiberbólica”.

Desta maneira, creio que a principal contribuição do trabalho de Pissolato (2006) é a de demonstrar que o *aguyje* é um processo contínuo de maturação a se perseguir em vida. Depende de um regime alimentar específico, para o qual é necessário a manutenção de lavouras que mantenham os cultívars verdadeiros (*tembiu ete'i*), especialmente o milho, é necessária a alegria (*-vy'a*) na vida “entre parentes”, propulsionada pela prática de rituais, enfim toda uma gama de práticas corporais que de maneira nenhuma remetem a uma evasão da vida na terra, como parecia defender a literatura, e menos ainda a um desejo de morte. Tampouco creio que remetam a uma negação da sociedade, como queria Hélène Clastres (1978 [1975]). Entretanto, se o *aguyje* é um processo contínuo de maturação há um momento de ruptura, que deve ser visto como uma transformação corporal, e que ocorre no momento imediato no qual as divindades se comovem definitivamente com aquele cujo corpo passa a ser visto como o de um congênere celeste, e torna-se imperecível. É isso o momento do *kandire*, sobre o qual falarei mais adiante. Dessa maneira, me parece impossível concordar com a proposição de que o *aguyje* não implica em “ruptura ou transformação da condição atual em que se vive ‘com corpo’ na Terra” (Pissolato, 2006:347), pois o que ele visa é atingir esse estado.

A evidência mais clara dessas questões que aponte está nos trechos do diálogo transcrito em que o xamá demonstra toda a sua frustração por não ter conseguido agir da maneira recomendada pelo Nhanderu Mirĩ, o que fez com que voltassem ao corpo dele todo o tipo de dor. Já que ele não conseguiu, o Nhanderu Mirĩ disse a ele: “agora você vai viver simplesmente, na terra, mas não se esqueça nunca de mim”. Viver simplesmente, como todos aqueles que não se empenham nesse intento, que se contentam com um processo incompleto de maturação corporal. O “errar para Nhanderu” implica em outros fatores que antecederam o retorno a um regime alimentar *tekoaxy*, como transparecerá do próximo trecho da narrativa que acompanhamos a seguir. Antes, porém, é necessário lançar apenas uma questão suplementar. Se praticamente

¹⁸⁸ Que também tem certo paralelo com o arutam jivaro enquanto princípio animador da existência.

todos os elementos existentes no mundo terrestre não passam de imagens perecíveis dos seus modelos celestes imperecíveis, inclusive o *avaxi ete'i* (milho verdadeiro), cujos derivados formam parte essencial do regime alimentar necessário à maturação corporal, ou mesmo as frutas verdadeiras (*yva'a ete'i*), seria suficiente modular uma dieta feita apenas de imagens dos alimentos das divindades para alcançar o *aguyje*? Já temos um elemento que prova o contrário: as queixadas não são imagens de seus modelos celestes, pois de lá vem e vão. Ao se alimentar delas, os Guarani comem exatamente o mesmo alimento que os Nhanderu Mirĩ.

Mas haveriam outros elementos diretamente enviados das moradas celestes? Mais uma vez, é Nimuendaju quem nos dá um exemplo positivo desse regime alimentar, embora o utilize como um exemplo pejorativo dos “truques” de um xamã:

A fim de que não me censurem por elogiar unilateralmente o paganismo guaranítico, quero relatar que a festa do *nimongaraí* destes índios às vezes também oferece aos pajés a oportunidade de satisfazerem sua ambição, enganando sua gente através de truques. Assim, numa destas festas, Joguyroquý ostentava, à semelhança de um médium espírita, flores que ele teria feito vir do Além. Em outra ocasião semelhante, Oquẽ mandou vir da mata um pedaço de bambu e colocar na casa de dança. Durante a noite, submeteu-o intensivamente a cantos e ao maracá, mandando então que o abrissem; de um nó a outro estava cheio de puro e cristalino mel *jatey*, do qual emanava, ademais, um perfume muito especial. O exame superficial, que neste caso nos foi permitido, não detectou qualquer abertura. *Todos os participantes estavam convictos de que se tratava do mesmo mel que bebem as almas felizes na “Terra sem Mal” e que o poder do canto de pajelança o havia introduzido no bambu.* Milagre semelhante, no qual também teria aparecido do Além o pássaro tangará, realizou o grande Guyracambí no Jatahy, na presença do missionário Fr. Timotheo de Castelnuovo, a quem desafiou a fazer o mesmo se, como sacerdote cristão, era de fato superior ao pajé indígena. A mim mesmo Guyracambí sugou, certa noite no rio das Cinzas, três pedrinhas pretas do peito, e supostamente as recolocou no seu lugar. Nunca descobri a razão pela qual ele realizou esta cerimônia em mim; imagino, porém, que o tenha feito simplesmente para me impressionar. (Nimuendaju, 1987 [1914]:91)

Essa passagem que de início parece apenas mais uma daquelas infundáveis observações pejorativas sobre os “truques dos xamãs”, comuns à época, mostra o personagem ímpar que era Nimuendaju. Ao mesmo tempo que constesta o procedimento, reconhece que o perfume era de fato muito especial, e que junto com os índios se empenhou em um exame (infelizmente superficial!) para verificar se a taquara mostrava algum indício de truque. Se questionou foi porque considerou de alguma forma a possibilidade dessa comunicação direta com o mundo celeste, viveu efetivamente o

mundo possível que lhe ofereciam os Guaraní. Tenhamos esse episódio em mente ao acompanhar o desdobramento da narrativa aqui analisada:

Eu já estava aqui, mas eu tinha uma Casa de Rezas ali, tinha todas essas coisas. Eu tinha conhecimento. E eu sabia quando Tupã ia vir. Eu tinha que esperar, tinha que levantar, tinha que dançar, tocar, esperando Tupã.

Foi assim que aconteceu uma vez. O Tupã ia vir e eu sabia. E eu estava esperando ele vir e trazer o fogo, o fogo que é o mesmo que eles têm, foi esse que ele trouxe.

Era pra trazer pra mim, então ele trouxe e deixou lá naquela montanha. E eu sabia que estava lá.

Lá ele fez relampiar, ele trovejou, e era o fogo que ele deixou. Então a árvore que era mais ou menos deste tamanho caiu quando ele deixou o fogo no seu tronco.

Ele deixou o fogo para a Yva. Foi o Tupã que veio deixar o fogo para nós.

Mas *tekoaxy* é *tekoaxy*. Porque no dia seguinte, nós tínhamos um compromisso não sei do que lá na cidade.

Ha'e vy ma apy aĩ jave ma pepy teri aĩ *opy'i* areko ha'e rengua. Xee arandu xee. Tupã ou ta rá xee aikuaa. Teĩ ke aró apy, teĩ ke apuá, ajerojy, xemba'epu, aró tupã pe.

Ha'e rami ma xee, peteĩ gue ha'e py, Tupã ou ta rá aikuaa, xee aró ju ma ramo ma ha'e ou vy ma ogueru tata xevy pe, tata ogueru mi ki ... ha'e kuery oguereko va'e, ha'e va'e regua ogueru.

Ogueru ma xe vy pe va rá ogueru ramo ma vy ma pepy oeja kova'e cerro'i pepy. Pepy, ha'e ramo ma xee aikuaa ainỹ.

Pepy ombokapu onhemboti, tata ma oeja ma ha'e py. Yvyra peixa rupi, ha'e va'e kue mata py tata oeja ramo yvyra oa.

Ha'e ma tata oeja ae pe Yva pe. Tata oeja ko nhandevy pe va rá tupã ha'e.

Ha'e ma *tekoaxy* já *tekoaxy* ma. Ha'e rami vy, ko'ẽ ramo roguereko ju compromisso mba'e'ĩpo pe tetã my re rive ju.

E priorizei esse compromisso. Mas eu devia ter ido onde estava o fogo antes. Então, fomos mesmo na cidade, e voltamos só no dia seguinte.

Não, foi na tardezinha que voltamos. O Karai Mirĩ já estava grandinho nessa época. E no dia seguinte, a gente já foi ver o lugar onde os Nhanderu kuery deixaram o fogo para nós.

Como o Tupã havia deixado, eu sabia. Eu tinha sabedoria naquele tempo. Foi Nhanderu que me deu esse conhecimento. Não foi contado, não foi pelos rezadores, foi mesmo os Nhanderu kuery que me deram esse conhecimento.

Eu sabia exatamente onde ficava. No dia seguinte, bem cedinho, nós levantamos e então eu disse “Vamos homenzinho”. Eu chamava ele somente de homenzinho, o Karai Mirĩ. “Vamos na mata, homenzinho”. “Vamos!”, ele respondeu. E fomos por ali, fomos no caminho do fogo, fomos indo, indo, fomos direto.

“Vamos por aqui”, e fomos mesmo. Seguimos por esse caminho e chegamos no morro. Lá vimos uma árvore caída, e já estava seca.

Era uma árvore grande que tinha caído. Já estava queimada até o fim. Mas nós procuramos por tudo e percebimos que tinha acabado de apagar.

Ha'e va'e rive ju xee ajapura ve. Aa rãgue tata oĩa py ranhẽ. Ha'e katy roo py ha'e *porã* tetã re, roo rire ko'ẽ gue ma roju ju.

Hẽ! Karu'i ma ngau roju. Karai Mirĩ ha'e jave tuvixa ma, tuvixa'i. Ha'e ma ko'ẽ rã ma já jaa jaexa pota Nhanderu kuery tata oeja nhande vy pe va rã'i ae.

Tupã oeja ramo xee aikuaa ainỹ. Xearandu rai va'e kue ae tu xee. Nhanderu xemoarandu. Ndaei omombeua ndaei Karai kuery ha'e rami ky oikoi ramo Nhanderu kuery xemoarandu.

Aikuaa porã'i mamõ pa oeja. Ko'ẽ gue py'a reve'i ma ropuã na angỹ ma “Jaa ma ava'i ha'e”. Ava'i ha'e'ae rive xee. Karai Mirĩ. “Ava'i jaa ma ka'aguy re”. “Neĩ jaa” he'i. Roo pe gui. Roo pe gui rovaẽxe roo xe roi re roo roo.. Rire direito roo.

“Jaa koo rupi”, jaa ae. Pe py rã kova'e. Roo xe roi rupi rovaẽ kova'e regua cerro oĩ pepy. Rova'ẽ pe icerro py. Ki katy meme roo reinỹ ramo ma, roexa yvyra peteĩ oa. Ja ipiru pa.

Yvyra ma porãĩ oa. Pe va'e rã mi ma okai ra'e. Va'eri rova'ẽ ropovyvy pa ramo já angue'i rai rei ogue pa ra'e.

Tava quente ainda, mas não tinha mais brasa, só estava quente. Já tinha apagado tudo. Puxa vida, tive pena, e dali em diante eu comecei a errar, aos poucos, sem perceber.

Nhanderu Tupã trouxe o fogo para nós. Para que não usássemos o fogo *rekoaxy*. Para a gente saber usar, para que tivéssemos o fogo bom. Não o fogo do *jurua*.

Nisso nós erramos. E por isso fiquei aqui mesmo. Eu não to falando isso só por mim, me mostraram a morada do Nhanderu e da Nhandexy que tem pra lá.

Então, eu comecei a adoecer de novo. Então, eu vim olhar um lugar para construir minha casa, saindo de onde eu estava.

Eu montei uma armadilha bem ali. Montei no caminho do Gambá. O sol estava ali. E quando eu acabei de montar, o homenzinho estava ali brincando, fazendo assim.

Então, com a armadilha eu disse “vou só levantar a armadilha, e a gente já vai homenzinho, está tarde”.

Então, eu mexendo na armadilha de Gambá, eu alcei a corda, que era fininha, e fez um estalo no meu braço.

Quando se ouviu o barulho, eu caí assim. Eu caí assim de lado. E fiquei paralisado, nessa parte do corpo.

Raku’i teri va’eri ni hatampyi ndaipoi aku’i porá’i teri... Já ogue pa. Puxa vida amboaxy, ha’e va’e py py xee ajavy avy mbegue rupi he’ia rami.

Nhanderu Tupã ogueru tata orevy pe. Pono tata *rekoaxy* roguereko. Já roikuaa aguá ae ma, tata *porá* roguereko aguá. Ndaei *jurua* rata.

Ha’e py ore rojavy. Ha’e rire ma xee apy aĩ rire ma. Xee ae e’ỹ gui aikuaa, pepy Nhanderu, Nhandexy amba, ha’e kuery ae ma oexauka ju.

Ha’e jave ma aikoaxy rive ju. Ha’e jave ma ai va’e py xero renda rá’i, ama’ẽ ma’ẽ iko upe gui aju.

Ha’e ma monde anhonó upe’i py. Mbyku rupi anhonó. Pe py ma Kuaray py. Ha’e jave ma monde anhonó mba, ava’i ma pe rami’i mbavyky rei oikovy, ha’e rami py ojapo vy.

Ha’e vy ma xee monde angỹ ma “aupita monde, ava’i ja jaa ma, karu ma”.

Ha’e vy py xee mbyku rupia, aupi nhakaxá peixa ipoi aupi ta rá ma ava’e py opuru.

Opuru, nhendu va’e py ramo xereity peixa. Ha’a peixa oyke py a’a. H’a ramo peixa peixa ava’e re rive ogue pa.

Então, eu segurei numa árvore assim e falei para o homenzinho “Vem cá logo”, doía muito nesse braço assim.

Ele veio e me puxou, e me segurando na árvore me levantei. Desde aquele tempo essa parte eu sinto até hoje, essas dores por aqui. Por aqui, ainda estrala.

Alguns rezadores olharam, e viram o que tinha ali, não sei o que eles viram, mas ainda está ali.

Então, assim os Nhanderu kuery me fizeram, porque não gostaram de como eu estava vivendo, então me castigaram, como se diz.

Então, eu não conseguia mais usar esse lado. Só agora que eu comecei a usar de novo, facão, foice, machado, agora eu uso.

Violão não dá mais. Antes disso, quando eu tocava violão pulando, nem sentia mais dificuldade.

Quando começava a tirar o som tocando, já começava a pular, e não sentia cansaço. Depois, já faz treze anos que não uso o violão, treze anos que não toco mais.

E naquele tempo, ele mostrou ali. E me levou nesse caminho, até a praia. Ele estava para me levar na morada da Nhandexy. “Aqui é para você ficar, bem aqui.”

Ava’e re te ma *ajopy* yvyra re ava’i pe aipoae “eju ranhẽ”, ava’e re py xejyva axy.

Ha’e ma ou nguau xemoatá nguau yvyra re *ajopy* reve ma xemopuá. Ha’e jave.. ha’e va’e gue gui até angỹ’ĩ reve angỹ reve aendu ava’e py. Ava’e py. Ipu merami.

Va’e kue mi nhã karai kuery oexa oexa mbovy’i mba’exa xagua’ipo oexa va’e kue rive oĩ teri ava’e py.

Ha’e rami .. ha’e rami xeapo nhanderu kuery.. ha’e kuery oguta rami e’ỹ aiko kauxa, xecastiga he’ia rami.

Ha’e vy py ava’e re ndaiporu vei karamboa’e. Angỹ aiporu vei angỹ ma maxete, foice, haxa aiporu aguá re.

Mba’epu ndae’ve vei. Xee mba’epu reve apo ni já axy’i rupi va’e’ỹ ma he’ia rami.

Ambopu aronhendu ja apo apo ni xekaneo ma aendu va’e. Rire tu treze ano ma angỹ ava’e ndaiporu vei treze ano mbaepu ndaiporu vei, nambopuvei.

Ha’e jave py oexauka pepy. Ha’e ma korupsi xereraa reinỹ ma xereraa ma pe, pe praia py xereraa. Ha’e py nhandexy amba py xereraa aguá. “Ava’e py ma rei’ĩ aguá’i, ava’e py.”

Ih! Eu comecei a olhar e era muito bonito o lugar. Ih! Tinha água boa, ali. Então, falou “Você pode levar esse fogo como seu”, e de fato eu vi o fogo lá.

Foi com isso que eu sonhei. Então, eu fiquei me perguntando, e se eu fosse para lá com essa dor, como eu iria fazer minha casa, iria fazer as paredes, limparia o terreno, eu simplesmente falei pra mim mesmo.

E eu não deveria ter ficado pensando nisso. E fiquei pensando no meu braço depois que eu fui pra lá, daqui eu fui pra lá.

Eu fui no lugar que eu tinha sonhado, e chegando lá era mesmo um lugar bonito, onde estava assim seco. E lá mesmo tinha um fogo, então falei “Esse é pra eu pegar”.

Ih. Foi exatamente isso que eu sonhei. Depois que eu sonhei essas duas vezes, não sonhei mais. E depois Nhanderu kuery, o Nhanderu veio aqui, e falou “vai acabar a sua concentração em mim”.

Ih! Aexa katu, tu iporã lugar, Ih!! Yy’i iporã oĩ, peixa’i, ha’e vy ma ava’e py ma. Ha’e ma “kova’e gui nderata rá’i eraa rá’i” he’i vy anhete tata oĩ peixa..

Ha’e va’e kue py ha’e va’e py xee aexa ra’u. Ha’e vy ma xee apenxa, aa vy ndau mba’exa ikora, mba’e xa tu xero rá ajapo ta, mba’e xa katu amopoti ta ha’e va’e rive ju xee.

Anyi rágue py raka’e. Ha’e rami xejyva re apenxa ma ha’e rire ete ma aa ma ha’e kue py, vy ma koropi, ai va’e guive ma aa.

Aexa ra’u ague re ma aa, aa ava’e ha’e py ramo anhete lugar *porã* py itui, peixa ipiru pa reinya. py. Ha’e py ae tata oĩ raka’e, ha’e gui “ajopy aguã py mba’ei”.

Ih.. Ha’e ete’i rupi aexa ra’u, mokoĩ gue aexa ra’u rire ma py já angý ndaexa ra’uvei. Ha’e rire ma Nhanderu kuery Nhanderu ju ou apy, angý ma “oje-pytaxo ta ndejapyxakai xe vy pe”.

Assim como o xamã Apapokuva Oquẽ fez vir “do Além” um mel que não era apenas imagem do “mel que bebem as almas felizes na ‘Terra sem Mal’”, esse xamã soube em sonhos do envio por Tupã do mesmo fogo que ele usa na sua morada, para que dali em diante sua esposa Yva não precisasse mais usar o fogo *rekoaxy* na preparação dos alimentos através dos quais o casal buscava o processo de maturação corporal. Essa comunicação direta com os mundos celestes é talvez a principal maneira de superar o dilema da descontinuidade entre os planos celestes dos modelos originários e o plano terrestre de suas imagens perecíveis. Em Platão, um dilema equivalente era solucionado pela “teoria da reminiscência”, que não deixando de ter uma relevância análoga aqui, creio ser menos central do que essa comunicação direta. Além dos queixadas,

uma série de pássaros migratórios transitam anualmente entre os mundos celestes e os mundos terrestres, de modo que pássaros como o pombo *apykaxu*, sob a aparência do qual Tupã se manifestou à mãe de Tupãra'y, não são apenas imagens de modelos celestes. Entretanto, também pode ocorrer um evento particular no qual as divindades enviam à terra elementos dos quais aqui só existiam imagens, como o mel de Oquẽ e o fogo de Tupã.

Em relação a esse *tata porã* (fogo bom-imperecível) é notável ainda que não seja um alimento, senão o preparador de todos os alimentos. É como se o cozimento¹⁸⁹ utilizando apenas o *tata porã* transformasse aquele alimento em um *tembiu porã* mais potente, é como se o alimento que era apenas imagem daquele das divindades se transformasse no verdadeiro alimento deles. O erro do xamã, porém, foi não saber ouvir a orientação de Tupã, pois foi a uma reunião na cidade, e não foi imediatamente buscar o fogo que lhe era destinado. Quando chegou lá, Tupã tinha apagado o fogo que nunca apagaria, em represália ao erro. Em decorrência disso é que ele voltou a ter dores e tornou-se novamente *tekoaxy*, pois o envio do fogo era o sinal de que ele estava na última etapa do *aguyje*, que seu corpo estava quase imperecível, mas seu erro o tornou novamente mortal. Essa narrativa remonta aos mitos da má escolha em sua forma clássica, associando um erro à “perda da imortalidade”, com a ressalva de que não é um mito, senão um relato de evento vivido pelo próprio narrador, e que o erro não é dos antigos senão de um xamã vivo, que eu conheço, o que reforça minha hipótese inicial, de que a vida breve só é incontornável aos brancos. Ela também demonstra que se, de fato, os Guaraní conseguem obter do eixo vertical auxílio das divindades para curar infortúnios, o sofrimento e as doenças também podem vir das próprias divindades, que operam represálias contra os “erros” dos humanos¹⁹⁰. A literatura sobre os Guaraní tematizou episódios como esse os tratando como “obstáculos” colocados pelas divindades no percurso dos *tekoaxy*. Ladeira (2007[1992]) utiliza a expressão “provas de Nhanderu” e mostra o rendimento que o tema tem para além do domínio daqueles que buscam o *aguyje*: a todo tempo as divindades estariam testando os seus descendentes que vivem na terra, para que eles nunca esqueçam sua consanguinidade divina.

Mas depois de errar e ter o *tata porã* apagado, as divindades o castigaram e ele passou a sentir dores no corpo, e também perdeu a capacidade de dançar sem se cansar, de tocar o violão nas rezas, e foi então que, sabendo que iria viver simplesmente, deixou-se levar para a dieta *rekoaxy*. Fiz essa pausa, adiantando a análise, para que o leitor pudesse respirar um pouco, antes de continuarmos com o relato do sonho, que é um tanto longo. Acompanhemos ele agora até o final, para terminar essa sessão com o fechamento da análise do relato, que continua com o recurso ao discurso direto do

¹⁸⁹ Ou outra forma de preparação.

¹⁹⁰ Em outras palavras, agressões também podem vir de consanguíneos.

Nhanderu Mirĩ, repreendendo o xamá pelo seu erro e contando como faziam no passado para atingir o *aguyje*:

Ele contou tudo para mim, o que vai acontecer com essa terra. E ele me deu bastante tempo para eu me recompor, não queria que eu esquecesse dele.

Falou que eu não conseguia comer carne de Mymba [queixada]. Que eu só comia carne *rekoaxy*, carne ruim, que trazem da cidade. Falou de tudo isso. Até das roupas falou, e trouxe para mostrar um tambeo [tanga de algodão utilizada antigamente], trouxe mesmo um tambeo.

“Nós valorizamos muito essas coisas.” E falando que “nós valorizamos essas coisas”, mostrou o tetymakua [adorno trançado de fios de cabelo utilizado sobre a batata das pernas]. “Nós valorizamos muito isso aqui”, mostrando o adorno de cabeça.

“Nós temos isso aqui”, mostrando o tukumbo [chicote de couro]. Eles têm o tukumbo. “Nós temos esses tipos de coisas. Não é apenas dois, ou três dias, que a gente se concentra nessas coisas”, ele falou.

“Quantas estações novas passamos sabendo nos fortalecer, nos fazendo ter coragem, fazendo nos fortalecer pelos Nhanderu Kuery”, contou pra mim da sua morada, esse Nhanderu que mora ali.

Ha’e vy py ma omombeu pa karamboae xe vy pe. Mba’e pa oiko ta, ko yvyrupa re. Ha’e vy ma hare’i omoĩ karamboae xevy pe, ndoipotai xerexarai.

Mymba roo kue’i ndoroukuaai reia re. Xoo, xoo’i *rekoaxy*, xoo vaikue’i kue tetã gui rogueru va’e kue kue. Ha’e rengua re ijayvu pa, ao re guive ijayvu, ha vy ogueru karamboae oexauka tambeo, tambeao ae ogueru.

“Ore ma kova’e rengua’i re ronhemomboríau”. “Ore ma kova’e rengua re ronhemomboríau’i” ma tetymakua oexauka, “ore tu kova’e ramígua re ma ronhemomboríau’i ko’i va’e”. Ha’e vy ma akápykiã.

“Ore ma kova’e roguereko’i”. Ha’e ma tukumbo. Tukumbo oguereko, “ha’e ma kova’e rami gua ma ore roguereko’i, mokoĩ mboapy ara re anho e’ỹ ma ore rojapyxa’i”.

“Mbovy ara pyau pa ore ronhemomburu kuaa vy ri ma ore orembo’py’a guaxu ore ronhomombaete uka nhanderu kuery pe gui”. He’i nhanderu pe’i py iamba oamy xe vy pe omombeu.

“Mas vocês não são assim. Vocês ficam só tentando lembrar dessas coisas, só querem lembrar, mas não valorizam mesmo. Para nós isso é comida *rekoaxy*”, ele disse mostrando o Queixada.

Eles falam que é comida *rekoaxy*, para o Queixada. Mas não é como hoje para nós, o que eles chamam assim, não é a nossa comida ruim, na fala deles.

“O Queixada é para vocês comerem e valorizarem, e para se sensibilizarem conosco. Comer se sensibilizando conosco. Eu só estou contando”, disse [o Nhanderu Miri].

“Como você só tem a intenção de se lembrar, mas não consegue se fortalecer mesmo, essa sabedoria vai acabar para você”, ele disse.

“Você não pode permitir-se esquecer. Nós passamos por isso, e fizemos eles [os Nhanderu Kuery] se comoverem conosco. Mas vocês não estão fazendo como nós, vocês possuem coisas demais”, então mostrou nossas roupas ruins. E naquele momento, nesse lugar onde vocês estão dormindo, estava cheio de coisas, roupas ruins, e todo tipo de objetos. Então, ele mostrou essas coisas.

“Vocês têm todas essas coisas. Então, como vocês acham que vão sensibilizar eles, mostrando essas coisas.”

“Pende katy ha’e rami e’ỹ, penemaendua xe rive riny, penemaendua xe.. kova’e’i re mi nhã, napenhemomboriau’i a’e. Kova’e ma tembiu pi *rekoaxy*, roe, ma ore kova’e pe” he’i. Ha’e ma koxi oexauka.

Ha’e ma ha’e kuery tembiu pi *rekoaxy*’i he’i ra’e, koxi’i pe, pero angỹ gua rami e’ỹ nhande tembiu vai kue’i kue pe e’ỹ, ha’e kuery aipoei.

“Kova’e ma peupi va’e rá penhemomboriau’i perojaeo va’e rá’i. Jaéo rupi peupi va’e rá. Ha’e vy ma amombeu rive’i ko” he’i.

“Renemaendua xe rive’i ma ramo, kova’e ndereropy’a guaxu reguai ma ramo, kova’e ojeptytaxo ta ma ndee gui” he’i.

“Ndereroexarai ta mo ra’e ta vy’i. Ore ma mirami ete’i vy ma ore ronhemboaxy uka’i. Ha’e ma pende tu ha’e rami e’ỹ py mirami ete ri ma pende mba’e mo pereko’i”, ha’e vy ma ao vaikue’i kue oexauxa pa. Ha’e jave pepy angỹ pende pekea py rei mi nhã angỹ enhyẽ iny ao vaikue, opa’e xa gua pa ikuai. Ha’e rengua ma oexauka.

“Kova’e merami ete ma pende pereko’i. Ha’e rami vy mamo gui rá katy penhemboaxy uka aguã pexeauka vy.”

“Olha o que vocês estão usando”, falou mostrando os meus sapatos. “Porque vocês só estão valorizando essas coisas?”

“Nós não somos assim, vivemos simplesmente”, eles têm os pés descalços. Então, continuou “Nós fizemos com que eles se sensibilizassem”. “Então, vamos encorajar os nossos filhos caçulas, vamos ajudá-los a fortalecerem-se, disse [para o Nhanderu Mirĩ] o Nhanderu Primeiro dos Primeiros. Foi ele próprio que disse.”

Então, ele falou... falou... “Vocês casais”, sobre isso ele falou. Ele passou para o assunto do modo de vida dos casais. Porque nós que somos casados, quando chega tardezinha, como aqui em cima tem uma *Opy*, e se você é recém-casado, e está logo aí embaixo do morro, já acha que está longe da *Opy*.

Então, você está deitado com a sua esposa, e ela está pensando em outra coisa, no brinquedinho dela. E se eu pensar nisso... “Mesmo estando aqui, a gente pode”, falaríamos. Mas não estamos pensando certo. Lá tem uma *Opy*, e aquele que fica lá já está fumando. Mesmo se ele ainda estiver só fumando, já está voltado pra outro lugar.

“Merami ete ri pende je’i pereko” he’i ma xepy regua ju ma tu peixa einy. “Mirá mĩgua re rive’i pende penhemomboriau vy, mba’e re katu’i”.

“Ore py ha’e rami e’ỹ, peixa’i rive’i”. Ipyandy’i. Ha’e rami vy ma “Ore ronhemboaxy uka mirámi rei ramo”, “neĩ ha’e ramo, nhambopy’a guaxu nhandera’y hapy rei, nhamombaraete gue ra’e, he’i ma Nhanderu Mamo Ete gua he’ia ma. Ha’e ete’i ae omombeu.”

Ha vy py aipoei, ha’e vy ma aipoei, “Penhemoirũ’i va’e” ha’e rami he’i. Nhomoirũ reko omboaxa’i karamboae. Peixa nhamenda va’e, karu ma ramo, *opy* oĩ. Apy ngau ndee pepy ngau ndee remenda ramo reiny, remenda ramo reiny. Pe yvyáguy py. Repenxa py rei ma pe ma *opy* mombyry ma oiny.

Angỹ’i renhenhõ rejupy nderaixy reve, nderayxy mboa’e enda’i re openxa upy ombavyky re. Xe kova’e py rive... “Nhandetui teĩ ha’eve, jaeta nhande...”. Nhapenxa e’ỹ ramo. Ha’e py py oĩ *opy*, ha’e *opy*’i oĩ va’e já.. ha’e já opita ju ma rá oiny. Opita rive’i jepe ae já oguerova ju ma mamongatu oiny.

Ele está pedindo concentração dos espíritos de todos nós, de todas as moradas, a partir da extremidade do corpo onde assentam as almas, com as quais ele vai se comunicar em breve. Porém, a gente está ali brincando de outra coisa.

Falou sobre tudo isso Nhanderu, naquele sonho. “Não pode ser assim, tem que esperar mais um pouco, tem que esperar pelo menos até a meia-noite. Tem que esperar!”, enfatizou. Foi assim que ele disse.

Por exemplo, se aqui a gente tem um rezador, uma rezadora, que está se concentrando, ele está pedindo a concentração dos espíritos de todas as crianças e de todos, a partir da extremidade do seu corpo. Então você já está pensando em brincar de outra forma, deitado, quando acabou de escurecer.

Então, a rezadora está percebendo que o seu espírito está ali, mas ela já está desconfiando. Porque mesmo que seu espírito esteja ali erguido, você já está totalmente pelado em outro lugar.

E dessa forma, ela pergunta: “Como será que o corpo do *xondaro* está ‘descansando’ lá no final do pátio?”, a rezadora se levanta para falar, já sabendo.

Nhanenhe’ê ha’e ijavi’i ju ma ha’e oguerojapyxaka nhandeyvara pyte re ju ma oguerova ta kurive’i rupi. Va’eri nhande nhanhembavyky mboa’e’i jaju py.

Ha’e ramia’i re guive ijayvu karamboae Nhanderu. “Ha’e rami e’ỹ rá he’ia ambe ranhẽ rá’i. Ambe ranhẽ rá pytũ, pytũ mbyte peve peve. Ambe ranhẽ rá” ri ma, he’i karamboae.

Ha’e ramia py guive py apy ngau peteĩ karai jareko, peteĩ kunhá karai jareko, ha’e ojeupe ojapyxaka, ko kyrĩngue ha’e ijavi ve oguerojapyxaka’i va’e, pavẽ yvara pyte’i oguerojapyxaka. Ha’e py ngau ndee, pepy ju ma ndee nemba-vyky mboae xe ju ma rejupy pytũ .. pytũ’i ramo ve.

Ha’e vy py py kirami’i ngatu’i pepy kunhá karai oĩ porque nenhe’ê onhemboy py oamỹ. Angỹ’i onhemboy nenhe’ê va’eri ndee já renhemboi pa ju ma reikovy ha’e py.

Ha’e ramia gui ju ma py: “Marã rami ndau ko *xondaro* rete’i ko okaryapy apy’i re *opytu’u* areko ndau marã rami ndau” he’i ma kunhá karai opuã ma vy.

“Olha o que eles estão fazendo, nesse momento, nessa terra.” Ela disse. “Nessa noite”, disse. “O que será?”, perguntou. Ih! Então, ela já passou a falar de você. Porque seu espírito está ali, então ela desconfia, mesmo que esteja acontecendo em outro lugar. Não é porque contaram pra ela que você está transando que ela sabe.

É nosso espírito que relata, que o corpo está fazendo o que não deve. É só o corpo ruim, que está se movimentando. Fazendo assim, a gente não está ajudando a *Opy* a se fortalecer.

É nessa situação que está o nosso modo de vida, nosso modo de vida é pesado, é pesado mesmo nosso modo de vida. É muito pesado, não conseguimos aguentar mesmo lembrando dos Nhanderu kuery.

São desafios. Existe muitos desafios para rezar, quando vamos rezar mesmo. É a mesma coisa com a alimentação, você tem que escolher bem.

Gordura, você não pode comer mais. Você mesmo tem que ter iniciativa, ninguém precisa falar. Não pode comer mais gordura, carne que foi de branco [porco] não pode mais comer, carne que foi de mulher branca não pode comer mais, carne de minhoca, carne de cobra, lesma, rá, não pode comer nada dessas coisas.

“Aipo rami ete omonhendu’i omoiny yvyrupa”, he’i, “Pytũ ma vy rupa” he’i, “mba’ei ndau ra’a” he’i ma. Êêa, ha’e py já omboaxa ma ndere oiny, porque *nenhe’ê* ha’e py py’i oĩ, ndaei ke ha’e py py nhaixá’a vai, ha’e py katu ha’e rami. Ha’e va’e rá ko ojerokua ju ma upy, he’i ramo e’ỹ ha’e py oikuaa.

Nhanen*he’ê* py onhemombeu ha’e py nda’evei’i, hete vaikue rive py ha’e py hoamba ju ma einy. Ha’e ramia py guive ri ma *opy* nhamombaraete va’e rá e’ỹ.

Ha’e vy py nhande nhandereko oĩ, nhandereko ipoyi oiny, ipoyi ri ma nhandereko. Ipoyi raxa, ha’e vy mi py nhaguenta va’e rá e’ỹ Nhanderu kuery nhanemaendua.

Ijava ete. Nhembo’e reko ijava ete nhanhembo’e porá’i ta ramo. Ha vy pe’i tembiu pi py ha’e rami, teĩ ke reiporavo ma.

Nhandy ndere’uvei ma rá, ndee ae nde parte gui rive, nateinkontevei ijayvua. Nhandy ndere’uvei ma rá, *jurua* roo kue ndere’uvei ma rá, sinhora roo ndere’u vei rá, evoi roo kue, mboi roo kue, xype, ju’i, ha’e rengua ndere’u vei rá.

Você vai ter que escolher, pode deixar os seus filhos comerem, só vale pra você. Você levanta e come coisas simples. Você pede para sua esposa “faça apenas rora [farinha de milho], ou mbeju [tipo de beiju de milho]”. E você não pode ficar falando, “vocês estão comendo comida ruim, vocês não podem comer isso”, você não deve falar isso.

Não pode ficar falando assim para seus filhos, deixe que comam, deixe que comam para si mesmos. Você também está comendo para si mesmo.

“Pra que o meu pai, pra que meu avô, pra que meus parentes estão escolhendo a comida?” Assim eu iria falar, assim se fala.

Criticamos porque somos *tekoaxy*, mas nem sabemos quais são seus princípios.

Como eu não soube me comportar dessa forma, fiquei desse jeito. É pesado seguir os Nhanderu kuery.

Se tivesse sido diferente, eu não estaria mais aqui. Daqui eles me fizeram caminhar, recentemente, muito recentemente.

Ndee reiporavo ma rá, tove ndera'y kuery to'u, ndee'i rive'i ma rá. Repuá re re'u mba'emo rei. Ere ngau nderayxy pe “ejapo rora rive'i xe vy pe, mbeju rive'i”, ndee nderei rá ke, “tembiu vaikue ko pe'u, ndaevei ri ma pe'u aguá” nderei.

Nderei rá nderay kuery pe, tove to'u, tove to'u ojeupe va rá pe. Ndee ha'e rami ndejeupe vá rá.

“Mba'e rá tu xeru, mba'e re tu xeramoĩ, mba'e re tu xeretará, tembiu oiporavo nguau ri”. Hei xe vai ko jaexe vai ko.

Tekoaxy gui ha'e va'e re ju nhandeayvu, pero ndajaikuaai py mba'e re pa ha'e, ha'e oikuaa rupi rá.

Ha'e rami gua rupi xee peixa rive'i aguá, ha'e vy rive amombeu rive mi ny. Ipoyi ri mi Nhanderu kuery nhanemaendua.

Ha'e rami e'ỹ rire ymá ma xemokanh'y'i rangue apy. Apy gui xereroguata ra vy até kue'i mi nhá, kue'i ete rai'i ha'e va'e.

Eles queriam se comover por mim. Eu não me esforcei. Mesmo que o Nhanderu fosse se comover. Ele queria me levar, mas parece que eu não quis.

Quando a gente foi pra lá, e chegamos na morada da Nhandexy, olhamos por tudo, e percebemos que os queixadas tinham acabado de partir.

Naquele lugar, a gente foi seguindo o rastro dos queixadas, buscando saber para onde eles foram. “Vamos por aqui”, rodeamos e chegamos no mesmo lugar. Os queixadas não foram pra lugar nenhum. Só vimos o rastro dos filhotes.

Eles deixaram pegadas fortes, mas deram uma volta chegando no mesmo lugar. Não sabíamos para onde foram. Olhamos por todo lado, até que falei “vamos!” Andamos até ali adiante, e vimos uma canoa, desse tamanho assim.

Olhamos e parecia que não estava totalmente na água. Para nós *tekoaxy* parecia que a canoa estava assim. Naquele instante, se eu tivesse sido mais sábio, eu teria dito “vamos descer nessa canoa”.

“Vamos descer no riozinho.” Ela parecia pequena, mas se fôssemos mesmo a canoa seria grande.

Xemboaxy, xemboaxy ta ra’aga teĩ. Xee nanhea’ái. Nhanderu xemoboaxy ta ra’aga teĩ. Xereraa xe ra’aga teĩ, xee ju ndaaxei porei.

Ha vy ae ma pepy roo, Nhandexy amba py rova’ẽ ramo roma’ẽba ramo, angue’i koxi oupi pa ra’e.

Peixa rupi, pe va’e rupi rami koxi nhande peixa, roma’ẽ koxi rakykue re mamó pa koxi oo. “Jaa korupsi ae”, rojere tu roju rova’ẽ ju ha’e va’e kue py. Koxi ndooi mamó ve. Korupsi ete koxi oo re ta’y’i kuery oo.

Ojapete rei jogueravy ra’e ha’e vy ojere ovy ha’e py ju ova’ẽ... Nodoroikuaai mamó pa oo. Roma’ẽmba rive, rire katu “jajeoi”. Roo puku’i ramo tu peixa’i rupi gua kanoa peixa’i.

Roma’ẽ ramo ndoopai yy py merami, *tekoaxy* gui ramo rive, kanoa itui, ha’e va’e py kanoa itui. Ha’e py xee ngau xee arandu’i va’e rire “nhamboguejy te ma kova’e kanoa”.

“Nhamboguejy pe yaká’i my”. Entonce ha’e va’e py kyri’i merami rive py, jaa ete ma nhande kanoa rai tuvixa rá.

Olhando era assim que se parecia. Parecia que ela viraria facilmente. Só depois de vir, de chegar aqui, é que fiquei pensando assim.

Ah! Como fui burro! Eu errei de não atravessar. Agora já é tarde. Eles mostraram para eu ir.

Se eu tivesse atravessado, já teria ido para essa outra ilha. Para isso que ele mostrou.

Ah...! Por isso que estou assim, sofrendo, passando por tudo isso. Só estou lembrando mesmo.

São muitos desafios para seguir os Nhanderu kuery. Eu vi os queixadas, e quando me levantava já sabia. E já falava: “fica atento”.

Eu era assim, era muito sábio. Mas ele falou sobre quando for acontecer uma catástrofe “Se você não errar, pode ser que você escape junto com seu corpo, se não se esquecer. Mas viva sempre lembrando, fique sempre assim”. Então, estou tentando viver seguindo isso.

Ha'e va'e rá va'e ri ramo roma'ë ramo. Ojere rive'i va'e rá itui. Ha'e rire aju rire apy ma aĩ rire ma apenxa ainy.

Ah! xeburro voi raka'e, xetavy gui rive ma ndaxai raka'e. Ha'e ramo já tarde... aguá py ha'e va'e oexauka ainy.

Ha'e py axa vy já xee aa ma pe ilha amboa'e re pe katy, aguá ma oexauka'i.

Ah...! Pe kauxa ainỹ peixa rive aiko, aikoaxy, opamba'e axaa vy. Ha'e va'e rive xemaendua ainy.

Ijava ete Nhanderu kuery nhanemaendua. Mymba aexa ma xee aexa ma apuá re jaikuaa. Xee aikuaa já, “ema'ëná ke” ha'e ma.

Ha'e rami ete va'e kue tu xee, xee arandu rai va'e kue. Ha vy py angỹ teko nhemondyi oikoa py ma “nderejavyi ramo ma nderete ha'e javi re rejekapa'i riâteĩ ma, nanderexarai ramo. Pero nemaendua'i ae ta vy, eiko vy” he'i. Ha'e kue rami xe nguau ko aiko.

Na narração de seu sonho, o xamã reproduz o discurso direto de um Nhanderu Mirĩ, que repreendia seu comportamento na terra, comparando-o com aquele no passado era colocado em prática pelos próprios Nhanderu Mirĩ que conseguiram efetivamente obter o *aguyje*. Uma das expressões utilizadas no discurso merece alguns apontamentos: “*Ore ma kova'e rengua'i re ronhemomboriau*”, é o que dizia a divindade a respeito de cada um dos adornos rituais, das vestimentas, ou dos elementos da dieta que mostrava, como o *tambeo*, o *tetymakua*, o *tukumbo*, e a carne de queixada, indicando ao xamã que deveria limitar-se a eles para atingir a maturação de seu corpo. A tradução que empreguei, como se vê, foi: “Nós [exclusivo] valorizamos muito essas

coisas”. Entretanto, a expressão que nesse contexto indica uma valorização desses elementos por parte dos Nhanderu Mirĩ remete a uma outra concepção que a tradução escolhida não alcança. O radical de *ronhemomboriau* é *-mboriau*, o mesmo utilizado, por exemplo, na expressão *iporiau va’e kuery* que indica o coletivos dos “pobres”¹⁹¹. É muito frequente no discurso dos mais velhos dizerem que os Guaraní foram destinados à terra para serem “pobres”, viverem com poucos recursos, terem um modo de vida humilde em oposição àquele dos brancos. Além do radical *-mboriau*, a expressão em tela compõe-se do causativo *-mbo* e do reflexivo *-nhe*, e portanto seu sentido literal seria: “Nós produzimos em nós mesmos a humildade” através dessas práticas corporais. Trata-se, portanto, da consequência inversa da bifurcação de que falei no capítulo anterior, a respeito da associação entre a escolha das tecnologias e a imortalidade. Explico-me: os brancos estão condenados à vida breve por mobilizarem as imagens perecíveis da tecnologia dos deuses, e por conservarem um modo de vida que pode ser dito arrogante, pois depositam muita presunção em sua política, em seu direito, e sua religião, sem conseguir fazer jus na prática¹⁹². Inversamente, os Guaraní devem prezar por um modo de vida humilde, sem excesso de mercadorias (“todas essas coisas vocês têm”, repreendia o Nhanderu Mirĩ), e sem presunção. Da mesma maneira, é o modo de vida dos Nhanderu Mirĩ que encerra um ideal que nesse sentido pode ser de fato caracterizado por uma “ascese e medida”, em oposição ao “excesso e à hybris” do matador araweté e ao “excesso e presunção” dos brancos.

Dessa forma, percebe-se que se os Nhanderu Mirĩ são de fato divindades, seu modo de vida é distinto do daqueles que ocupam as demais moradas celestes. Suas moradas ficam “em cima das florestas” ou “na borda da terra”, de modo que o esquema do desenho da cosmografia, esboçado por um de meus interlocutores, deveria ser complexificado. De alguma maneira, a morada dos Nhanderu Mirĩ é no meio do caminho entre as plataformas celestes e as moradas terrestres. Veja-se uma descrição que obtive em português de outro interlocutor sobre o tema:

Ah, Nhanderu Mirĩ eu acho que um vai ter que ficar [na terra]. Eu acho que não é porque ele não passou [para as moradas celestes], é porque o Deus Nhanderu que está aqui, se ele mandou ficar vai ter que ficar. Mas ele vai chegar lá sempre, ele vai lá depois ele volta de novo. *Só que ele já fica com a condução própria. Tem avião que vai andar. Ou se ele quiser andar com esses trovões que dá assim, se ele quiser ir junto, ele vai ir junto.* É uma pessoa que vai ter que ficar aí pra cuidar do *xeramoĩ*, é pra ele ajudar o *xeramoĩ*. Então ele vai ter que ficar. É por isso que o *xeramoĩ* trabalha com ele. Ele ajuda, e quando precisa, quando ele quer, precisa fazer uma cura, uma reza,

¹⁹¹ É empregado com frequência para designar os não indígenas pobres, do campo ou da cidade: mendigos, boias-frias etc.

¹⁹² Pois a presunção é uma das faces do fetichismo.

uma coisa ele ajuda. Porque ele já é poderoso, ele não é qualquer pessoa. Nhanderu Mirĩ! Eles falam Nhanderu Mirĩ porque ele fica aqui na terra, né? Mas ele tem poder igual Nhanderu mesmo. Igual deus mesmo. Fala mirĩ só porque ele fica na terra, não porque... ele é igual ao deus também.

Eu havia lhe perguntado sobre o porquê do qualificativo *mirĩ*, para designá-los. Também lhe questionei sobre a localização das moradas dos Nhanderu Mirĩ, porque esse xamã que já me havia narrado esse sonho, esclareceu que no alto de um morro localizado na ilha onde se situa sua aldeia, no meio das matas, fica a morada de uma Nhandexy Mirĩ e em outro morro fica a morada do seu esposo, esse Nhanderu Mirĩ que lhe aparecia em sonho. Assim como os queixadas vêm e vão das moradas dos Nhanderu Mirĩ para a terra, esses últimos vêm e vão das moradas celestes mais altas para suas próprias moradas, que ficam “como se fosse lá”, mas “do outro lado”. Suas moradas são na terra, mas são invisíveis, da mesma maneira que as moradas dos *jekupe kuery*. Estariam também de certa forma situadas em um eixo horizontal. Portanto, novamente o par que opunha a humanidade-guarani e as divindades, desdobra a partir de si mesmo um novo par que opõe os primeiros aos Nhanderu Mirĩ. A dualidade original continha uma tríade: humanidade-guarani, Nhanderu Mirĩ, e divindades principais. Se essas últimas possuem os modelos imperecíveis da tecnologia dos brancos e os modelos originários das práticas corporais dos Guarani, os Nhanderu Mirĩ permanecem privando-se dessa tecnologia em proveito de um modo de vida mais humilde. Entretanto, seus cultívars são todos imperecíveis, renovam-se automaticamente, assim como suas roupas.

Eles são mediadores entre as divindades principais e os Guarani em vários sentidos: possuem uma “condução”, também imperecível, que lhes permite transitar entre esses dois mundos. Tem um modo de vida intermediário, entre aqueles das divindades e o dos Guarani, e além de tudo são espíritos que auxiliam na cura de doenças, porque são “poderosos” como qualquer outra divindade. Quando me explicava que suas moradas ficam também a meio caminho, o xamã que narra esse sonho dizia-me que a Nhandexy Mirĩ e o Nhanderu Mirĩ que habitam a ilha “do outro lado” de sua aldeia situam-se cada um em um morro diferente, por serem divindades que não precisam ter relações sexuais para se reproduzirem. É esse o sentido da longa passagem na qual ele explica que não se deve ter relações sexuais em uma aldeia enquanto estão sendo realizados os rituais cotidianos na casa de rezas. É preciso que os *nhe’ẽ* de todos se concentrem da mesma maneira nos rituais, mesmo os daqueles que não estão presencialmente na casa de rezas. É um dos motivos pelo qual o modo de vida dos Guarani é qualificado por ele como “muito pesado”, e que a maioria “não aguenta”. Se a transformação corporal em animal se dá com base em uma identificação ao outro através do ato sexual, a maturação corporal se dá através da abstinência sexual que permite

às divindades a piedade em relação aos Guaraní. Nesse sentido, em que pese a insuficiência da hipótese do ascetismo, pela sua exclusiva negatividade, por não perceber que estamos diante da modulação de práticas corporais ligadas a uma classe específica de seres (os Nhanderu Mirĩ), sua relevância não pode ser ignorada. De fato, as práticas corporais desses últimos envolvem um ideal de medida, de parcimônia, embora não envolva o vegetarianismo de que se falava na literatura. Aquilo que aparece para os *tekoaxy* como uma abstinência sexual, do ponto de vista dos Nhanderu Mirĩ é apenas o modo de reprodução assexuada das divindades, não implica mais em abstinência porque não há mais o desejo sexual.

A respeito da “condução” que teriam os Nhanderu Mirĩ para transitar entre as moradas celestes e as moradas terrestres, a narrativa acima também apresenta um episódio interessante. O xamã nos conta que depois de perceber que o bando de queixadas que ele seguia tinha simplesmente desaparecido sem deixar rastros, confirmando que tinham voltado à ilha dos Nhanderu Mirĩ, ele avista uma espécie de canoa, que da perspectiva dos *tekoaxy* parecia não estar sobre a água, e era excessivamente pequena. Parecia voar, porque repousava sobre o “mar que a gente não vê”. Pois era uma “condução” que os Nhanderu Kuery tinham disponibilizado a ele, que já quase alcançava o estágio de maturação corporal, para que se transportasse à morada dos Nhanderu Mirĩ. De acordo com outro interlocutor, são várias as modalidades de “condução” que podem possuir as divindades para fazer esse trânsito, de acordo com a sua morada de origem:

Então é por isso que deus quando dá a condução, ele manda o *kanoa*, ele manda o avião, ele manda um caminhão. Porque uma pessoa que está aqui na terra, que é líder espiritual, ele está esperando condução. Às vezes ele é [da morada] do Karai, ou ele é do Tupã. Então o Tupã tem uma condução, e o Karai tem outra condução. E o Jakaira aqui tem a sua condução também. Então se ele for daqui ele tem uma canoa pra levar, ele manda a canoa. Se esse Jakaira, se ele tem condução avião, ele manda avião, então se é daqui, é do Kuaray então manda um carro, um caminhão, então assim que ele faz. Por isso que não é só um tipo de condução que vem. Vem canoa, ou vem avião.

Essa informação complementar se coaduna com a concepção de que as divindades têm em seu poder os modelos imperecíveis do carro e do avião, que na terra vemos em poder dos brancos. Mas de qualquer jeito, o xamã que narra o sonho descreve novamente o seu erro: teve medo e não desceu até o local onde estava a condução que o levaria. “Como eu fui burro!”. Foi seu próprio erro que fez com que continuasse na terra, e voltasse ao seu corpo todo tipo de dores, relativas ao seu perecimento. Em seguida, ele apresenta outra expressão importante: “*Ijava ete Nhanderu kuery nhanema-endua*” (São muitos desafios para seguir [ou lembrar] os Nhanderu kuery). Trata-se de

uma das maneiras nativas pela qual o pensamento guarani-mbya exprime o tema da má escolha. *Ijava ete* são os riscos de desviar-se do processo de maturação corporal. São as “provas” (Ladeira, 2007[1992]) que as divindades colocam a todo momento durante a existência na terra para testar os *tekoaxy kuery*, para verificar se de fato se lembram de que são descendentes dessas divindades.

A hipótese que comecei a construir no primeiro capítulo ganha novos contornos aqui. Os Guarani não associam uma má escolha dos antigos a uma perda definitiva da imortalidade, porque consideram que ela é ainda possível de ser atingida por eles próprios. Se Jaxy errou, Kuaray não e ambos permanecem como figuras do devir. Bastaria modular as práticas corporais dos Nhanderu para que o “estado normal” do corpo guarani fosse aquele de uma “saúde hiperbólica”, até que fosse levado junto com o *nhe’ẽ* às moradas (semi)celestes dos Nhanderu Mirĩ. Entretanto, diante dos “erros” constantes dos próprios xamãs guarani que não aguentam esse modo de vida “pesado”¹⁹³, não aguentam os “desafios” colocados à sua frente, a imortalidade é perdida em vida, a todo momento, a cada erro. Esse xamã perdeu-a por ter falhado na obtenção do domínio do fogo celeste, motivo que evoca de maneira muito original a semântica das *Mitológicas*. Perdeu-a por ter tido medo de embarcar na “condução” que o levaria. Perdeu-a porque tem coisas *rekoaxy* demais: usa sapatos e roupas comprados na cidade, e uma série de outras mercadorias que denunciam não ter optado completamente pelo modo de vida humilde dos Nhanderu Mirĩ. Perdeu-a, por fim, porque não soube seguir o regime alimentar desses últimos, não soube comer “queixadas”, preferiu a carne *rekoaxy*, que vem das cidades.

As expressões que denotam o “erro” (*-javy*) e os desafios (*ijava ete*) foram traduzidas por Cadogan (1997 [1959]) e por muitos outros que o seguiram por expressões de matriz cristã: pecado e tentações, respectivamente. Mas estamos muito longe de regras morais fixas, que se transgredidas levariam alguém a qualquer lugar que se assemelhasse a um inferno. Muito pelo contrário, trata-se de uma transformação original de um tema em relação ao qual Lévi-Strauss (2004 [1964]) demonstrou a mais larga difusão em toda a América: o da associação entre uma escolha e a imortalidade. Poder-se-ia até apontar a hipótese de que essa transformação foi propulsionada pela história particular dos Guarani durante o período colonial, que inclui o impacto do período missioneiro, mas a “marca do discursos dos padres” é tão irrelevante se comparada com a máquina de transformações do pensamento ameríndio que a hipótese permaneceria desnecessária.

A análise talvez já se alongue excessivamente, mas antes de passar ao fechamento desse capítulo é preciso mais duas rápidas observações a respeito da narrativa transcrita. Dentre as recomendações do Nhanderu Mirĩ, uma delas apontava que não se pode

¹⁹³ A noção de peso evocada nesse contexto nada tem a ver com a concepção de que deve-se fazer o corpo leve para atingir o estado de maturação. Peso aqui é relativo à dificuldade de manter o modo de vida dos deuses.

forçar as crianças ou os demais *tekoaxy kuery* a limitarem-se a uma dieta que module aquela dos deuses porque o que se come, “come-se para si mesmo”. Essa afirmação evoca outra formulação de Hélène Clastres (1978 [1975]) a respeito do profetismo guarani-mbya, que tornou-se cara à etnologia: o *aguyje* teria tomado entre os Guaraní modernos um caráter individualista, em oposição a um caráter coletivo de uma negação da sociedade, que teria tido entre os Tupi-Guarani antigos. Percebe-se que a hipótese não carece de ancoramento etnográfico, uma vez que a perda da imortalidade é uma decisão pessoal de cada vivente, na medida em que opte pelo regime corporal através do qual vai ocupar sua existência terrena. Entretanto, não creio se tratar de um individualismo da maneira que a autora coloca, pelo mesmo motivo que apontei não estar de acordo com a hipótese da negação da sociedade: o *aguyje* só é individual, na medida em que é um processo de maturação corporal, e cada um só pode “comer para si mesmo”. Entretanto, depende de um esforço coletivo de produção dos cultívars “verdadeiros”, dos adornos e das vestimentas, e de realização dos rituais que modulam aqueles dos deuses. Nesse sentido, ambas as ideias clastrianas do individualismo guarani como aquela da negação da sociedade tupi parecem-me derivadas diretamente daquela “Gestalt durkheimiana” que Viveiros de Castro (1986:105) lembrava que o casal Clastres não foi capaz de superar.

Novamente, esse tema da condição pessoal do estado de maturação corporal remete antes de mais nada à matriz lógica da má escolha. Dentre os “desafios” colocados àquele que atinge o *aguyje* está o de saber perceber se seus parentes o atingiram também, ou de aceitar o fato contrário e partir sozinho. Muitas das narrativas de insucesso na travessia para uma morada dos Nhanderu Mirĩ, referem-se ao fato de que aquele cujo corpo já era visto pelas divindades como de um congênere, não quis ir sozinho e voltou para buscar uma esposa, um filho, ou um parente que não adotava o regime corporal adequado, o que o fez voltar ao estado *tekoaxy*, perder novamente a imortalidade¹⁹⁴ Outras narrativas, porém, apontam a possibilidade de um grupo inteiro atingir o *aguyje*, atravessando todo ele com a casa de reza convertida em casa de pedra para as moradas celestes. Mas seja no caso de um *aguyje* “individual” ou “coletivo”, o que é marcante é a sua inserção no âmbito da corporalidade, e em qualquer caso, cada um só pode “comer para si” aquilo que só é possível produzir com a ajuda dos outros.

¹⁹⁴ Ver a esse respeito um comentário de Ciccarone (2004:94) sobre a trajetória de Tataxĩ: “Tatati mãe-esposa-avó que emerge principalmente na vida cotidiana e no desfecho da biografia narrada pelos mbya, sua morte como mulher terrena frustrando as expectativas destinadas a uma heroína divinizada. Na versão dos homens a explicação remete a um polo da ambivalência da representação da mulher, o excesso: Tataxi, eles dizem, ‘sentia demais’, seu amor e apego aos familiares teriam lhe impedido deixar o mundo terreno e prosseguir no caminho da eternidade”.

Aquilo que se come, porém, manifesta-se de maneira distinta segundo a perspectiva de cada classe de seres, e esse é o ponto apresentado na narrativa que permitirá fazer a ponte para a conclusão deste capítulo. Ao falar da necessidade de comer carne de queixada para atingir a maturação do corpo, o Nhanderu Mirĩ esclarece que a queixada é do seu ponto de vista uma comida *rekoaxy*. O que aparece para os Guaraní como *tembiu porã*, para os Nhanderu Mirĩ aparece como um *tembiu rekoaxy*, mostrando que a diferença entre um corpo que atingiu o estado de maturação e outro que não o atingiu também implica em distinções na maneira pela qual os demais corpos aparecem para cada classe de seres. Aqui como alhures a perspectiva está inscrita nos corpos, mas a variação dos pontos de vista nesse caso não passa pela predação, uma vez que não há uma relação de predador e presa entre os Nhanderu Mirĩ e os Guaraní. A diferença entre seus corpos está nesse caso regida pela oposição entre os modelos originários dos mundos celestes e suas imagens percebíveis do mundo terrestre, entre o corpo imperecível dos Nhanderu Mirĩ e o corpo perecível dos *tekoaxy*. Os queixadas são também animais domésticos de Karai Ru Ete, e suspeito que aqueles que habitam as moradas dos Nhanderu Mirĩ sejam do seu ponto de vista imagens *rekoaxy* desses primeiros. Se os queixadas que habitam a terra circulam na morada dos Nhanderu Mirĩ talvez não circulem na morada de Karai Ru Ete, mas isso permanece como uma hipótese.

O tema da variação de perspectivas aparece também em outra passagem, na qual o xamã evidencia que sua transformação corporal não estava ainda completa, porque a canoa que deveria repousar sobre “aquele mar que a gente não vê” parecia para ele e os demais *tekoaxy* estar voando e ser pequena demais. Isso porque a piedade das divindades implica de fato numa ruptura, num ponto de inflexão em um processo contínuo de maturação corporal, em suma, numa transformação. Dessa maneira, para concluir será necessário apresentar alguns apontamentos a respeito das relações entre as concepções sobre as possibilidades de transformação corporal e daquelas relativas a um corpo pensado como imagem. No primeiro capítulo, foi caracterizada a concepção de que toda a imitação gera uma transformação, e de que não seria possível uma identidade perfeita entre duas partes. Neste capítulo, uma concepção que aponta num sentido aparentemente inverso é descrita: à força de modular o regime corporal do outro, os corpos tornam-se iguais, e um sentimento mútuo de piedade e compaixão permitem que ambos vejam-se como congêneres. Se ambas as concepções apontam para uma concepção de um corpo como “suporte de uma imagem”, um corpo “feito por olhares”, de que maneira se relacionam? Tentemos responder a essa questão.



Foto 66: Fogo perecível, tata *rekoaxy*. 2012.



Foto 67: Fogo perecível, tata *rekoaxy*. 2012.



Foto 68: Roçando o pátio. Aldeia em São Paulo. 2010.



Foto 69: Caminho para aldeia em Cananéia/SP. 2007.



Foto 70: Brincando no pátio. 2010.



Foto 71: Xamã de aldeia no Vale do Ribeira. Alexandre Ferreira. 2012.



Foto 72: Comendo milho. Eliza Castilla. 2010.



Foto 73: Aldeia litoral sul do RJ. 2007.



Foto 74: Vista de aldeia no Vale do Ribeira. 2008.



Foto 75: Reunião da Comissão Yvyrupa em aldeia no litoral sul do RJ. 2007.



Foto 76: Filhote de queixada. Vale do Ribeira. 2007

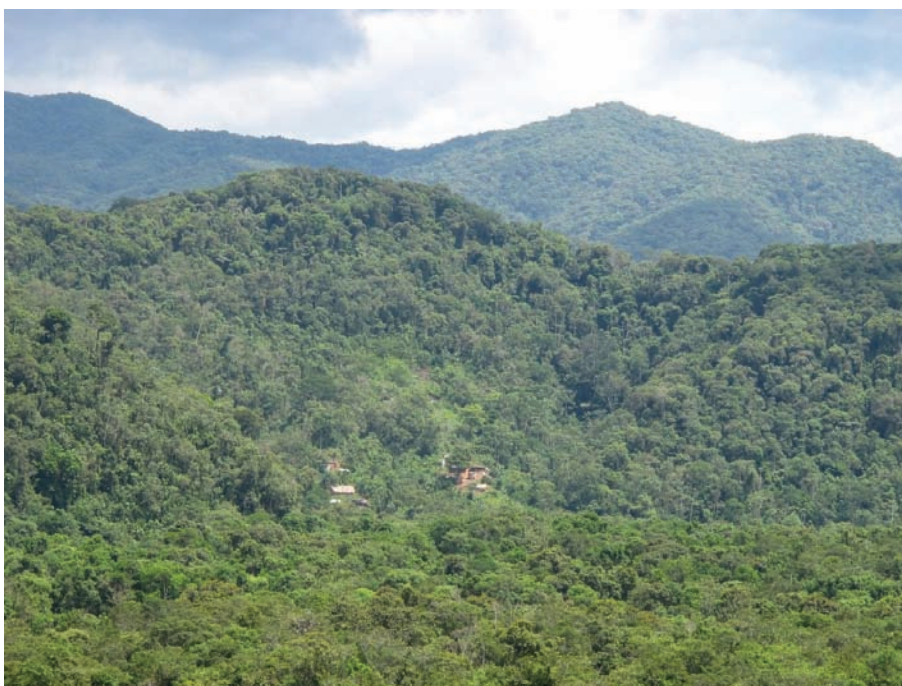


Foto 77: Vista de aldeia no Vale do Ribeira. 2011.



Foto 78: Coletivo Guarani-Mbya trajando tambeo, akã regua, tetymakua. 1905.
Extraída de Melià (2011:49).

CORPO COMO IMAGEM, E VICE-VERSA

Viveiros de Castro (2002[1996]:349) propõe como corolário do perspectivismo ameríndio uma inversão (segundo ele) “talvez demasiado simétrica” em relação à epistemologia ocidental que culminaria em um *multinaturalismo*. A diferença entre as perspectivas decorrentes da variação manifesta dos corpos de cada uma das classes de seres existentes no cosmos inscreveria de fato naturezas distintas, mundos diferentes que seriam percebidos a partir de uma só forma de intencionalidade dita humana. É isso que justificaria proposições como a descrita abaixo, que podem ser encontradas em diversas partes do continente e mesmo alhures:

O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. (Viveiros de Castro, 2002[1996]:361)

Uma replicação literal dessa formulação talvez parecesse à princípio fora de contexto diante do cenário que traço aqui, no qual os Guarani são concebidos aparentemente como os únicos legítimos descendentes das divindades, e o modo de vida

inscrito na corporalidade que eles teriam “herdado” dos deuses tivesse um caráter mais “civilizado” do que o de qualquer outro coletivo, humano ou não humano. Ademais, poder-se-ia argumentar também que não parece ser comum escutar entre os Guaraní reflexões a respeito de como veem-se a si mesmos onças, antas e outros “animais” em “situações ordinárias”¹⁹⁵, tais como esses exemplos citados pelo autor, embora já tenhamos visto que em “situações extraordinárias” nas quais algum Guaraní e algum indivíduo não humano identificam-se como congêneres, a forma corporal resultante desse encontro é a forma “humana”. Mas acreditar que, por isso, sublinhar para o pensamento guarani a centralidade da “qualidade perspectiva” de que fala o autor seja uma projeção indevida de uma teoria geral sobre um caso particular, seria advogar por uma leitura excessivamente mecânica desta¹⁹⁶. Acredito que as particularidades transformacionais que podemos entrever no caso guarani tendem antes a enriquecer o modelo perspectivista que a afastar-se dele. Prova disso é a reflexão a respeito da variação inscrita do corpo imperecível dos Nhandêru Miri em relação à percepção que essas divindades têm (em “situação ordinária”) dos queixadas enquanto um elemento *reko-axy*. Um caso de modulação de perspectiva tão inscrito no corpo quanto qualquer dos exemplos citados por Viveiros de Castro (2002[1996]:361), embora não determinado pela predação.

Para traçar no que consistem essas particularidades transformacionais, é preciso dar um passo atrás. Lembremos, como aponta o mesmo autor (Viveiros de Castro, 2002[1996]:354), que “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrita pela mitologia”. É por essa razão que em toda parte a cosmogonia expressa por narrativas de diversos povos do continente inverte o predicado da biologia evolucionista, segundo o qual os homens teriam diferenciado-se progressivamente dos animais ao longo da história. A mitologia na acepção ameríndia seria, pelo contrário, a narração dos episódios que fizeram com que uma humanidade originária desse origem a todas as demais classes de seres, a partir de transformações corporais operadas no início dos tempos. Nesse sentido, a “condição original comum aos humanos e animais

¹⁹⁵ A menção mais análoga que conheço a formulações desse tipo encontra-se em Mello (2006:228), que relata ter ouvido que os *yvyãja*, a quem ela chama de “espíritos da terra” (e que vimos tratarem-se propriamente dos “donos das montanhas”), enxergariam os humanos como quatis enquanto os *itaja* (“donos das pedras”) seriam capazes de enxegar os humanos apenas ao final da tarde, quando conseguem divisar suas sombras. Nunca ouvi nada sobre isso, mas também não me aprofundi sobre o tema.

¹⁹⁶ Santos Granero (2006) critica a teoria do perspectivismo ameríndio argumentando, entre outras coisas, que os Yanesha concebem-se como mais humanos que as demais classes de sujeitos do cosmos. Entretanto, a inversão da epistemologia ocidental proposta por Viveiros de Castro não implicaria tanto em um monoculturalismo, oposto a um multinaturalismo, no sentido de que o modo de vida de todas as classes de seres seria equivalente, mas apenas no sentido de que as sociedades amazônicas propõem definições próprias para o que seria a intencionalidade que acreditamos ser característica de humanos. Cada sociedade tem definições próprias a respeito do que considera ser um sujeito, do que considera ser um humano, e é isso que cabe aos antropólogos desnudar.

não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 2002[1996]:355). Durante esse trabalho, procurei sublinhar dois temas centrais da mitologia guarani. Além deste acima citado, referente à especiação, também vimos no segundo capítulo que o tema da relação entre os modelos originários e imperecíveis dos mundos celestes e suas atualizações terrestres perecíveis é especialmente importante.

Avançando até aqui, porém, estamos em condição de perceber que esses dois temas, no fundo, desdobram uma mesma questão, ao menos se focarmos sobre o que têm a dizer a respeito das concepções sobre o corpo. Pois, para os Guarani-Mbya, são as divindades que materializam no tempo atual a “condição original” de todos os seres, e não a humanidade e/ou animalidade. Toda a cosmogênese guarani, nesse sentido, narra os episódios através dos quais parte da população divina originária foi irreversivelmente transformada nos primeiros representantes das espécies animais, vegetais, minerais, mas também da humanidade-guarani e a partir dessa nos outros povos (tidos para nós como) humanos. Entretanto, se essa população originária habitou inicialmente a primeira terra, e não os mundos celestes, construído por esses primeiros habitantes depois do cataclisma originário, pode-se dizer que não se tratavam propriamente de deuses, nem de homens, senão de homens-deuses, para sublinhar mais uma vez a profundidade da formulação de Métraux. Nesse sentido, dizer que o corpo dos guarani é “apenas imagem” do corpo de seus ancestrais humano-divinos não é outra coisa senão fazer alusão a uma forma específica de especiação, análoga às metamorfoses do tempo originário.

Em *Ayvu Rapyta*, Cadogan (1997[1959]) apresenta cantos que descrevem o momento da destruição da primeira terra pelo dilúvio, e o destino daqueles que a habitavam. Veja-se trecho de um desses cantos abaixo:

1. Os habitantes da primeira terra já alcançaram todos o estado de indestrutibilidade.

2. Os que rezaram em boa forma, os que possuíram entendimento, alcançaram a perfeição, se dirigem até a sua futura morada.

3. Eles mesmos criam suas moradas de terra eterna na morada dos deuses menores.

4. Os que careceram de entendimento, os que se inspiraram na ciência má, os que transgrediram contra os Situados Em cima de Nós, se foram em forma má, sofreram a metempsicose.

(Cadogan, 1997[1959]:97)

1. *Yvy tenondeguakuéry* oupitypáma omara'eýrá.

2. Oñembo'e *porá* i va'ekue, ijarakuaa va'ekue, *ijaguyje* porá, oóma oambaräre.

3. A'ekuéry voi ombojera oyvy ju rupará Tupá Mirĩ ambápy.

4. Ijarakuaa'eý va'ekue, arandu vai ogueno'á va'ekue, ñande aryguakuérype ojeavy va'ekue oo vai, *ijaguyje amboae*.

O “estado de indestrutibilidade” é designado pela expressão *omarā e'ý rá*, que o leitor já notou que eu prefiro traduzir por estado de imperecibilidade. Outras duas expressões que tratam da transformação corporal figuram nesse canto. Aqueles cujo comportamento emulava o futuro modo de vida das divindades atingiram a maturação corporal (a perfeição, segundo a tradução do autor) em uma forma boa: *ijaguyje porá*. Aqueles que erraram (*ojeavy*¹⁹⁷), tiveram seu corpo transformado em uma “forma má”: *ijaguyje amboae*. É notável nesse canto que a transformação corporal em algum animal durante a primeira terra, que Cadogan qualifica como uma “forma má”, seja designada com uma expressão que se utiliza do mesmo termo que indica o estado de maturação corporal. A tradução literal de *ijaguyje amboae*, que Cadogan trata por uma metempsicose, seria, portanto, “outra forma de maturação corporal”, oferecendo-nos uma prova suplementar de que a transformação em animal e a transformação em divindade são fenômenos concebidos como inversamente análogos. Não havia outro destino senão o da imperecibilidade para aqueles que habitaram a primeira terra porque eles não morriam (Cadogan, 1999[1959]:99), mas apenas alguns puderam tornar-se imperecíveis com a mesma forma corporal que tinham na primeira terra, e são esses os que se

¹⁹⁷ *Ojeavy* é uma variante da expressão *ojavy*, que já comentei a pouco, e remete à expressão nativa para o tema da má escolha.

tornaram divindades. Entretanto, todos esses seres que na primeira terra sofreram a metaformose são tratados também como descendentes das divindades. A mulher que se tornou Piritau, que já mencionei, é tida como filha de Nhanderu Tenonde. Diz-se com frequência que os pássaros são filhos das divindades, e que cantam durante o *ara pyau* para seu pai (*guu ete*). O mesmo é dito da erva-mate, que foi gerada a partir da “outra maturação corporal” de uma mulher na primeira terra. Dessa maneira, todos os seres que sofreram o *aguyje amboae* também são tidos como descendentes diretos das divindades, embora se manifestem através de outra forma corporal.

Após a destruição da primeira terra, a nova terra é povoada com uma série de imagens daqueles elementos imperecíveis que passaram a figurar nos mundos celestes então constituídos. O corpo em sua forma humana é, na terra, imagem do corpo daqueles que atingiram a maturação corporal na primeira terra, e os corpos nas suas distintas formas não humanas são imagens daqueles que atingiram a “outra” maturação corporal. Esse processo de povoamento da terra nova é, portanto, uma segunda etapa de especiação, os corpos terrestres são como os corpos celestes, mas perecem. É essa diferença manifesta dos corpos que explica, por exemplo, a variação da perspectiva própria aos Nhanderu Mirĩ, que souberam conservar sua imperecibilidade, em relação àquela dos Guarani, que perdem sua imortalidade etapa por etapa, durante a vida na terra. Por fim, a criação daqueles animais domésticos originados a partir dos corpos dos brancos pode ser vista ainda como uma terceira fase de especiação, já que os brancos foram criados anteriormente como uma imagem dos próprios Guarani, a partir do casulo das lagartas originárias.

Pode-se dizer, nesse sentido, que o corpo de todos aqueles seres capazes de assumir a posição de sujeito, capazes de uma intencionalidade que consideramos ser tipicamente humana, são imagens direta ou indiretamente geradas a partir do corpo dos homens-deuses originários. Do ponto de vista dos Guarani, portanto, essa intencionalidade, antes de ser atributo propriamente humano (*tekoaxy*), é a potência virtual associada àqueles que se tornaram deuses, e é portanto um atributo divino. Na terra atual, entretanto, também estão presentes as possibilidades de transformação corporal, animal (*-jepota*) e divina (*aguyje*), que se ofereciam aos habitantes da primeira terra, e neste capítulo foi possível perceber que se coadunam perfeitamente com uma concepção de corpo “feito de olhares”, um corpo-imagem. Ao ver outro sujeito como congênere, seu corpo aparece para um Guarani na forma antropomórfica que tinha na primeira terra, porque o envelope corporal dos homens-deuses originários é a imagem pela qual se manifesta qualquer intencionalidade recíproca.

Vimos também, no segundo capítulo, que o mesmo radical empregado na expressão que pode ser traduzida por imagem (*a'ãga*), sendo inclusive utilizado para nominar coisas como fotos ou vídeos, pode ser empregado como verbo e nesses contextos seria traduzido por “imitar”. Seria sinônimo da expressão *-a'ã*, que um de meus

interlocutores dizia ser aplicável para descrever a modulação que as feras aquáticas criadas como imagens das onças originárias fazem de seu comportamento agressivo. Nesse sentido, se o corpo é pensado como imagem, a concepção de imagem que ele evoca em nada se assemelha à noção ocidental de *mimesis* e tampouco é menos material do que os modelos que ela replica. Em passagem citada no primeiro capítulo, Deleuze utilizava-se da tarantela para criticar essa noção, indicando que os executores dessa dança não imitavam uma aranha senão enquanto “pura silhueta”, “puro devir”. Em outras palavras, imitação nesse contexto não seria nada além da modulação de uma afecção corporal característica da aranha. É com esse mesmo sentido que os monstros aquáticos imitam as onças, enquanto puro devir-fera. Imagens são modulações de afecções provenientes de outros corpos.

Ocorre que a roupagem corporal antropomorfa dos homens-deuses comportava afecções diversas, que em cada um dos domínios cósmicos atuais é característica de um ser que aparece a nós com um corpo específico. Essa “condição original” dos homens-deuses da primeira terra descreve um fundo virtual de todas as afecções que os corpos-imagens atualizam nos mundos atuais. As onças originárias, que na primeira terra ainda apresentavam um corpo antropomorfo, apresentam-se enquanto lontras, aranhas monstruosas ou cobras grandes no domínio aquático. Na morada de Anhá, apresentam-se com o corpo-onça através do qual se manifesta seu animal de estimação, e na morada de Tupã com o corpo-cachorro de sua fera domesticada. É como se em cada um dos domínios cósmicos, em cada uma das moradas distintas, celestes ou terrestres, o mesmo conjunto de afecções originárias que se apresentava como possibilidades para os seres antropomorfos da primeira terra, se redistribuisse de maneiras distintas e com pesos distintos. Na morada de Anhá a predação é exacerbada, e esse personagem que na primeira terra era irmão de Nhanderu Tenondé, e portanto tio paterno dos Guarani, faz com que seu animal doméstico devore o espectro corporal desses que são seus consanguíneos, no seu caminho de volta às moradas celestes. Na morada de Tupã, por outro lado, a predação domesticada só parece operar contra aqueles que agem em face dos descendentes dos deuses enquanto inimigos, nas cerimônias de cura xamânica. Nas moradas dos Guarani também é esse ideal de uma predação domesticada que se busca realizar.

Mas cada um desses seres ferozes podem ser ditos *-ovaigua* um dos outros, para usarmos outra noção abordada no primeiro capítulo. Essa expressão, cuja raiz é a mesma da palavra que denota o rosto, ou face de alguém (*-ova*), que estaria no seio da noção narcísica de identidade para o pensamento ocidental no qual o outro é um espelho de si mesmo, evoca no idioma guarani exclusivamente uma simetria comportamental, e não mimética. Um *-ovaigua*, como apontei, pode ser tanto um inimigo como um equivalente de alguém em outro domínio, contanto que esse outro torne-se puro devir. É nesse sentido que o modelo geral da transformação corporal evoca a assimetria do dualismo em desequilíbrio de que falava Lévi-Strauss: é impossível igualdade entre as partes, o eu

está sempre alhures. A expressão ombojera, de que também falei anteriormente, e que foi empregada em diversos cantos e diálogos aqui transcritos que mostravam a criação de um elemento novo nos mundos terrestres ou nos mundos celestes, evoca uma ideia de transformação. Imita-se algo, sem que se possa reproduzi-lo, toda imitação é uma transformação. Jaxy é *-ovaigua* de Kuaray, as feras aquáticas são *-ovaigua* das onças originárias, cada coletivo de divindades é *-ovaigua* de outro coletivo divino que o precedeu. A noção de *-ovaigua*, que alguns gostariam de ver reduzida à imagem refletida de um espelho, não reflete a aparência corporal ao se replicar de domínio a domínio, senão o conjunto das afecções que saindo de si, atualizam-se alhures¹⁹⁸.

Como diz o filósofo italiano Emanuele Coccia (2010), “qualquer forma e qualquer coisa que chegue a existir fora do próprio lugar se torna imagem”. Vimos aqui a importância dada aos lugares, às moradas de cada um dos coletivos humanos e não humanos que povoam o cosmos. Ocorre que esses lugares distintos são de naturezas diversas, não são apenas modos distintos de interpretação de uma mesma natureza universal como quereria o multiculturalismo. Para que um corpo chegue a existir fora de seu lugar, é preciso que ele transforme a maneira pela qual é visto por aqueles que eram seus congêneres e por aqueles que passarão a ser seus congêneres, é preciso uma ruptura. É isso que, a meu ver, expressa o *kandire*, de que falavam os Guarani-Mbya a Cadogan (1997 [1959]:101). A natureza distinta das moradas celestes é o reino da imperecibilidade. Ao ingressar em alguma morada celeste com seu corpo, aquele que atingiu a maturação corporal terá seus ossos tornados imperecíveis, seu corpo tornar-se-á mais que imagem dos corpos celestes, não porque teria sido anulada qualquer diferença, não porque teria atingido uma identidade completa com as divindades que seguem também se desdobrando continuamente, mas porque naturezas distintas produzem imagens distintas. Imagens tão materiais que produzem um estalar dos ossos.

¹⁹⁸ Nhanderu Tenondé e Xariã também podem ser considerados *-ovaigua* uns dos outros, mas aqui no mesmo sentido que os donos das espécies animais são ditos *-ovaigua* dos Guarani: são rivais. A mesma palavra, portanto, pode designar rivais e companheiros. Que ideia expressaria essa concepção senão a mesma convicção dos Tupinambá de que apenas aqueles que também compartilhavam de um comportamento guerreiro poderiam servir-lhes de rivais em suas guerras antropofágicas? A simetria de comportamentos que o termo evoca mais uma vez desestabiliza a formulação narcísica do outro como espelho, que Viveiros de Castro criticava na psicanálise. O outro pode se comportar como eu, mas sempre haverá diferenças a subtrair daí. Só haverá identidade se o eu tornar-se como o outro, a ponto de fazê-lo ver meu corpo como o de um congênere, só haverá piedade se o outro for meu destino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos perto do fim desta dissertação, mas certamente isso não seria tudo, mais uma vez. De minha parte, posso prestar testemunho de que à medida que eu avançava na análise me acometia, alternadamente, o sentimento de ter compreendido alguma coisa a respeito do que me diziam meus interlocutores guarani, para em seguida perceber que não havia compreendido nada. Sentimento a respeito do qual os próprios Guarani costumam falar com frequência em seus discursos. Aqueles que aqui nessa terra perecível encontram-se não podem arrogar-se o direito de tudo saberem, caso contrário já teriam sido levados. É por isso que a valorização da vida na terra deve ser um esforço constante de “produzir em si mesmo a humildade” (*-nhemboriau*), através de práticas corporais. Isso porque não há teleologia, o cosmos será sempre uma criação em aberto, que não poderá ser reduzido completamente por nenhum sujeito cognoscente, como gostaria nossa vã filosofia positivista.

Se é preciso concluir este trabalho, porém, abrindo caminho para outros, creio que a melhor maneira de fazê-lo é nos voltando sobre a forma pela qual meus interlocutores refletiram sobre o fim do mundo. Ou melhor, sobre o que há depois do fim do mundo, porque não há fim verdadeiro. Dizia-me o xamã, mesmo narrador do último discurso que transcrevi no capítulo anterior, que já estamos na quarta terra, que três terras antes dessa já foram destruídas, e que essa também será, embora sua estrutura imperecível garanta que o cataclisma resultará apenas em uma limpeza da terra ruim (*yvy vaikue*) que repousa sobre esta estrutura (*yvyrupa*), renovando-a para um novo ciclo. Acompanhemos um trecho dessa narrativa¹⁹⁹, que ajudará a achar um ponto de interrupção para essa reflexão, que poderia continuar desdobrando-se indefinidamente sem nunca chegar a um fim verdadeiro.

¹⁹⁹ A narrativa completa foi analisada em Pierri (2013b).

A primeira terra não era forte. Por isso, ele (Nhanderu) a destruiu. E deitou novamente uma segunda. Porque já destruiu três vezes a terra. Esta plataforma terrestre. A primeira terra, depois que ele destruiu, deitou outra. E depois de destruir novamente, deitou outra. E então destruiu de novo, até fazer essa de agora. Essa é a quarta terra. Essa já é segura, como se diz. Essa terra ele estruturou com segurança. E então até hoje ela está aí.

Essa terra é mais forte! [...] [Por isso] esse mundo não acaba. Só vai limpar. Nhanderu vai limpar, toda a terra ruim. Esta terra ruim.

Não foi Nhanderu que deitou esta terra, que fica mais na superfície. Têm mais ou menos uns cem metros de terra ruim na superfície.

Ele vai limpar essa terra suja, vai levar toda essa terra ruim e jogar no mar, na borda do mundo.

Vai levar para longe. As pedras, as coisas ruins, vai levar tudo.

As pedras, algumas ele vai virar tudo, levar tudo. Mas ele não vai destruir, não vai desfazer esse mundo. Com esse esteio seguro, como ele vai destruir? Só vai limpar mesmo, Nhanderu vai limpar esse mundo.

Yvy tenonde ma dovarei. Há'e ombovaipa yvy. Ha'e rire onhono ju. Segundo. Porque ko yvy, ja, mboapy kue ma py nheundi. Ko yvy rupa. Primeiro yvy.... kova'e ... ivaipa rire onhono ju. Até ja onhono amboa'e rire py ivaipa ju. Ha'e py onhono ju amboa'e ju. Ha'e rire ombovaipa ju, ha'e rire gua ma. Ha'e rire irundya ma ty kova'e. Kova'e ma ja oaxegura ma he'iarani. Xeguro, onhono ko yvy. Ha'e ma va'e kue ma kova'e ma ang'y reve itui.

Kova'e ma ovaré ve! [...] Ko mondo ndopa moái. Só omopotĩ ta. Nhanderu omopotĩ ta. Yvy ivaikue. Ko yvy ivaikue.

Ndaei Nhanderu onhonó va'e kue kova'e. Ko hi'a rykue. Por lo menos, por aí cem metros. Yvy ivaikue.

Ha'e va'e ivaikue gui ma omopotĩ rá, oyvyvai ogueraa pa, para guaxu py, ogueraa pa yy ni yvy apy re.

Ogueraa mombyryi ogueraa pa. Ko ita, ivaikue ikue ogueraa pa.

Ita amongue ombojere pa rá ha'e rami. Ogueraa pa. Ha'e rami ko mondo ma nondimoái, nombovaipamoái, ki jyjta py, mba'e xa ombovai pa ta? Omopotĩ ta Nhanderu ko yvy. Ko mondo.

[...]

Os Mbya vão vir de novo. Os Mbya poderiam tornar-se Nhanderu Mirĩ, mas os brancos são muitos. E muitos exterminaram os Mbya e outros índios, por isso Nhanderu ficou bravo.

Agora Nhanderu está bravo, e por isso vai limpar essa terra e vai acabar com os *jurua*.

Então Nhanderu Tupã vai vir para levar os Mbya, vai limpar a terra, e depois vai enviar novamente os Mbya para viverem aqui.

[...]

É mesmo apenas ele [Nhanderu Tupã] que cuida, ele sempre cuida dessa terra. Ele que faz chover, trovoar, atirar raios, eles estão cuidando dessa terra.

Aquele que mandava primeiro, não cuida mais dessa terra porque ficou bravo que os brancos a estragaram.

Eles furaram a terra, e ele não queria ver isso, acabaram com as matas, acabaram com os bichos e ainda culpavam os Mbya.

Nhanderu está bravo agora, e por isso não vai mais deixar os brancos se reproduzirem.

[...]

Mbya ma ou ju rá. Por causa do *jurua*, mbya kue'iry Nhanderu Mirĩ meme rágue *opyta*, por causa *jurua* eta. Eta ma undi mbya kue'iry pe. Indio kuery pe eta ma undi ae rami rá'i ipoxy Nhanderu.

Angỹ ma ipoxy Nhanderu. Ha'e rami ma ko yvyrupa omopotĩ ta, omomba ta ma *jurua* kue'iry.

Ha'e mbya kue'iry ma Nhanderu Tupã ou ta, oupi ranhẽ rá, omopotĩba rire ma ombouju. Mbya kue'iry ikuai aguã.

[...]

Ha'e va'e [Nhanderu Tupã] rive opena, ha'e sempre ocuida kova'e yvyrupa re. Ha'e va'e ma oky, ryapu, ombokapu, ha'e kuery ocuida oiny ko yvyrupa re.

Ko yvy re omanda Tenonde va'e kue ja ha'e nopenavei ma. Ombopoxy ramo. Yvy ombovai pa ma *jurua* kuery.

Yvy ojo'o, oipota rami e'ỹ oexa, ka'aguy omomba, vixo vixo'i omomba, oculpa-ju mbya ju oculpa.

Ha'e va'e py ipoxy ma Nhanderu angỹ. Ha'e rami kauxa ra, angỹ nomoemby-moãvei ma.

Antigamente, não foi assim, na primeira terra. Ele já destruiu a terra antes, já queimou a terra, e sempre sobraram os brancos.

Dizem que ficou para se reproduzir de novo. Mas agora é diferente. Nhanderu Tenonde já está muito bravo, e vai acabar mesmo com os brancos.

Daniel: E na primeira terra, nós brancos então já estávamos? Ou não?

Vocês também estavam. Nas outras vezes, vocês também estavam na terra. Mesmo depois que queimou a terra ainda restaram brancos, se criaram de novo e agora são muitos.

A primeira terra, veio a escuridão, e quando veio muitos morreram e muitos se salvaram também.

Depois se reproduziram e não acabaram mais. E vocês estão aqui. Brancos. Mas não vai mais ser assim.

Esta terra é segura. Não vai ser esmagada, não vai ser destruída, só vai ser limpa. Só vai levar embora toda a terra ruim, para a borda do mundo. Vai ficar a terra que Tupá Ra'y tinha deitado.

Ymã ma ramo raka'e rami e'y raka'e yvy tenonde re. Oundi yvy, okai yvy, sempre hemby ou jurua.

Opyta ju je cria'i aguã. Angy ma anyvei ma. Ja ombopoxy Nhanderu tenonde pe. Ha'e rami ma ja omomba ete ta ma.

Daniel: Yvy Tenonde py ore jurua kuery ja roiko ae ma terá anyi teri?

Peiko ma avi. Kova'e py e'y amboa'e py. Amboa'e yvy py. Ha'e rami vy py, yvy okai ramo hemby. Opyta ju jecria va'e kue ju ma ja eta ju!

Primeiro yvy, pytũ oiko raka'e, pytũ ma oiko va'e kue raka'e ju eta omano rire je, eta avi oxarva.

Ha'e kue gui ojecria ju ha'e rami, ndopai nunca. Ikuai ju pende kuai ju. Jurua. Angy ma ja anyvei ma.

Kova'e py yvy ixeguro itui. Omoũũ nã nomo'ũ moãi yvy. Nomomba moãi kova'e yvy. Só omopotĩ ta. Yvy ivaikue ogueraa pa ta. Yvy apy re. Tupá ra'y onhonó raka'e yvy va'e kue ha'e va'e kue ae ju opyta.

Poder-se-ia dizer que a avaliação que fazem os Guarani-Mbya a respeito do tempo atual é bastante análoga àquela apresentada pelos Marubo a Cesarino (2008): trata-se de uma era-morte. Essa apreciação funda-se, sobretudo, numa crítica profunda ao modo de vida dos brancos. Se a escolha tecnológica dos Guarani feita no início dos tempos lhes abria a possibilidade para conservar a imperecibilidade “natural” de seus corpos através de práticas corporais e alimentares específicas, como vimos, o estado de destruição ao qual os brancos submeteram o mundo terrestre praticamente inviabiliza

essa solução. Não há mais espaço para plantar os cultívars verdadeiros, imagens perecíveis daqueles que se servem os deuses em suas moradas, e que conserva seus corpos imperecíveis. Praticamente não há mais a Floresta Atlântica na qual se encontrava facilmente as frutas verdadeiras, imagens perecíveis daquelas criadas por Kuaray, e também daquelas que povoam os pátios das moradas das divindades. A devastação das florestas deixa os Nhanderu Mirĩ sem ter para onde enviar seus animais domésticos, os queixadas, dos quais deveriam alimentar-se os Guarani. Se os brancos são culpados por esse estado de coisas, são responsáveis também pelo fato de que os Guarani estão morrendo, são culpados por sua vida breve, já que solaparam as condições que permitiam que a morte fosse cancelada. É muito comum ouvir hoje nas aldeias a avaliação de que a adoção compulsória da alimentação dos brancos faz com que todos os Guarani adquiram uma série de doenças, faz com que crianças morram, e velhos pereçam sem saúde. Pode-se dizer que é uma era-morte porque se não fossem os brancos, o estado “natural” dos Guarani poderia ser uma saúde hiperbólica.

Mas a terra adoece igualmente, por culpa também dos brancos. “Eles furaram a terra, e [Nhanderu] não queria ver isso. Acabaram com as matas, acabaram com os bichos e ainda culparam os Mbya”. Nhanderu Tenonde está tão enraivecido com esse estado de coisas que nem sequer se dá mais ao trabalho de velar pelo mundo. É apenas Tupã quem o faz, aquele que teve seu filho assassinado pelos brancos, quando tentou conter anteriormente seu modo de vida destruidor. É a confissão de culpa dos brancos pela morte de Jesus, que os padres tentaram universalizar através do proselitismo, que permitiu aos Guarani construir as bases sólidas da crítica profunda que veiculam a respeito do modo de vida daqueles que se esforçam em destruir o seu mundo. Permitiu a bifurcação de duas soluções distintas para a associação entre a escolha tecnológica dos primeiros tempos e a vida breve.

Concepções como essa, que foram vistas pela literatura como um “pessimismo” exacerbado, permitem nessa narrativa a elaboração de uma projeção profética otimista, ao menos em certo sentido. Pois se estamos numa era-morte, isso não é tudo. Assim como as divindades já destruíram a terra três vezes no passado, poderão fazê-lo novamente. Mas desta vez, já não haverá mais espaço para os brancos, e seu modo de vida sujo. Não será o fim do mundo, mas a sua limpeza, e certamente em um mundo limpo os brancos já mostraram não ter lugar. Chances já foram dadas a eles, mas sempre se reproduziram excessivamente e tornaram-se uma maioria destruidora. Essas chances se esgotaram e a próxima terra será dos índios. Essa concepção espiral da História, que exprimem os Guarani-Mbya através de sua cataclismologia²⁰⁰, replica as mesmas bases epistemológicas que podem ser extraídas do conceito de *-nhemboriau*, mencionado acima. Porque ao invés de proclarem a profecia de um novo mundo como uma

²⁰⁰ Ver Pierri (2013b).

teologia, indicam que a criação e destruição reiteradas da plataforma terrestre sempre reinaugura uma etapa que guarda diferença em relação às anteriores. Se Nhanderu Tenonde havia deitado sobre a estrutura de *yvy tenonde* a terra sobre a qual pisou a primeira humanidade, não foi ele o responsável pelas reconstruções subsequentes. A terra atual teria sido deitada pelo próprio Tupãra'y, sobre quem muito já foi falado. Enquanto a estrutura da primeira terra não era segura, o que resultava em um cataclisma completo, a terra atual também traz alterações: *yvyrupa* agora é um esteio imperecível, que retarda o próximo cataclisma e ameniza seus efeitos. Mas a diferença fundamental é que na próxima terra não haverá brancos.

Por outro lado, se como propunha Lévi-Strauss (1993:220), a criação de não índios é uma necessidade lógica dos “sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos”, caberia perguntar quem seriam os outros dos Guaraní nessa nova terra sem brancos. Certamente não se trata de um espaço-tempo que cancelaria a diferença, uma vez que vimos que o cosmos sempre produz diferença, nunca haverá identidade completa. Por isso é que nenhum dos ciclos de recriação da terra pode repetir completamente aquele que o precedeu. A recriação dos Mbya, que seriam enviados novamente à próxima terra, certamente produzirá a criação de outros não Mbya. O que se parece estar proclamando, entretanto, é que o caráter pernicioso do modo de vida dos brancos atingiu tal ponto que não servirá mais sequer como elemento de alteridade.

Lembremos que o *-nhemboriau* expressa a valorização de um modo de vida simples. Ele é a consequência inversa da associação feita entre o domínio da tecnologia por parte dos brancos, e seu modo de vida destruidor, que resultou na sua condenação à vida breve. Mas deve-se ter em conta também que a crítica feita por um dos meus interlocutores ao modo de vida dos brancos²⁰¹ não atingia apenas os excessos resultantes da devastação propagada pelo emprego dessa tecnologia. Ele criticava com ênfase também o fetichismo dos brancos em relação ao Direito e à Política. Porque a opção dos brancos por uma metafísica do Um, para pensar com Clastres, mostrava-se na prática uma ilusão. Embora criem leis muito rígidas para serem executadas de cima para baixo, não há nenhum branco que pensa “não podemos fazer essas coisas, porque nossas autoridades colocaram leis rigorosas”. Embora o presidente tenha um aparato policial que visa fazer valer seu poder transcendente, ninguém o obedece. Embora tudo seja normatizado por leis externas à conduta do cidadão, ninguém incorpora seu espírito e nem as respeita. O *-nhemboriau* é a negação do Um. Exprime as bases epistemológicas de uma teoria da diferença. E é com essa mesma postura que se deve encarar este trabalho. Pois se busquei trazer aqui uma versão antropológica das reflexões expressas por meus interlocutores sobre as relações entre os Guaraní, os brancos, as divindades, os espíritos

²⁰¹ Ver capítulo dois.

e os animais, também não se trata de nada além disso. Novas versões deverão surgir, a sublinhar novos desdobramentos ou cancelar alguns dos que aqui se desenharam. Sempre haverá diferença a ser extraída. Sempre haverá o que pensar, o que escrever. Sempre haverá outras formas de fazer ressoar pensamentos alheios, mostrando outras existências possíveis, mesmo depois do fim do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARHEM, Kaj (1996). "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA, Philippe & PALSSON, Gisli (eds.). *Nature And Society: Anthropological Perspectives*.
- ALBERT, Bruce (1985). *Temps Du Sang, Temps Des Cendre: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Thèse.
- ____ (1992). "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico Vol. 89*. Rio de Janeiro.
- ____ (1995). "Anthropologie appliquée ou 'anthropologie impliquée'? Ethnographie, minorités et développement". In: BARÉ, J-F. (orgs.). *Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris : Karthala, 1995, p. 87-118.
- ____ (1997). "Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-malinowskian fieldwork". In: *Critique of Anthropology*. London: Sage.
- ____ (2002). "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: ALBERT, B. & RAMOS, A. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- BARBOSA, Pablo (2012). "Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guaraní". In: CHAMORRO, G. & LANGER, P. (eds.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. Dourados-São Bernardo do Campo: UFGD-Nhanduti, p. 73-94
- ____ (2013). A 'Terra sem Mal' de Curt Nimuendaju e a 'Emigração dos Caiuáz' de João Henrique Elliott. Notas sobre os deslocamentos guaranis na segunda metade do século XIX. *Revista Tellus Vol 24.. Dossiê Especial Nimuendaju*. Campo Grande: UCDB. No prelo.
- BOYER, Pascal (1986). "Tradition et vérité". *L'Homme*, vol. 97-98/26, pp. 309-329. Paris.
- CADOGAN, León. (1946). "Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tenondé Pora gue'í, comúnmente llamados. Mbyá, Mbyá-apyteré o Ka'ýngua". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, Vol VII*. Assunción.
- ____ (1992). *Diccionario Mbya-guarani - Castellhano*. Asunción: Fundación León Cadogan CEADUC, CEPAG.
- ____ (1997[1959]). *Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan CEADUC, CEPAG.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2009 [1973]). "Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963". In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (1978). *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.
- ____ (1999 [1997]). "Xamanismo e Tradução". In: NOVAES, Adauto (org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

- _____. (2009 [1981]). “Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2009 [2008]). “Um difusionismo estruturalista existe? Lévi-Strauss e a interface”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (1986). “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. *Anuário Antropológico*, v. 85 p. 57-78.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. (2006). *De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios*. Mana N 12 (1).
- _____. (2008). *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN.
- CICCARONE, Celeste (2004). “Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá”. *Revista de Índias*, vol. LXIV, núm. 230. Madrid: CISC.
- CLASTRES, Pierre (2003 [1972]). “Do um sem o Múltiplo”. In: *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2003[1974]). “A Sociedade Contra o Estado”. In: *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2004 [1980]). *A Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Hélène (1978 [1975]). *A Terra Sem Mal*. São Paulo: Brasiliense.
- COCCIA, Emanuele (2010). *A Vida Sensível*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- CHAMORRO, Graciela (2010). “Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani”. *Indiana no 27*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut.
- DESCOLA, Philippe. (1986). *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.
- _____. (1998). “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. In: *Mana*, v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- _____. (2004). *Figures des relations entre humains et non-humains (suite et fin): Cours au Collège de France Année 2003-2004*. Paris: Collège de France. Publicação On-line. [http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL35675_descola_cours0304.pdf]
- _____. (2006). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DELEUZE, Gilles (1997[1980]). “1730 – Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível”. In: *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34.
- DOOLEY, Robert (2006). *Léxico Guarani, Dialeto Mbya*. Summer Institut of Linguistics. Publicação On-line: [<http://www.sil.org/americas/brasil/publicns/dictgram/GNDicLex.pdf>]
- FAUSTO, Carlos (2005). “Se Deus Fosse um Jaguar: Canibalismo E Cristianismo Entre Os Guarani (Séculos XVI-XX)”. *Mana*, Vol 11(2):385-418. Rio de Janeiro.
- _____. (2008). “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, Vol 14(2): 329-366. Rio de Janeiro
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini (2009). “Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu”. *IDE* v.32 n.48. São Paulo.

- FREUD, Sigmund (1996 [1909]). “Análise De Uma Fobia Em Um Menino De Cinco Anos (1909)”. In: *Coleção Freud - vol 10 - Duas histórias clínicas (o pequeno Hans e o homem dos ratos)*. Rio de Janeiro: Imago.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (1988). *Movimento na Cosmologia Wajápi. Criação, Expansão e Transformação do Universo*. São Paulo. Tese de Doutorado. FFLCH/USP. (Versão digital conforme revisão de 1996).
- ____ (1989). “O Discurso Wajápi sobre o Ouro: um Profetismo Moderno”. *Revista de Antropologia*. São Paulo. FFLCH/USP.
- ____ (1994). *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiápi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- ____ (1996). *Imagens do contato*. Comunicação GT História Indígena, 20ª Reunião da Anpocs, Caxambú.
- ____ (2012). “Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã”. *Cadernos de Tradução*. v. 2, n. 30. Florianópolis: UFSC.
- GALLOIS, D T e Grupioni, Luiz Donisete (1999). “O Índio na Missão Novas Tribos”. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- GARLET, Ivori José (1997). *Mobilidade mbyá: história e significação*. Dissertação de Mestrado.
- GODELIER, Maurice et PANOFF, Michel (eds). (1998). *La Production du corps*. Archives Contemporaines: Paris. p. 309-334.
- GOW, Peter (2001). “Myths and mythopoesis”. In: *An Amazonian Myth and its History*. Oxford.
- ____ (2010). “¿Podía leer Sangama?: sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú oriental)”. *Revista da FAEEBA: educação e contemporaneidade*, Universidade do Estado da Bahia.
- GRUMBERG, Georg (coord.); MELIÀ, Bartomeu (ed.) (2008). *Guarani Reta 2008: povos guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. CTI: São Paulo.
- HERTZ, Robert. A (1980 [1909]). “A preeminência da mão direita: um estudo sobre as polaridades religiosas”. *Revista Religião e Sociedade*. v. 6. Rio de Janeiro. p. 99-128
- HEURICH, Guilherme Orlandini (2011). *Outras Alegrias: parentesco e festas mbya*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ.
- HUGH-JONES, Stephen (1994). “Shamans, Prophets, Priests And Pastors”. In: C. Humphrey e N. Thomas (eds.). *Shamanism, History And The State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.
- KANGUÁ, Verá & POTY, Papa Mirĩ (2003). *A vida do Sol na Terra: Kuaray'i ywy rupáre oiko'i ague*. São Paulo: Anhembi Morumbi.
- LADEIRA, Maria Inês (1990). *Yy pau ou yva pau: espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus. Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná*. São Paulo. Centro de Trabalho Indigenista.
- ____ (1999). “Yvy maráey; renovar o eterno”. *Suplemento Antropológico*. V. 34, 2. Assunção. pgs 81-100.
- ____ (2007 [1992]). *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP.
- ____ (2007). Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guarani-mbya na infância. Texto apresentado na VII RAM no GT 45 - Estéticas indígenas americanas. Manuscrito. Porto Alegre.
- ____ (2008 [2002]). *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. Maringá: Eduem.
- LATOUR, Bruno (1994 [1991]). *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

- LEACH, Edmund. (1983 [1966]). “Nascimento virgem”. In: *Edmund Leach*. São Paulo: Ática. pp. 116-138.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2008 [1949a]). “O feitiçeiro e sua magia”. In: *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (2008 [1949b]). “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (1982[1949c]). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- ____ (1980 [1950]) “Raça e História”. In: *Lévi-Strauss: coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- ____ (2008 [1956]). “As organizações dualistas existem?”. In: *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (2008 [1958]). *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (1975[1962]). *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Editora Nacional.
- ____ (2004 [1964]). *Mitológicas I: O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify
- ____ (2004 [1967]). *Mitológicas II: Do Mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify
- ____ (2006 [1968]). *Mitológicas III: A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify
- ____ (2011 [1971]). *Mitológicas IV: O Homem Nu*. São Paulo: Cosac & Naify
- ____ (1993 [1991]). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- ____ (2006). *Um Peixe Olhou Pra Mim*. São Paulo: Unesp.
- LITAIFF, Aldo (1996). *As Divinas Palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC.
- NOGUEIRA DA SILVA, Fábio de O. (2008). *Elementos de etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyau* (Jaraguá - São Paulo, SP). Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de (2006). *Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP.
- ____ (2012). *Entre Plantas e Palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi* (AP). Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.
- OVERING, Joanna. (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. N. 1. USP. São Paulo.
- MACEDO, Valéria (2009). *Nexos Da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1983[1929]). *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MARX, Karl (1996 [1867]). *O Capital: Crítica da Economia Política*. Vol I. São Paulo: Nova cultural.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (2001[1846]). *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MAUSS, Marcel. (2003[1936]). “As Técnicas do Corpo”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MELIÀ, Bartomeu (1987). *Guarani: Uma Bibliografia Etnológica*. Santo Ângelo: Fundames.

- ____ (1988). *El Guaraní Conquistado y Reducido*. Assuncion: CEADUC/CEPAG
- ____ (1990). “A Terra Sem Mal dos Guarani”. *Revista de Antropologia*. Vol. 33. São Paulo: USP.
- ____ (2004). “La Novedad Guaraní (Viejas Cuestiones Y Nuevas Preguntas) Revisita Bibliográfica (1987-2002)”. *Revista de las Indias*. Vol. LXIV. n. 230. Assunção.
- ____ (2011). *Mundo Guaraní*. Assunção: Servilibro.
- MELLO, Flávia (2006). *Aetchá Nhanderukuéry Karai Retará: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre Chiripá e Mbyá Guaraní*. Tese de Doutorado. IFCH/UFSC.
- MÉTRAUX, Alfred (1931). “Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique Du Sud” *Revista Del Instituto de Etnologia de La Universidad Nacional de Tucumán*. Vol 2. p. 61 - 91.
- ____ (1979). *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.
- MOLINIÉ, Antoinette (1985). “Tiempo del Espacio y espacio del Tiempo”. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris.
- ____ (1993). “Une mémoire crucifiée”. *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Société d’ethnologie.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Obras Incompletas: Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel (1954 [1908]). “Apontamentos sobre os Guarani”. *Revista do Museu Paulista*, v. VIII. São Paulo.
- ____ (1987 [1914]). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp e Hucitec.
- ____ (1981 [1944]). *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. IBGE/Pró-Memória: Rio de Janeiro.
- NOELLI, Francisco (1999). “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”. *Suplemento Antropológico*. V. 34, 2. Assunção. pgs 123-166.
- PESSANHA, José Américo Motta (org). (1991). *Platão: Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- PIERRI, Daniel Calazans (2005). *A Antropologia De André Thevet: Uma crítica etnológica de sua obra e uma visão do xamanismo e do perspectivismo na cosmologia Tupinambá (Relatório Final de Iniciação Científica)*. São Paulo: Fapesp. Mimeo.
- ____ (2006). “Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet”. *Cadernos de Campo*. V. 15 n14/15. São Paulo: USP.
- ____ (2013a). “O Dono da Figueira e A Origem de Jesus (Tupá Ra’y): Uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP. No prelo.
- ____ (2013b). “Como Acabará Essa Terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendaju”. *Revista Tellus Vol 24. Dossiê Especial Nimuendaju*. Campo Grande: UCDB. No prelo.
- PIERRI, Daniel C.; PIMENTEL, Spensy K.; BELLENZANI, Maria Lúcia R. (2010). *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã*. Brasília: CGID/DPT/Funai.
- PISSOLATO, Elizabeth (2006). *Duração Da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya-Guarani*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN.
- ____ (2008). “Dimensões do Bonito: cotidiano e arte vocal mbya-guarani”. *Espaço Ameríndio v. 2, n. 2*, p. 35-51. Porto Alegre: UFRGS.

- POMPA, Cristina (2003). *A Religião Como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC.
- PRATES, Maria Paula (2009). *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocsmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. URGs.
- ROSALEN, Juliana (2005). *Aproximações à temática do DST junto aos Wajãpi do Amapari*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PPGAS/FFLCH.
- SÁEZ, Oscar Calávia (2002). “A variação mítica como reflexão”. *Revista de Antropologia* V. 45 nº . São Paulo: USP.
- SAHLINS, Marshall (2004[1982]). “Experiência Individual e ordem cultural”. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- ____ (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ____ (2007[1992]). “Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (2006). “ Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena”. *Revista de Antropologia*, vol.49, n.1, pp. 93-131. São Paulo: FFLCH/USP.
- SCHADEN, Egon (1973). *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Edusp.
- ____ (1989 [1945]). *Mitologia Heroica de Tribos Indígenas do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- ____ (1969). *Aculturação Indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. Pioneira/Edusp: São Paulo
- ____ (1982). “A religião guarani e o cristianismo; contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural”. *Revista de Antropologia*, XXV. São Paulo: USP.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, no 32. p. 1-37.
- STRATHERN, Marilyn. (1995). “Necessidade de País, necessidade de mães”. *Revista Estudos Feministas* Vol. 3/No 2. Florianópolis: UFSC.
- SZTUTMAN, Renato (2005). *O Profeta e o Principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.
- TAYLOR, Anne-Christine. (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.) 2 (2).
- ____ (1998). “Corps immortel, devoir d’oubli: formes humaines et trajectories de vie chez les Achuar”. In: Godelier, Maurice et Panoff, Michel (eds). *La Production du corps*. Archives Contemporaines: Paris. p. 309-334.
- TAYLOR, A.-C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). “Un corps fait de regards (Amazonie)”. In: S. Breton et al. (orgs.). *Qu’est-ce qu’un corps?* (pp. 148-199). Paris: Musée du Quai Branly / Flammarion.
- TESTA, Adriana Queiroz (2007). *Palavra, Sentido e Memória: Educação e Escola nas Lembranças dos Guarani Mbyá*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade de São Paulo.
- THEVET, André (1953 [1575]). *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle: Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet. (Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet ; précédé d’une introduction par Ch.-André Julien)*. Paris. Presses Universitaires de France.

- VEYNE, Paul (1987). *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos?* Lisboa: Edições 70.
- VILAÇA, Aparecida (1998). “Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo”. *Revista de Antropologia*. v. 41, n. 1. São Paulo, p. 9-67.
- ____ (2005). “Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. 11, n. 3. Inglaterra. p. 445-464.
- ____ (2008). “Conversão, predação e perspectiva”. *Mana*, v. 14, p. 173-204, 2008. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.
- ____ (2011). “Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the constitution of personhood in Wari Christianity”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, p. 243-262.
- ____ (2012). “Manger la parole de Dieu: la Bible lue par les Wari’”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 98, p. 81-100. Paris: CNRS.
- VILLAR, Diego e COMBÈS, Isabelle (2013). “La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito”. *Revista Tellus Vol 24. Dossier Especial Nimuendaju*. Campo Grande: UCDB. No prelo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002 [1977]). “Esboço de Cosmologia Yawalapíti”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo. Cosac & Naify.
- ____ (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ____ (2002[1996]). “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo. Cosac & Naify.
- ____ (2002 [1998]). “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo. Cosac & Naify.
- ____ (2002). “O Nativo Relativo”. *Mana*. Vol 8. No 1. Rio de Janeiro: PPGAS/MN.
- ____ (2001). “Palavras Indígenas: Doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos”. *Povos Indígenas do Brasil*. ISA.
- ____ (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo. Cosac & Naify.
- ____ (2009). “The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic”. In: S. BAMFORD & J. LEACH (org). *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.
- ____ (2011). “Do Mito Grego Ao Mito Ameríndio: Uma Entrevista Sobre Lévi-Strauss Com Eduardo Viveiros De Castro (com Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde)”. *Sociologia & Antropologia* v.01.02: 09 - 33. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ
- WRIGHT, Robin (1999). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp.
- ____ (2004). *Transformando os Deuses. Vol II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp.
- ZEMPLINI, A. (1985). “La maladie et ses causes: introduction”. *L’Ethnographie: Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture - vol. LXXXI - 96/97* (13-44).

FILMOGRAFIA

CESCONETTO, Charles & WERA TUPÃ, Leonardo Gonçalves (2003). *Mbya Guarani: Guerreiros da Liberdade*. UFSC. DVD. 55 minutos.

Centro de Trabalho Indigenista(CTI); Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) & Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (2001) (orgs). *Orereko Mbaraeterã: Valorização do Mundo Cultural Guarani (Oficinas de difusão dos saberes artesanais guarani)*. DVD. 25 minutos.

Coletivo Mbya-Guarani de Cinema (ORTEGA, Ariel; FERREIRA, Alexandre; FERREIRA Patrícia; BENITES, Germano; MORINICO, Jorge, VILHALBA, Cirilo; ORTEGA, Léo) (2011). *Bicicletas de Nhanderu*. Vídeo nas Aldeias VNA). 46 minutos.

Coletivo de Vídeo Tekoa Tenonde Porã Pygua (2013). *Ojepota rai va'e regua: sobre aquele que quase se transformou*. 14 minutos. Disponível on-line [<http://www.youtube.com/watch?v=HTR8zgjUt-o>]

FERREIRA, Alexandre Wera (2012). *Guairaká'i Ja: O Dono da Lontra*. Centro de Trabalho Indigenista. 11 minutos. Disponível on-line [<http://www.kinooikos.com/acervo/video/34116/>]

LADEIRA, Maria Inês (1998). *Jaguata pyau: A terra onde pisamos*. [Video]. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. DVD. 49 minutos.

MENDES, José Alberto & PAPA, Carlos (2000). *Manoa*.

ORTEGA, Ariel; CARVALHO, Ernesto de; FERREIRA, Patrícia; CARELLI, Vincent (2012). *Táva: A Casa de Pedra*. Vídeo nas Aldeias (VNA) e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). 78 minutos.