

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Vicente Cretton Pereira

Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os
Mbya Guarani



Niterói

2014

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os
Mbya Guarani

Vicente Cretton Pereira

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Antropologia da
Universidade Federal Fluminense como
requisito parcial para obtenção do Grau
de Doutor

Niterói

2014

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

P436 Pereira, Vicente Cretton.
Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani / Vicente Cretton Pereira. – 2014.
281 f. ; il.
Orientadora: Tania Stolze Lima.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2014.
Bibliografia: f. 263-269.
1. Etnologia. 2. Índio da América do Sul. 3. Índio Guarani Mbiá.
I. Tania Stolze Lima. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

Banca Examinadora

Prof. Orientadora - Dra. Tania Stolze Lima
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Joana Miller
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Ana Lúcia Ferraz
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dra. Oiara Bonilla (suplente)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Luisa Elvira Belaunde (suplente)
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho àqueles que partiram durante sua elaboração (*in memoriam*), bem como aos que, no mesmo período, anunciaram sua chegada.

Antes de tudo tem de usar os ouvidos para aliviar um pouco a carga de seus olhos.

Don Juan Matus

Ele falou longamente e a luz das chamas clareava metamorfoses: ora o rosto calmo do indiferente Tupã e a amplitude concedida da linguagem grandiosa, ora a tensão inquieta de um retorno muito humano, e palavras estranhas. Ao discurso do deus sucedia a procura de seu sentido, o pensamento de um mortal se exercitava em traduzir-lhe a enganadora evidência. Os divinos não precisam refletir.

Pierre Clastres

Agradecimentos

Nhanderu pe ranhe. Ha'e rire Mbya kuéry pavë pe. Pende kuéry ae xerereko va'e peneretarã ixa, xemoarandu porã ha'egui xembovy'a ete avei, até aÿ peve'i. Xee voi roguereko pa xefamília kuéry ete'i vaixa, amaendu'a riae mombyry aĩ ramo jepe, amomaendu'a xembo'eague pende kuéry, ha'e vy ma avy'a porã'i, anhembo'e porã'i avi. Pende kuéry re e'ÿ ramo ndojeapói kova'e xerembiapo'i, ha'e vy ma ha'eve'i ete.

À minha companheira Lalita Paiva Santos, quem primeiro abriu para mim o universo mbya e deu comigo os primeiros passos nele. Obrigado pelo tempo que passamos juntos a cada dia.

À meus pais Cristina Aziz Cretton e José Manoel de Siqueira Pereira pelo constante amor e estímulo, por sempre me apoiarem. Fontes de inspiração e afeto, obrigado por todo o cuidado, por todas as lições e por seguirem caminhando conosco.

À minha irmã Lívia Cretton Pereira que, certamente, já falava comigo desde que estava no ventre materno, por estar sempre ao meu lado e pelos modos singulares de, com palavras e gestos, acrescentar velocidades e lentidões aos afetos. Ao Marola pela amizade e pelo axé.

Às famílias Cretton e Pereira pela alegria e pela convivência amorosa que caracteriza nossos encontros desde que me entendo por gente.

Às famílias Santos e Paiva que se fizeram minhas, me recebendo com carinho e amor sempre.

À Tania Stolze Lima, orientadora deste trabalho, sem a qual muitas das idéias desenvolvidas aqui não teriam tido chance de se fazerem perceptíveis: pelas sugestões e críticas, pela paciência, mas talvez acima de tudo por ter me ensinado a confiar em nossos insights iniciais e seguir a partir deles.

À Patricia Birman, quem primeiro me ensinou o fazer antropológico, orientando-me na graduação e no mestrado.

À Elizabeth Pissolato cuja leitura e comentários de alguns textos meus serviram de fonte decisiva de inspiração para a elaboração desta tese.

Ao amigo Mario Wiedemman, que durante nossas estadias nas aldeias foi o "dono" de nosso equipamento audiovisual, pela maioria das fotos presentes neste trabalho.

Ao CNPq que financiou minhas pesquisas desde a graduação até o doutorado.

Aos amigos de Niterói, do Catavento, Escola Nossa, Abel, capoeira na Master, escalada em Itacoatiara, Icarai, Lapa, Floresta, Provetá, Urca, Peixoto, muay thai em São Francisco, Pracinha, Oriente, Ocidente, Bananal, Camboinhas, Piratininga, Itaipu, Horto, Grajaú, Atafona, Grussaí, São João da Barra, Boa Viagem, Cantareira, UFF, UERJ, IFCS, Costão, Ibiá, Itaipuaçu, Maricá, Cipó, Bocaina, Pedra Negra, Alto Mourão, Barrinha, Pedra da Gávea, Telégrafo e mais outros tantos. Cada lugar várias histórias, cada história vários encontros.

À meus avós, todos os quatro, que desde uma rua próxima ao encontro do Rio Paraíba com o mar, em Atafona, começaram tudo.

Resumo

Com base em etnografia realizada em aldeias mbya guarani do estado do Rio de Janeiro, principalmente naquela que se localizava na cidade de Niterói, este trabalho versa sobre os modos diversos pelos quais os Mbya Guarani experimentam as relações de alteridade em suas formas distintas: com os brancos, com “espíritos dos mortos”, animais, deuses, etc. A partir da possibilidade de desestabilizar a imagem dos Guarani construída preferencialmente do ponto de vista de sua identidade, o trabalho se volta para os modos pelos quais a pessoa e a sociedade mbya está atravessada pelas relações com o exterior do *socius* e com o Outro. Compõem-se, assim, corpos a partir das relações com os brancos, deuses, “mortos” e outras subjetividades atuantes em uma dimensão dita “invisível”, mas que é sensível de modo decisivo para os Mbya. Vive-se num mundo cujo potencial predatório é inato, o que implica a necessidade constante de manter-se uma escuta, sabendo se segurar em relação aos próprios desejos, cujos excessos podem levar a pessoa a destinos horríveis. O material mbya apresenta a alteração da relação de predação pela relação de maestria entre deuses e humanos, como solução para deslocar estes da posição potencial de “presa”. Neste sentido a distância relativa da pessoa em relação à própria “alma” e em relação aos deuses está implicada por um “saber escutar” do qual resulta um modo “sábio” de viver e se comportar.

Palavras-chave: Etnologia ameríndia; Mbya Guarani; relações de alteridade.

Abstract

Based on ethnography in mbya Guaraní villages of the state of Rio de Janeiro, especially that one which was located in the city of Niterói, this study discusses the many ways in which the Mbya Guarani experience alterity relations in their distinct ways: with whites, with "spirits of the dead", animals, gods, etc. From the possibility of destabilizing the image of Guarani constructed from the point of view of their identity, the research turns to the ways in which the person and the mbya society is permeated by relations with the outside of *socius* and with the Other. Thus bodies are composed from relations with whites, gods, "dead" and other active subjectivities in a so-called "invisible" dimension, which is sensitive in a decisive way to Mbya people. Living in a world whose predatory potential is innate, implies the constant need to keep a listen, knowing to hold oneself in relation to his/her own desires, whose excesses can lead a person to horrible fates. The Mbya material shows the change in the relationship of predation by the relations of mastery between gods and humans (mbya) as a solution to these shifting the position of potential "prey". In this sense the relative distance of the person in relation to the very "soul" and in relation to the gods is implied by a "know to listen" which results in a "wise" mode to live and behave.

Key-words: Amerindian ethnology; Mbya Guarani; alterity relations.

Nota sobre o aprendizado da língua guarani

Após o português, o mbya guarani é a língua que mais me utilizei para dialogar com outras pessoas, de modo que considero-a atualmente como minha “segunda língua”. Se atualmente posso dizer que falo, escuto e escrevo a língua mbya guarani razoavelmente bem é devido à paciência de meus interlocutores em ensinar-me, primeiramente, mas não somente. Além do aprendizado *in loco*, nas aldeias, procurei investir muito no estudo do guarani dito paraguayo pela simples razão de que a internet oferece amplo material nesta língua. Percebi assim que se tratam de línguas muito semelhantes e, como sempre tive mais dificuldade em compreender o que falavam os paraguayos do que os Mbya, cheguei à conclusão de que se estudasse o *jopara* (outra denominação para o guarani paraguayo) estaria concomitantemente desenvolvendo minha capacidade de escutar em mbya, o que de fato ocorreu¹.

Meu primeiro contato com a língua mbya se deu antes de minha primeira ida a campo, durante duas aulas da linguista Ruth Montserrat organizadas pelo Pró-Índio (projeto de extensão coordenado por José Ribamar Bessa Freire, professor do departamento de comunicação da UERJ). Se de fato aprendi muito pouco nestas duas aulas, pode-se dizer que foi um “pouco” muito bem aproveitado, a partir do qual apresento ao leitor a oportunidade de ler algumas das linhas em mbya guarani presentes no texto que segue.

Em guarani o pronome é indicado também no verbo, da seguinte maneira:

	Pronomes	Pronome no verbo
eu	xee	a
você	ndee	re
ele (a)	ha'e	o
nós inclusivo	nhande	ja
nós exclusivo	ore	ro
vocês	pende	pe
eles (as)	ha'e kuéry	o

Dado, por exemplo o verbo “comer” (-karu), dir-se-á: xee akaru, isto é, “eu como”. Ou: ndee rekaru, “você come”; ha'e okaru, “ele come”; nhande jakaru, “nós comemos”, e assim por diante.

¹ Meu interesse maior em relação à língua sempre foi entender o que os Mbya falavam, e meus estudos de *jopara* iam na maioria das vezes nesta mesma direção. Neste sentido escutei muita música paraguaya, material que me foi apresentado em campo por Joaquim (mbya), que possuía um cd, do qual fiz uma cópia. Também procurava assistir inúmeras vezes o mesmo filme sem prestar atenção nas legendas: Karai Norte e La Hamaca Paraguaya são alguns dos títulos de filmes em *jopara* disponíveis no Youtube com os quais procedi a este exercício, mas também o fazia com filmes mbya como Bicicletas de Nhanderu, Mokoï tekoa peteï jeguata e Desterro guarani, por exemplo.

Foi tão somente esta apresentação da associação entre pronomes e verbos que favoreceu os primeiros momentos de minha aprendizagem em campo. Ampliei meu vocabulário na maioria das vezes questionando às pessoas no momento mesmo de nosso diálogo, o que eventualmente implicava em uma explicação do significado de determinado termo no contexto de nossa conversa e não do próprio termo em si. Nestes casos recorria posteriormente aos dicionários Dooley (2006) e Maldonado (2008), principalmente.

Via de regra, as palavras em guarani são acentuadas na última vogal, de modo que apenas se usa o acento quando o caso não for esse, o que acontece na maioria das vezes em sentenças negativas. Por exemplo, aikuaa, “eu sei” e ndaikuaái, “eu não sei”.

A consoante “x” deve ser lida como o “tch” em português, na palavra *tchau*, por exemplo.

A vogal “y” não possui equivalente em português. Trata-se de uma vogal gutural e o leitor poderá aproximar-se à sua pronúncia ao tentar emitir o som da vogal “u” com a mesma boca que se utiliza para pronunciar a vogal “i”.

A glotal (‘) ocorre somente entre vogais, e sua pronúncia é obtida pela exalação explosiva de ar durante o início da emissão da vogal que segue. Assemelha-se ao som que fazemos entre as vogais “a” quando gargalhamos.

A trema (¨) aparecerá apenas com a função de nasalizador de vogais devido a impossibilidade de grafá-las com o til (~), como é o caso de “e”, “u”, “y” e “i”.

O jota (*j*) se lê como em inglês, isto é, onde escrevo *jaa* (“vamos”) leia-se *djaa*.

O “v” é pronunciado como o “w” da palavra inglesa *what* por exemplo.

O restante das consoantes e vogais deverá ser lido como em português cabendo apenas a observação de que os Mbya tendem na maioria das vezes a uma pronúncia nasalizada destas últimas.

Sumário

Introdução	13
Capítulo I – Primeiras aproximações	
Uma família e suas “andanças”	19
Ser ou não ser “índio” não é a questão	27
Sobre a “raiva”	33
Sobre o recebimento de um nome	38
<i>Mbya ete’i</i> e <i>mbya e’yj</i> : “índios verdadeiros” e “não-índios”	42
<i>Mbya rembi’u</i> : comida de índio	46
Entrando na <i>opy’i</i>	51
Agência humana, parentesco e perspectivismo	55
Alegria: <i>-vy’a</i>	59
Perspectivas do “corpo” e da “alma”	61
Capítulo II - De como os Mbya adquirem novos corpos	
Lógica de “compensações” e função de guerreiro	71
Corpo e aprendizado	87
O “bom caminho” e seus desvios	96
Entre cultos e forrós: o <i>jurua</i> entra na aldeia	105
Pensamento nômade	123
<i>Nhemongarai</i> : centralidade do Outro	130
Devir <i>jurua</i> e alteração	147
Capítulo III – De porque os Mbya Guarani parecem ter uma religião	
A distância entre parentes e não-parentes	152
Aproximações perigosas	156
O <i>petyngua</i> : <i>-ka’u</i> como viagem xamânica	161

Posturas pessoais: entre a saúde e a doença	176
Doença por “não saber viver” e doença por “feitiço”	185
Almas e corpos: composições	194
A “vida da alma”: imanência do Outro	202
Relações de maestria: homens entre animais e deuses	210
“Domesticando” o branco	228
<i>Nhe'ë</i> : distância de si	242
Considerações finais	254
Referências Bibliográficas	262
Anexo	269
Apêndice	270

Introdução

O início desta etnografia nos remete aos idos de 2007, quando ainda apenas começava o mestrado, no qual intentava dar continuidade à pesquisa que realizara como minha iniciação científica durante a graduação cujo trabalho de campo fora em uma comunidade de pescadores na Ilha Grande (Rio de Janeiro). Neste mesmo ano o Ministério da Saúde lançou um edital público para a implementação de uma avaliação do subsistema de saúde indígena (algo como um “braço indígena” do Sistema Único de Saúde), para o qual enviamos² uma proposta de trabalho que visava às aldeias mbya guarani³ da região de Paraty. Tivemos nossa proposta aprovada, no entanto o financiamento para a realização da pesquisa ainda demoraria um pouco para ser liberado, de modo que nos aventuramos por nossa própria conta em uma aldeia mbya, pela primeira vez, no fundo do que é conhecido como Saco do Mamanguá (uma espécie de rio salgado - um braço do oceano que adentra o continente), lugar que um amigo e colega de trabalho já tinha ido. Para chegar a esta aldeia tivemos de fazer uma caminhada de mais ou menos três horas desde Paraty Mirim, pernoitar na casa de caiçaras nativos do local para, no dia seguinte, nos utilizando de uma canoa emprestada dos mesmos, atravessar a remo o Saco e chegar à aldeia. Lá chegando conhecemos Eusébio e a esposa, únicos moradores presentes naquele momento. Ele capinava e ela cuidava de três crianças, sentada à sombra, uma delas em seu colo. Nos receberam de bom grado, mas sem muita hospitalidade, revelando-se surpreendidos com nossa chegada repentina, já que devido ao isolamento da área, dificilmente recebiam visitantes. O encontro foi mesmo breve, mas voltamos para casa com a sensação boa de termos iniciado algo e eu, particularmente, com a certeza de que no mestrado minha pesquisa deveria ser realizada junto aos Mbya.

Nossa pesquisa sobre a implementação do subsistema de saúde indígena na região de Paraty ainda seria submetida ao conselho regional, no qual teríamos que defendê-lo diante de uma audiência composta pelos Mbya e também por brancos, funcionários da saúde, e só a partir da aprovação em tal conselho começaríamos a

² Nosso grupo de pesquisa era formado, além de mim, por minha esposa Lalita Paiva Santos, um amigo Mario Wiedemman sob orientação da professora, doutora em enfermagem, Donizete Vago Daher, da Universidade Federal Fluminense.

³ Os Mbya são uma *parcialidade* guarani (cf Schaden, 1974) falantes de uma forma dialetal do guarani, família linguística do tronco tupi-guarani. Os indivíduos desta parcialidade estão espalhados por Paraguay, Argentina (principalmente no estado de Misiones) e Brasil. Em nosso país somam por volta de 6 mil falantes (fonte Revista do Inventário da língua Guarani Mbya, disponível em <http://e-ipol.org/lancada-edicao-online-da-revista-do-inventario-da-lingua-guarani-mbya-ilg/>).

visitar as aldeias para o trabalho de campo efetivo, o qual apenas ocorreria ao longo de todo o ano de 2009. Porém, não foi sem surpresa que, ao chegarmos de volta de nossa breve excursão ao Saco do Mamanguá para Niterói (Rio de Janeiro), cidade onde morávamos, ouvimos falar que uma aldeia guarani havia se mudado para esta cidade havia pouco tempo, e que os índios estavam aceitando a ajuda e a presença de visitantes no local: uma pequena área da restinga da praia de Camboinhas. O movimento de ocupação desta área, inicialmente, era composto tanto por Mbya Guarani quanto por pessoas de outros grupos étnicos como Pataxó e Guajajara e, pelas poucas visitas que fizemos ao local no primeiro semestre de 2008 tivemos a impressão de se tratar mesmo de uma *ocupação* antes que de uma *aldeia*, nos moldes da única que tínhamos até então visto, pelo menos. De qualquer modo, foi a partir de um incêndio que consumiu a maioria das casas em agosto de 2008 que comecei a frequentar regularmente o local, passando a reconhecer a forte presença de um grupo “familiar” específico dentre os participantes do movimento, grupo este que por fim ocuparia o local por mais de 6 anos, transformando-o na Aldeia das Sementes (Tekoa Mbo’y ty). Pode-se dizer que minha entrada no mundo dos Mbya se deu a partir de minha relação com este grupo, que podemos chamar de “pessoal” de Lidia (Lidia *kuéry*, a qual era mãe ou “avó” da maioria das pessoas ali), e que serviria de referência digamos *identitária* para mim quando de minha chegada em outras aldeias mbya.

No decorrer do segundo semestre de 2008 eu seria ainda batizado, “posto a” dançar e fumar o cachimbo na casa de reza (*opy’i*) com eles e começaria a aprender a língua mbya. No ano seguinte nossa equipe de pesquisa sobre saúde indígena fez viagens regulares e mensais para três aldeias da região de Paraty, Mamanguá, Araponga e Paraty Mirim, gravando entrevistas com indivíduos mbya bem como com brancos (trabalhadores da saúde) sobre o tema, batendo fotos e registrando também em diários de campo, o qual, aliás, se constitui para mim em método favorito. Ao longo deste trabalho nos aproximamos de maneira especial ao “pessoal” de Augustinho, da aldeia de Araponga, o que talvez possa ter ocorrido justamente devido à minha prévia relação com os Mbya de Camboinhas, dos quais ele sempre gostava de ouvir notícias, já que é “tio” (MB) de Lidia. Minha relação com o “pessoal” de Araponga foi se estreitando de modo que, mesmo depois de terminada nossa pesquisa sobre o subsistema de saúde indígena, continuei frequentando esta aldeia, principalmente durante os períodos cerimoniais de *nhemongarai* (“batismo”), que acontece, via de regra, duas vezes por ano, em janeiro e em julho/agosto, nos quais poucos dias de campo se faziam

intensamente produtivos, principalmente depois que passei a falar e entender bem a língua mbya. Assim, pode-se dizer que o trabalho de campo em Camboinhas foi complementado por visitas breves a outras aldeias, das quais Araponga terminou por se constituir em local privilegiado de participação em rituais executados, digamos assim, à maneira “tradicional” dos Mbya, o que evidentemente só pode ser assim considerado se se levar em conta o contexto um tanto inovador no qual os *nhemongarai* eram inicialmente realizados em Camboinhas.

Nos anos em que convivi regularmente com os Mbya minha frequência na aldeia era, via de regra, semanal e a cada vez procurava dormir pelo menos 2 ou 3 noites. Isto desde meados de 2008 até o período efetivo de trabalho de campo, de junho de 2012 até maio de 2013, no qual morei com os Mbya, ainda que passasse algumas noites por mês em minha casa (já que esta estava localizada relativamente perto da aldeia). Mas não se pode realmente dizer que este trabalho resulte tão somente deste período específico de campo, inclusive porque desde minha primeira visita procuro manter anotações em meus diários, base, como já disse, de meu método de pesquisa. Poucas vezes me dispus a utilizar o gravador e quando o fiz percebi que os Mbya ficavam pouco a vontade com ele, de modo que resolvi investir na escrita o que em grande parte significou aprender a *rememorar os dias*, algo como proceder a uma montagem escrita dos eventos vividos ou simplesmente a uma *descrição densa*, como se diz. Não passava o tempo inteiro com caderno de campo a tira colo, contudo ao final de cada dia ou de cada dois dias buscava trazer a tona os principais acontecimentos, e com o tempo minha memória se acostumou tanto com tal tarefa que já era capaz de reconstruir, de modo mais ou menos exato, diálogos inteiros, alguns deles transcritos no texto que se seguirá. No início de 2010 defendi minha dissertação de mestrado (trabalho que foi posteriormente publicado em formato digital de e-book, cf Pereira, 2013) sobre os diferentes significados atribuídos para categorias associadas à “aldeia” (*tekoa*) e “cidade” (*tetã*), tanto por parte dos Mbya quanto pelos moradores de Camboinhas. No presente trabalho busquei etnografar os Mbya do ponto de vista de suas relações de alteridade, isto é, posicionando-os entre deuses, mortos, animais e brancos, basicamente.



Casa de reza (*opy'i*) em Camboinhas

No capítulo I busco apresentar de que modo minha experiência etnográfica com os Mbya Guarani favoreceu a apreensão de seu modo de vida a partir da perspectiva da instabilidade e da mudança. Procuo expôr, neste sentido, minhas primeiras aproximações tanto do ponto de vista do trabalho de campo quanto das teorias antropológicas que possibilitaram uma descrição dos Mbya menos do ponto de vista de seu desejo de construir uma identidade do que das possibilidades de alteração que a relação com o Outro proporciona. Se por um lado os Mbya deixaram evidente seu modo de categorizar “índios” e “não índios” a partir de critérios muitas vezes contextuais, por outro seu incentivo em me fazer “virar” índio era um dado interessante sobre sua maneira de redimensionar a alteridade. Ao encontro destas idéias, o aporte teórico do *perspectivismo ameríndio* (entre outros) me fez vislumbrar a possibilidade de etnografar os Mbya a partir de suas relações de alteridade.

No capítulo II, parto de questões relativas ao processo de aprendizado, no qual o sentido da audição fundamenta um modo “sábio” (*iarandu*) de se comportar, enquanto que “não saber ouvir” se constitui em uma postura que pode levar a pessoa, no limite, à transformação em animal, razão pela qual é passível de punição e/ou correção. Comportamentos inadequados são, neste sentido, classificados como “errados” e exigem uma “compensação” (*-epy*), e tal lógica é passível de ser observada tanto nas admoestações cotidianas às crianças quanto na instituição do grupo de guerreiros (*xondáro*), o que me levou a sugerir que toda pessoa mbya tem uma *função de guerreiro* latente (tal como foi proposto alhures em relação a uma dita função xamânica). Tal função se atualizaria, na esfera pessoal, cada vez que se dê atenção ao desejo, causa

primeira dos comportamentos inadequados, evitando seus excessos. Contudo, o “bom caminho” priorizado pelo discurso das pessoas mais velhas e dos xamãs mbya não se faz sem os desvios em relação aos mesmos, e a característica desta Terra sendo *axy* (“dor”, “sofrimento”), favorece o “erro”, o que nos faz pensar em uma lógica de compensações em desequilíbrio constante: se a vida é “sofrimento” então a “alegria” é que precisa ser alvo das ações humanas. Assim, é por meio dos desvios que o “bom caminho” é construído. Não sendo algo dado, o modo de vida tradicional parece variar tanto quanto variam os contextos nos quais ele se atualiza, e em meu trabalho de campo pude percebê-lo através da relação de fascínio que meus interlocutores com o mundo dos brancos. Define-se então a relação com este mundo a partir de um modo “sábio” da receptividade, traduzido de conceitos mbya tais como “saber ter” e “não poder recusar” como estratégias que visam à manutenção do fluxo de dádivas vindo do exterior do *socius*. Não só roupas, carros e celulares, mas também pessoas faziam parte deste tipo de estratégia na relação de meus interlocutores com o mundo dos brancos, o que me levou a propor que eles adquiriram um *novo corpo*, alterado pelas relações com os brancos. Se tanto o tema da transformação em animal, quanto o da divinização da pessoa se referem a possibilidades de alteração do corpo, o xamanismo mbya parece ser elicitado⁴ justamente pelas ações maléficas dos que são ditos “aqueles que não vemos” (*jaexa e’y va’e kuéry*). Entre mortos, “donos”, “almas” e deuses, a condição humana parece se caracterizar justamente por um posicionamento singular em relação a estes últimos.

No capítulo III apresento as possibilidades de alteração da pessoa em termos de distâncias relativas: de um lado, aproximações de potências maléficas, de outro o afastamento da “alma” (*nhe’ë*). Os contextos de embriaguez (*-ka’u*) por uso de bebidas alcoólicas se constituem então como privilegiados para a experimentação do ponto de vista “do inimigo”, de modo que mesmo “parentes próximos” podem passar a agir de forma violenta e agressiva em relação aos co-residentes. Contudo é também através da embriaguez, desta vez por uso de tabaco, que o xamã mbya procede à cura das pessoas, o que nos leva a relativizar os sentidos da embriaguez: por um lado é preciso saber beber moderadamente, por outro é preciso aguentar o excesso de fumaça, algo que as potências causadoras de males não conseguem fazer terminando por deixar o corpo molestado, após longa sessão de “enfumaçamento” xamânico. As metáforas térmicas

⁴ Utilizo o verbo no mesmo sentido que a tradutora de Wagner (2010, p.146), ou seja, como uma adaptação da palavra inglesa (*to elicit*), “extrair, fazer sair; obter, desencadear, provocar, (...)”.

que os Mbya associam às ações dos “mortos” e do xamã me levaram a propor que a oposição estaria menos entre “quente” e “frio” do que entre meio e extremo, o pensamento mbya evitando sistematicamente os excessos. Neste sentido, busco chamar a atenção para o comportamento pessoal como algo decisivo para a manutenção de estados corporais saudáveis, de modo que proponho uma diferenciação entre doenças causadas por um descuido em relação à tal comportamento, e doenças nas quais a pessoa é vítima da hostilidade alheia. Se nas doenças do primeiro tipo a precaução principal é em relação aos próprios desejos, sendo preciso “se segurar” (*-jejoko*), as do segundo tipo fazem parte de uma condição predatória que é inerente à condição humana nesta terra. Para escapar à potencialidade predatória das múltiplas subjetividades desta terra, os Mbya afirmam para si mesmos uma relação singularizada com os deuses a partir da maestria: eles seriam como “animais de estimação” das divindades. Neste sentido, a “domesticação” de brancos passa por um processo de singularização destes a partir da relação dos Mbya com os deuses, algo que implica o ensinamento de novos hábitos alimentares, etiquetas de comportamento e a obtenção de novas afecções corporais. A partir da apreensão das relações de maestria entre humanos e deuses, passo a uma última abordagem do *nhe'ë* enquanto um ponto de vista sobre o corpo, algo que altera a pessoa causando na mesma um movimento em direção às divindades.

Capítulo I – Primeiras aproximações

Uma família e suas “andanças”

“Vamos andar, todos juntos, vamos fazer com que sejam ouvidos os cantos, vamos voltar então [com] força e coragem”⁵.

(Hino cantado pelo coral de Camboinhas)

A área indígena na qual se desenvolveu a maior parte da pesquisa que deu origem a este trabalho não existe mais desde 2013 devido à mudança do grupo, entre abril e junho deste ano, para Maricá, município vizinho a Niterói, onde residiam, mais ou menos, desde 2007. Tratava-se de uma aldeia (considerada pela FUNAI, na verdade como Acampamento Indígena) localizada em Camboinhas, bairro nobre na Região Oceânica da cidade de Niterói⁶, e os conflitos gerados pelo encontro dos Mbya com os moradores do referido bairro (explorados por mim em outro momento, cf Pereira, 2013), bem como as características físicas do local pareciam favorecer, desde o início, a mudança, porém, era preciso, antes, ter para onde ir. Assim, após uma festa do “dia do índio”, em 2009, no centro de Maricá, que contou com a apresentação do coral das crianças mbya, o prefeito da referida cidade “doou” para eles uma área grande, próxima à praia de São José do Imbassá. Após o GT da FUNAI e todos os trâmites legais levados a cabo por esta instituição (que duraram uns quatro anos), todos os Mbya que residiam em Camboinhas mudaram-se para lá, onde moram atualmente. A “aldeia das sementes” (Tekoa Mbo’y ty), como era chamada em Mbya a aldeia de Camboinhas, era formada por praticamente uma parentela, ou seja, um casal cabeça, Pedro e Lidia⁷, com seus filhos (listados por ordem de nascimento): Iraci, Iracema, Táita, Tupã, Jéka, Zenico, Minju, Jaxuka’i e Kerexu’i, e seus respectivos cônjuges (e filhos). Tratava-se de um total de mais ou menos 45 pessoas entre 11 famílias conjugais, 5 pessoas adultas solteiras, 3 pessoas idosas e por volta de 20 crianças (cf diagrama de parentesco em anexo). Tais númeos não são, todavia, exatos já que a mobilidade entre aldeias que caracteriza o parentesco mbya faz da configuração das mesmas algo que pode apenas

⁵ *Jaguata katu joupivegua’i, Tape rupi nhamonhendu mborai, Jajevy mavy javy, Mbaraete, mby’a guaxu.*

⁶ “Bairro que tem o IPTU mais caro de Niterói”, diz reportagem de um noticiário da Globo, de 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=sv6xzYVbLyI>.

⁷ Aos quais a maioria dos moradores de Camboinhas se referiam pelos termos *papai* e *mamae*, respectivamente.

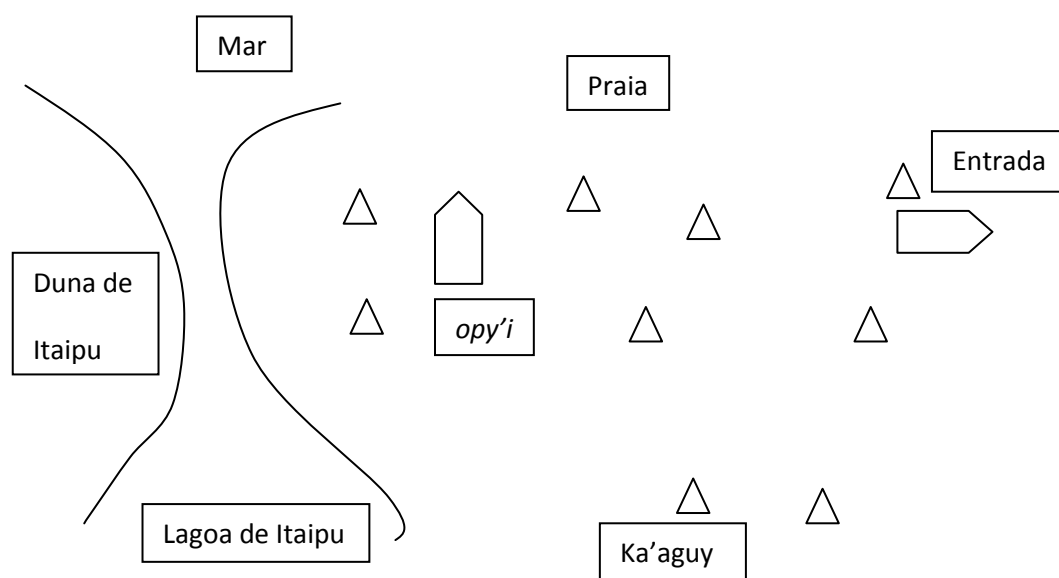
ser pensado através de certo grau de fixidez, a partir do qual as diversas mudanças possíveis podem ocorrer.

Iraci é casada com *jurua* (“branco”) e não residia em Camboinhas, embora visitasse constantemente a família. De modo semelhante Táita não morava em Camboinhas, mas devido a sua união com um Mbya da aldeia de Pinhal (Paraná) onde foi residir com o marido. Todos os demais filhos de Pedro e Lidia moravam em Camboinhas com seus cônjuges e filhos. Durante o tempo em que convivi com os Mbya alguns casamentos foram desfeitos e novas uniões se fizeram em seus lugares como foi o caso, por exemplo do casamento de Iracema e Cléber (que é *jurua*) que aconteceu no final do trabalho de campo, após sua separação de Joaquim (filho do cacique da aldeia de Paraty Mirim), com o qual ela teve seus quatro filhos mais novos (os filhos anteriores de Iracema, Agai e Luciana, são ainda com outros homens). Tupã (filho de Lidia), possui quatro filhos que são fruto de uniões desfeitas (uma delas com uma mulher *jurua*) e uma filha de um casamento atual, com uma mulher *jurua* novamente. Os casamentos de Jéka, Minju e Zenico perfazem um panorama um pouco diferente. Se por um lado as esposas dos dois primeiros são irmãs, o que nos permite pensar estas uniões como alianças importantes com os pais⁸ delas (o pai, principalmente, o qual, inclusive chegou a residir em Camboinhas, com mais três de seus filhos, por alguns meses⁹), por outro, leitura semelhante pode-se fazer da união entre Zenico e Para, a qual é filha de um renomado pajé, José Fernandes, morador da aldeia mbya do Jaraguá (São Paulo). As duas filhas mais novas de Lidia e Pedro, Jaxuka’i e Kerexu’i não estiveram casadas na maior parte do tempo em que convivi com eles em Camboinhas, embora a primeira tivesse uma filha, fruto de união anterior com um homem mbya. A aldeia de Camboinhas contava também com um casal de idosos, formado por Juventina (mãe de Lidia) e seu marido Ramón, que moravam com um filho, Marino. No ano de 2012 mais um idoso mudou-se para a aldeia: o pai de Lídia, Hilário, que viria a falecer ali alguns meses depois. Assim, se sugeri uma contagem total de 45 pessoas é necessário observar que este número tem como constante a variação, no caso de Camboinhas, não tanto pela saída de pessoas, mas pelo contrário pelo recebimento de “visitas”, que são sempre potenciais residentes.

⁸ Adão e Tereza, esta, filha do pajé Candinho, já falecido, mas muito respeitado e lembrado por sua atuação em Paraty Mirim (cf Pissolato, 2007, p.441).

⁹ Ocasão pela qual Oka (filho de Iracema e Joaquim) conheceu e se casou com Kerexu’i, irmã mais nova das esposas de Minju e Jéka.

Cabe observar também que embora a maior parte de meus interlocutores não tenha se mudado *entre aldeias*, os Mbya de Camboinhas efetivamente mudaram-se tanto de uma casa para outra, na aldeia, construindo novas casas, trocando de moradia com o vizinho, simplesmente abandonando uma casa ora velha demais que a pretensão de elaborar um mapa pareceria a princípio inútil. Contudo alguns pontos se mostraram fixos na organização espacial, a saber, a entrada e a *opy'i* (casa de rezas) ambas em lados opostos na aldeia. Se é possível, assim, pensar numa organização constante do espaço ali distinguiria-se entre uma parte dita “de cima” (*yvy'ã*), a entrada da aldeia propriamente dita (tanto quanto espaço privilegiado para recepção de pessoas) e outra parte “de baixo” (*yvy'ã guy*), onde se localizavam a maioria das casas (inclusive a *opy'i*), constituindo-se num espaço de convivência mais íntimo. Por algum tempo houve também um terceiro “ambiente”, chamado ironicamente de *ka'aguy*. (“mato”) por estar em meio a uma parca vegetação de restinga:



Aldeia vista de Itaipu

Os Mbya se envolveram em diversas atividades remuneradas durante o tempo em que convivi com eles, indo desde guardadores de carro até figurantes de novelas da Globo no Projac. Contudo, eram muito procurados por brancos donos dos quiosques que beiram a restinga da praia de Camboinhas para reformarem os telhados de sapê dos mesmos. Esta fibra vegetal abundava nas cercanias da lagoa de Itaipu, mas o trabalho necessário para arrancá-la, amarrá-la em feixes e trazê-la de canoa até a aldeia era deveras árduo e buscava-se manter certa regularidade em tais serviços, até porque as casas dos Mbya eram feitas deste material e vez por outra era necessário proceder a uma reforma (ou mesmo à construção de uma nova casa): arrancar e trazer sapê era quase que uma constante na vida do “coletivo de homens” (*avakue*) da aldeia de Camboinhas. Muitas vezes as viagens até o sapezal permitiam um lance de rede na lagoa para ver se caíam alguns peixes na mesma, ou então uma breve busca por caranguejos que abundavam no mangue pelo qual tínhamos que passar para chegarmos ao local de trabalho. Tais eram assim os serviços masculinos em Camboinhas: arrancar e trazer sapê, construir e reformar casas, pescar, catar caranguejo e outras pequenas tarefas, de modo que às mulheres (*kunhangue*, “coletivo de mulheres”) cabia o cozimento de alimentos, o feitio de artesanatos e capinar terrenos de plantio. Mas isso via de regra, já que a divisão do trabalho não condicionava fixidez alguma sobre o que deviam homens e mulheres fazer, de modo que não raro viam-se homens cozinhando ou tecendo cestos da mesma forma que mulheres ajudando na construção de casas.



Jéka com caranguejo no mangue da lagoa de Itaipu

Havia também um investimento constante no feitio de artesanatos: cestos, pulseiras, colares, imagens de animais feitas de madeira, brincos, etc. Tais itens eram vendidos cotidianamente mas as vendas aumentavam sensivelmente nos dias ensolarados e nos

fins de semana quando a praia de Camboinhas recebia grande quantidade de banhistas, dos quais alguns resolviam se aventurar na aldeia. Uma outra atividade que se mostrou muito rentável foi a adimistração de um bar na entrada da aldeia, que vendia principalmente cerveja. Tal negócio, ao que parece, passou a se fortalecer a partir das apresentações semanais na aldeia da banda de forró composta por Minju, Jéka, Jeniko e Kerexu'i, ocasiões em que o salão de entrada ficava eventualmente lotado e o consumo de cerveja era abundante. Voltaremos a isso no capítulo seguinte. Foi justamente me integrando nas atividades a que se dedicavam os homens que comecei a achar meu lugar junto aos Mbya, isto é, participando ativamente de qualquer tarefa que ora se apresentasse¹⁰, desde arrancar sapê até passar madrugadas inteiras atendendo no bar, durante as noites de forró.

Se comecei este capítulo falando sobre a mudança para Maricá, prossigo observando que é preciso vê-la como um passo a mais dentro de uma trajetória de andanças a que Pedro e Lidia se dispuseram desde que se casaram. Lidia, conforme contou-me, nasceu no Paraná, mas logo mudou-se com a família para a Argentina, onde passou alguns anos. De lá, voltou para o Brasil, para a aldeia de Guaritas, onde conheceria Pedro. Este, por sua vez, vem de uma família não-indígena, de agricultores gaúchos, de modo que suas lembranças de infância sempre se referem à fartura da fazenda do pai, em Timbaúva, município no qual nasceu. Com a morte do pai, o irmão mais velho começou a vender as posses da família e gastar com bebida, de modo que logo tiveram que sair de Timbaúva e buscar trabalho em outras paragens. Acabaram chegando em Guaritas, e lá, ao buscarem serviço em uma fazenda, conheceram alguns Mbya que nela trabalhavam, entre eles Augustinho MB de Lidia (sobre o qual alguma coisa ainda falaremos no decorrer deste trabalho). Posteriormente arrendaram uma pedaço de terra dentro da Terra Indígena de Guaritas. Pedro conta que tinha por volta de 10 anos na época, e por isso, fez amizade com as crianças indígenas, tendo sido mesmo “adotado”¹¹ pelo cacique, Casemiro, avô de Lidia e pai de Augustinho. Foi em Guaritas, portanto, que Pedro (e mais alguns de seus irmãos¹², que também são casados com

¹⁰ E quanto mais fazia para mim este lugar, mais me especializava em funções que poderiam otimizar o aproveitamento de meus talentos (pelo menos do ponto de vista dos Mbya) e durante o ano letivo de 2011 trabalhei como professor na escola da aldeia. Duas a três vezes por semana investia na alfabetização de crianças, minha tarefa principal segundo os Mbya e, embora também esivesse no escopo de meu contrato (com a Fundação Municipal de Educação de Niterói) ministrar aulas para adultos, estes quase nunca apareciam, seja por estarem envolvidos em outros afazeres ou simplesmente por desinteresse.

¹¹ O termo foi utilizado por Augustinho, tio de Lidia, quando me contava sobre a trajetória de Pedro.

¹² Dos quais o único que tive a oportunidade de conhecer foi Totonho, que mora com a esposa Alzira e os filhos na aldeia de Estiva (Rio Grande do Sul).

mulheres Mbya) e Lidia “se acharam” (*-jojou*, como se costuma dizer em Mbya) e, com a idade de 14 anos (segundo contam¹³) se casaram, em uma cerimônia que teve como oficiante o “tio” (*-tuty*) da noiva – Augustinho. Assim começou a longa caminhada que os levou até Camboinhas, e mais recentemente, Maricá.

Conforme comentou Pedro, certa vez, o “pessoal” (*kuéry*) de sua esposa, isto é, Augustinho, Juventina, Casemiro e cia, gostavam muito de andar, de modo que de Guaritas, se mudaram para Cacique Doble, o que ironicamente ocorreu devido ao erro de um motorista da FUNAI, que ao invés de levá-los para uma outra aldeia para a qual desejavam ir, acabou se desorientando e indo parar lá. Tratava-se de uma aldeia liderada pelos índios kaingang, mas que contava com uma pequena população mbya, de modo que foi junto a estes que Pedro, Lidia e seu “pessoal” se instalaram. Dali, depois de algum tempo, foram para Ibirama, em Santa Catarina. Pedro e Lidia, num primeiro momento, não quiseram ir, pois precisavam aguardar a época da colheita de sua roça, mas um ano mais tarde o “pessoal” que já havia se mudado mandou um ônibus para buscá-los, junto com outros Mbya que também queriam ir. Em Ibirama, Pedro investiu no negócio de madeiras: derrubava árvores para vender para uma “firma”. Disse ter tido muita fartura nesta época, mas teve que deixar tudo para trás porque o “sogro” (ele se refere ao Casemiro, MF de Lidia), para o qual eles faziam *de tudo para agradar*, queria andar de novo. Pedro contou que *ele era assim mesmo, não parava. No máximo um ano ele ficava em cada lugar*, e sublinhou ainda a disposição de Casemiro que, mesmo em idade avançada, teria ido caminhando de Cacique Doble até Ibirama, simplesmente porque não queria deixar para trás seus cães, pelos quais tinha grande estima (devido a seu valor como cães de caça) e que não seriam aceitos dentro do ônibus.

De Ibirama foram então para Paraty, no lugar onde se localiza atualmente a aldeia de Araponga. Ali, Pedro ficou sabendo que um fazendeiro dono de uma propriedade relativamente próxima a aldeia estava precisando de “caseiro”, e ele se ofereceu para o serviço, já que, devido à sua infância na fazenda, sabia muito bem lidar com os afazeres que envolvem cuidar de animais como vaca, porco, galinha e também do plantio de lavoura. Neste lugar, chamado Forquilha, ficaram por mais ou menos 8 anos. Nesta época, seus filhos Iraci, Iracema e Tupã já estavam “criados”, ou seja, já ajudavam os pais em seus serviços enquanto Jéka e Zeniko eram crianças ainda. Minju e

¹³ A idade pode não ser exata, como suspeito, já que Lidia já havia sido casada uma vez, antes de conhecer Pedro, mas o que se quer dizer com ela é claro: se casaram muito novos e estão, por isso mesmo, casados há muito tempo, o que é, de certa forma, um “modelo ideal” de casamento do ponto de vista mbya.

Agai também lembram de ter passado grande parte da infância ali. Então foram chamados por outros Mbya para “ajudar” na ocupação da aldeia de Paraty Mirim, ao mesmo tempo em que a FUNAI dizia-lhes que se permanecessem fora da aldeia perderiam os “direitos”¹⁴. Se mudaram para Paraty Mirim, onde residiram por mais ou menos 13 anos. Além de plantar e criar animais, o “pessoal” de Lidia também se ocupava da extração de palmito, atividade que envolvia os homens durante dias inteiros. Agai, que era uma criança 10 anos mais ou menos nesta época contou-me que chegou a “quase” desmaiar certa vez quando voltava carregando *quase 20 quilos* de palmito nas costas. Também investiram na adimistração de um bar, e os primeiros passos no sentido da formação de uma banda de forró, cujas primeiras apresentações se deram nesta aldeia. Foi ali que a maioria dos filhos de Pedro e Lidia se casou, relacionamentos dos quais alguns duram até hoje.

No início dos anos 2000 começou um movimento indígena de ocupação de lugares na cidade do Rio de Janeiro, principalmente o antigo Museu do Índio (no Maracanã), do qual o “pessoal” de Lidia e Pedro fez parte. Contam que participaram, junto com os Pataxó, Tukano, Guajajara e outros, da primeira entrada naquele prédio, explicando que eles se revezavam na ocupação, de tantos em tantos dias. Concomitantemente este mesmo “pessoal” era chamado por George, dono de uma escolinha de windsurf em Camboinhas, para apresentações no Dia do Índio, já que o local onde se localizava a escolinha (e onde se localizaria a futura [ex]aldeia) era considerado um sítio arqueológico devido à presença de sambaquis – restos de conchas que datam de mais ou menos 10.000 anos atrás. Quando, por alguma razão, George quis deixar o lugar, entrou em contato com os Mbya, em Paraty Mirim, dizendo que era para eles ocuparem a área a fim de que as construtoras não o fizessem. Foi esta conjuntura, aliada a conflitos, digamos assim, internos¹⁵ na aldeia de Paraty Mirim, que impulsionou a mudança de Lidia, Pedro e sua família para Camboinhas. Se o lugar

¹⁴ A ameaça de não ter “direitos” (o que, entenda-se, incide mais claramente sobre o “direito à terra”) apareceu desde o início da relação deste casal, Pedro e Lidia, a partir do momento em que considerava-se a união como um tipo de “mestiçagem”. Assim, Pedro conta que quando sua esposa engravidou o funcionário da FUNAI lhe aconselhou a ensinar os filhos sempre a falar em guarani, caso contrário perderiam os direitos. Interessante notar que, até hoje, Pedro se preocupa em falar somente em Mbya com as crianças menores, preocupação que ele não mantém com jovens e adultos, com os quais se comunica, na maior parte do tempo em português (ainda que seja fluente em mbya).

¹⁵ Para alguns os conflitos se davam por causa do bar que eles mantinham dentro da aldeia de Paraty Mirim, que não era visto com bons olhos pela família do Cacique (embora alguns de seus filhos fossem clientes frequentes, como me disseram os Mbya). Outros afirmam que a família do cacique nunca os viu com bons olhos por ter “inveja” deles, devido ao plantio e à colheita abundante que resultava de seu trabalho. O fato é que, como Pissolato (2007) deixa claro, o “pessoal” de Lidia sempre formou um núcleo diferenciado na aldeia de Paraty Mirim.

podia ser visto, no início, como mais um contexto de ocupação indígena na cidade (como no antigo museu do índio e no Tomás Coelho), contando com a presença de Guajajara e Pataxó, a presença de uma família mbya foi transformando, pouco a pouco, a ocupação em uma *aldeia*¹⁶, efetivamente. Os desentendimentos entre um e outro estilo de garantir a tomada da área, acabaram fazendo com que os Guajajara e Pataxó, que chegaram (principalmente os primeiros) a passar longos períodos no local inicialmente, deixassem Camboinhas para os Mbya.

Que os Guarani contemporâneos não caminham única e objetivamente em busca da tão comentada terra sem males, ponto de vista clássico da etnologia sobre este povo, o mostraram bem os trabalhos de Garlet (1997 *apud* Pissolato, 2007), Pissolato (2007), Mendes da Silva (2010), entre outros, buscando um entendimento dos deslocamentos mbya não tanto através da noção de *migração* mas sim de *mobilidade* (ou *micromobilidade*), o que, de fato, se aplica muito melhor ao material apresentado pelos autores. O “caminhar sob a luz” (cf Ladeira, 2007) de famílias extensas orientadas por um líder espiritual deu lugar a uma dinâmica do movimento individual (ou de núcleos familiares) colocando o caminhar como um modo de estar no mundo, uma *filosofia prática*, por assim dizer¹⁷. Como vimos acima, os deslocamentos de Lidia e Pedro, apesar de terem sido, em grande parte, segundo Pedro, devido ao simples “gosto” dos Guarani por caminhar, tiveram, em momentos distintos razões diferentes para acontecer: busca por trabalho, não perder os direitos, uma briga interna, um convite do branco, a participação num movimento indígena, etc. Se por um lado havia sempre certa resistência por parte de Pedro em relação às mudanças, por outro elas se constituíam, na maioria das vezes como um tipo de solução para certas tensões, como a que era pungente em Paraty Mirim (ver nota *supra*) na época de sua vinda para Camboinhas. Deste modo, é depois de passar muito tempo em aldeias localizadas no meio da floresta

¹⁶A diferença entre os dois modos foi explicitada por Tonico Benites, liderança guarani-kaiowa que residiu em Camboinhas por alguns meses (durante seu doutorado, realizado no Museu Nacional – RJ), em uma reunião, em 2009, com membros do CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía) e auxiliares do prefeito de Maricá. Dizia ele (Pereira, 2013, p.80-81) que o grupo que se deslocou para Niterói o fez enquanto uma família que sempre esteve unida, compartilhando os lugares em que morava, e desta maneira pretendiam continuar. Esta caracterização aparecia na fala de Tonico em oposição à categoria “índios em trânsito”, que ele usou para caracterizar indivíduos de outras etnias (Guajajara, Kaiapó, Kaxinawá, Pataxó, etc) que estiveram envolvidos em ocupações de espaços na cidade do Rio de Janeiro. Estes estariam *em trânsito* porque se deslocam, na maior parte das vezes, sozinhos, isto é, sem maiores vínculos familiares, e, mais importante, segundo ele, *sem a necessidade real de lutar pelo espaço* visto que a maioria destas etnias já possui TIs devidamente demarcadas, de modo que se algo der errado, *elas têm para onde voltar*, dizia ele.

¹⁷ Cf Pissolato, pp.97-126, especialmente, para um ótimo comentário sobre o tema da mobilidade na literatura sobre os Guarani.

que Lidia e Pedro se estabelecem na área nobre de uma grande cidade. Talvez por isso, nas primeiras vezes em que questionei os Mbya sobre este tema as comodidades da cidade eram sempre apontadas como uma boa razão para permanecerem no local. *Aqui você quer comprar 1 quilo de açúcar e é só ir ali e comprar, lá em Paraty não, a gente tinha que pegar ônibus*, dizia-me Agai, ainda em 2008, enquanto nos empoleirávamos no alto de um esteio de uma “futura casa” (*oo rã*) para começarmos a fazer a cobertura de sapê. Para quem já havia trabalhado, quando menino, na colheita de palmito e tivera que aguentar o peso desta carga nas costas, por diversas vezes, durante as longas horas de caminhada pela floresta desde o palmital até a estrada (onde vendiam o produto), o conforto era realmente um fator a ser levado em conta. Porém, as controvérsias que envolvem a escolha de um *locus* urbano para uma ocupação indígena sempre foram alvo das reflexões mbya, e o conforto oferecido pelos serviços e bens da cidade está longe de resolver a questão.

Ser ou não ser “índio” não é a questão

“Domesticar os brancos” remeteria mais à “teoria da relacionalidade generalizada” convencional. Trata-se de remover artificialmente a alteridade inata, comportando-se como parente e tornando-se mais humano e moral.
(José Antonio Kelly)

Na primeira vez em que estive na aldeia de Camboinhas, em agosto de 2008, encontrei-os refazendo uma cerca de madeira e arame farpado que circundava as casas (três, na época, e mais a casa de reza, *opy'i*). Havia sofrido, havia pouco tempo, um atentado violento: um incêndio (tido como criminoso pela perícia, na época, que constatou ter havido vários focos em vez de apenas um) consumira a maioria das casas. No momento do crime os *avakue* (“homens”, coletivo que inclui também jovens a partir de 13 ou 14 anos) se encontravam em Itaipu (bairro próximo a Camboinhas, apenas separado deste por um canal que faz a ligação entre a Lagoa de Itaipu e o mar) numa reunião, de modo que na aldeia estavam em sua maioria mulheres e crianças, mas por sorte nenhuma delas se feriu gravemente.



Branco visitam a aldeia, após incêndio

Assim, foi num contexto de reconstrução que se deu meu primeiro contato com Lidia *kuéry*, mais especificamente com os *avakue* que estavam envolvidos no trabalho no momento de minha chegada, a maioria composta por filhos e netos de Lidia e Pedro. Evidentemente, neste primeiro momento não foi possível ficar à vontade: o envolvimento deles no trabalho bem como a conversação em guarani colocavam empecilhos à interação. De todo modo, me mantive ali, ao lado, tentando puxar assunto quando surgiam oportunidades, mas a sensação era realmente de estranhamento: eu era o estrangeiro, o exterior em pessoa e parecia que nada poderia me tirar daquela posição.

De súbito a salvação me chegou na forma de uma excursão escolar do IEPIC, um colégio municipal de Niterói. A pequena multidão de crianças e jovens que adentrou a aldeia naquele momento alterou minha posição em relação aos Mbya: claro que eu ainda era um estranho, mas era, de algum modo, *menos estranho* do que eles, talvez devido ao modo como chegaram, isto é, tirando fotos, querendo entrevistar o cacique, reparando nas “exoticidades”, enfim, chegaram com um *outro olhar* que o meu. Procurei, então, me afastar um pouco para não atrapalhar a interação dos Mbya com os alunos, mas, enquanto caminhava, escutei um inesperado (porque feito para mim, obviamente) pedido: *a gente pode tirar uma foto com você?*. Achando aquilo engraçado preferi permitir que tirassem a foto do que explicar que eu não era “índio”, afinal, pensava, se os alunos não perceberam a diferença entre “eu” e “eles”, porque deveria explicitá-la¹⁸? Quando a excursão foi embora eu voltei para perto dos Mbya, que faziam a cerca agora num outro lado da aldeia, e quando contei que tinham pedido para tirar foto comigo, eles deram muita risada, de modo que o desconforto e o estranhamento da

¹⁸ Note-se que a confusão dos alunos se deu simplesmente devido à minha aparência física.

minha presença começaram a ser quebrados ali. Conversei, naquela ocasião, um pouco mais com Minju, dizendo que já havia estado na aldeia do Mamanguá e também que sabia falar algumas palavras em Guaraní (*javy ju*, “bom dia”, *nhande ka’aru ju*, “boa tarde”, etc). No final da tarde quando terminaram o serviço da cerca me chamaram para ficar e jogar futebol, convite que prontamente aceitei. O futebol iria ser um primeiro pretexto para que eu voltasse à aldeia repetidas vezes, a cada semana, talvez de forma análoga à que eles próprios promoveriam visitas a Paraty Mirim, a fim de disputarem torneios futebolísticos. Talvez, neste sentido, possa valer para os Mbya o que Walker (2013, p.33) afirma para o contexto peruano, ou seja, de que os torneios esportivos são uma forma da reciprocidade generalizada atualizando relações entre afins, reais ou potenciais¹⁹.

Se há algo que marcou meu trabalho de campo desde este primeiro momento, foi a possibilidade de as pessoas me confundirem com “índio”, e este “logro” (*-kore*) se deu tanto com brancos como também com Mbya *kuéry*. Aliás, se na primeira vez em que isso aconteceu foram os alunos do IEPIC que me imputaram “indianidade”, na segunda foram os próprios Mbya, um menino de dois anos, para ser mais específico. Numa das primeiras vezes em que dormi na aldeia, na manhã seguinte durante o *kay’u* (roda de chimarrão), Apere’a, filho de Minju, me chamou *papai*, sem que eu notasse por minha própria conta, devido à abstração (para não dizer *distração*) a que minha mente se entregava nestes primeiros momentos de campo diante do abismo linguístico, donde foi preciso que a Lidia me falasse, em português (o que obviamente me trazia de volta, pois, poderia ter certeza, se ela falasse em português era comigo que estava falando):

Lidia: Você é índio também?

Eu: Não, só tenho uma ascendência, por parte da família do meu pai.

- Ele te confundiu com pai dele (apontando para Apere’a), te chamou de *papai* pensando você fosse o Minju. Você parece irmão do Minju (ao que todos riram). O branco, assim, quando não bebe... Beber não, que até eu bebo, assim, um copinho... Mas fica na aldeia e não briga, acho que é bom vir morar aqui. Por que você não constrói uma casa para você? Não para morar, mas para ter, assim, para vir fim de semana, quando não tem trabalho...

¹⁹ Neste sentido, noto que, se fui visto por algum tempo como potencial afim (de resto como o foram muitos outros *jurua* que frequentaram a aldeia), era pelo termo de afinidade por excelência – *tovaja* (“cunhado”) – que ouvi alguns jovens de Paraty Mirim se dirigirem aos de Camboinhas – *xerovaja* (“meu cunhado”). Afinal, alguns dos jovens de Camboinhas – Jéka, Minju, Oka - eram realmente “tomadores de mulheres” em relação ao grupo de Paraty Mirim. Também havia um homem, Joaquim (marido de Iracema), filho do cacique de Paraty Mirim, que havia sido “tomado” pelo “pessoal” de Camboinhas.

O convite não tinha a ver, claro, exclusivamente com a empatia mútua entre eu e eles, pois num contexto como aquele (uma ocupação nova, num lugar que num primeiro momento os hostilizava de maneira ostensiva) quanto mais aliados os Mbya fizessem, melhor. Assim, ao que parece, eu apresentava o mínimo de características (*não beber, não brigar*) que me possibilitariam morar na aldeia, e certamente a aparência física tinha alguma função neste sentido²⁰ – ela era um dado que me *aparentava*, senão aos Mbya de forma geral, pelo menos ao Minju, no contexto desta família. Assim, duas coisas ficaram logo claras, tanto para mim como para os Mbya: uma era que eu poderia *ser índio para* algumas pessoas e a outra, que isso era algo engraçado. Aliás, desde as primeiras semanas em que passei a frequentar assiduamente a aldeia, algo como uma estratégia para justificar minha presença ali perante as pessoas “de fora” se desenvolveu na forma de um imperativo, *você tem que dizer que você é índio mesmo*²¹, diziam-me eles. Eu procedia, então, desta maneira, ainda que isso trouxesse, vez por outra, constrangimentos, diante de afirmativas do tipo *ah, você não é índio não*, sentença que, de resto, ouvi ser proferida em relação à Agai, Minju, Ka’aja, e outros “índios verdadeiros” da aldeia de Camboinhas. Se por um lado eu afirmava *ser índio para* os *jurua* que chegavam à aldeia, alguns destes mesmos *jurua* afirmavam que, *para eles*, alguns Mbya não eram “índios”.

Tudo se passava como se, para os Mbya, ser ou não ser “índio” não fosse realmente a questão: não pareciam ver o menor problema em um branco “virar índio” (ou um índio “virar branco”), de modo que possuíam critérios outros do que os usados pelos *jurua* para classificar pessoas enquanto “índios verdadeiros” (*mbya ete’i*) ou “falsos” (*mbya e’yj* ou *mbya ra’anga*), como veremos um pouco mais adiante. Como Sérgio, Mbya da aldeia de Rio Silveira, explicou para Macedo (2009, p.280): “cada

²⁰ Contudo, este era um fator obviamente secundário, como comprovam as diversas “adoções” de pessoas (em sua maioria, homens) *jurua* posteriores, os quais alguns tinham uma aparência “indígena” e outros não.

²¹ Certa vez, em janeiro de 2009, uma repórter do jornal O Dia chegou na aldeia e se aproximando de onde estávamos sentados (eu, Jéka, Minju e Agai) começou a perguntar se poderia fazer uma reportagem. Os Mbya, fazendo pouco caso, concordaram, mas sem demonstrar o entusiasmo que, certamente, a repórter esperava ver. As respostas monossilábicas deles foram até ela ver uma tatuagem que tenho na perna, ao que a fez comentar que eu era um “índio moderno”. Comecei a inventar deliberadamente que eu mesmo tinha feito a tatuagem, com dente de piranha e tinta de jenipapo, que era algo da “nossa cultura” mesmo. Ela estupefata, pegou um bloquinho a fim de começar a anotar, quando desmenti tudo. Ao perceber que eu não entendia a língua deles, exclamou, *ah, você não é índio coisa nenhuma*, e foi embora. Talvez entendendo que, para uma aldeia que estava, naquele momento, sendo obrigada a lidar constantemente com a opinião pública e a mídia, a possibilidade de publicarem algo que relacionasse a presença de não-índios no local era bem desfavorável, os Mbya começaram a insistir que eu deveria dizer que era índio mesmo, ainda que fosse mentira. Perguntei, *porque?*, e o Jéka, meio encabulado com meu questionamento, *não, é só se você quiser*, e perguntei novamente, *porque a Lidia mandou né?*, e eles, concordando, me convenceram a, daí para frente *ser índio para* os visitantes brancos.

nação deus colocou sua cultura. Colocou a cultura do branco, colocou a cultura guarani, colocou a cultura xavante”. A cultura seria assim da ordem do inato (cf Wagner, 2010), deus colocou, de modo que a transformação (de índio em branco e vice-versa) nunca se completará efetivamente. Se a diferença, para eles, é um dado, a experiência de um branco com o *estilo de criatividade* indígena (ou vice-versa) será sempre artificial, ou seja, em oposição à ordem cultural inata, transformar-se em índio (ou em branco) é o campo de agência humana, dependente, portanto, das disposições e desejos do agente em questão. Neste sentido, a *guaranização* (ou “domesticação”) de brancos (conforme veremos no capítulo III, ver *infra*) pode ser lida também sob a ótica da afirmação política da diferença, processo que ganha aliados para as lutas pela “terra”, pelos “direitos”, etc. O branco-aliado (ou o *jurua guaranizado*) seria aquele que, por disposições individuais, experimenta o Mbya *reko* (“modo de vida mbya”) como um estilo possível para sua própria criatividade, diferenciando-se dos demais brancos de uma forma bem mbya, digamos assim.

Em oposição ao “seja índio” proposto pelos Mbya, o “você não é índio” sentenciado por alguns brancos deve ser equacionado com as convenções de um outro estilo de criatividade, pois para os ocidentais a diferença quase nunca é da ordem do dado, pelo contrário, ela é construída a partir de um fundo de identidade comum (somos todos irmãos, somos todos filhos de deus, somos todos brasileiros, etc). A autenticidade torna-se então uma questão fundamental, como escreve Viveiros de Castro (2008, p.148):

a autenticidade é uma invenção da metafísica ocidental, ou mais que isso, ela é o seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, (...). Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é avatar do Ser, uma das máscaras utilizadas pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-antropologia dos brancos. Que diabo teriam os índios a ver com isso?

Em verdade os “índios” apenas têm alguma coisa a ver com isso quando olhares fundamentalistas dos brancos se voltam para eles a procura de “índios autênticos”, tal como os que pululam nos livros didáticos (associados à economia de subsistência, ao nomadismo, à barbárie, a tudo, enfim, que o ocidente “superou” ao longo da história) porém, como bem disse o autor (Idem) “autêntico não é uma coisa que os humanos

sejam. Talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles)”. Difícil papel delegado aos “índios” de adequarem-se ao que os brancos pensam que eles sejam.

Neste sentido, em dezembro de 2008, ao chegar exausto na aldeia após uma tarde inteira arrancando sapê no mangue, fui interpelado por um senhor que, de longe me ordenava (obviamente não tendo dúvidas de que eu era “índio”): *ei, amigo, chama os outros que nós vamos fazer uma oração aqui*, ao que respondi, *tá, deixa eu trocar de roupa primeiro*, e ele, acrescentou de modo autoritário, *troca de roupa e vem, pra gente fazer uma oração*. Depois de alguns minutos subíamos eu e Agai, famintos e já esquecidos da tal oração – pensávamos em almoçar. Contudo, ao ver-nos, o pastor nos abraçou, forçando-nos a ficar e ouvir suas palavras, apesar de nossas anunciações de que estávamos com fome e íamos comer. Os jovens “obreiros” que tinham vindo junto com ele perguntavam para Lidia e Iracema: *vocês pensam em colocar as crianças na escola?* e a Lidia, *meu filho é professor, ele ensina em nossa língua e também em português*. Os jovens tornaram, *desculpe perguntar assim, vocês pensam em ir morar em apartamento, como o branco?*, e como Lidia e Iracema, já meio lacônicas, faziam pouco caso das perguntas, se ocupando mais em pentear os cabelos (em alguns momentos jogando-os para frente, de modo que tampassem suas faces), os próprios “obreiros” tiveram que responder para si mesmos, *até tentam, mas não se acostumam né* e o pastor acrescentou, *esse contato com a natureza...* E procedeu à tal oração, ao final da qual, espanando-nos com as mãos, disse, *pronto, meu filho, pode ir comer*. Lidia me diria depois que *não estava entendendo nada que ele estava falando*, o que, ao meu ver, não se refere ao seu desconhecimento da língua portuguesa mas sim ao estilo de comunicar, autoritário, impositivo, para o qual, a única reação possível, da parte dela, foi a indiferença. Na verdade, eu parecia ser o único a me impacientar diante daquela mistura de evolucionismo, etnocentrismo e catequese.

Os encontros dos Mbya com seus vizinhos *jurua*, em Camboinhas, inicialmente, adquiriam o tom do descompasso entre as expectativas mútuas: se, por um lado os Mbya jamais esperassem que fossem recebidos com um incêndio, os moradores de Camboinhas, com medo que a aldeia se tornasse rapidamente uma favela, acusavam os “índios” de não serem “índios”, ao mesmo tempo em que reclamavam da “nudez” das mulheres e crianças, afirmando que os “índios” não estavam mais no mato, e tinham que se adaptar a seu novo ambiente: “eles nadam pelados, as mulheres andam com os seios de fora, vivem da forma deles sem se preocupar com a nossa presença. Porém, eles agora vivem em um meio urbano”, dizia um médico de 53 anos morador do bairro em

entrevista para o jornal eletrônico Nitideal (*apud* Pereira, 2013, p.137). Obviamente os Mbya não nadavam pelados²² (exceto as crianças pequenas) e as mulheres jamais andavam com os seios à mostra pela aldeia, de modo que em seu depoimento o morador fala muito mais de si mesmo (ou da idéia que ele tem do que sejam os “índios”, construída em contraste com o que os brancos pensam que são) do que dos Mbya que pretende acusar. Aliás, o “índio pelado” é uma das imagens que toma o “índio genérico”, estereótipo generalizante da categoria “índio” para o senso comum da sociedade não-indígena. Em todo caso, Tupã proferiu algumas pérolas de pensamento indígena provocado pela onto-teo-antropologia ocidental, isto é, diante das opiniões de certos brancos de que eles não seriam mais índios porque já andavam de roupa – *então se a gente pegar você e colocar aqui no meio da aldeia, peladinho, quer dizer que você vira índio?*, disse ele – ou porque usavam telefones celulares – *vocês brancos querem que a gente seja como há 500 anos, mas até hoje eu não vi chegar aqui na aldeia um jurua vestindo “peruca de dom Pedro” e numa carruagem*. Em um mundo de diferenças dadas, ao mesmo tempo em que o “virar” não se completa, as mudanças são essenciais.

Sobre a “raiva”

“Está com raiva como se olhasse para o assassino de sua mãe”²³.
(Provérbio Paraguayo)

Foi num contexto de (re)inauguração da aldeia que estive lá pela segunda vez, em setembro de 2008, em um evento que teve ampla divulgação pela internet, de modo que, ao chegar, encontrei a aldeia lotada de *jurua*. Os Mbya estavam muito atarefados naquele dia, oferecendo “oficinas” e organizando o evento. Tupã, com um grande cocar,

²² Na verdade, eles nunca costumaram freqüentar a praia e o mar, preferindo tomar banho no canal de Itaipu ou na lagoa, nos dias muito quentes. Agai chegou a me explicar este hábito em termos de um medo de “transformar-se em animal” (*-jepota*), quando me contava de um caso de *-jepota*, ocorrido em São Paulo, com um rapaz que frequentava demais os rios e cachoeiras próximos à sua aldeia. Mas, ao que parece, a praia era preterida pelos Mbya também por ser o lugar de maior aglomeração de *jurua kuéry*, cujos olhares *exoticizantes* sobre os Mbya já eram demasiados durante os dias quentes, quando a praia ficava lotada e muitos brancos invadiam a aldeia para “conhecer”, tirar fotos e, claro, comprar artesanato. Logo os Mbya perceberam que a entrada de brancos, nestes dias, excedia sua disposição em se relacionar com eles – era particularmente notada a “falta de educação” de alguns *jurua*, que passavam por eles sem ao menos cumprimentar ou batiam fotos sem pedir -, de modo que passaram a limitar o acesso à entrada principal, onde ficavam expostos os artesanatos para a venda.

²³ *Ipochy ñaimo 'ã isy jukaha re oma 'ë.*

era como um anfitrião principal, e os demais se dividiam, nas ditas “oficinas”: pintura corporal, culinária guarani e construção de oca. Nesta encontrei Jéka e Zenico, colocando sapê numa oca semi-pronta. Me aproximei a fim de fazer com eles se lembrassem de mim, o que efetivamente aconteceu. Conversamos um pouco, e aí resolvi propor uma troca: daria um pouco de meu tabaco industrializado (de marca *trevo*, uma mistura de fumos) em troca do tabaco tratado por eles. A troca foi prontamente aceita, e enquanto eu dava um punhado de *trevo* pra Jéka, este mandou que Zenico fosse buscar um pouco do tabaco guarani. Após experimentar o fumo deles, de qualidade muito superior ao que eu trazia, percebi que, naquele contexto pelo menos, a troca em si era muito mais importante do que a substância ou a qualidade do que estava sendo trocado.

Ao cair da noite houve uma apresentação do coral, a qual seguiu-se a dança dos “guerreiros” (*xondáro*), quando o público foi chamado a participar, primeiro os homens e depois as mulheres. Logo após a dança, Tupã agradeceu a presença de todos dizendo que da mesma forma que haviam pessoas “do mal” (se referindo, obviamente, aos que causaram o incêndio criminoso que consumira a aldeia havia mais ou menos um mês) haviam as pessoas “de bem”, e que eram estas que estavam ali. Após os aplausos, o público dispersou-se aos poucos e, para muitos, o último acontecimento da noite passou despercebido: um desentendimento entre os Mbya e um *jurua* (supostamente “amigo” deles) que se comprometera a fazer o site (ou algo semelhante) da aldeia. Pelo que pude compreender, os Mbya pediram para que ele retirasse determinada informação do site, ao que se recusou, dizendo que o site era dele e que faria o que quisesse. Os Mbya, então, derrubaram-no no chão e queriam amarrá-lo para que passasse a noite na aldeia, contudo os ânimos foram apaziguados, e tudo terminou relativamente bem. Ficou, porém, a impressão de que a calma e o comedimento (características evocadas sistematicamente na literatura para descrever os Guarani) poderiam dar lugar a rompantes de raiva num piscar de olhos, principalmente na situação em que se encontravam, ameaçados por interesses imobiliários, mal se recuperando de um atentado e, ainda, com os corpos aquecidos pela dança dos *xondáro*.

Tal episódio contrastava, a meu ver, com a imagem dos Guarani como um povo calmo e comedido cujo pendor para a palavra se opunha à resolução de conflitos de uma forma violenta. Analisando brevemente a história do conceito de *teko* (“vida”, “costume”, “sistema”) na literatura etnológica sobre os Guarani, Pissolato (2007, p.108) observa que:

Em geral o que parece orientar os autores é a noção de que há um “sistema” (...) englobando uma ética religiosa, uma forma econômica, um código de solidariedade, enfim, uma orientação para o estar-no-mundo deixada pelos antepassados. Estando o *teko dado*, é como se os Guaraní buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentam. (grifo da autora)

A autora considera Meliá (1991 *apud* Pissolato, 2007, p.106) como responsável pela ampliação do campo de análise dos deslocamentos guarani, ao introduzir a espacialidade no conceito de *teko*, o que marcou trabalhos posteriores como os de Chamorro (2008), Ladeira (2007), Ciccarone (2004), Litaiff (1996) entre outros, os quais desenvolvem aspectos do “verdadeiro” modo de vida guarani: prática de cultivar e “espalhar” sementes, modo apropriado de convivência e uma “espiritualidade guarani” (Ibidem, p.109). Em nota Pissolato comenta que nas últimas décadas a literatura etnológica sobre os guarani é marcada pela discussão da *identidade*, em interpretações que propõem a experiência destes grupos como modo de afirmação do *teko* enquanto um *sistema tradicional*. Estados *-poxy* (“raivoso”) ou *-vai* (seu equivalente um pouco mais brando), talvez por encarnarem a antisociabilidade indo de encontro ao *teko* ideal, digamos assim, vêm sendo considerados, pela literatura, em relação à partes “telúricas” da pessoa, devendo, por isso, ser evitados ou controlados.

Tal imagem, baseada no comedimento, na calma e na “espiritualidade”, não é certamente de responsabilidade exclusiva dos etnólogos, já que os próprios Mbya se empenham, no nível do discurso, em moldar para si mesmos (e para os brancos também: etnólogos, cineastas, etc...) a figura do *tipo-ideal* de Guaraní como sendo um povo que apenas “vive para Nhanderu” e está “sempre rezando”, é “bonzinho”, etc.. Observei, durante o tempo em que convivi com os Mbya, que reações e posturas enraivecidas (ou “brabas”, como traduzem geralmente os Mbya) eventualmente surgiam no dia-a-dia da aldeia sendo na maioria das vezes interpretadas como resultado de uma alteração da pessoa causada pela ação de seres que se enquadram na categoria generalizante de “invisíveis”: espectros dos mortos, *mba’e poxy* (“coisa-raiva”), *vaija* (“dono da raiva”), entre outros. Sem pretender negar que a calma e o comedimento dão o tom do convívio, nas aldeias mbya em que estive, quero, com esta reflexão, incluir a “raiva” como uma característica fundamental da vida social, seja pela negação que promovem (no nível do discurso) em relação a ela, pelos desdobramentos que ela

provoca – discussões, agressões e violência física, como no caso narrado acima -, mas principalmente por eliciar o seu contrário, isto é, a calma e o cuidado mútuo.

A começar por sua aparição no mito dos gêmeos²⁴ (ou *história do sol*), conforme contou-me Vera (mas também como aparece em diversas outras versões da história), no momento fatídico em que Kuaray (o Sol), de dentro da barriga da mãe lhe pede para colher uma flor, e quando ela o faz um inseto lhe pica a mão e *ela ficou brava, mas não podia ter ficado brava*, como ressaltou o narrador. Devido à “raiva” da mãe, Kuaray não lhe conta mais o caminho certo a seguir e ela acaba na casa das onças, e é comida por elas. Como se sabe, o menino é criado pelas mesmas onças que comeram sua mãe, e é no momento que fica sabendo disso que a “raiva” aparece novamente, agora ele fica -*poxy* com os que comeram sua mãe, e é por “vingança” (-*epy*) que ele intenta matar todos eles. Para os Ava-Guarani estudados por Chase-Sardi (1992, p.65) este foi o princípio do que o autor chama de “direito consuetudinário” dos índios, como lhe diz um interlocutor: “o princípio da vingança dizemos daquele que tentou matar a todos os que mataram sua mãe”²⁵, o que nos remete ao provérbio paraguayo na epígrafe deste item. O sentimento de -*poxy* leva à atitudes extremas, como o homicídio, agressões físicas e “vingança” e se é por “raiva” que Kuaray se cala, ocasionando o ocaso da mãe, é pela mesma causa que ele se sente disposto a vingá-la.

O sentimento de -*vai*, por outro lado, parece ser uma forma atenuada de raiva já que pode ser traduzido também por “nervosismo”, ou simplesmente “ruim”. Agai me perguntava, certa vez, se às vezes eu não acordava “com raiva”, porque ele sim: “às vezes eu acordo e apenas ‘quero’²⁶ ficar com raiva” (*amongue avy, xevai xe rive*) e atribuía isso à ação de espectros dos mortos lhe “incomodando” (-*moangeko*) durante o sono. Mas com a mesma palavra Minju explicava sua condição no momento de sua prova para tirar carteira de motorista, *xevai*, dizia ele – “fiquei nervoso”. Note-se, portanto, que não há, inicialmente, um controle efetivo envolvido na relação com a “raiva”, pelo contrário, se é afetado pelo sentimento antes que se possa fazer algo sobre

²⁴ Cf apêndice.

²⁵ “Lo prinsipio oepy ja’e pe isy jukaare ojukapite mo’a”.

²⁶ Esta forma do verbo querer (-*xe*) sufixada no verbo nem sempre indica propriamente um desejo da pessoa, mas sim uma sensação, um afeto ou uma necessidade. É comum se ouvir, por exemplo, a expressão *akaru xe*, que pode ser traduzida por “tenho fome”, mas que literalmente significa “quero almoçar” (-*karu*, “fazer uma refeição”). Da mesma forma *ake xe*, “tenho sono”, literalmente significaria “quero dormir” (-*ke*, “dormir”), ou *aka’a xe*, “estou apertado[para defecar]”, literalmente seria “quero defecar”. No caso citado, *xevai xe*, “quero ficar com raiva”, este querer se refere não tanto ao que desejava Agai, mas à inevitabilidade, talvez, da sensação de “raiva” depois de uma noite de -*moangeko*, “incômodo”, por parte dos mortos.

ele. Tal conclusão parece valer para outros sentimentos além da raiva, alguns deles tratados pelos Mbya como uma “coisa-sentimento” ou um “dono” do mesmo, *-vaija* (“dono da raiva”), *mba’e poxy* (“coisa-raiva”), como já disse, mas também *topey ja* (“dono do sono”), *tavy ja* (“dono do erro”), *mba’e axy* (“coisa-dor”), etc. As medidas são tomadas *a posteriori*, como por exemplo o “enfumaçamento” (*-moataxi*, utilizando-se o cachimbo) a que procediam diretamente na face de crianças que adormeciam sentadas durante os rituais da casa de reza: o faziam justamente para espantar o “dono do sono” (*topey ja*). De fato as crianças acordavam assustadas com tal procedimento, não raro, chorando devido à fumaça.

Se para Chamorro (2008, p.203) não há qualquer indício que os povos guarani “se orientem por padrões comportamentais ancorados na violência ou que incluam a violência como medida preventiva”, o que observei em minha experiência de campo é que a violência, ainda que idealmente contida, eclode de várias formas, algumas de maneira estrategicamente fundamental, transformando o “coletivo de homens” (*avakue*) em guerreiros prontos a defender a integridade de suas famílias (conforme veremos no capítulo II, ver *infra*). Se Chamorro (Idem) quer opor violência à serenidade e mansidão, estas sim, escreve ela, características fundamentais dos Guarani, que teriam a “nobreza de um poeta e não a de um guerreiro”, gosto de pensar (se é para falar em nobreza) que ambas não são mutuamente excludentes, de modo que não vejo porque mansidão e serenidade não poderiam também ser qualidades de guerreiro da mesma forma que a violência pode servir muito bem para caracterizar um poeta.

Neste sentido, os interlocutores de Cadogan (1959, p.40-41) explicavam que a primeira “ciência” (*arandu*) na qual se exercitam os humanos é a “raiva” em relação aos seios maternos: “a raiva nos faz espertos/sábios antes que nos inspiremos na ‘boa’ sabedoria”²⁷. Se Chamorro (2008, p.204) comenta, a partir disso, que para os Mbya a “revolta básica da humanidade é resultado da inspiração na ciência nociva que (...) induz às crianças contra os seios de sua própria mãe”, observo que no mesmo trecho trazido por Cadogan, a “ordem” de que as crianças se encolerizariam contra os seios maternos vêm mesmo das divindades, as quais souberam, desde sempre, providenciar o remédio para o mal, a saber, o batismo, o nome, um modo de “ser chamado” (*oñeenói*): “desta forma, é quando os chamamos [pelo modo como ‘se chamam’] que as crianças se

²⁷ “Mbochy ñanemoarandu, arandu porã ñano’ã eý mboyve”.

alegrarão na terra, não mais se encoleirizarão”²⁸ (Cadogan, 1959, p.41). Muito mais do que a negação de uma face guerreira, o que os modos de se relacionar com a “raiva” indicam, no material mbya, parece ser justamente a possibilidade de elicitar o seu contrário, ou seja, quando se acorda com raiva, pode-se procurar a ajuda do pajé, quando se está “nervoso” busca-se acalmar e quando a criança está -vai, nomeia-se ou canta-se para ela.

Sobre o recebimento de um nome

Destarte a possibilidade do “logro” ou “engano” mencionada acima, continuei, por assim dizer, sendo vocativamente *jurua* para os Mbya de Camboinhas (era com esse termo que eles se referiam a mim) até o momento em que decidiram imputar-me outra designação – um nome propriamente indígena, algo que não aconteceria de maneira ordinária, “nomeando à toa” (-*mboery rive*), como diziam. Pelo contrário, meu “batismo” (como se traduz comumente a cerimônia de nomeação, *nhemongarai*) ocorreu mais ou menos três meses depois de minha primeira ida, ou seja, num momento em que talvez eles tenham percebido que eu não estava na aldeia apenas temporariamente, mas que nossa relação poderia durar. Já passava uma ou duas noites seguidas na Tekoa mbo’y ty algumas vezes por mês, levava frequentemente tabaco (*petÿ ü*, fumo de rolo) para Lidia e já havia até viajado com eles para Paraty Mirim a fim de jogarmos futebol contra os Mbya de lá. O *nhemongarai* em questão foi um dos primeiros a ser presidido por Lidia e aconteceu no mês de novembro de 2008, isto é, num período próximo ao qual ocorrem normalmente os “batismos” de crianças mbya – *ara pyau* (“tempo novo”, verão). Mas na ocasião não eram crianças mbya que estavam sendo batizadas mas sim brancos e um índio *outro*, pataxó, no caso.

Na verdade algumas transformações estavam em vias de acontecer neste evento. A primeira delas (e talvez a mais importante) era a obtenção do “saber nomear” (-*mongarai kuaa*) por parte da própria *kunhã karai*²⁹ Lidia, cujo empoderamento xamânico teve a mudança de seu “pessoal” de Paraty Mirim para Camboinhas como fator fundamental – ela era então *pajé novo* como explicou-me Vera. A segunda foi a *guaranização* (Silveira 2011, p.235) dos que estavam para ser batizados, todos na

²⁸ “A’e va re ma, ñande ñaenói ague rupi oñeenói ma vy aé yvy rupa oguerovy’a va’erã mitã, ndogueropchy véi ma va’e rã”.

²⁹ Designação comum para pajés mulheres.

posição de afins (ou “cunhados”, *tovaja*) em relação ao “pessoal” de Lidia: além de mim seriam batizados, um rapaz *jurua* (nativo do vilarejo de Paraty Mirim, mas não da aldeia) casado com sua filha mais nova, uma moça *jurua* casada com Tupã, e um Pataxó que “namorava”, na época, uma outra filha sua. Por fim a própria instituição de um *nhemongarai* local, muitas vezes voltado para o batismo exclusivo de brancos, estava sendo experimentado pela primeira vez naquele momento.

Tudo começou, como de costume em uma noite de atividades na *opy'i*, com o uso dos cachimbos e, com eles, o “enfumaçamento” (*-moataxi*) do ambiente, principalmente da região conhecida como “altar” (*amba'i*³⁰). Em seguida, o “canto-reza” (*mborai*), de Minju, o qual durou mais ou menos uma hora e foi acompanhado com dança por todos nós. Temperados (talvez fosse mais apropriado dizer “cozidos”³¹) pelo cansaço e pelo suor resultantes da dança, passamos ao “batismo” propriamente dito: um banco foi colocado no meio da casa e ali sentaram-se as três pessoas mencionadas acima. Até então eu participava de uma noite de *reza* como outra qualquer (já que naquela época eles “rezavam” quase todas as noites), e somente neste momento percebi que algo diferente estava para acontecer. Todos se puseram de pé em volta do banco, inclusive eu, e iniciaram um canto não mais como o *mborai* de reza, mas um canto de coral (a diferença básica entre eles é que, enquanto o primeiro é, na maioria das vezes, apenas melódico, o segundo possui “letra”). Neste momento Táita, olhou para mim e disse *você também*, e fez um gesto indicando que eu me sentasse também. Se eu não era casado e nem “namorava” uma mulher Mbya, ocupava claramente a posição de *afim em potencial* – alguém entre as posições de cunhado e inimigo, por assim dizer – porém em vias de ser alterado. A Lidia soprava fumaça do *petyngua* nas nossas cabeças, falava, cantava, “rezava”, dava voltas em torno de nós caminhando, até que, por fim, se utilizando de um pequeno ramo de aroeira (planta que abundava na aldeia) molhou o “alto de nossas cabeças” (*nhandeapyte*) com uma água que ficava no *amba* e revelou-nos nossos nomes, dizendo o significado aproximado em português (já que nenhum de nós “batizados” éramos fluentes em Mbya) bem como o que deveríamos fazer a partir de então. Meu nome tornou-se, a partir dali, Karai Mirim, e ao revelar-me, ela acrescentou que *foi deus que colocou você aqui e é bom para você nunca esquecer a casa de reza. Você tem que aprender guarani e tem que trazer sempre fumo para mim*,

³⁰ Parte leste da casa, onde ficam os instrumentos, os *petyngua*, *popygua*, *mbaraka mirim*, *takuapu* e demais objetos rituais.

³¹ Cf Montardo, 2009, p.241, especificamente sobre a relação entre gestos rituais (*-jerojy*) e cozimento (*-jy*).

que é bom. Ela fez o mesmo com cada um dos batizados e depois encerramos a cerimônia. Todos nos sentamos para descansar, e Tupã comentou mais um pouco sobre os nomes recebidos, acrescentando que ganhar um nome é algo que *completa o que estava em falta*. De fato, eu me sentia melhor sendo chamado de Karai Mirim do que simplesmente de *jurua*.



Lidia e Kerexu'i, sua filha caçula.

Silveira (2011, p.235), neste sentido, relaciona o termo *guaranização* com redimensionamento da alteridade sugerindo que o batismo de “não-guarani” seja algo que “sinaliza que a pessoa está apta a receber certos conhecimentos mantidos em sigilo”. Se sinaliza, o fato é que a maioria dos *jurua* que ganham nomes mbya (e, de fato, presenciei o batismo de muitos *jurua*, não só em Camboinhas, mas também em Araponga) não avança no aprendizado destes assim chamados “conhecimentos específicos”. Ao que parece, a ênfase no processo de recebimento de um nome mbya está colocada mais na relação entre quem batiza e quem é batizado, do que na acessibilidade a capacidades ou saberes, os quais entre os próprios Mbya são considerados a partir de uma âmbito individual, ou seja, na atualização diária da relação de cada pessoa com as divindades. Ao batizar-me Lidia me disse, como se viu, para não esquecer a casa de reza, aprender guarani e levar fumo para ela, tarefas nas quais me empenhei desde então não *graças a* ter recebido um nome, mas por minha vontade de agradar os Mbya e fortalecer minha relação com eles. Aliás, em qualquer aldeia que vá, procuro sempre levar tabaco e erva-mate, participar da *opy'i* e praticar bastante a língua

mbya. Note-se, de passagem, que das quatro pessoas batizadas por Lidia naquele momento (e provavelmente, de todos os *jurua* batizados por ela nos *nhemongarai* posteriores a este), apenas eu mantive durante os cinco anos seguintes contato frequente com ela e seu “pessoal”. Se, como diz a autora (Idem) “formam-se, (...), gradações de distância na relação dos Mbya com os Brancos”, o “batismo” é apenas mais um operador dentre uma multiplicidade de outros, como veremos ao longo deste trabalho. Assim, a partir do dia seguinte ao meu batismo todos na aldeia chamavam-me de Karai Mirim, como se estivessem apenas aguardando aquela “revelação” para deixar de lado o vocativo coletivizante e pejorativo *jurua*: era como se minha distância em relação a eles já estivesse, no momento do *nhemongarai* descrito, mais curta do que a distância Mbya/*jurua* - daí a necessidade de um nome.

Segui freqüentando a(s) aldeia(s) da forma assídua e durante anos, menos pela possibilidade de aquisição de “capacidades” e “saberes” do que devido à fascinação implicada no processo que a autora chama de *guaranização*, e que diz respeito a experimentar, de alguma forma, um mundo *outro*, isto é, construir um ponto de vista a partir da intensificação da intimidade com o que seja o *mundo segundo os Mbya*. Devir guarani, portanto, de todo pesquisador dito *guaranizado* por Silveira os quais longe de sofrerem simplesmente um processo de *mimese*, alteram a si mesmos a partir da relação com os Mbya. Aliás, é pelo prisma da alteração de si – e não da imitação de outrem – que pretendo olhar a relação dos Mbya, não só com os deuses, mas com uma série de outras subjetividades que permeiam seu *cosmo*.

Um outro modo de enxergar a *guaranização* de brancos, ilustrada aqui pelo batismo, diz respeito à necessidade política de buscar aliados, ou seja, ela tem um papel fundamental no processo de *afirmação da diferença* enquanto estratégia política – o que, em última análise, garante retomada e posse de terras e direitos. Se no batismo descrito a “consanguinização” de afins se dava pela atribuição de “nomes-almas” (*nhe'ë*) mbya para pessoas não-mbya, pelo mesmo procedimento buscava-se angariar aliados políticos importantes, como no caso do batismo posterior de membros do CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía), ou de artistas de televisão que aderiram à sua causa, por exemplo. Do ponto de vista dos Mbya, ao que parece, a nomeação de brancos passa pela certeza de que os Guarani têm, de forma geral, uma relação substancialmente privilegiada com os deuses: passar um nome mbya para um não-mbya talvez seja como

compartilhar um pequeno bocado da substância³² que os conecta às divindades. Se pensarmos nesse processo de forma análoga ao descrito por Da Matta (1976, pp.186-87)) para a diferenciação apinayé entre “esfera cerimonial” e “esfera doméstica”, diríamos que receber um nome *mbya* indica que se está começando a caminhar em direção à “família nuclear”, embora a maioria dos *jurua* batizados fossem mesmo “amigos formais” dos Mbya (se é que o termo é apropriado, plasmado que está nos estudos sobre o parentesco Jê). Se podemos perceber que no processo de afirmação da diferença os Mbya buscam aliados políticos, sugiro que com o tempo e o aprofundamento destas relações, o que ocorre é um processo análogo ao de adoção, algo a que voltaremos no último capítulo. Da mesma forma que passei a fazer cada vez mais parte da “esfera doméstica” *mbya* (de modo que até mesmo termos de parentesco³³ passaram a ser utilizados por alguns Mbya – com quem desenvolvi mais intimidade, evidentemente - para se referirem a mim), com outros brancos se daria o mesmo.

***Mbya ete’i e mbya e’y*: “índios verdadeiros” e “não-índios”**

Comentei acima que os Mbya possuem critérios próprios (diversos dos utilizados pelos *jurua*, entenda-se) para categorizar “índios verdadeiros” e “não-índios” os quais passo a comentar em seguida. Primeiramente é necessário notar que a designação *mbya ete* (“índio verdadeiro” – *mbya* aqui não aparece como marcador étnico, mas tal qual em português se usa a palavra “índio”, ou seja, de forma generalizante) é relativa e contextual: índios verdadeiros podem “deixar” de sê-lo (ou se tornarem *menos* verdadeiros) em relação a outros “mais verdadeiros”, da mesma forma que índios “falsos” podem ser eventualmente “verdadeiros” - em relação aos *jurua*, por exemplo. Trata-se, como se vê, menos de uma tipologização do que de uma forma relacional de classificação.

³² Como já sugeria H.Clastres (1978, p.88) ao se debruçar em sua obra sobre o cenceito de *ñe’ë*: “alma no sentido de princípio vital, sopro que anima e mantém ereto, a palavra também é aquilo pelo que o homem participa da divindade, ele que foi enviado à terra para ser seu depositário”. Também o observa P.Clastres (1990^a, p.112): “o que os Mbya sabiam e que os fortalecia em sua recusa [à catequização] eram a vergonha e a dor de ver aquilo que eles desprezavam ameaçar sua própria *substância*, seu ponto de honra e sua ética: seus deuses e os discursos de seus deuses (...)”. Palavra, fala, alma – medida e substância comum entre humanos e divinos, segundo os Clastres.

³³ *Xeryke’y* (“meu irmão[de homem] mais velho”) ou *xeryvy* (“meu irmão[de homem] mais novo”). Tais termos não são utilizados de maneira substantiva, ou seja, nem sempre quem me chama de *xeryvy* é realmente mais velho que eu. Entendo sua utilização como metáforas para o grau de intimidade e afeto que obtive com alguns de meus interlocutores *mbya*.

Nas primeiras vezes em que ouvi o termo *mbya ete'i* ele designava os Guarani Mbya “de antigamente” (*ymaguare*), os quais não comiam comida de *jurua*, viviam no mato, não usavam roupas dos brancos, etc. Ouvi, inclusive, de Augustinho, que *mbya*, para ele, seria apenas *uma língua* (dentre as outras seis formas do Guarani que ele dizia falar fluentemente) e que ele não era Mbya, mas sim Tambeope, classificação justificada devido ao fato de não ter experimentado comida de branco até mais ou menos dezoito anos de idade, segundo ele. Note-se que, se é a comida que está sendo usada para diferenciar-se, o termo *tambeope* remete ao tipo de vestimenta dos antigos: “a tanga (*tambeope*) era feita de fibra de urtiga, senão de algodão”, Dooley, 2006, p.173). Vestimenta semelhante, porém sob outra denominação, *xiripa* (mais pejorativa, ao que parece), é utilizada pelos Mbya a fim de se diferenciarem dos Guarani Nhandéva, aos quais chamam de *xiripa kuéry* (onde *kuéry* é o coletivo, como já vimos).

Seja pela comida, vestimenta ou língua o que Augustinho parecia querer pôr em evidência era sua diferença em relação aos demais Guarani do estado do Rio, em geral. Ele e o seu “pessoal” se pensam (e muitas vezes são pensados por Mbya *kuéry* de outras aldeias, inclusive de outros estados, como São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul, conforme pude observar) mais próximos ao “ideal” mbya de indianidade – seriam eles Mbya “mais verdadeiros” que outros – ainda que comam, se vistam e falem de maneira semelhante que seus “vizinhos” de Paraty Mirim, Bracuí e Camboinhas. Neste sentido, certa vez, quando perguntei para Augustinho o que ele havia achado do livro da Elizabeth (Pissolato, 2007, autora que teve a aldeia de Araponga como um dos contextos de campo), uma de suas observações foi que ela *misturou muito*³⁴. Assim, mesmo a “mistura” entre contextos quase vizinhos (Araponga e Paraty Mirim) não foi muito bem vista aos olhos do *tamói*³⁵, que afinal, quer subtrair-se até mesmo de uma suposta *etnicidade* mbya (*mbya é só uma língua*), tendo sempre como referência os tempos antigos e os aprendizados com seu *xeramói* (“meu avô”), dos quais costuma lembrar e contar para os mais jovens (e também para nós, antropólogos) em situações cotidianas diversas.

Já em contextos de contato interétnico, entre indígenas, especificamente, com os quais os Mbya de Camboinhas se familiarizaram desde 2003 mais ou menos, quando começaram o movimento de ocupação urbana no antigo Museu do Índio, no Maracanã,

³⁴ Ainda que a autora sempre fosse citada por ele como uma antropóloga, digamos assim, exemplar, já que morou na aldeia, falava bem Mbya e mantinha (segundo ele, devido a seu aconselhamento) um “caderno” para cada aldeia estudada, Araponga e Paraty Mirim, no caso.

³⁵ Termo que literalmente significa “avô”, mas que designa de um modo geral os xamãs.

junto com os Pataxó e Guajajara. Em relação a estes indígenas há uma certa ambivalência na opinião dos Mbya, pois se nas situações de interação a indianidade deles nunca era posta em questão, nas conversas entre si, em Mbya, aparecia quase sempre um fator crucial para a identificação destes “outros índios” (*mbya amboae*), a saber, possuir ou não a “língua”³⁶. Neste sentido os Pataxó (que não falam senão algumas palavras em sua língua “originária”) eram, em alguns contextos, tidos como não-índios, *mbya e’y* (ou *mbya ra’anga*, “índio falso”, termo utilizado de modo irônico, já que *ta’anga* possui o sentido de imagem, fotografia, reflexo, ilusão³⁷), bem como certos Guajajara que não falavam mais sua língua própria (embora considerassem, por terem ouvido muitas vezes conversas em guajajara, que estes tivessem sua “língua” ainda). Contudo, nos contextos de interação nunca se pôs em questão se, *definitivamente*, eles eram ou não “índios”, e o critério da “língua” como diferenciador entre índios e não-índios parecia ser sempre um marcador pensado a partir de um ponto de vista mbya, ou seja, da perspectiva de quem se diferencia (também) através de uma especificidade linguística.

Aliás, houve certa vez um rapaz que chegou de Manaus e, durante uma festa popular na vila de pescadores de Itaipu, conheceu os Mbya de Cambinhas, acabando por residir alguns meses na aldeia. Afirmava ele então que era “índio”, e, embora não falasse língua indígena nenhuma, aparentemente sua indianidade, baseada e sua aparência, era bem convincente (de resto, talvez da mesma forma que a maioria dos habitantes de Manaus). Em vez de se batizado, este rapaz acabou ganhando o apelido de Tatu por ficar muito tempo dentro de casa, como o tatu em seu buraco. Quando, certa vez, a mãe de Lidia perguntou-lhe sobre este rapaz “quem é esse, é Mbya?” (*mava’e tu kova’e, Mbya pa?*), ela respondeu: “não, outro índio” (*any, mbya amboae*, querendo dizer que não se tratava de Guarani, mas de outro “tipo” de índio). Assim, mesmo que a “língua” seja um critério, a primeira vista, de “autenticidade” (*ete*), o que se observa é que esta dita autenticidade não é exigida (ou procurada, ou cobrada – como fazem os brancos em relação aos índios, de uma forma geral) pelos Mbya, pelo contrário, ela é uma questão sempre contextual e depende das relações e das situações em que elas se dão. Neste sentido, em que pesem as conversas internas sobre a não-indianidade dos

³⁶ Contudo, serem falantes de guarani não faz dos paraguaios “índios” aos olhos dos Mbya – eles são *jurua* que falam guarani. A “língua”, apesar de ser um critério fundamental não é fixada como uma condição para uma suposta *autenticidade indígena*.

³⁷ Também enquanto termo de parentesco, *ta’anga* indica o que *faz o papel de*, não sendo o próprio – “padrasto” e “madrasta” são designados por ele, respectivamente, *tuu ra’anga* e *-xy ra’anga*.

Pataxó, os Mbya de Camboinhas cobravam sempre que podiam a presença de alguns Pataxó em sua aldeia, a fim de fortalecerem a “ocupação” (em Camboinhas, e depois em Maricá), da mesma forma que eram cobrados pelos mesmos e chamados a colaborar na ocupação no Maracanã e, mais recentemente, em Jacarepaguá (para onde foram após a saída forçada do antigo prédio do Museu do Índio, em 2013). Tais colaborações mútuas vêm efetivamente ocorrendo de forma sistemática, embora de maneira não muito frequente

Quando notei pela primeira vez que a palavra *mbya* não era somente um distintivo étnico, Agai e um outro jovem mbya (proveniente de São Paulo, e que estava em visita à aldeia) conversavam sobre a variedade de índios do Brasil, e um deles se referiu aos Xavante como *mbya ete*. Kayapó, Xavante, “Xingu”, etc, são, para os Mbya, epítetos de indianidade mas não em contraste com eles, mas de forma equânime: são “outro índios” (*mbya amboae*), por assim dizer. Assim, se o termo *mbya ete* é comumente usado para qualificar “índios verdadeiros” em diferentes contextos, o termo *mbya ra’anga* é bem menos frequente e parece ser utilizado mais em circunstâncias flagrantes de *mimese*, como, por exemplo, em relação a uma certa liderança guarani, a qual segundo os Mbya de Camboinhas, não seria mesmo “índio” (“ele não é índio não”, *ha’e ma mbya e’y tu*, disse Minju ao vê-lo certa vez na televisão), tendo apenas se casado com uma mulher guarani, embora venha se destacando em certos contextos do movimento indígena (como a ocupação do antigo museu do índio, no Maracanã) como protagonista de destaque. Sempre que esta figura aparecia nos telejornais que cobriam a ocupação, em 2012, com cocar e fumando *petyngua*, era motivo de risos por parte dos Mbya.

Para Macedo (2011), a designação “verdadeiro” (*ete*) estaria associada aos domínios celestes enquanto seu oposto, *ta’anga* seria uma das formas de designar os seres imperfeitos, confinados nesta terra. Vê-se logo porque qualificar “índios” enquanto *mbya ra’anga* pode soar deveras desrespeitoso para os Mbya, sendo preciso cautela com as palavras. De qualquer modo a oposição entre *ete* e *ta’anga* não nos remete à busca por autenticidade que caracteriza a onto-teo-antropologia ocidental, como disse acima Viveiros de Castro, mas às conexões possíveis dos Mbya com as divindades e com os seres ditos “imperfeitos” (*tekoaxy*) desta terra onde vivem. Como vimos, os *mbya ete* estão, antes de mais nada, próximos dos tempos antigos e, talvez por isso, mais perto dos deuses. Aliás, alguns dos *ymaguare kuéry* (“os de antigamente”) tornaram-se, eles próprios, deuses menores (*nhanderu mirim*), por assim dizer. Devo me

perguntar, portanto, o que o “pessoal” de Camboinhas queria dizer quando falavam, figurativamente, de mim (que era certamente “candidato” a *ta’anga*, já que minha aparência acusava uma réplica de Minju) como *mbya ete*: “Karai Mirim é verdadeiramente mbya” (*Karai Mirim ma mbya ete*) ou “como mbya mesmo” (*mbya rami ete*), já que foi a partir das suas percepções *sobre mim* que comecei a vislumbrar o que era “ser” Mbya *para* eles.

***Mbya rembi’u*: “comida de índio”**

*Jaa katu para ovái ja ’u aguã manduvi ju*³⁸.
(Trecho de hino cantado pelos corais mbya)



Apresentação do coral para visitantes. Minju ao violão e Táita, logo depois dele.

Numa das primeiras vezes em que fui à aldeia de Camboinhas com o intuito de pernoitar, cheguei no meio da tarde de um dia nublado e ventoso. Encontrei-os reunidos ao redor de um fogo de chão, no qual havia uma grande panela. Pedro, então, me perguntou, com bom humor, *vai comer comida de índio hoje?*, ao que eu sorri afirmativamente. Qual não foi minha surpresa ao olhar dentro da panela e ver arroz com salsicha. Se neste primeiro momento fiquei desconfiado com a categorização de Pedro daquilo enquanto “comida de índio”, posteriormente percebi que a classificação culinária dos Mbya é tão relacional quanto a distinção de pessoas entre *mbya ete* e *mbya e’yj*. Ou seja, o que é ou deixa de ser “comida de índio” (*Mbya rembi’u*) raramente está

³⁸ “Vamos mesmo, para o outro lado da grande água, a fim de nos alimentarmos de amendoim eterno”.

posto de antemão. Afora a exterioridade radical da comida de *jurua*, que contrasta com o seu consumo cotidiano em todas as aldeias em que estive, o próprio ato de cozinhar (-*momimõ*i ou -*mbojy*), mesmo entre Mbya *kuéry* (e muitas vezes entre co-residentes), é cercado de preferências e cuidados. É preciso “saber comer” (-*karu kuaa*), como se diz, e para tanto deve-se levar em conta vários fatores, desde quem preparou o alimento até a quantidade a ser ingerida. Para começar, há uma interdição mensal às mulheres para cozinhar (e são elas quem, geralmente, se ocupam do preparo dos alimentos, embora a frequência com que isso ocorra não acuse a fixidez de uma regra), o que tem a ver com certos efeitos do ciclo menstrual. Augustín, da aldeia de Granja Vargas, explica para Heurich (2011, p.31), que “Lua está com as mulheres mbya quando menstruam, desde a primeira até a última vez, mas apenas neste período” (Idem).

Certa vez, enquanto conversava com Lidia no pátio da aldeia, Tupã chegou trazendo sua filha recém nascida, sobre a qual reparamos no tamanho, dizendo que já estava bem grande em relação ao tempo de vida. Então explicaram-me que as meninas crescem mais rápido e fica mais madura porque são “dadas” (-*me’ë*) por Jaxy (Lua) e que “Lua que cuida” (*jaxy opena va’e*). Disseram-me que a “história” (o conhecido mito dos gêmeos, no caso) era bem comprida, mas que em determinado momento Kuaray (Sol) marca um encontro pela manhã com Jaxy mas este não aparece. Ele é mesmo, disseram, “feito de barro, bem louco” (*yapo guigua, tongo rai*) e não compareceu ao encontro porque estava “apalpando” (*opovyvy*) a irmã³⁹, a qual passou resina no rosto dele. Desde então Jaxy é quem cuida das mulheres e Kuaray dos homens, seja em relação aos seres humanos ou animais (os quais também são divididos em *ava* e *kunhã* – “homem” e “mulher”). Não foi a primeira vez que ouvi que “Jaxy tem pênis comprido” (*Jaxy ma embo puku*) o qual enrola ao redor da cintura, sendo ele quem “cuida” (-*pená*⁴⁰) das mulheres durante a menarca (*inhengue*) e a cada mês durante o período menstrual. (-*gueko*), penetrando-as com apenas a extremidade de seu pênis. “Por isso as mulheres crescem mais rápido e mais inteligentes/sagazes” (*kova’e gui kunhangue o crescê pojavave, iaranduve*), disse Lidia.

Assim, se o fato de estarem “com Lua” é o que faz com que as mulheres sangrem a cada mês, ao que parece, é justamente por causa do sangramento que elas não podem cozinhar durante seu período menstrual: “não se deve ingerir sangue de modo nenhum, nem na carne (...), nem, no caso dos homens, pela via sexual, ou indiretamente

³⁹ Ou a tia paterna, conforme outras versões do mito – relação incestuosa em ambos os casos.

⁴⁰ Termo que também tem o sentido de “mexer”, “bulir” sexualmente.

pela cozinha da mulher que sangra” (Pissolato, 2007, p.286). A autora (entre outros como Schaden, 1974; Silveira, 2011) explica que a contaminação “indireta” pelo sangue atualiza o mesmo perigo que sua ingestão direta, através do consumo de carne crua: a pessoa torna-se suscetível ao *-jepota* (“transformação em animal”). Quando perguntei, certa vez, ao Minju, sobre *-jepota*, ele disse: [isso] *é ruim né, pra gente virar bicho... Porque por isso que minha mãe fala ‘tekoaxy’⁴¹, pra nós que estamos aqui pela terra. Já eles lá em cima não*⁴². Ingerir sangue, como a onça faz, implicaria na pessoa uma afecção-jaguar perigosa, não importando se o referido sangue é proveniente de carne crua ou de menstruação. Se considerarmos o *-jepota* como um ato de captura da pessoa mbya por uma subjetividade “animal”, as precauções dos Mbya em relação a ingestão de sangue possuem objetivos análogos às descritas por Vilaça (1992, p.214) para os Wari’, para os quais “aqueles que ingerem sangue cru morrem devorados por jaguares, e transformam-se, eles mesmos, em jaguares”. Veremos no último capítulo como a oposição predador/presa opera no caso Mbya, mas por ora seria conveniente destacar que, como os Wari’ os Mbya produzem consanguinidade (em algum grau) a partir da consubstancialidade e da comensalidade. Neste sentido, durante minha estadia na aldeia de Estiva (Rio Grande do Sul) Xondáro (filho de um irmão mais velho de Pedro), durante um churrasco e diante de meu vegetarianismo, comentava de modo cômico, “você vai se transformar em onça” (*xivi re rejepota*), colocando justamente a comensalidade como anterior à substancialidade da coisa a ser ingerida: me transformaria em onça exatamente por me recusar a comer o que os demais comiam, mesmo que se tratasse de carne. Além disso, o que os Mbya destacam em relação ao *-jepota* é, não tanto o fato da devoração por outrem (isto é, o tornar-se presa ou comida de onça) mas a percepção deste outro como mesmo, isto é, como “gente” e a subsequente união (conjugal, sexual) com ele. Tornar-se jaguar aqui é menos ser devorado por um jaguar do que tornar-se comensal ou consubstancial do mesmo⁴³. Evitar sangue cru é, neste sentido, evitar a consubstancialidade com o Outro, precavendo-se contra a transformação em animal.

⁴¹ Sendo *teko*, “vida”, “costume”, “hábito” e *axy*, “difícil”, “doloroso”, temos em *tekoaxy* uma expressão que poderia ser traduzida como “vida difícil”, e que têm sido traduzida na literatura como “vida imperfeita”.

⁴² Segundo o mesmo, o *-jepota* teria sido deixado por Nhanderu *pra pessoa viver mais um pouco*, mas *Tupã não deixa* [que aconteça]. Veremos mais sobre este tema nos capítulos seguintes.

⁴³ Ver no apêndice, “Sobre aquele que quase se transformou”, uma história sobre *-jepota* que enfatiza a comensalidade e a união sexual, a um só tempo.

Certa vez questioneei a Minju sobre o porque dele falar que não comia “comida de *jurua*”, quando diariamente tudo que eles consumiam (arroz, feijão, farinha de trigo e de milho, fubá, açúcar, carnes, etc) no café da manhã e no almoço⁴⁴ era proveniente do supermercado, tratando-se, para mim, de produtos substancialmente “não-índios”. Sua resposta foi a seguinte: *não, mas é feito aqui na aldeia, né. Lá fora eles colocam muito tempero*. Basicamente, o que ele me apresentava era a maior importância da *relação entre* a pessoa e o preparo do alimento, em detrimento da substância em si. A este respeito, escreve Silveira (2011, p.239): “(...), através das técnicas culinárias, as mulheres são capazes de criar boa comida no dia-a-dia, inclusive com os produtos do mercado, e transferem qualidades para o que é consumido (...)”. Se comiam carne diariamente na aldeia, quando nos encontramos em um restaurante de um amigo deles, no centro de Niterói, para almoçar, Minju e Iracema desprezaram a maior parte da comida que lhes havia sido servida no prato, e embora comessem alguns pedaços da carne assada (servida a parte) alegavam “não saber comê-la”⁴⁵. Comentei então que eles comiam carne todo dia, ao que replicaram, “mas na aldeia elas fritam, né” (*mas tekoa py omboxyryry, né*). Sugiro que, mesmo que a carne feita na aldeia fosse, em vez de frita, assada, como a que lhes foi oferecida naquele restaurante, ainda assim seria mais “comestível” do que esta. A evidente preocupação demonstrada pelos dois, que acabaram por deixar no prato a maior parte da carne que lhes foi oferecida, revela a insegurança de comer fora da rede de relações familiares, ou do círculo de preparo culinário cotidiano. Preocupação idêntica demonstraram, por exemplo, moradores de Araponga, desconfiando dos modos de preparo de alimentos dos Mbya de outras aldeias, quando nestas eram convidados a compartilhar alimentos. A questão que se coloca nestas ocasiões é não conhecer a pessoa que está cozinhando, no sentido de *não saber se ela sabe* sobre as restrições e modos culinários “corretos”. Colocado de outra forma, trata-se de saber, ainda que entre Mbya *kuéry*, qual é o costume dos outros.

Havia também, no sentido de um “saber comer”, a necessidade de uma certa familiaridade com o alimento, como quando Jurua’i (filho de Tupã, na época com dez anos, mais ou menos) eximiu-se de servir salada em seu prato e eu chamei-lhe a

⁴⁴ Não costuma haver, via de regra, refeições noturnas nas aldeias, embora ocorram ocasionalmente, o que foi explicado por Agai como uma forma de evitar que a pessoa fique com “cheiro forte”, *pono rekaxi* (“para você não ficar com fedor”), dizia ele. A questão olfativa foi muitas vezes posta em evidência, na maioria delas relacionada com os contextos do ritual da reza, quando se dizia ser “proibido” usar perfumes ou qualquer tipo de produto que deixe no corpo um cheiro demasiado forte. Mas Minju também me explicou a restrição das refeições noturnas simplesmente nos termos de *pono rejepota*, ou seja, para evitar o *-jepota*.

⁴⁵ *Xee ndakaru kuaái tu kova’e*, isto é, “eu não sei comer isso”.

atenção, “pega salada” (*ejopy ke jairogue*) e ele respondeu, “não sei comer salada” (*nda’u kuaí salada*). Em seguida expliquei-lhe, “apenas coma, ponha na boca e mastigue”, sugestão que foi prontamente aceita por ele, que na mesma hora foi servir-se de salada em seu prato. Neste caso, não estar familiarizado com salada, sugiro, implica “não saber” comê-la, de maneira inversa a que se “sabe comer” os alimentos que são diariamente preparados na aldeia, tais como *xipa*, *reviro*, *revirado*, *rora*, etc⁴⁶. Aliás, na manhã seguinte ao “arroz com salsicha” que mencionei acima, foi-me oferecido por Táíta um prato de *revirado* – feijão com fubá de milho, acompanhado de arroz, e, sabendo que *jurua* não costuma comer deste modo pela manhã, acrescentou: *você não quer virar índio? Então tem que comer comida de índio*. Certamente *revirado* é uma delas. Como eu sempre consumi de bom grado estas comidas que só os Mbya costumam preparar, inclusive comentando o quanto são “saborosas” (*hee rema*), eles me olhavam comer e não sem certa admiração comentavam com bom humor, *Karai Mirim ma mbya rami rive* (“Karai Mirim é simplesmente como índio”).

Os alimentos listados acima, apesar de comuns e designados por sua exclusividade no preparo como “comida de índio” – só mesmo os Mbya⁴⁷ comem *xipa*, *revirado*, etc - , não são reconhecidos como *mbya ete rembi’u*, ou seja, “comida de índio verdadeiro”. Isso acontece, talvez, porque aos antigos é imputada uma alimentação desprovida de sal e de produtos industrializados – vindos do mundo *jurua*, por assim dizer – algo que atualmente não acontece. Assim, vez por outra Lidia mandava cozinhar uma abóbora sem sal ou qualquer tempero, a fim de comerem *mbya ete rembi’u* – “comida de índio verdadeiro”. O mesmo qualificativo era usado em relação a carnes de caça, que apesar de raras, ainda podiam ser “encontradas” em Camboinhas (na verdade parece que os bichos é que encontravam a aldeia, mais do que o contrário): *mbyku* (“gambá”) e *kui’i* (“ouriço”), principalmente. Às pessoas mais velhas e xamãs também é imoutada uma dieta de pouca quantidade de alimento: dizia Minju que seu avô Hilário (pai de Lidia) apenas comia um pouco de *rora* (farofa de fubá) de manhã e depois mais nada. Os alimentos consumidos por eles, no entanto seriam de qualidade muito superior

⁴⁶ Para uma análise da culinária e dos tipos de preparos entre os Mbya de Santa Catarina, mas que, ao que parece, podem ser generalizados para outros contextos, ver Silveira (2011).

⁴⁷ Há que se fazer um parêntese em relação à esta afirmativa, pois percebi uma certa influência da culinária paraguaya sobre a culinária guarani. Certa vez Pedro me contava que *de primeira não tinha reviro* (espécie de farofa feita com farinha de trigo) e que em certa época ouviu falar de *uma comida boa para comer com feijão, que tava vindo lá do Paraguay*. Assim, pratos como *reviro* e *xipa*, em que pesem as singularidades dos diferentes preparos são, digamos, “comida tradicional paraguaya”, enquanto que no Brasil, são quase que uma exclusividade da cozinha guarani (ainda que sejam bem conhecidas nas regiões fronteiriças com aquele país, como na cidade de Foz do Iguazu (Paraná), por exemplo).

aos consumidos ordinariamente – *avaxi ete'i* (“milho verdadeiro”, os Mbya o possuem em várias espécies), *jety'i* (batata-doce), *kaguijy* (uma variação menos fermentada de cauí), *yvyra'a* (“frutas”, em geral), etc. Em certa medida, os Mbya ainda têm acesso a estes alimentos, porém seu consumo, muitas vezes é relegado aos momentos rituais, entenda-se aos *nhemongarai*, que costumam acontecer duas vezes por ano, uma em *ara pyau* (“verão”, tempo de colheita do milho) e outra em *ara yma* (“inverno”, lit.: “tempo antigo” – época em que se planta o milho), quando é chamado de *avaxi nhemongarai*, isto é, “batismo do milho”. Como mostra Silveira (Ibidem) as imagens criadas a partir destes momentos rituais associam o milho (e o trabalho das mulheres) à abundância e à comunicação com os deuses, em oposição às imagens de escassez criadas na comunicação com o mundo *jurua* que é afinal, parte de uma condição terrestre caracterizada como *tekoaxy* (ver *supra*, nota 42) com a qual os Mbya têm que lidar em seu cotidiano, donde o papel fundamental do xamanismo e da *opy'i*.

Entrando na *opy'i*

Sempre me preocupei em manifestar para os Mbya meu interesse em participar dos rituais cotidianos que ocorrem na “casa de reza” (*opy'i*), de modo que desde as primeiras vezes em que estive na aldeia de Camboinhas perguntava se eles entravam na *opy'i* todo dia, e se seria possível alguém “de fora” como eu entrar também. Num primeiro momento eles desconversavam, dizendo que teriam que perguntar à Lidia ou ao Tupã, e assim iam adiando sempre para um momento posterior. Depois de mais ou menos dois meses freqüentando a aldeia, em uma tarde de outubro de 2008, passei, pela primeira vez, do “pátio” (*oka*) para “dentro de casa” (*oo guy py*), e após o futebol no final da tarde, entramos todos na *opy'i*.

Na “direção de onde vem Nhamandu[o Sol]” (*Nhamandu oua katy*) ficava o “altar” com os instrumentos musicais⁴⁸, os *petyngua* e o *pety* (“fumo”), e no lado oposto, ou seja, oeste (*Nhamandu oikea re*, isto é, “onde entra o Sol”), estavam as cadeiras formando um semi-círculo cuja abertura se voltava para o leste. Alguns sentavam-se nas cadeiras, mas outros, em sua maioria mulheres e crianças, em panos estendidos no chão. Percebi que Lidia perguntava para Tupã quem eu era, pois ele respondeu-lhe *Niterói*, *Icaraí*, bairro no qual residia na época. Pakari, o mesmo Pataxó que seria “batizado”

⁴⁸ *Mbaraka*, “violão”; *mbaraka mirim*, “chocalho” ou “maracá”; *takuapu*, “bastões de bambu” e *rave'i*, “violino” ou “rabeça”.

junto comigo (conforme comentei acima), servia o chimarrão, ou melhor, nos “fazia tomar água de erva” (*-mongay'u*), como se diz de quem passa com chaleira e cuia em mãos, servindo o mate quente a todos os presentes, a exceção das crianças.

Minha primeira impressão foi que Lidia estava no comando dos movimentos, de modo que era às suas ordens que os demais procediam ao ritual. Assim, foi a partir de uma fala da xamã que Minju levantou-se e com o *mbaraka* em mãos aguardou até que as crianças e mulheres se posicionassem, para então começar a execução dos cantos de coral. Gregório⁴⁹ tocava *rave'i* ao seu lado, repetindo, no instrumento a mesma linha melódica cantada pelo coro de vozes de mulheres e crianças. Após algumas músicas voltaram a se sentar e seguiu-se uma sessão de *-moataxi* (“enfumaçar” mas também “benzer”): os rapazes, cada qual com seu *petyngua*, se levantaram e andavam pela casa soprando fumaça no “altar”, nas pessoas (especificamente na “parte de cima da cabeça”, *ijapyte*), nos instrumentos, etc. Neste momento, Paraguay, um homem que estava sentado ao meu lado (“genro” de Lidia, na época) me ofereceu seu cachimbo, o que me surpreendeu devido à leituras anteriores de etnografias que colocavam a interdição à participação de *jurua* nas casas de reza como ponto proeminente dos rituais mbya. Olhei para Tupã e ele disse, *pode se levantar e acompanhar*. Comecei, então, a tentar fazer como faziam os demais, porém após algumas voltas pela casa devolvi o *petyngua* para Paraguay e voltei a me sentar, sentindo-me demasiadamente tonto e enjoado. Na verdade, parecia que podia desmaiar a qualquer momento, de modo que me levantei por alguns instantes, tentando controlar a sensação através da respiração. Mas este mal-estar foi passando aos poucos, e Tupã explicou que *na opy'i não se traga a fumaça, só solta, para fora*, contando, inclusive de um *jurua* (antropólogo) que já sabia falar bem mbya e que chegou ali deu dois tragos num *petyngua* e teve que sair para vomitar. Ele me perguntou, então, se eu queria vomitar, e eu disse que não, embora cuspiasse muito (efeito, ao que parece, fisiológico decorrente do uso do cachimbo, já que “cuspir”, *-nyvõ*, é parte mesma do ato de fumar), o que ele falou para fazer ali mesmo no chão de terra da casa, da mesma forma que todos os demais.

Quando todos se sentaram novamente foi a vez de Lidia “fazer circular [ela própria também circulando] a fumaça” (*oguerojere tataxina*), caminhando devagar, em sentido anti-horário, falando, por vezes cantando, enquanto Minju tocava *mbaraka* de forma pulsante e regularmente ritmada. Depois que ela se sentou, um banco foi

⁴⁹ Um Mbya que passou muitos anos junto ao “pessoal” de Lidia, com os quais fez amizade quando ainda moravam na aldeia de Paraty Mirim.

colocado no meio da casa e quatro pessoas vieram sentar-se, viradas para o “altar”, isto é, para o leste. Então, o mesmo procedimento se repetiu: os rapazes procederam primeiramente ao *-moataxi*, desta vez concentrando-se mais nas pessoas que estavam sentadas, soprando a fumaça no “alto da cabeça” delas, e nos lugares do corpo provavelmente afetados por alguma “dor” (*axy*). Quando eles se sentaram, novamente foi a vez de Lidia, sozinha, “enfumaçar” as pessoas, a fim de consumir efetivamente a cura destas. Então, percebi que ao meu lado alguns meninos procuravam acender um fogo de chão utilizando-se de um isqueiro e sacolas plásticas, que faziam derreter em cima da lenha seca⁵⁰. Enquanto isso, Lidia soprava muita fumaça nas quatro pessoas que estavam sentadas: na testa, nas costas, nos lugares doloridos, sempre usando as mãos para “massagear” (*-pixy*). Chegou a “chupar” (*-pyte*) partes do corpo delas algumas vezes, e em uma destas, teve uma tosse forte e virou para o lado, cuspidando algo nas mãos. Tupã, então, se levantou e ela lhe entregou este “algo”, o qual ficou segurando até que o fogo estivesse efetivamente aceso, para jogar nele a “coisa-dor” (*mba’e axy*), ou seja, o objeto causador da doença. Com o término desta sessão de cura, as quatro pessoas se levantaram e o banco foi posto de volta numa das laterais da casa. Estava para começar o quarto movimento do ritual daquela noite.

Minju pegou novamente o *mbaraka*, mas desta vez manteve-se de pé, de frente para o *amba*, cantando o que os Mbya costumam traduzir comumente como “reza”, e alguns antropólogos como “reza-canto”, *mborai*, em qualquer dos casos. Trata-se de uma linha melódica que, via de regra, não possui “letra” (o que os diferencia das músicas cantadas pelos corais). Os homens logo se puseram alinhados atrás dele, dançando, e as mulheres da mesma forma, atrás destes, tocando seus *takuapu*, todos buscando cantar junto com Minju. Tupã me olhou de longe e, com um gesto, me mandou pegar um *mbaraka mirim* no “altar” e me juntar à fileira dos homens, o que fiz de imediato. Num determinado momento, Lidia, que estava de fora da “dança” (*-jeroky*), pegou em nossos braços colocando-nos em círculo e mandando que fôssemos pulando com os dois pés juntos, ao redor de Minju. Logo, uma das mulheres começou, aparentemente, a “fraquejar”, dando mostras de querer sair da dança. Começou a soltar gritos e se jogar no chão enquanto seu marido e outro homem deviam segurá-la com força, mantendo-a de pé e fazendo-a continuar a dançar. A contenda só teve fim quando ela desmaiou em uma esteira, sendo deixada ali para ser “enfumaçada” por Lidia. Uma a

⁵⁰ Esse era o modo comum, note-se, pelo qual os fogos eram acessos cotidianamente na aldeia.

uma todas as mulheres foram passando pelo mesmo processo, menos a que havia ficado por último, cuja criança chorava, razão pela qual teve que parar de dançar e ir amamentar a pequena. Terminada a dança, nos sentamos exaustos (havia durado mais de uma hora, talvez duas, mas é difícil saber ao certo), porém, sem demora começaria o quinto movimento: a dança dos guerreiros, *xondáro*. Esta, bem mais cadenciada e, talvez por isso, mais “relaxante”, serviu como encerramento do ritual daquela noite.

Se Mendes Júnior (em comunicação pessoal) comentou que certa antropóloga dos Mbya do Rio Grande do Sul havia lhe dito que os “guaraniólogos” do estado do Rio teriam muito mais experiência de casa de reza do que seus colegas gaúchos (devido à proibição da entrada de *jurua* nas *opy'i* de diversas aldeias daquele estado), para uma primeira participação num ritual xamânico a experiência descrita acima, em seus cinco movimentos, reúne quase tudo que os Mbya costumam fazer diariamente dentro da casa de reza: curar, cantar, fumar e dançar, resumidamente. Em que pese minha incompreensão do que foi dito (pois, obviamente, ainda não entendia quase nada da língua mbya), minha vontade de me entregar aos movimentos contava mais do que a necessidade de captar os significados envolvidos. Afinal para dançar não é preciso saber *porque* ou *para que* se dança⁵¹, basta simplesmente, como os Mbya costumam dizer, “entregar nosso corpo” (*nharoporandu nhanderete'i*), sendo esta, talvez, a chave para a compreensão da postura ideal durante tais eventos. Desta forma, talvez desde os primeiros momentos, meu comportamento na casa de reza (e também fora dela) tenha sido alvo de uma leitura xamânica por parte dos Mbya: levar fumo e erva-mate para a *kunhã karai*, ter meu próprio *petyngua*⁵², participar ativamente das danças bem como dos trabalhos executados pelos jovens da minha idade no dia-a-dia (arrancar e trazer sapê, construir casas, capinar, carregar lenha, etc), eram atitudes valorizadas pelos Mbya, e isto me fazia uma singularidade *jurua*: ainda *jurua*, sem sombra de dúvida, mas um *jurua* num movimento de diferenciação de si, a partir da relação com eles.

Quatro anos depois, quando já falava bem mbya, escutei de Marciana (esposa de Augustinho), na *opy'i* de sua aldeia, Araponga, uma leitura xamânica de meu comportamento, a partir de um comentário de Nírio, seu filho, sublinhando que eu,

⁵¹ *Para ver se sai alguma coisa de ruim*, disse-me um deles, quando perguntei, logo após o *-jeroky*, qual era o significado daquilo

⁵² Certa vez Táita chegou do Paraná trazendo vários *petyngua*, feitos de nó de pinho (araucária, árvore comum em regiões de maior altitude), pequenos e grandes, e ao me ver na *opy'i* com um de bambu, disse-me para pedir a Lidia um dos que ela trouxera. Respondi-lhe que não ia pedir, porque tinha vergonha, mas ela insistiu. Como eu também havia insistido na minha vergonha, no outro dia de tarde Lidia se aproximou de mim empunhando um *petyngua mirim* (“pequeno cachimbo”), e após me entregar, segurou-me pelos ombros balançando-me: *você não pode ter vergonha de me pedir não, tem que pedir*

ainda que “filho de *jurua*” (*jurua ra’y*) falava e entendia bem a língua mbya. A *kunhã karai* respondeu-lhe: “ele vem sempre na casa de reza, Jakaira o faz prestar atenção, por saber ouvir, sabe falar”⁵³. Desta forma, quanto mais meu corpo demonstrava uma afecção-mbya – por saber falar a língua, fumar e comer comida “de índio”, por exemplo – mais eu me distanciava de meu território de origem, isto é, o ponto de vista *jurua* sobre o mundo, para me tornar íntimo de um “novo mundo”, aquele dos encontros com os Mbya. No início de 2013, Agai reclamava comigo da entrada excessiva de *jurua* na aldeia, dizendo:

- “Não me acostumo em meio aos brancos” (*ndajepokuaái jurua mbytepy*).

Ao que comentei brincando:

- “Então eu não vou vir mais” (*xee ndaju moavéi mavy*).

- “Mas você é Mbya, é só em mbya que eu falo com você” (*mas ndee ma Mbya, mbya py rive ndereve xeayvu*).

Agência humana, parentesco e perspectivismo

Se, como vimos acima, para os Mbya de fato a transformação de branco em índio (ou vice versa) nunca se completa, devemos buscar o que, da perspectiva deles, permite pensar o “virar” como uma possibilidade constantemente iminente e, ao mesmo tempo, dotada de uma completude que é sempre lançada para mais adiante: tanto os casos de *-jepota* só se completam com a morte da pessoa, quanto a divinização (*ijaguyje*) é índice de um destino final da mesma. Neste sentido, lembremos do que Sérgio liderança mbya de Rio Silveira explicou para Macedo (2009, p.280) que a diferença entre as culturas (*jurua*, Xavante, Guarani, ...) é algo da ordem do inato, isto é, um dado *natural* (“para cada povo deus colocou sua cultura”, dizia ele). Para além desta diferença, Sérgio sublinha ainda que os Guarani gozam de um status particular perante a divindade, “nós guarani somos os enviados pelo nosso pai” (Idem), ou seja, diferenciando o que, por natureza, já é algo singular. Se para Viveiros de Castro ([2002]2011, p.422) nas terras baixas sul-americanas “a identidade é um caso particular da diferença. (...) é ausência relativa de diferença, (...). O que equivale dizer que só existe diferença em maior ou menor intensidade”, a fala de Sérgio nos permite concluir que também para os Mbya “não há relação sem diferenciação” (Idem).

⁵³ *Opy’ire ou riae, Jakaira ombojapyxaka, oendu kuaa gui, ijayvu kuaa.*

Haveria, assim, para o autor, um fundo de alteridade (ou de diferença) a partir do qual a consanguinidade (ou a identidade) precisa ser “criada”: a agência humana se voltaria para a produção do Nós, dado um mundo de Outros. O material mbya apresenta, segundo Pissolato (2007, pp 220-21), aparentemente, uma dupla perspectiva, neste sentido, fixando as posições de consanguíneos e afins, no plano cosmológico, e flexibilizando as mesmas, no plano sociológico. Assim, se a cosmologia define os pólos de consanguinidade e afinidade opondo as relações entre deuses e humanos, e destes com animais, a sociologia “faria um movimento inverso, na medida em que não define com precisão uma esfera de sociabilidade ‘consanguínea’” (Idem, p.222). Esta sugestão de Pissolato vai ao encontro do que a autora chama de *sociabilidade insegura*, algo que se refere, a meu ver, à possibilidade sempre presente de que um “parente” passe a não agir como tal, deixando de cuidar e ajudar seus co-residentes, tornando-se antisocial o que no limite pode ser lido como o início de uma transformação e animal ou então como a possibilidade de ações maléficas por meio de feitiçaria: na sociologia mbya, *ser parente* seria antes de tudo *agir como parente*. Tudo se passa como se o plano cosmológico determinasse uma relação filial dos deuses para com os Mbya, ao mesmo tempo em que o plano sociológico questionasse a própria relação de filiação: os deuses são “nossos pais” (*nhanderu kuéry*), contudo pode haver pais que não ajam como tais. Note-se, que uma outra terminologia de referência à divindade é Nhandejára, onde *-jára* é uma forma irregular da palavra *-ja*, “dono”, de modo que, muitas vezes observei que os Mbya procedem a uma certa analogia entre relações de filiação e de maestria, algo a que voltaremos no capítulo III. Tal relação entre paternidade e maestria está de acordo com o que observou Viveiros de Castro ([2002]2011, p.83) para os Yawalapíti: “o vínculo de paternidade foi-me apresentado repetidas vezes como uma espécie de modelo concreto da noção de wököti⁵⁴”. Se vista do ângulo das relações de maestria (cf Fausto, 2008) a consanguinidade entre humanos e deuses poderia ser lida menos do ponto de vista de sua fixidez do que do ponto de vista da agência: a ação divina sobre a pessoa depende, em grande parte, das ações dela mesma. Em outras palavras, é preciso que os humanos façam agir os deuses, elicitando neles ações de cuidado, proteção e cura.

Se pensarmos na diferença generalizada como uma espécie de *regra cardinal* (como sugere Viveiros de Castro, [2002]2011, p.422), fazendo uma leitura da mesma a

⁵⁴ Categoria que tem “conhecidos paralelos em várias outras línguas indígenas (pense-se no *-jara* dos povos Tupi, ou no *kande* e *kate* dos povos Suyá e Timbira)”, explica o autor.

partir da dialética entre invenção e convenção, tal como proposta por Wagner (2010), teríamos que o *estilo de criatividade* ameríndio convencionaliza o mundo do *socius* como parte do reino do inato, e ao fazer isso, cria o campo da agência humana como possibilidade de “desestabilizar” (Kelly, 2005, p.18) este reino, sendo motivada pelo mesmo. A agência humana estaria a serviço da (re)invenção dos contextos convencionalizados. Mas em que consiste exatamente isto que Wagner chama de convenção ou “contexto convencionalizado”? Partindo de uma citação de E.Durkheim o autor explica que

os contextos morais ou convencionais de uma cultura definem e orientam suas expressões significativas e aqueles que as constroem; eles ‘juntam os pedaços do mundo’. Eles ao mesmo tempo *relacionam* construções expressivas e *são eles próprios* construções expressivas, criando uma imagem e uma impressão de um absoluto em um mundo que não tem absolutos. (Wagner, 2010, p.82, grifos do autor)

A moralidade (ou a convencionalização) passa a impressão (ou a ilusão, nas palavras de Wagner) de objetividade absoluta, embora se viva em um mundo de objetividades relativas. A moral é, portanto, um modo de significação, “um significado com direção, propósito e motivação” (Idem), ela objetifica as infinitas possibilidades da invenção em um mundo acabado de convenções, como se aquela nunca tivesse existido. No caso específico dos ameríndios, esta objetificação se dá de um modo ou estilo diferenciante, o que equivale dizer que são os contextos não-convencionalizados que servem como *controle* (ou como *base*) para a criatividade humana. Tudo se passa como se a “cultura”, sendo inata e motivadora, fosse contra-inventada no ato mesmo em que as pessoas se particularizam em relação a ela. É agindo sobre os próprios contextos coletivos (morais, convencionais) que os ameríndios *inventam* o mundo, o que nos leva a pensar sobre o que permanece constante, nestas sociedades, na medida em que a história se desdobra, isto é, “certas formas por intermédio das quais realiza-se a necessária diferenciação local na produção de pessoas, ao mesmo tempo em que o exterior é mantido como fonte de recursos diferenciantes”, como escreve Kelly (2005, p.218).

A diferença seria, assim, anterior para os ameríndios, e a afinidade, generalizada, de modo que a própria consanguinidade precisa ser alvo de um trabalho: “uma certa quantidade de energia deve ser dispendida para que hajam zonas de valência

consanguínea” (Viveiros de Castro, [2002]2011, p.423). Tal trabalho, segundo o autor, começaria pelo corpo como lugar da *perspectiva diferenciante*: em um mundo cuja condição é a posição de sujeito, o corpo aparece como *locus* da emergência da identidade e da diferença (Viveiros de Castro, 1996, p.14). Resumidamente, no perspectivismo ameríndio, todo sujeito vê a si mesmo e aos de sua espécie como possuidores de uma forma – um corpo, entenda-se – humana. A forma, a cultura e o corpo humanos são compartilhados por todas as espécies, mas tendo como condição a relatividade, ou melhor, a qualidade perspectiva de apenas o serem *para si mesmas*. Evidentemente, posto que, *para os outros*, nós, que somos humanos (*para nós*) podemos parecer outra coisa... Assim, a diferença entre o corpo de uma pessoa e o da onça deixa claro, para a primeira, quem ocupa a posição de sujeito na relação. A consanguinidade (bem como a identidade) precisa ser, neste sentido, deliberadamente fabricada, pois “é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada” (Viveiros de Castro, [2002]2011, p.423). A convenção, para os ameríndios, portanto, é da ordem da diferença inata, de modo que a invenção, isto é, a agência humana, motivada por este *fundo virtual de afinidade*, se volta para a diferenciação da diferença⁵⁵.

Neste sentido, a leitura xamânica a que meu comportamento nas aldeias era subsumido, enquanto visão de mundo focada na agência individual, não se constituía senão numa leitura comum mesmo entre (e para) Mbya *kuéry*. Se, por um lado, estava dado que minha transformação *total* em Mbya era impossível, por outro minha aproximação e intimidade cada vez maiores com o *estilo de criatividade* mbya fazia do meu corpo *algo como* um corpo mbya, e como tal era alvo de observação e cuidados por parte deles. Era comum que jovens e crianças mbya, ao reparar pêlos em meu corpo (os quais já os tenho em pouca quantidade), procedessem, prontamente e sem aviso prévio, ao “arrancar”⁵⁶ (*-mondoro*), puxando-o com força. Da mesma maneira

⁵⁵ Se, desta forma, agir como humano é diferenciar-se intencionalmente de um fundo de diferença inato podemos colocar a questão do “virar branco” ou “virar índio” como ferramentas de *controle* em um processo de objetificação diferenciante. Por um lado, no mundo ameríndio composto por um todo social, convencionalizado e inato os brancos são inevitavelmente afins potenciais, por outro, no mundo dos brancos, no qual a natureza (e não a cultura) é inata, os índios aparecem sempre como uma particularidade natural e muitas vezes como a encarnação da própria natureza (Cf Kelly, 2005). Considerando a afinidade potencial um dado a partir do qual os Outros irão ser diferenciados em direção ao Nós, a *guaranização* de antropólogos sendo apenas um exemplo deste processo, temos que tanto a fabricação de corpos internamente como a “domesticação” de afins no exterior põem em jogo as engrenagens da *predação ontológica* ameríndia, atualizando o que Viveiros de Castro chamou de *canibalismo como princípio* (2011, p.178).

⁵⁶ Dado que pêlos no corpo são vistos pelo senso comum mbya como sinal de *-jepota*.

procediam em relação a espinhas e cravos, espremendo-os sem pestanejar. Para além destes cuidados propriamente corporais, havia também a preocupação em me “alimentar” (-*mongaru*), quando das refeições coletivas, e, do mesmo modo, a observação no sentido de que eu “acendesse meu *petyngua*”⁵⁷, quando nos rituais na casa de reza. Todos esses cuidados eram dispensados mutuamente pelos Mbya, entre si.

“Alegria”: -*vy’a*

*Kuaray minha, ijyvate amba gui
ou mavy nhanembovy’a,
oyvy rupa re oexape.
Oexape mavy nhanembovy’a,
Nhanemboory, nhanemombaraete’i
tove’i*⁵⁸.
(Hino cantado pelo coral de Araponga)

O caminho xamânico, por assim dizer, longe de estabelecer conteúdos substantivos aos aprendizados, coloca em foco a manutenção ou o fortalecimento de uma relação – a relação com os deuses –, a qual se dá no nível individual e singular da pessoa. A conexão com os divinos é percebida *grosso modo* através de afecções corporais, que de maneira simplificada podem ser distinguidas entre certos estados que tendem para a “saúde” (*texai*) – alegria, ânimo, sociabilidade –, e outros que tendem para a “doença” (*mba’eaxy*) – tristeza, desânimo e antisociabilidade. Se Viveiros de Castro (2008, p.81) afirmou que os ameríndios aprendem xamanismo não como se aprende um teorema ou uma doutrina, mas como se aprende a andar de bicicleta ou jogar bola e que para eles é no “nível do corpo que as mudanças contam” (Idem, p.102), num certo sentido, aprender a tornar-se *como* uma pessoa (mbya) está indissociavelmente conectado a aprender seu xamanismo (que implica de forma decisiva o seu ponto de vista sobre o mundo), formando para si um *corpo mbya*, cuja instabilidade se afasta (e se aproxima) daquela que caracteriza os corpos dos próprios Mbya *kuéry*, instados à uma divinização sempre posicionada no futuro (ou no passado), e dispostos a se defender, no presente, de qualquer risco de transformação em algo menos que humano.

⁵⁷ *Eapy ke nepetyngua*, “acenda seu cachimbo”, dizia-me Lidia cotidianamente.

⁵⁸ “O Sol, de sua morada celeste, já está vindo, nos alegrará ao iluminar seu leito terreno. Ao iluminá-lo nos causará alegria, nos fará sorrir e nos deixará fortes”.

Assim, é fundamental a compreensão do que Pissolato (2007, p.189) chama de “conjunto de atitudes e disposições descritas como apropriadas entre parentes”; entenda-se, um comportamento que inspire-se no (e também seja inspirador de) “alegria” (-vy’a) como algo que motiva e impulsiona a vida. Desde uma perspectiva local, em uma aldeia, até de uma perspectiva “multilocal” (isto é, da mobilidade entre aldeias) os Mbya são afetados de diversas formas por este sentimento, o qual muitas vezes é razão para a permanência entre parentes mas também motiva a partida de pessoas, já que “não se deve acomodar-se numa situação de insatisfação” (Idem, p.191). No caso da aldeia de Camboinhas, observei a mobilidade de pessoas mbya da perspectiva, de quem fica⁵⁹, digamos assim, de modo que as pessoas com quem convivi ali estavam, via de regra, engajadas e dispostas a “alegrarem-se mutuamente” (-joguerovy’a). Além de uma “chamada” xamânica⁶⁰, a “alegria”, afeta as pessoas sob diversos aspectos, e se a idéia de satisfação e bem-estar trazida pelo conceito é, em última análise o que “faz durar a pessoa” (Idem), a mesma satisfação e bem-estar está implicada em “outras alegrias” (Heurich, 2011), como, por exemplo, nos bailes e forrós onde abunda o consumo de bebidas alcoólicas.

O que sempre me chamou atenção, em relação ao tema, é o desejo que os Mbya têm (claro que em variados graus) de “provocar risos” (-mbopuka⁶¹) através de brincadeiras, o que parece fazer parte de uma etiqueta mbya no convívio cotidiano. Mais do que isso, se Wagner (2010, p.155) considera que comportamentos chamados por ele de “bufonaria” (ou “usar a vergonha”) atuam na construção de uma moralidade, o -joguerovy’a dos Mbya também parece contribuir decisivamente para a invenção de uma moral interna. Afinal aquele que não conversa e não brinca com os co-residentes, em uma palavra, “não se alegra” (ndovy’ái), é dito estar doente, afeto que, no limite leva ao -jepota. Certa vez, perguntei à Lidia notícias sobre seu “genro” (DDH, na verdade) Vera e ela respondeu, *não sei, ele não veio mais* [na casa dela] *acho que tá doente*⁶². É comum nos diversos momentos do dia – durante o trabalho, as refeições ou até dentro da *opy’i* – que se escute histórias que provocam risos, de há muito ou que aconteceram

⁵⁹ Ou seja, vi chegarem e partirem uma série de indivíduos e famílias. Voltaremos ao tema no capítulo III.

⁶⁰ “Venham na casa de reza, eu os alegrarei [me alegrando]” (*peju opy’i re arovy’a*, frase que ouvi tanto de Lidia, quanto de Augustinho, em Araponga), “Nhanderu nos faz alegres” (*Nhanderu nhanembovy’a*), “vamos alegrar-nos uns aos outros” (*jajoguerovy’a*), “alegremo-nos” (*javy’a*), etc.

⁶¹ Mas também -mboory, que possui o significado de alegria, mas está relacionado com o riso, *oory*, “ela sorriu/alegrou-se”, diz-se do sorriso sutil de uma criança de colo, por exemplo.

⁶² Realmente, viria a saber anos depois, ele passava por um processo de, digamos, início de -jepota, ou algo semelhante, como terei ainda a oportunidade de comentar, ver *infra*, capítulo III.

naquele mesmo dia. Da mesma forma se incita às crianças em suas brincadeiras (como no futebol, por exemplo) ocasionando grande diversão nos adultos. Neste sentido é interessante notar a terminologia utilizada por um interlocutor de Cadogan (1971, p.75-76), para o que se traduz atualmente como “aldeia”, *tekoa* ou *tataypy* (“assento do fogo”): *ñaneñevangaa rupa*, ou seja, “leito de nossas brincadeiras”⁶³. De modo semelhante, chamava aos seus filhos *che remi moñevanga kwe’i ry* (“os que me fazem brincar”⁶⁴). Dizia ele então: “Nhanderu nos ergue, no modo [futuro] pelo qual nos faz brincar” (*ñande ru ñane mo pu’ã’i, ñane moñevanga reko rã’i re*⁶⁵), e continuava, “agora, por isso, que possamos, meus parentes, nos levantar, brincar, falar, sentir alegria, todos nós” (*ange katu ma ha’e va re tove’i ke che retarã kwe’i ry taña pu’ã’i, tañañevanga’i, tañande ayvu’i, tañande rory ñendu’i ke ta jakwapy*⁶⁶). Assim, em uma mesma lógica, o interlocutor de Cadogan relaciona erguer-se, brincar, falar e alegrar-se, dispondo-os enquanto afetos originados na relação com as divindades.

Não creio, deste modo, que haja uma disjunção efetiva (embora ela exista certamente ao nível do discurso) entre xamanismo e bailes de forró, já que tanto em um quanto noutro contexto o que se busca é alegrar e ser alegrado, disposição, afinal, que dá razão à mobilidade e ao parentesco mbya. Ter “alegria” para viver tal e qual se vive entre parentes é uma afecção corporal positiva, tanto quanto tristeza e antisociabilidade são afecções negativas, de modo que um corpo “alegre” é também causa de alegria nos demais corpos. Assim, o que os Mbya repararam depois de algum tempo de convívio comigo, através de minhas manifestações de querer voltar e de desejar participar das atividades diárias da aldeia, era que lá eu “já me alegrava”, tal como se diz de um animal recém domesticado, uma planta que já se ergue e também de uma criança que começa a dar seus primeiros passos.

⁶³ Na tradução do autor, “lugar de nuestro esparcimiento”, se bem que o verbo *-nhevanga* seja utilizado comumente pelos Mbya com quem convivi como referente às brincadeiras, principalmente das crianças.

⁶⁴ “Mis hijos”, simplesmente, na fraca tradução do autor, dado que seu interlocutor não fala simplesmente *xera’y kuéry*, o que, aí sim, poderia ser traduzido como, simplesmente, “meus filhos”. O radical *temi* ou *tembi* possui o significado aproximado de “aquilo que motiva”, de modo que *che remi moñevanga* pode também ser traduzido como “os que motivaram meu brincar”, e designações semelhantes escutei durante meu convívio com os Mbya. Lidia, por exemplo, em muitos de seus discursos na *opy’i* se referia aos filhos como *xeremimokambuxe*, ou seja, “os que motivaram minha vontade de amamentar”, e de modo semelhante Augustinho dizia de seus filhos *xeremimongaruxe*, isto é “os que motivaram minha vontade de alimentar”.

⁶⁵ Na tradução do autor: “nuestro padre quiere que nos irgamos em la manera que él quiere que nos entretengamos”.

⁶⁶ “Pues, ahora mismo, por eso mis compueblanos séanos permitido levantarnos, séanos permitido esparcirnos, séanos permitido conversar (departir), séanos permitido exteriorizar nuestra alegría”, segundo a tradução de Cadogan.

Perspectivas do “corpo” e da “alma”

Como para a maioria dos ameríndios, entre os Mbya há também uma série de posturas adotadas nos momentos de gestação e concepção das crianças, os quais consistem-se em cuidados que visam quase sempre ao bem estar do *nhe'ë* (“alma”) que está para “encarnar” (*-mopyrõ*). Para começar, não se deve ter relações sexuais a partir dos quatro meses de gestação, como me disse Tupã, “depois de quatro meses você não ‘pega’ mais sua esposa”⁶⁷, alegando que, caso contrário, pode-se “fraturar” (*-mongaráu*) a criança no ventre, embora tal interdição perdure até o terceiro mês depois do parto. O pai, particularmente (caso o bebê seja do sexo masculino), não deve fazer muito esforço físico, mas também não pode ser preguiçoso, senão o filho fica preguiçoso também e “faz sofrer a mãe” (*oxy ombosofrê*). Tampouco deve jogar futebol pois a criança ficaria tonta devido á correria do pai em campo. Ao sair pelo mato o pai deve ter o cuidado de marcar o caminho para o *nhe'ë* da criança, que tenderia a acompanhar o pai, não se perder na volta. Pelo mesmo motivo, o pai deve sempre “avisar” (*-mombe'u*) à criança onde vai, dizendo para ela “ficar” (*-pyta*) e “não ir” (*tereo eme*) com ele. A mãe deve evitar frutas ácidas (principalmente laranja), leite e café tanto na gestação quanto durante o período em que estiver amamentando. Deve preocupar-se em manter a casa arrumada (para a criança não nascer com pêlos), deixar as portas (dos armários) abertas (para a criança nascer com facilidade). Pai e mãe devem evitar o uso de colares, a fim de que o bebê não se enrole no cordão umbilical. Enfim, as precauções são muitas (as enumeradas aqui são somente as ouvidas em campo) e muito bem documentadas na etnologia guarani e ameríndia de forma geral. Mas a especificidade dos Mbya, cujas reflexões e exegeses sobre a *couvade* e sobre os cuidados pós-parto se voltam mais para o *nhe'ë* (“alma”) do que para o “corpo”, reside justamente na preocupação em colocar esta alma “colada” ao corpo, ou seja, “alegrar” esta potência que os deuses fazem descer à Terra.

O filho de Gregório nasceu cheio de manchas nas costas, Tupã explicou que ele “já veio” [da morada dos deuses] desse jeito; Agai conta como o pequeno Romarinho (seu primeiro filho) foi “arrumado” (*-moatyrõ*) logo após o nascimento, através de massagens no nariz, nas orelhas, nas pernas, no pênis, etc, “tem que ser arrumado” (*teike onhemoatyrõ*), dizia ele; tendo nascido seu filho, Minju, a esposa e seu primeiro

⁶⁷ *Quatro meses rire nderejopyvéi ma ndera'y xy.*

filho tiveram que comer pedaços de carne de porco e de vaca previamente “enfumaçados” com *petyngua* (o que, segundo Agai, evita a “epilepsia”⁶⁸); Zenico não podia, durante a gestação de sua esposa, encostar num filhote de passarinho que havia sido achado na grama por alguém, ele o fez e o animal morreu na hora, “você encostou, ele morreu na hora” (*repoko na óra omano*) disse para ele um de seus irmãos mais velhos.

Dentre tais posturas e observações, esta última me chamou mais a atenção, tendo sido observada também na seguinte ocasião: durante o desmonte de sua ex-casa, Agai achou um ninho com filhotes de pássaro, e, vendo aquilo, comentei, “leva para você, como seus futuros animais de estimação” (*eraa ndevype, nerymba rã*), e ele, colocando-os num galho de um pequeno coqueiro próximo, respondeu-me, “não posso, estou por [ter] filho, eles morrerão todos” (*xera’y ramo nda’evéi, omanomba ta*). A explicação dada por ele, posteriormente, foi de que o *nhe’ë* de seu filho (sua esposa estava grávida) iria querer brincar com os filhotes, mas não sabendo bem como, terminaria por matar os animais, o que já havia acontecido com ele uma vez, quando trouxe um mico para a aldeia enquanto sua esposa estava grávida (de outra gestação, anterior) e Lidia avisou-o, “ele vai morrer” (*omano ta*), o que, efetivamente aconteceu. Ao que parece, o *nhe’ë* é um enviado dos deuses ao qual falta, uma série de saberes⁶⁹ que apenas serão adquiridos quando ele se “colar” ao corpo da pessoa, o que acontece mais ou menos com um ano de idade, quando se “batiza” a criança. O *nhe’ë*, então, fica “sentado” nos ombros da pessoa, fica ao lado dela, um pouco acima. Enfim, como bem disse Pissolato (2007, p.266) há uma imprecisão em localizar a alma. Alguns inclusive me explicaram que ela “fica lá em cima” (*yvate py oiko*) e que na terra *a gente só mostra o corpo*, de modo que ao *nhe’ë* caberia a ligação entre os divinos e o corpo humano de maneira análoga à que o chip conecta radiações sonoras ao celular. Neste sentido o “assento/leito da alma” (*nhane dhe’ë rupa*), localizado nas costas, um pouco abaixo da nuca, na direção das omoplatas, seria “como um chip” através do qual “nossa alma faz funcionar nossa cabeça, nosso coração” (*nhane dhe’ë ombofunciona nhane akã, nhane py’a*), como disse Vera. O mesmo contou ter aprendido que para cada pessoa existem dois *nhe’ë*, um deles é bom (*nhe’ë porã*) e outro é ruim (*nhe’ë vaikue*), de modo que com a morte da pessoa o

⁶⁸ *Pono re e’o’ã* (“para que você não tenha ataque epilético”).

⁶⁹ Impressão que se assemelha ao que propõe Pissolato (2007, p.416) ao considerar o *nhe’ë* como princípio de consciência e autonomia pessoal: “Desde a sua origem, isto é, quando é enviada para a concepção de uma criança, esta alma manifesta-se como consciência. Durante a trajetória da pessoa, desdobra-se em conhecimento obtido na escuta daquilo que os deuses continuam a fazer descer em sua fonte inesgotável de entendimento”.

primeiro “voltará para o alto” (*yvate py ju ojevy ta*) e a segunda “fica na terra” (*yvy py opyta*).

Augustinho de Araponga explicou-me, certa vez que “Nhanderu só gosta da nossa alma, do nosso sangue, da nossa carne, não” (*nhane nhe’ë rive Nhanderu oayvu, nhaneruguy, nhane ro’o, ndoayvúi*). A dicotomia, neste sentido, parece ser menos entre “corpo” e “alma”, do que entre “alma” e “sangue/carne”, de modo que o “corpo” (*hete*), embora comumente qualificado como “ruim” (*vaikue*) é o território de agências divinas e telúricas. Ele é, em uma palavra, alvo de afetos e disputas entre as diversas potências de *tekoaxy* e as divinas. O mesmo Vera citado no parágrafo anterior colocou que “Nhanderu e aquele outro, o vermelho, o que é bravo, o dono da ‘coisa raiva’, jogam baralho, ‘aquele vai ficar bravo’, diz o dono-da-raiva, ‘não vai não’, diz Nhanderu”⁷⁰, então, caso a pessoa se enraiveça, “o dono-da-raiva ganhou, vai levar seu corpo” (*vaija oganha, ogueraa ta nderete*). O corpo, justamente por se constituir em território de disputas, deve ser posto a agir: “feito aparecer na casa de reza” (*-rojekuaa opy’i re*), “posto a caminhar” (*-roguata*), “entregue” (*-roporandu*), enfim, aos deuses para que estes, através do *nhe’ë*, ligação imprescindível entre o plano terrestre e o céu, “cuide” (*-maë*) e “fortaleça” (*-mombaraete*) a pessoa.

O tema do *nhe’ë*, e suas variações, sempre me lembraram a noção de duplo, evocada no perspectivismo ameríndio, como um ponto de vista de sujeito sobre a pessoa (ou sobre o “corpo” desta), e que, justamente por se tratar de uma exterioridade em relação ao Eu, a complementa. Como disse Tupã acima, receber um nome (“alma” – *nhe’ë*) é como completar algo que estava faltando, embora se saiba que o “nome” em si não seja garantia de muita coisa, sendo, na maioria das vezes, o índice ou a objetificação da conexão pessoal de cada indivíduo “nomeado” e os deuses. A completude de que fala Tupã, talvez, seja o *lugar* mesmo da produção da pessoa (Pissolato, 2007, p.311), através do “vínculo que a alma-palavra descida de Nhanderu mantém com as potências celestes donas das ‘belas palavras’ ou do ‘bom dizer’, *ayvu porã*”.

Ao se tratar da idéia da alma como um duplo da pessoa a partir do aporte teórico do perspectivismo ameríndio, é imprescindível trazer as evidências fornecidas pelo material Yudjá (Lima, 1996) a partir de uma caçada aos porcos, onde se torna evidente que o “problema da afinidade” pode ser estendido para além do parentesco humano. Ao propor uma correlação entre parentesco e perspectiva, a autora demonstra que há um

⁷⁰ *Nhanderu hany pe amboae, pytã va’e, vaija va’e, mba’e poxy ja, baralho ouga, “upe ivai ta ramo” e’i vaija, “any moái’, e’i Nhanderu.*

jogo assimétrico de posicionamento de si e do outro no sentido de que *o animal é sempre o outro*, algo que vale tanto para um ego humano como para um ego porco ou um ego onça, por exemplo. O leque de equações operativas fornecidas pelo perspectivismo (o sangue é cauí da onça, o tucunaré é um cadáver, etc) pressupõe que o ponto de vista é que faz *um* mundo, de modo que nada existe por si mesmo, mas sim *para* alguém. Assim, a “verdadeira natureza” (humanos *para* si mesmos) dos porcos não sendo evidente a olhos nus, coloca para os humanos (Yudjá) a questão de como os porcos os vêem. Se para os porcos os homens são inimigos (predadores, espíritos, etc), a “caçada aos porcos” é, para os próprios uma “guerra aos inimigos”. Sabendo disso, os caçadores Yudjá preocupam-se prudentemente em tratar a caçada enquanto tal: temer a um porco tal qual se teme a um inimigo na guerra significa que o caçador está se abrindo para o ponto de vista alheio, processo que levado ao extremo resulta na efetiva transformação em porco.

É no sonho, dimensão na qual atuam os “duplos”, que o ponto de vista alheio pode se impôr e os porcos podem aparecer como gente, que é, sua “verdadeira natureza” (para si mesmos): a alma de um homem sonhando vê a “verdadeira natureza” do porco - ele é gente quando percebido pela alma-sonhadora. Mas, gente é o que o porco é para si mesmo, do mesmo modo que nós, humanos, para nós mesmos. A aparência de porco, ou seja, o corpo de porco é uma percepção nossa, que somos o Outro do porco. Assim, tal como a experiência (ou a percepção) da própria alma escapa aos humanos, a dimensão animal do animal escapa a ele mesmo. Alma e corpo são aqui efeitos de perspectiva mais do que substâncias em si mesmas, de modo que o que é corpo para uns será alma para outros. O próprio sujeito e o seu duplo se ignoram, diz a autora, de modo que apenas o Outro vê o meu próprio duplo. Desta forma, a afinidade/complementaridade é, para os ameríndios, um operador cosmológico: a alma está para o sujeito como seu corpo está para o Outro.

Ao encontro desta idéia, explicava-me Agai, que “nossa alma cuida de nós” (*nhane nhe'ë nhandere pena*), e que, inclusive “às vezes, volta em outro corpo para se vingar”⁷¹ (*amongue, amboae corpo re ojevy ojevy aguã*). Para ele, a “alma é mesmo como o corpo” (*nhane nhe'ë ma nhandere rami ae*), inclusive com “carne” (*xo'ó*): “são iguais mesmo, como gêmeos” (*jorami ae, gêmeo rami*). Desta forma, explicava o - *jepota* como uma troca de *nhe'ë*, na qual a pessoa não morreria, apenas o corpo estaria

⁷¹ Como havia visto recentemente num filme, no qual um personagem morreu e sua “alma” voltou num cachorro e vingou o “corpo”, *mamãe aipoe'i anhete* – “mamãe disse que é verdade”.

enterrado, mas com o *nhe'ë* trocado, o que ocasionaria a transformação num outro corpo. Tal acontece, dizia ele, se a pessoa frequentar demais rios e cachoeiras ou comer muita carne, situações em que “os donos querem levar [a pessoa]” (*ija kuéry ogueraa xe*), pois, conforme disse, tudo tem seu *nhe'ë* e seu *-ja* (“dono”) de modo que, para os humanos, o *-ja* é Nhanderu.

Assim, para os Mbya o perigo de perder a perspectiva humana é tematizado principalmente em termos de *-jepota* (“transformação em animal”), perigo constante, mas que aflige de forma mais incisiva às pessoas em situações “liminares” ou como dizem, “que estão quentes” (*-jekoaku*): *couvade*, meninos em mudança de voz (*nhe'ë guxu*) e meninas na menarca (*inhangue*), por exemplo. Aliás o *-jepota*, conforme é narrado comumente, começa quase sempre com uma confusão perspectivista, ou seja, pela percepção do animal através de sua forma humana, tomando-o como parceiro numa relação sexual ou comensal. O *nhe'ë* então se afasta da pessoa, e “outro *nhe'ë*” (de onça, de sapo, de cobra, etc) começa a obter o domínio sobre seu corpo. Tudo se passa como se a diferença virtualmente dada começasse a ser atualizada no corpo, enquanto afecção-animal de modo que é preciso todo um dispêndio de energia (xamânica) para que o *nhe'ë* volte a andar junto da pessoa, e seu corpo escape de “virar” completamente outra coisa que um *corpo de gente*. A transformação completa em animal, como já comentei, é sempre lançada para mais adiante, e, a bem dizer, só se efetiva mesmo depois que “o que está se transformando” (*ojepota va'e*) morre, casos em que o cadáver precisará ser desenterrado e cremado.

Se a sociabilidade mbya pode ser caracterizada como insegura na medida em que o parentesco depende do *agir como parente*, a “alegria” (*-vy'a*) é parte fundamental deste trabalho, de modo que descontentamento, raiva, tristeza, etc, seriam afetos que marcam, em certa medida, a desconstrução do parentesco. A alegria estaria assim na base da percepção do Eu, atuando a partir das relações intersubjetivas, de forma análoga ao que comenta Taylor (2012, p.221) para os Jívaro: o fato de o senso do Eu depender da intersubjetividade torna-o altamente vulnerável. Dada uma intersubjetividade composta por relações que envolvem laços de parentesco instáveis e manifestações de violência (como por exemplo os frequentes casos de adoecimento por feitiçaria) o senso do Eu requer xamanismo, a fim de provocar, como diz a autora, “estados de amplificação provocados pela experiência mística de certeza” (Idem). Neste sentido a autora conclui que

(..) um Eu não é uma coisa, uma essência específica moldada por uma teoria explícita ou implícita (...). Ser uma pessoa humana viva não é um estado definido enquanto tal (...). Ser uma pessoa é, portanto um leque, um gradiente de configurações relacionais, um conjunto de nexos em uma cadeia de metamorfoses simultaneamente aberta e delimitada (Idem)

Vejamos, neste sentido, o que Tupã explicou, quando perguntei-lhe diretamente sobre a diferença entre corpo e alma para os Mbya:

Tupã: É que, assim, as duas pessoas discutem, brigam, é por causa do peso da carne. Diz que o espírito, ele não briga, só quer ficar amigo.

Eu: Esse [que briga] é aquele “do corpo”, *teteregua*?

- É, isso, o *oiko rive va'e* (“aquele que vive/fica a toa”).

- E onde que fica ele, dentro do corpo ou fora?

- Não, fica no ar, no vento. Às vezes ele encosta em você...

- E depois que morre, para onde vai a alma?

- Os mais velhos falam que a alma que veio de Nhanderu volta para ele e pode até reencarnar em outra família. Agora esse *teteregua*, ele fica por aí...

Há, como se vê, uma pessoa composta, não sendo seu corpo exatamente um continente mas um meio por onde passam distintas agências, *nhe'ë* (“alma”), *teteregua* (“seres do corpo”), *ija kuéry* (“donos”), etc, os quais colocam constantemente para a pessoa a possibilidade de sua alteração. Longe de serem vistos como puramente “espirituais”, isto é, desprovidos de densidade material, estas potências são, ao contrário, vistas como corpos providos de solidez: eles encostam nos Mbya, jogam pedrinhas e outros objetos, urinam em utensílios deixados no pátio durante a noite, querem fazer sexo com os Mbya, enfim, aparecem e são percebidos enquanto seres dotados de alguma forma de corporalidade, embora ordinariamente não se possa vê-los, de modo que uma designação comum utilizada pelos Mbya para se referirem a estas subjetividades é justamente “aqueles que não vemos” (*jaexa e'y va'e*).

Minju contou-me mais de uma vez, um episódio ocorrido em Camboinhas, que coloca esta questão de forma interessante. Aconteceu que, provavelmente no ano de 2010, durante uma monótona tarde de vento, como tantas outras, chegou na aldeia um casal que “parecia mendigo”. A mulher estava muito mal e o homem, que era moreno e “parecia índio”, segundo Minju, pediu para Lidia benzê-la ao que a xamã se recusou, “porque o pessoal ficou dizendo para ela não benzer, porque era *jurua* e tal”. Aí ela falou, “o pajé não tá aqui, ele viajou”, ao que o rapaz respondeu, “não viajou não,

porque você é a pajé”. *Ele já sabia de tudo*, disse Minju, e falou para Lidia, “você é pajé, e minha mulher tá precisando benzer, mas se você não quer, tudo bem, a gente vai embora. Mas um dia eu volto”, e depois disso, foram embora caminhando pelo canal de Itaipu. Posteriormente Lidia pensou naquilo como um teste, de modo que o casal foi visto como Nhanderu *rembiguái* (“mensageiros de Nhanderu”), designação que pode, eventualmente, abarcar também os Tupã *kuéry* (“os Tupã”) bem como *nhe’ë kuéry* (“as almas”) A forma “material” ou “espiritual” destes seres não é absolutamente a questão, mas, antes, o modo pelo qual os Mbya são afetados por eles.

Mas, tal como o conceito de *nhe’ë* engloba duas facetas, “boa” (*porã*) e “ruim” (*vaikue*), conforme disse Vera acima, o mesmo corpo que “vira animal” guarda a potência de “virar deus”, isto é, atingir o estado de *ijaguyje*, no qual Nhanderu “te leva com o corpo (*ndereraa nderete reve*). Tudo se passa como se o ponto de vista da pessoa fosse composto sempre pela relação entre dois termos, “corpo” e “alma”, *nhe’ë porã* e *nhe’ë vaikue*, Nhanderu e *vaija*, etc, sendo preciso sempre “decidir-se” sobre os caminhos a serem seguidos. Pissolato (2007, p.281) comenta que

os Mbya estão pondo sempre em foco a consciência e a intencionalidade da pessoa, cuja vida se define como um *andar intencionado*, orientado pelo que se sabe através da atividade subjetiva de *nhe’ë*. (...), há uma ênfase sobre a capacidade de consciência e intenção do *nhe’ë* que tende a tratar o tema da perda da alma sob o enfoque da perda de consciência, ora pela criança incapaz de atualizar sua intenção de movimento, ora por jovens ou adultos (...) que, seduzidos, optam por acompanhar em seu movimento, um animal com quem estabelecem relações (grifo da autora).

Seja o foco colocado na intenção e na consciência (Idem) ou na objetificação do nome-alma como um ser (um duplo, que cuida da pessoa) ao que parece, o *nhe’ë* é antes um operador cosmológico da alteridade, transportando o Outro para composição de um *plano de imanência* (cf Deleuze & Guattari, [1997]2012) com o Eu, e, talvez justamente por isso, possibilitando a atuação dos Mbya diante de potências perigosas e invisíveis.), O *nhe’ë* não se confunde com a pessoa, mas *a compõe*, ou *compõe com* ela, dando-lhe capacidades para viver e fazendo-lhe funcionar: ele cuida, vigia, cura e até se vinga; fica “ao lado”, em cima, “nunca pisa na terra”, enfim, tudo parece indicar uma outra subjetividade e um outro “corpo”, que acompanha a pessoa. A “alma” seria, neste sentido, um “corpo” pelo qual os Mbya querem ser afetados (pode-se pensar em uma *afecção-nhe’ë*, portanto), em oposição aos “corpos” de animais, “mortos” e “donos”

cuja forma aparentemente humana não nega sua verdadeira “natureza” e sua potência maléfica: levar os Mbya ao *-jepota*, afecção-animal nos homens.

Embora não seja o objetivo aqui colocar um ponto final na discussão sobre a noção mbya de “alma”, creio que a há, neste primeiro momento, mais uma contribuição a ser lembrada, já que, destarte sua origem tanto na etnologia sul-americana quanto na etnologia guarani, tem sido pouco trabalhada pelos etnólogos deste povo. Trata-se da noção de “fluir”, *-ry*⁷² contida no título de uma obra de Cadogan (1971) – *Yvyra ñe’ery* -, traduzido por ele como “fluye del árbol la palabra”. A idéia que Cadogan captou de seus informantes é de que certas árvores, identificadas por deixar brotarem de si gotas de orvalho em determinadas épocas do ano, eram tidas pelos Mbya como “árvore com fluxo de alma”, as quais não deveriam ser cortadas ou feridas. Relacionando umidade, orvalho com renovação, imortalidade Cadogan, que várias vezes define *ñe’e* como “alma-palavra”, diante destas “árvores com fluxo de *ñe’e*”, conclui que o que flui delas é, em verdade, *fluido vital* – potência de vida recebida dos deuses (Idem, pp.26-27). Nas palavras do autor, trata-se de um “fluido vital” que permite ao herói cultural “crear (...) coafés e ciervos y al chamán mbya comunicar-se com los dioses” (Idem). Este *fluir* que segundo o autor caracteriza o *nhe’ë* pode ser comparado à noção kaxinawa de *yuxin*, conforme Lagrou (2007), que pode ser compreendida tanto como “subprodutos não palpáveis da existência de uma pessoa” (Idem, p.315), seu duplo propriamente dito⁷³, mas também como “entidade sem morada fixa, energia em movimento, permanentemente sujeita aos ventos da mutação e ao deslocamento” (Idem, p.536). Vejamos como a autora coloca o problema

O conceito de *yuxin* é outro exemplo da junção de opostos e da inversão de sentidos. Quando visto em relação ao corpo, *yuxin* é o emblema da alteridade, algo que não pertence a este mundo, um ser que vaga sem forma e sem lugar fixo. Não obstante *yuxin* é também aquilo que faz o corpo ser corpo, aquilo que lhe confere uma identidade, pois *yuxin* dá agência, sentido e vida ao corpo. (Idem, p.455)

O conceito de *nhe’ë*, ao que parece, precisaria ser alvo de maiores investigações, já que sugere mais desdobramentos analíticos do que os até agora propostos pela etnologia

⁷² A noção foi anteriormente trabalhada por ele (Idem, 1959), na etimologia da palavra *ery* (“nome”) – “fluir do dizer” -, e da palavra *-mboetery*, “fazer fluir o dizer”.

⁷³ Ou seus “duplos”, já que a autora aponta um consenso dos *caxinólogos* sobre a existência de quatro destes *yuxin*.

sobre os Guarani. Neste sentido, quando se fala em *nhe'ẽ* – seja ele bom ou ruim – o que se põe em foco é o caráter imanente do duplo da pessoa, isto é, deste Outro que a complementa. Trata-se de frisar uma possibilidade constantemente presente de agenciamento entre humanos e deuses, ou seja, de se posicionar de um modo singular em relação a eles, de se *avizinhar* a eles em um *cosmo* composto por diversos corpos, sejam de Mbya, de onças, de “mortos”, de árvores-com-alma, de “donos”, etc. O *nhe'ẽ* “flui”, de modo que pode passar rapidamente de uma onça (o *nhe'ẽ* “da onça”, por assim dizer) para um ser humano (mbya), ou sair deste e voltar à sua morada celeste, devido a um descuido da pessoa. Ao mesmo tempo, o *nhe'ẽ* define o corpo: corpo de onça para *nhe'ẽ* de onça, e corpo de gente (mbya) para *nhe'ẽ* de gente. De todo modo o *nhe'ẽ* conecta-e-separa humanos e deuses. Aliás, se comentei acima que a “alegria” é um afeto que *cria parentesco*, de certa forma, o contentamento da vida entre parentes está intimamente relacionado à “alegria” proveniente dos deuses, pois ambas perfazem um mesmo ponto de vista, qual seja, aquele que coloca os Mbya como motivando as ações dos divinos, como se verá no último capítulo.

Capítulo II: De como os Mbya adquirem novos corpos

“Em janeiro as almas nos fazem prestar atenção e nós também, faremos prestar atenção, vamos entrar na casa de reza, vamos nos sentar”⁷⁴.
(Lidia Nunes)

Lógica de “compensações” (-epy) e função de guerreiro

Durante minha convivência com os Mbya percebi que “querer” ou “não querer” fazer algo eram questões colocadas a todo momento e de forma decisiva, sendo, na maior parte das vezes, referida no âmbito do desejo pessoal, quer se tratando de uma pessoa adulta ou mesmo de crianças pequenas: *rekaru xe?* (“você está com fome?” mas lit.: “você quer comer?”), *reo xe?* (“você quer ir?”), *ndaa reguái* (“não quero ir”), *ndajapo xêi* (“não quero fazer”) são expressões correntes no cotidiano mbya, e expressam a importância que têm, para eles, as vontades individuais. Obviamente, a simples presença diária destas expressões não bastaria para me chamar à atenção etnograficamente para a questão do desejo, embora elas começassem a delinear a importância da mesma. Percebi, em determinado momento que, mesmo não havendo, efetivamente, uma hierarquia cristalizada estabelecida na aldeia, eram comuns as tentativas das pessoas de impor a própria vontade, o que geralmente era conseguido com mais sucesso por pessoas mais velhas em relação às mais novas. As crianças, neste sentido, estariam mais propensas a fazer o que quer lhes fosse solicitado, sendo, inclusive, passíveis de receber algum tipo de punição caso “não escutassem” (*noendúí*, caso não realizassem o que se lhes fosse pedido, entenda-se): *-mbokavaju* (“dar uma bronca”) *-mbopi* (“bater”, o que se faz geralmente com qualquer graveto à mão), ou, no limite, *-nupã* (“surrar”). Todavia, se podia eventualmente ouvir alguma criança pequena que, negando-se a cumprir o ordenado, respondesse, *ndaaxêi* (“não quero ir”), *xee ange ma* (“é ruim, heim”), o que muitas vezes provocava tão somente risos nos adultos. Mas, de forma geral, se espera que os menores façam o que lhe pedem os mais velhos, sendo este, talvez, parte importante do processo de *aprendizado* entre os Mbya, inclusive porque os pedidos e “ordens” de um pai ou avô não são “à toa” (*rive*), pelo contrário,

⁷⁴ *Janeiro py nhe'ë kuéry oguerojapyxaka'i, nhande jarojapyxaka avei. Opy'i jaike'i, jaguapy'i.* O sentido geral do que é dito, que em janeiro as “almas” (*nhe'ë*) se “concentram” mais, ficam, digamos, mais atentas aos homens e com isso causam nos mesmos atitude semelhante. Analogamente, os humanos causam uns nos outros a disposição para entrar na *opy'i* e prestar atenção, simplesmente “entrando” e “sentando-se” na casa de reza.

são na maioria das vezes objetivos e práticos, e visando um fim não individual, mas coletivo ou “comunitário”: trazer lenha, buscar água no poço, cortar verduras para fazer um “adubo”, capinar terrenos para plantio, etc. Dos pequenos que descumprem o que lhes é solicitado os Mbya dizem, “não sabe escutar” (*noendu kuaái*) ou simplesmente “não escuta” (*noendúí*), e tal comportamento é tido como “não sábio” (*naiarandúí*). A criança que procede por “saber ouvir” (*-endu kuaa*), pelo contrário, é dita “sábua” (*iarandu*). Coincidência, portanto, entre fazer o que é solicitado e ser uma pessoa “sábua”, mais propensa, digamos assim, a alcançar um modo de vida virtuoso, ou simplesmente, “bom modo de vida” (*-eko porã*).

Durante minha experiência como professor era comum ouvir dos adultos, principalmente de Lidia e Pedro, que eu deveria dar aula empunhando uma vara de bambu, acrescentando ainda que *se eles não ouvirem pode cravar as unhas neles...* Diziam que numa aldeia em Santa Catarina o professor indígena agia desta forma, *senão não dá*, comentou Lidia, certa vez. Evidentemente, eu não procedia de tal maneira, mas, de qualquer modo, ela mesma assumia este papel, e vez por outra aparecia de repente na escola, assustando os alunos com nada mais que sua presença, a qual já servia para provocar o silêncio geral. Na verdade, os *-mbopi* (“bater” com algum galho, vara, graveto, etc) não pareciam ser tanto para machucar, quanto para assustar, o que aliás me chamou a atenção, pois praticamente todo adulto utilizava-se da ameaça como tentativa de manter os menores quietos ou “bem comportados” (*-iko rive*): “vou te bater se você não ouvir” (*rombopi ta, nderendúí rō*). Via de regra, apenas a ameaça bastava para tanto.

O mesmo processo de “aprender a escutar” se dá também em relação ao antropólogo, dando passos na direção da construção de um AsO (antropólogo sem órgãos⁷⁵, como sugere Heurich, 2008, p.70), a fim de “perceber os devires⁷⁶ que nos atravessam em campo”. Tal foi desde o começo minha disposição, de modo que meu aprendizado se deu de forma análoga ao de uma criança mbya, e a mim eram pedidos (e prontamente atendidos, diga-se de passagem) serviços os mais diversos – trazer lenha, pescar, catar caranguejo, arrancar e trazer sapê, etc - os quais foram se atenuando a medida em que fui “ficando mais velho” e adquirindo um lugar e certos afazeres específicos, nos quais, digamos, meu rendimento fosse melhor aproveitado – ir à cidade,

⁷⁵ Referência ao conceito de Corpo sem Órgãos, de Deleuze e Guattari.

⁷⁶ O termo devir é “relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires” (Guattari & Rolnik, 2005, p.382).

escrever documentos, receber *jurua kuéry* na aldeia e até ser professor. Assim, percebi aos poucos que o que aparece ao observador, a princípio, como uma forma hierárquica de comandar o cotidiano da aldeia bem como a valorização da capacidade de subjugar alguém através de ordens e punições, acaba se revelando um modo de funcionamento que põe em foco a “sabedoria” pessoal e uma interessante possibilidade de “causar”⁷⁷ movimento em outrem. Se por um lado os Mbya me diziam que não é bom fazer qualquer coisa sozinho, por outro também se procurava, constantemente, causar em alguém um movimento extensivo à vontade de quem estivesse na origem do pedido/ordem: venha cá, vá buscar algo, vá chamar alguém, etc (sempre de um modo imperativo). Neste sentido, quando faço algo que me tenha sido solicitado por outrem, mesmo que esteja só na tarefa, não estarei sozinho.

Se me perguntavam, *reo xe?* (“você quer ir?”), se me mandavam *tereó* (“vá”) ou se me chamavam *jaa* (“vamos”), tratava-se sempre de saber por onde andava meu desejo, pois, ao que parece, era preciso que ele estivesse comigo, isto é, havia uma preocupação em fazer coincidir o desejo e a pessoa. Ao ser chamado, perguntado ou mandado, sentia-me como se os meus desejos estivessem sendo como que “testados”, não no sentido de saber se eu iria “obedecer” ou não, mas sim para que soubessem se eu tinha ou não vontade de fazer tal ou qual coisa, ou, dito de outro modo, se tal ou qual pessoa conseguiria causar em mim o desejo de acompanhá-lo(a) ou de fazer o que porventura me pedisse. Neste sentido, os “pedidos” não deixavam de ter o tom ríspido, o que, a primeira vista, os fazia passar por ordens, porém o mesmo tom era aprendido e utilizado rapidamente por crianças pequenas (os menos prováveis emissores de solicitações que efetivamente seriam cumpridas), de modo que parece tratar-se, antes que de um funcionamento hierárquico, um modo de investigar, e muitas vezes de provocar, o desejo de outrem.

Note-se, de passagem, que a rispidez no tom de voz do emissor do comando/pedido não correspondia, grande parte das vezes, a um pronto cumprimento, o mesmo estando, eventualmente, sujeito a respostas do tipo *anyi* (“não”), *ndaaxêi* (“não quero ir”), *ndajapo moái* (“não vou fazer”), *xee ange ma* (“eu, é ruim heim”), etc. Me

⁷⁷ Este “causar” se diz, em mbya, através do uso de partículas causativas, de pelo menos três maneiras, *mo-* (ou *mbo*), *ro-* ou *-uka*, todas de uso muito frequente no dia-a-dia: *nhanemomba'eapo* (“nos faz trabalhar”), *jaroguata* (“vamos fazer andar [enquanto andamos]”) e *aru uka ta* (“vou mandar trazer”), exemplificam modos de expressar o envolvimento de terceiros, seja na origem da ação, ou no seu resultado, e os três trazem consigo a idéia fundamental de *causar em outrem* um movimento. Assim, se diz dos deuses, *nhanemboua* (“aqueles que nos fazem vir”); e *-exa uka*, para o verbo “mostrar” (lit.: “mandar ver” ou “fazer com que se veja”); para a caminhada dos divinos, *jogueroguata* (“caminham e fazem caminhar” ou “ao caminharem causam o caminhar uns nos outros”)

acostumei, durante o trabalho de campo, a pensar neste pequenos jogos diários nos termos da combinação entre autonomia e autoridade conforme coloca Pissolato (2007, p.384), de modo que, a primeira vista, a questão parecia ser sempre e, mesmo nas menores coisas, se pôr sob o jugo da vontade alheia ou seguir o próprio desejo, decisão que pode ser relacionada a um grande dilema do pensamento mbya: o de saber com quem se caminha. Como a autora comenta (Idem, p.150), “certo consenso em torno da capacidade de decisão de cada um não permite ao final, qualquer tipo de imposição, pela força, do desejo de qualquer um sobre este”. Contudo creio que há algo mais nesta questão, já que, embora a “obediência” possa ser lida nos termos de um “saber ouvir” – postura que se relaciona de modo íntimo com o xamanismo, note-se -, há desejos que irrompem na vida cotidiana da aldeia como imperativos inadiáveis, principalmente aqueles cuja origem é delegada aos deuses, Nhanderu *kuéry*: construir ou reformar a casa de rezas, praticar com frequência as danças e as rezas, caminhar em busca de novos lugares, etc. Do mesmo modo, há desejos que se querem impor de formas pouco sociáveis, como nos casos de “feitiçaria” (*mba’evyky*).

Certa vez estávamos (eu e outros jovens mbya) trabalhando na construção de uma casa quando ouvimos o costumeiro grito de alguma criança ou mulher: “a comida acabou de ser cozida, vão comer, disseram” (*ojypa ma, tapeo maje pekaru*). Ao chegar, meu prato já estava feito, mas tão logo me sentei para dar a primeira garfada, Lidia lembrou que queria ter comprado uma garrafa de guaraná. Olhou para mim e disse, “Karai Mirim vai comprar guaraná para a gente tomar!” (*Karai Mirim tereo guaraná ejogua, ja’u aguã!*), enquanto eu tentava reconsiderar (pois ir comprar guaraná significava pedalar uns 15 minutos, para ir e voltar do supermercado mais próximo), “agora?”, e ela, sem pestanejar, “agora” (até porque deixar para depois não fazia o menor sentido já que a bebida era justamente para acompanhar a refeição). Não tive escolha senão, colocando de lado meu prato de comida, adiar a fome, pegar a bicicleta e ir cumprir o desejo de Lidia, o qual, em última análise objetivava o usufruto de todos nós, que compartilharíamos aquele refrigerante. Na verdade Lidia exerce um certo tipo de autoridade que é bastante notável sobre seu “pessoal”, e é bem incomum que alguém desobedeça algo que ela tenha mandado ou pedido para fazer, em que pesem as variadas formas que cada um inventa para se pôr à parte do horizonte de mando da *kunhã karai*, o que muitas vezes quer dizer saber pôr-se, literalmente, fora do seu campo de visão (ocasião pela qual ouve-se, comumente, o nome de alguém ecoando em alto e bom som pela aldeia – é que está sendo, inapelavelmente requisitado). Trata-se, a meu ver, de um

estilo de conduta que ela e Pedro procuram levar adiante, mas além disso sua posição enquanto xamã lhe delega um tipo de poder que dispensa as sutilezas necessárias a um cargo de chefia⁷⁸ simplesmente. Aliás, o que é fundamental notar em relação a isto é que, aliado à sua especialização xamânica sua posição no campo do parentesco (ver diagrama de parentesco em anexo) em Camboinhas lhe define uma condição especial. Durante uma “reza” proferida por ela na *opy’i* de Camboinhas, em 2013, dizia:

“Nhamandu em seu *amba* nós prestamos atenção novamente, possamos nos levantar tão logo você se levante, ainda que em meio aos demais habitantes da terra [os brancos], nos livre das coisas ruins, àqueles que me fizeram amamentar [seus filhos], deixe-os fortes, deixe-os corajosos, meu corpo ruim eu ‘faço perguntar’ novamente, a cada noite nos deixe descansar bem”⁷⁹.

Neste trecho de sua fala percebemos de modo evidente de que forma as dimensões do xamanismo e do parentesco são quase que uma só, como já observara Pissolato (2007, p.337): “o trabalho do parentesco é efetivamente o de obter (...) forças disponibilizadas pelos deuses para o fortalecimento de pessoas relacionadas”, acrescentando, mais adiante (idem, p.339) que não por acaso “o xamã é idealmente o chefe de uma família extensa, aquele que assume plenamente a função de proteção do parentesco”. De certa forma, o cuidado maternal, digamos assim, que Lidia teve para com seus filhos e netos durante sua vida inteira ganhou uma potência extra após sua “revelação”⁸⁰ xamânica, algo que se deu, de forma mais incisiva, após a vinda do grupo para Camboinhas.

Apesar de sua “ordem” de “vai comprar guaraná” ter posicionado-a, para mim, a partir de um suposto autoritarismo, logo percebi que não era somente nela que Lidia estava pensando, mas em todos que iriam almoçar naquele momento, o que me fez relativizar meu ponto de vista. Aliás, não há dúvidas de que caso eu não estivesse presente outro *xondáro* (“soldado”, “guerreiro”, denominação possível para qualquer jovem mbya) ia ser escolhido para o serviço. Provavelmente, foi pensando no mesmo “bem estar geral” que ela certa vez “surrou” (*-nupã*, bater com algo servindo de porrete: um pedaço de pau, galho ou bambu) Gregório, o qual, embora não quisesse mais estar casado teimava em visitar a ex-esposa à noite, às escondidas, numa atitude que foi

⁷⁸ O qual aparece atualmente muito mais como uma espécie de “relações públicas” para as relações com os brancos, sendo em Camboinhas ocupado, na maior parte do tempo, por Tupã.

⁷⁹ *Nhamandu neamba re roguerojapyxaka jevy jevy ma, repu’ã mavói tove’i orogueropu’ã avei, yvypo kuéry mbyte ramo jepe, eipe’a’i oregui mba’e vai, xeremimokambu’i taimbaraete’i taipy’a guaxu, xerete vaikue’i aroporandu’i ju, pytü nhavõ tove’i ore ropytu’ü porã.*

⁸⁰ Palavra utilizada por Vera e Ka’aja para se referir à tomada de posição de Lidia como xamã

julgada por todos como de “erro” (-javy). Sobre o caso, Lidia comentava que em Camboinhas por não ter⁸¹ “polícia”⁸² ela tinha que proceder daquele modo, mas em outras aldeias seriam os *xondáro* responsáveis pelo “castigo” do rapaz.

Os *xondáro* possuem, teoricamente, a função de “manter a ordem” em uma aldeia: vigiam o pátio da aldeia, aplicam sanções, ajudam os pajés nos rituais da *opy’i*, etc. Na experiência de Mendes da Silva (2010, pp.195-96) com os Nhandéva na tríplice fronteira, a instituição dos *xondáro* aparece delineada na figura dos *seguranças*, grupo de homens responsáveis por “vigiar e punir os maus comportamentos” (Idem, p.194). O autor traz um caso de um rapaz que foi chicoteado nas costas, por ter sido surpreendido pelos *seguranças* mantendo relações sexuais *ilícitas*. Mesmo tendo mostrado para o autor as cicatrizes, dizia o rapaz que não havia agido corretamente mesmo⁸³, por ter mantido relações sexuais com sua “irmã” (Idem, p.196). Neste mesmo sentido, Chase-Sardi (1992) em estudo sobre as “normas de controle social” dos Avá-Guarani, termina por apresentar uma compilação de “faltas” com suas respectivas “sanções”. Ao que parece, há a possibilidade de instituições como os *xondáro* mbya e os *seguranças* nhandéva, façam parte de uma lógica mais ampla, na qual o conceito de *-epy* (“vingança”, “compensação”, “pagamento”⁸⁴, ou “valor pelo qual se troca algo”) esteja implicado.

Diziam os interlocutores de Chase-Sardi que eles não aplicavam sanções por sua própria conta, “isto não é nosso trabalho” (*ndahaéi ñanderembiapo upéa*, idem, p.66), mas que agiam daquele modo porque “o princípio ele[o demiurgo] se vingou matando todos os que tinham matado sua mãe”, (*lo prinsipio oepy ja’e pe isy jukaare ojukapaite mo’a*, idem, p.65), de modo que o autor descreve uma série de punições ou “acertos/pagamentos” (*-epy*) para distintos delitos, como roubo assassinato, incesto

⁸¹ Não tem enquanto “instituição” como talvez ela tenha visto em aldeias do Sul do país quando era mais jovem. Mas é comum o uso de *xondáro* como uma referência geral aos jovens do sexo masculino.

⁸² Se referia aos *xondáro kuéry*, “polícia da aldeia”, em uma tradução mbya bem comum.

⁸³ Conclusão que me fez lembrar de Minju, que após ter sido duramente “repreendido” (*-mbokavaju*) por sua mãe, Lidia, afirmou para mim que estava satisfeito: *é bom que a gente aprende mais um pouco né...*, dizia ele.

⁸⁴ Cf Prieto, 2014, sobre uma análise do conceito Kogui de “pagamento”, no contexto do xamanismo dos povos de Serra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano. Lá, como aqui, o “pagamento” ou “compensação” associa-se à possibilidade de continuação do *cosmo* - há uma idéia de (re)equilíbrio. Porém se lá, o equilíbrio refere-se ao fluxo de vida no ambiente da Serra, no contexto guarani o conceito lida com o conflito entre a moralidade esperada e os comportamentos que se distanciam dela. Mas trata-se, como pretendo deixar cada vez mais claro no decorrer deste trabalho, de elicitare aquela a partir destes, isto é, a moralidade se faz em certa medida em contraste aos desvios e às imoralidades: aqui o desequilíbrio (como já sublinhara Lévi-Strauss, [1991]1993) é que é o “fluxo vital”, por assim dizer - ele é constituinte. Neste sentido “compensar” (*-jepy*) é justamente *fazer a moral*, para falarmos como Wagner (2010).

sendo o mais terrível o “crime” de feitiçaria: “amarramos suas mãos, seus pés e o soltamos no fogo” (*jaipokua, jaipykua ha japoï tatape*, idem, p.95). Informa um interlocutor de Chase-Sardi que “es necesario proceder a la venganza, *joepya*, el pago. es la única forma em la qual podemos salvar a los demás miembros del *tekoa*” acrescentando ainda que “aquele que faz isso não pode ficar no meio de nós” (*umiva apoa ndaikatúi oiko ñande apytesy*”, idem).

Em sentido semelhante, Cadogan (1959, p.116) traz um “ajusticiamento de um réo convicto”, bem como uma enumeração de “delitos” e “punições” correspondentes, tidas como “compensación” (*oepy va'erã*). Há, tanto nas falas dos Avá Guarani de Chase-Sardi como nas dos Mbya de Cadogan (1959 e também 1971, pp.77-78) um nítido tom de decepção com aqueles que cometem delitos, os quais o fariam “por não gostarem do corpo bom/belo de seu semelhante” (*guapicha rete porã i re ija'e eỹ ma vy*), de modo que o que se quebram parecem ser mais do que simplesmente normas que foram estabelecidas ou deixadas, mas o fundamento mesmo da vida social. Quebra, talvez, da unidade de uma sociedade “instituída igual por decisão divina” (P.Clastres, 2004, p.171), indivisa e habitada por uma solidariedade que fundamenta a vida e a vontade de viver, que pode ser expressa pelo termo *mborayu*. Durante os anos em que convivi com os Mbya, passei a compreender o *mborayu* como uma disposição generosa em partilhar, principalmente, alimentos, mas que no limite, expressaria também a idéia de uma convivência pacífica entre pessoas que moram na mesma aldeia ajudando-se mutuamente em matérias variadas do dia-a-dia. Sugiro que o termo seja o simétrico oposto de *-akãte'y* (“ciumento”, “avaro”), atitude mal-vista pelos Mbya, de forma geral, mas que também é positivada em certos contextos, como por exemplo para se posicionarem contra o desmatamento florestal: “temos ‘ciúme’ da floresta” (*ka'aguy re oreakãte'y*), isto é, *fazemos questão dela, e não queremos compartilhá-la com vocês brancos*. De certa forma, entre “generoso” (*-porayu*, forma relacional de *mborayu*) e “ciumento” (*-akãte'y*) o que parece variar é mesmo a intensidade do desejo em relação a alguma coisa, e se na maioria das vezes em que ouvi o termo *-porayu* ele estava referido ao compartilhamento de alimentos, a maior parte das pessoas ditas *iakãte'y* por meus interlocutores era ciumenta em relação ao cônjuge.

Se podemos pensar o *mborayu* em termos de uma ética da reciprocidade e da solidariedade, tal ética seria o fundamento da lógica do *-epy*, já que esta contribui para a não difusão de comportamentos “errados”. O esquecimento por parte dos indivíduos da razão mesma pela qual foram postos a viver nesta terra é passível de se cobrado:

“compensação” compulsória quando o *mborayu* é esquecido. Neste sentido, tanto a fala de Miguel, registrada por Pissolato (2007, p.204), de que o próprio Nhanderu “vai em cima” das pessoas que praticam o “mal”, quanto as explicações de Tupã e Minju sobre a “doença” de seu avô Hilário – *ele se achava xondáro na aldeia, se via um casal namorando, assim, ele já ia lá e batia nos dois* e que *magou até os próprios familiares, aí agora é ele que tá sofrendo* – colaboram para a percepção de um princípio de compensação, onde um “erro” clama por uma correção correspondente. Contudo, já que se vive num mundo de imperfeições e sofrimento, *tekoaxy*, tudo se passa como se o “errar” fosse parte do *reino do inato* (para falarmos como Wagner, 2010): em *tekoaxy* a propensão maior é ao “erro”, sendo o “bom caminho” (*tape porã*), necessariamente, alvo de esforços. Se tal princípio de compensação pode ser designado como parte do *mborayu*, enquanto sistema de reciprocidade e solidariedade, este mesmo sistema pode ser visto como implicado por uma (cosmo)lógica em constante desequilíbrio, a exigir incessantemente as compensações correspondentes aos “erros” cometidos⁸⁵, expressa pela noção de *-epy* e na qual inclusive as divindades se vêem envolvidas⁸⁶. Aliás, é dito que mesmo Nhanderu, nos céus, possui sua *polícia*, que “vigia” (*-angareko*) e “investiga” (*-kuua pota*) a vida na terra, muitas vezes identificados como *polícia kuéry*, *xondáro kuéry* ou *tupã kuéry*, seres aos quais os humanos devem respeito.

Certa vez, em Camboinhas, um rapaz mbya que havia chegado há pouco “levou” uma menina para sua casa, durante a noite e, embora tenha me dito que estivessem

⁸⁵ Se bem que aliado a um comportamento ético que prioriza “deixar para lá” (*tove katu*), ou “não se afligir” (*-iko rive*), conforme coloca Pissolato (2007, p.168), que orienta o convívio entre parentes mais próximos e cônjuges. Conforme um interlocutor de Cadogan (1959, p.115-16), o mesmo que proclama a morte para os esturpadores e as surras para ladrões e outros agressores, diz: “se sua esposa ficar com outro às escondidas, deixe-a apenas, sem bater nela. Se não quiser deixá-la, se apenas uma vez ela fez isso, aconselha-a, e se mesmo assim ela não escutar, você deverá largá-la”. Houveram casos de infidelidade conjugal em Camboinhas, tratados em termos de “enganar” (*-kore*) o cônjuge. Um dos maridos “enganados” continuava com a esposa, mesmo dizendo que “não era mais divertido/feliz” (*ndaiguto véi*) ficar com ela. Dizia-me ele que sabia por sonho quando a esposa o “enganava”, avisando-a sempre antes que soubesse pela boca de outros (porque dificilmente um ato destes passaria despercebido pelos olhos e ouvidos atentos dos Mbya que convivem em uma mesma aldeia). Perguntei se ele não ficava com “raiva” (*-vai*), e respondeu-me que não, *nda'evéi, joaruguy* (“não pode, é o mesmo sangue”, referindo-se a um dos casos em que o “traidor” era seu irmão), mas que já tinha avisado para a esposa que esperaria até o filho alcançar seus cinco anos de idade e depois “largar” (*-poi*) ela. Além disso, afirmava que os que o “enganaram” não erraram com ele, mas “para si mesmos” (*ojeupe ae*).

⁸⁶ É justamente esse o caso analisado por Pierri (2014), tratando da relação entre os deuses (*tupã kuéry*) e os “donos” (o dono da figueira, no caso) como uma espiral de vinganças que ecoa a temporalidade tupinambá (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). O interlocutor do autor explica que o dono-da-figueira, por não gostar do *nhe'ë* de uma menina que frequentava o rio próximo de onde se localizava a figueira, agrediu-a de modo tão violento que os xamãs mbya não deram conta de curá-la, de modo que, “rezando”, pediram a ajuda dos *tupã kuéry* (tratados por Pierri como “espíritos auxiliares”), os quais além de “operarem” a cura, ainda fizeram “-jepy [vingança]” matando a figueira que estava fazendo o mal para ela.

apenas conversando, seu modo de agir não foi muito bem visto pela comunidade. Perguntei a Tupã sobre o que havia ocorrido e ele me respondeu:

Eu tava dormindo já, e acordei com minha mãe batendo o chicote na minha barriga e perguntando onde tava a Suzana. Falei que não sabia e voltei a dormir. Aí ela achou a Suzana com o Jorginho, e aí... Eles são malucos cara, sabem que minha mãe é brava e fizeram isso. A Suzana é maluca cara, falei para ela no outro dia.

Do mesmo modo, Agai me diria posteriormente que o referido Jorginho *errou muito* e que agora *ele não pode mais voltar* (já que ele “sumiu” alguns dias depois do ocorrido) na aldeia, e acrescentou que se ele tivesse pedido para casar, todo mundo apoiaria, mas *ele levou a Suzana sem falar nada*. Assim, num certo nível de interpretação houve um “erro” (que podemos ler como um desejo desmedido, já haveriam formas, mais adequadas, digamos assim, de o rapaz lidar com a atração que ora sentia por Suzana) e um castigo “merecido”, deixando entrever, de certa forma, o que chamarei de *lógica de compensações*. Contudo, se, como disse Pedro, Jorginho era mesmo daquele jeito – *ele não pára. Vem aqui, vai para São Paulo, volta para Paraty Mirim, vai pro Paraná (...). Ele é acostumado a chegar em aldeia que o cacique deixa tudo aí chega aqui e acha ruim...* –, também a inclinação demasiado “punitiva” de Lidia já me foi descrita como: *ela tem uma doença, não pode ficar brava*. Nem o “erro” do rapaz mbya pode ser visto como uma singularidade (pois este era mesmo o seu jeito), tampouco a punição a que procedeu Lidia está isenta de ser classificada como um exagero de sua parte (porque ela teria uma “doença”, não podendo “ficar brava”).

Neste sentido, evito categorizar os modos dos *xondáro* somente como tentativas de “controle social” (Chase-Sardi, 1992) ou mesmo como recursos “para limpar o ‘corpo sujo’” (Mendes da Silva, 2010, p.201), ainda que as duas hipóteses sejam plenamente plausíveis em seus contextos específicos. O fato da punição certamente deve ser associado ao “erro” cometido, porém este, se pode ser lido como um descontrole ou excesso de desejo, permite a apreensão do bloco erro/punição como algo mais do que controle social, de modo que, o que os Mbya parecem insistentemente buscar controlar é justamente a *excessividade dos desejos*. Sob esta chave se entende melhor os passos que levam da desobediência a um comportamento dito “errado” e daí para algum modo de admoestação e/ou punição. Se como veremos a seguir (ver *infra*), esta última pode, inclusive funcionar como remediação para processos avançados de - *jepota* é porque a transformação se inicia justamente com uma “não escuta”, isto é, uma

desobediência que está muitas vezes implicada por um *desejo desmedido* (cf Macedo, 2009, p.245). Se Pissolato (2007, p.338) comenta que o campo do xamanismo mbya “origina simultaneamente a figura autorizada do xamã e as múltiplas perspectivas (...) que podem discordar da primeira”, ao considerar que a função xamânica é mais do que o trabalho do xamã (Idem, p.339), creio que leitura semelhante pode ser feita sobre uma dita função guerreira: ela é mais do que o trabalho dos *xondáro*. Neste sentido, o que parece haver é uma *função de guerreiro* latente em cada pessoa mbya, que se atualiza a cada vez que se volta a atenção para o desejo, evitando excessos, de si ou dos outros (principalmente daqueles a quem se deve educar).

De qualquer modo, as referências aos *xondáro kuéry* enquanto um grupo especializado, uma *fratria* (para usarmos uma terminologia clastriana, P.Clastres, 2004) em minha experiência, localizavam-nos frequentemente num tempo antigo e em lugares distantes. Dizia-se existir *xondáro* em aldeias do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo (a aldeia de Tenonde Porã, Barragem, foi especialmente citada neste sentido), Paraguai e Argentina, e que nestes lugares sim eles eram fortes e bem atuantes. Pedro lembrou de certa vez, em Santa Catarina em que organizou uma festa:

Chamei uns gaiteiros de fora. Aí o baile animado, e teve uma menina que sumiu e foram achar ela longe no mato, só de calcinha. Aí trouxeram ela de volta e colocaram no... Porque lá em Santa Catarina eles fazem a casa igual essa aí [de alvenaria] e atrás fazem uma casinha. Então colocaram ela neste quartinho escuro e deixaram ela lá sozinha a noite toda, até o baile acabar.

E histórias semelhantes eram frequentemente lembradas, muitas vezes com o acréscimo de que nas aldeias do Rio de Janeiro tais castigos não existiriam mais, e que somente se cortam os cabelos ou se obriga a trabalhar capinando ou algo que o valha.

Uma atitude agressiva e corretiva, ao modo *xondáro*, pode ser associada neste sentido a dualidade da pessoa mbya⁸⁷ classicamente dividida entre porção divina e porção telúrica. Neste mesmo sentido, Samuel, Mbya de Rio Silveira, interlocutor de Macedo (2009, p.225) explica que se a pessoa está com “corpo mole, não quer levantar, não quer comer nada, não tem alegria, é ele, *o mau* trabalhando” (grifo nosso). Os comportamentos anti-sociais podem ser vistos como afastamento da “alma boa”,

⁸⁷ Podem também ser lidas a partir da oposição entre peso e leveza. A agilidade corporal (um dos modos de leitura do motivo da leveza,) dos *xondáro* é sempre ressaltada, e Tupã contou-me que *xondáro igual como tinha antigamente, hoje em dia só tem três, dois na Argentina e um em Ubatuba*, tendo já assistido um vídeo gravado pelo cunhado de um destes *xondáro* argentinos e disse se tratar de jovens, que treinavam subindo em árvores e *pulando de galho em galho sem usar as mãos*.

digamos assim, de modo que outros *nhe'ë* podem acompanhar a pessoa – explicação comum para os casos de *-jepota*. Em um destes casos, acompanhado por Mendes da Silva (2010, p.203) o pai, preocupado com a demora do filho em voltar para casa sai à procura deste e, encontrando-o novamente sentado imóvel dentro d'água, *corre para bater no filho*, ação que é interrompida pela mãe do rapaz. Ao que parece, bater, neste (e em outros casos) é uma forma, menos corretiva do que preventiva, ou seja, visando o impedimento de uma transformação total da pessoa em animal. O “transformado” é que seria capaz de “predar” os próprios parentes: “o pai viu que o filho estava encantado. Mas pensou, como posso matar meu filho? (...) Eles tinham que matá-lo porque se a gente não mata a pessoa que encanta ela vai e te mata. (...)” (Macedo, 2009, p.245). No caso o rapaz já pensava na própria irmã como potencial presa (“nossa, a criancinha já está gordinha, já dá pra comer”, dizia ele), mas as ações xamânicas começaram a trazê-lo de volta, num processo que apenas se completou quando mataram, no mato, a onça à qual fora creditada a “perturbação” do jovem. Assim se para Macedo (2012, p.23) os *xondáro* conjuram forças de animais, dos mortos, dos “donos”, a função de guerreiro, enquanto potencial ou modalidade de ação, é um agenciamento em qualquer indivíduo⁸⁸ mbya. E tal função seria, por sua vez, ativada pela “luta” diária contra os modos diversos de *tekoaxy*, possuindo o papel de “impor”⁸⁹ (ou garantir) o ponto de vista Mbya diante de potências capazes de levá-lo na direção de um “mau-devir” (Lima, 2011, p.633).

Deste modo, se é verdade que apenas observei os *xondáro*, enquanto grupo de jovens que circulam pela aldeia com seus chicotes (*tukumbo*) com a função declarada de vigilância, algumas vezes, durante *nhemongarai* em Araponga, eles se constituíam mormente por garotos de 12 a 15 anos de idade mais ou menos, tendo o mais velho, o chefe (*xondáro ruvixa*), por assim dizer, talvez alcançado a faixa dos 20 anos. Sem outra atividade com que se preocupar, o referido grupo permanecia atento ao movimento das crianças menores, admoestando-as e mandando que “ficassem quietas” (*pekyriri ke*) ou que “se comportassem” (*peiko rive*), o que aliás, é algo que ordinariamente se observa nas aldeias, sem que para isso seja necessário a instituição de um grupo à parte. Durante o entardecer o *xondáro ruvixa* ficava responsável por

⁸⁸ Não por acaso, a qualquer criança ou jovem pode-se chamar *xondáro'i* ou *xondária'i* (guerreiros e guerreiras, especificamente), como a qualidade de guerreiro fosse intrínseca a todo Mbya.

⁸⁹ Heurich (2011, p.44 - 45) coloca a imposição do próprio ponto de vista (mbya) em oposição ao *-jepota*, tal como faço aqui. O autor acrescenta ainda que além de *-nhembojerovia* (“se fazer acreditar” ou “acreditar em si mesmo”) outro sinônimo para “impôr o próprio ponto de vista” seria *-nhemboete*, cuja etimologia seria “se fazer corpo” ou “fazer para si um corpo”.

anunciar no pátio que o *xeramói* (o pajé Augustinho, no caso) iria fechar a porta da *opy'i* e que quem fosse entrar que o fizesse logo. A postura dos *xondáro* nos rituais era um misto de vigilância e apoio ao trabalho dos pajés: cuidavam das portas da *opy'i*, “faziam com fossem ouvidos” (*-monhendu'i*) os *popygua* (instrumento formado por duas hastes de madeira, que se faz soar batendo uma na outra, rapidamente), ajudavam a segurar os pajés que estivessem curando alguém, “protegiam” os que estivessem executando a reza, etc.

A possibilidade de atualização de uma função de guerreiro latente parece orientar, principalmente, ao que parece, as relações com o *jurua*, como se deu, por exemplo, na ocasião em que foram se encontrar com o prefeito de Maricá pela primeira vez, a fim de conversarem sobre a ocupação recente de um local, neste município, iniciada em 2013, mas cujos trâmites legais já corriam, na FUNAI, desde 2009. Antes de irmos, o “coletivo de homens” (*avakue*) investia em pintura corporal, com urucum e jenipapo, e adornos – colares, cocares, brincos, etc – dando a impressão de que iriam mesmo para uma guerra. Aliás, era nestes termos que comentavam sobre o evento, “vamos brigar” (*jajoguero'a*), “eu vou matar” (*xee ajuka ta*), eram frases repetidas por eles enquanto “se adornavam”. Ao chegarmos em frente à prefeitura, Tupã lembra aos demais, “[ponham novamente] seus cocares” (*pene akã regua regua ke*) e, no instante seguinte, desce da kombi⁹⁰ um bando de Mbya (o antropólogo inclusive), alguns portando lança, arco e flecha, todos pintados e Kuaray sem camisa. Este é logo impedido de entrar pelo segurança da prefeitura, o qual aciona, pelo rádio, algum superior, que autoriza a entrada – *isso é a questão cultural deles*, disse ele, e virando-se para nós, *podem entrar*. Nenhum momento de maior tensão além deste, a conversa com o prefeito e seus secretários transcorreu dentro de uma sala e, enquanto Tupã, Jéka e Vera participavam da reunião, os demais aguardavam no corredor, sendo a todo momento requisitados para fotografias, pelos funcionários da prefeitura ou quem quer que estivesse passando por ali.

Contudo, alguns contextos exigiram dos Mbya com quem convivi, mais especificamente do “coletivo de homens” a atualização repentina da função de guerreiro, de modo que se organizaram rapidamente como um pequeno exército, ainda

⁹⁰ Veículo que pode ser considerado um butim de guerra, mais especificamente da guerra com a SESAI (Secretaria de Saúde Indígena, órgão que substituiu a FUNASA no cuidado à saúde indígena), já que foi tomado da mesma sob a alegação de que, mesmo possuindo grande quantidade de veículos, o referido órgão não conduzia de forma adequada o atendimento nas aldeias. A kombi ficou, então, sob os cuidados dos Mbya, e foi de grande valia quando do deslocamento do grupo de Camboinhas para Maricá, no meio do primeiro semestre de 2013.

que nos moldes mbya, isto é, de modo um tanto desorganizado e, diríamos até passional, para os nossos parâmetros *jurua*. Em um destes contextos, alguns brancos se aproximaram da porta de entrada da aldeia e começaram a trabalhar com o intuito de fincar uma grande placa de ferro com os dizeres “propriedade particular”, ou seja, reivindicando a posse da terra na qual os Mbya estavam instalados há quase cinco anos. Os *avakue*, armados como podiam (facões, machados, enxadas, pedaços de pau, etc...), se aproximaram buscando impedir de qualquer maneira que continuassem o trabalho, ameaçando os homens e dizendo que eles não sabiam no que estavam se metendo. Os mesmos se justificaram, dizendo que estavam cumprindo ordens, que não sabiam que havia índios ali, etc. amedrontados, tiveram que ir embora largando o serviço pela metade.

Em outra ocasião, eles entraram em conflito aberto com um *jurua* que por algum tempo foi “amigo” deles, mas que se revelou uma péssima companhia, tornando-se, de aliado potencial em inimigo efetivo - e definitivo. Guapu (como ficou sendo chamado pelos Mbya) era de São Gonçalo (município vizinho de Niterói), e se dizia policial civil, o que por si só já basta para impressionar os Mbya e fazer com que desejem, nem que seja apenas por uma questão tática, sua amizade. Ele começou a frequentar a aldeia regularmente, e, não sei bem porque razão resolveu propor para os Mbya que ocupassem a duna de Itaipu, área de preservação ambiental⁹¹, localizada em frente à aldeia, do outro lado do canal de Itaipu. Embora tal ocupação fizesse parte de um horizonte, digamos, estratégico dos Mbya (para chamar a atenção da mídia para o descaso dos órgãos públicos no cuidado e na fiscalização do local) o que parecia ser o foco das intenções do tal Guapu era a “expulsão” dos *guaxu kuéry*⁹², isto é, dos homossexuais que utilizavam o local como ponto de encontro. De fato, no dia da ocupação a homofobia explícita de Guapu se revelou muito mais violenta que o previsto: ele agrediu com um porrete (cheio de espinhos, arma que ele mesmo confeccionara) um homossexual “flagrado” por ele, de modo que o mesmo foi, com a face toda ensanguentada, dar queixa de Guapu no departamento de polícia militar mais próximo, em Itaipu. Os Mbya, que sempre haviam convivido tranquilamente com os

⁹¹ Embora não fosse alvo de muita fiscalização por parte dos órgãos responsáveis: a duna, repositório de sabaquais e espécies vegetais nativas do mangue e restinga locais, era frequentada assiduamente por homossexuais (que deixavam espalhados pelo solo enorme quantidade do lixo resultante dos seus encontros – preservativos usados) e por usuários de drogas.

⁹² *Guaxu* se diz do animal “veado”, e por extensão aos homossexuais. O apelido mesmo do Guapu, se deu pela incapacidade do mesmo de pronunciar corretamente *guaxu*, apenas conseguindo se referir aos homossexuais como “guapu”.

homossexuais frequentadores do local, não viram com bons olhos aquela atitude de Guapu, e ainda que a ocupação da duna continuasse, a relação com ele não seria mais a mesma. Até porque, aquele *jurua* ainda se revelaria mais antisocial do que deixara entrever até então.

A gota d'água que faria transbordar o balde - e acabar de vez com a amizade entre os Mbya e Guapu - aconteceria numa manhã em que Guapu, após uma noite conturbada (ele era usuário de cocaína, de modo que às vezes perambulava sem rumo pela aldeia, de madrugada) acordou acusando os Mbya de roubo: dizia ele que seu “lanche” (que ele “precisava” comprar, pois na aldeia não havia janta, e ele sentia fome de noite) do dia anterior havia “sumido”, e reclamava com Lidia e com Tupã. Este, que abrigava Guapu em sua casa, logo se irritou e começou a “dar uma bronca” (- *mbokavaju*) no outro, dizendo que ele estava assim por causa de um “lanchinho”, que ele queria “ser índio” mas não havia aprendido ainda que ali todo mundo dividia tudo, etc. Quando Guapu tentava levantar a voz, Tupã impedia – *senta aí, que agora é você que vai ouvir*, dizia -, até que se levantou e foi embora dizendo que Tupã era mais novo que ele e que, por isso não aceitava ser tratado daquela maneira. Neste dia, não foi apenas uma amizade que foi desfeita, mas uma guerra que começava, pois Guapu, ao que parece, efetivamente enlouquecido, se utilizava da internet para caluniar os Mbya – propagando na rede que eles haviam “alugado” a duna, dizendo que Tupã era mentiroso e que Lidia era feiticeira, etc – e divulgar seu intento de ser defensor da duna de Itaipu, lugar onde viveram seus antepassados e que, para tanto, “que o grande tamoio” decidisse o que ele iria fazer. Diante disto, e dado que até nos telejornais o caso fora parar, os Mbya começaram a acionar suas defesas – FUNAI, CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía [de Guanabara]) e Polícia Federal.

Nesse ínterim, Guapu continuava a frequentar a duna de Itaipu, e numa destas, ele tentou expulsar uma equipe do INEA (Instituto Estadual do Ambiente) que tirava fotos no local, e os Mbya vendo isso, de longe, se armaram para a guerra, atualizando, num piscar de olhos, toda a potência da função de guerreiro. Todos os *avakue* foram rapidamente convocados (o antropólogo inclusive) e, munindo-se de todo tipo de “armamento”, desde facões, enxadas, pás e até pedaços de pau, se dirigiram para a duna. Certamente, não foi uma cena corriqueira para os banhistas que ali se encontravam naquele dia ensolarado, ver aquele bando de índios descendo da aldeia, atravessando o canal de Itaipu em direção ao outro lado, onde ficava a duna. Quando terminávamos de atravessar a água, Guapu, após praguejar rapidamente, saiu correndo para o outro lado,

em direção ao asfalto onde, provavelmente, entraria rapidamente em seu carro e fugiria do nosso raio de ação (outra possibilidade era que, ao alcançar o carro ele se munisse de sua arma de fogo, já que, sabíamos bem, ele possuía uma, já tendo mostrado-a mais de uma vez). Os Mbya começaram a correr atrás dele, tentando cercá-lo, dando a volta na duna, mas não teve jeito, ele conseguiu escapar. Com o fim da perseguição, nos reunimos no alto da duna, onde estava a equipe do INEA, agradecida – *obrigado*, disse um dos integrantes – para os quais Jéka alertou, *se ele voltar vai ficar enterrado aqui mesmo*. O caso foi parar na Polícia Federal e alguns Mbya (bem como o próprio Guapu) foram chamados a depor, de modo que a última notícia que tivemos foi de que Guapu iria ser preso, apenas faltando, para isso, o depoimento do primeiro homossexual agredido por ele. Depois desta notícia não soubemos mais dos desdobramentos do caso, de modo que Guapu não mais incomodou.

Vê-se logo que a guerra não está ausente do horizonte mbya, pelo contrário, ao que parece ela é constantemente real - no modo virtual -, sendo sua atualização, quando necessária, levada a cabo através de uma solução de continuidade, e não de ruptura. A guerra, ao que parece, se encontra constantemente imanente, sendo que para os Mbya o menos importante é saber contra quem se está lutando – brancos, mortos, espíritos de “donos” (todos igualmente índices de *tekoaxy*) – do que viver preparado para sua repentina atualização - uma doença, um feitiço, brancos querendo tomar posse de sua terra, etc. É neste sentido que se diz das crianças, mesmo das menores, que são *xondáro'i* (“guerreirinhos”) e *xondária'i* (“guerreirinhas”), vocativo, de certa forma, generalizante e que pode vir a se desenvolver, junto com a criança, até que ela, eventualmente, vire *xondáro ruvixa* (“chefe dos guerreiros”⁹³), posição de qualquer jovem mbya responsável que é pela defesa da comunidade. Como se viu, esta defesa não se faz somente na forma de guerra propriamente dita aos inimigos (como no caso de Guapu, citado acima), mas também como uma forma de controle/prevenção de males originários nos modos, digamos, sobrenaturais de *tekoaxy*, a saber, subjetividades tais como mortos, “donos”, feiticeiros, etc. A disciplinarização possibilitada pelo que chamo de função de guerreiro possui um âmbito de ação que se prolonga a partir dos trabalhos realizados pelos pajés, ou seja, ela é também uma forma de curar e proteger o corpo mbya das potências maléficas invisíveis - “aqueles que não vemos” - que dele querem se apossar, ou que nele causam doenças. Como bem nota Pierri (2013, p.210), entre a

⁹³ Se bem que o termo possa ser utilizado como referência àquele que frequentemente lidera as danças *xondáro*.

maioria dos espíritos “donos” (e eu acrescentaria também mortos e brancos) e os Mbya o que ocorre é uma relação de predação, de modo que “se os Guarani de fato estão empenhados nisso que o autor [refere-se a Fausto, 2008] quer chamar de uma ‘ética do amor’ (...), é porque vivem num mundo no qual a predação está por toda parte” (Idem, p.211). A “ética do amor” apenas o seria em relação à condição predatória desta Terra: “há muita maldade neste mundo”, diz um interlocutor de Pierri, “lugar bom mesmo, nessa Terra não tem” diz interlocutor de Pissolato (2007, p.160).

Na arqueologia clastriana da violência nas sociedades ameríndias a guerra possuiria, inicialmente, o papel de “multiplicar o múltiplo” (Clastres, 2004, p.267), isto é, manter a diferença inter-tribal, a autonomia e a fragmentação em uma lógica centrífuga de funcionamento da máquina social, isto é, contra o processo de centralização representado pela idéia do Estado. Diante da divisão a que procede o autor para as sociedades ameríndias entre as que possuem uma confraria de guerreiros e as que, ao contrário, não possuem, sendo nestas todo homem um guerreiro potencial, nos tempos de guerra, ao que parece, os Mbya se organizam de ambos os modos, ou seja, ao mesmo tempo em que um grupo de jovens anda pela aldeia de Araponga durante períodos rituais com a função de cuidar e vigiar, em Camboinhas todo o coletivo de homens foi convocado (e “fortemente” armado, dentro das possíveis condições do momento) para o ataque a Guapu. Note-se que, à diferença das confrarias Chulupi e Abipone, estudados por Clastres (Idem), os *xondáro kuéry*, enquanto grupo destacado da sociedade, exercem seu cargo no âmbito interno desta, prevenindo e até punindo “maus” comportamentos. Esta função, digamos, corretiva dos guerreiros mbya pode ser lida a partir de sua relação com as propostas de Macedo (2011) e Pierri (2013) que dividem a cosmopolítica e o xamanismo guarani em eixos verticais e horizontais, diferenciados pela relação entre “céu e terra” e “terra e terra”, respectivamente. Pierri (Idem, p.211) explica que “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”, de modo que os *xondáro* seriam menos predadores do que presas potenciais. Em um mundo visto como “ruim” – *tekoaxy*, ou *yvy vai* (“terra ruim”) – a própria condição humana é, ela mesma, precária, de modo que aos guerreiros (ou à função de guerreiro da sociedade mbya) cabe o fortalecimento desta mesma condição, a partir de relações em um eixo horizontal (que conecta os Mbya aos outros seres cuja existência é igualmente *tekoaxy* - espíritos dos mortos, “donos”, brancos, etc), complementando a ação dos pajés que se atualiza a partir de um eixo vertical, isto é, na relação com os deuses. Não por acaso, os

xondáro o são principalmente em relação ao *tamói* (xamãs) que neles “causa” a ação, ou seja, é por causa de Augustinho que os *xondáro* se organizam como tais durante os *nhemongarai* em Araponga. Dos *tamói*, os *xondáro* são “ajudantes” (*pytyvõa*) e “mensageiros” (*tembiguái*), e ambos estão empenhados na mesma luta⁹⁴, cotidiana e imanente, contra a vida em sua qualidade de sofrimento, *tekoaxy* ou *yvy vai*, isto é, o mundo apreendido como potência de predação.

Corpo e aprendizado

“Guerreiros e guerreiras nosso corpo vamos fazer caminhar na casa de reza, vamos fazer ouvir os cantos”⁹⁵.

(Trecho de hino cantado pelo coral de Araponga)

Como bem observou Lidia, em Camboinhas não havia *xondáro kuéry* enquanto instituição à parte, ou seja, um grupo de “guerreiros” ou “seguranças” bem organizados para fins “corretivos” (o que como vimos pode ser lido como *fins preventivos*) conquanto qualquer pessoa tenha não somente o potencial, mas também o dever de exercer esta função, principalmente, como se disse, em relação às crianças, cujos comportamentos são foco constante da atenção dos adultos e pessoas mais velhas. Neste sentido, a atualização das funções de guerreiro ou de xamã ficam assim subordinadas aos contextos e às experiências, de modo que um casal adulto pode colocar-se em relação aos filhos, por exemplo, tanto como *xondáro* (impondo limites para as brincadeiras, ameaçando, admoestando, etc) quanto como *tamói* ou xamã (“rezando”, cuidando, aconselhando, etc). Dado o estado latente em cada pessoa das disposições guerreiras e xamânicas, as mesmas são apropriáveis (ou atualizáveis) por qualquer Mbya de acordo com contextos específicos. Uma criança que ora receba uma admoestação dos pais, no momento seguinte irá fazer a mesma admoestação ao irmão menor, por exemplo, podendo inclusive para este fim se utilizar das figuras reconhecidas de autoridade: *mamae nderembopi ta* (“mamãe [Lidia] vai bater em

⁹⁴ A relação entre os *tamói* e os *xondáro* é evidenciada no filme “Ojepota rai va’e regua” do coletivo de cinema da aldeia Tenonde Porã. Neste o rapaz que sofre do mal é prevenido por um *tamói* que lhe explica o que acontece, ao mesmo tempo em que manda dois *xondáro* armados de arco e flecha para matarem o “bicho” que tentava copular com o rapaz (e que lhe aparecia na forma de uma bela jovem). Neste sentido, Jorginho, o jovem Mbya já referido acima, contou-me, em português, uma história sobre o tema da predação e da luta que os Mbya empreendem contra a mesma (ver apêndice, Mbya contra os “bichos”).

⁹⁵ *Xondáro’i, xondária’i nhanderete’i jaroguata’i, nhanderopy’i re, nhanderopy’i re, nhamonhendu tarovai’i.*

você”). De forma inversa, mesmo a figura de autoridade “incontestável” de Lidia podia ter uma ordem indeferida por alguns de seus filhos mais velhos, por exemplo, casos em que maiores tentativas de coerção por parte dela jamais aconteciam. Certa vez, após aconselhar-nos na *opy’i* sobre um incidente acontecido recentemente (uma briga entre “parentes” – cunhados a bem dizer) Lidia, que se dizia assustada, pediu para que não fossem embora da casa de reza logo depois da utilização ritual dos cachimbos, o que naquela época vinha acontecendo seguidamente, dizendo para permanecerem sentados durante um pouco mais de tempo. Porém, mal acabou de dizê-lo, e as pessoas começaram a sair, de modo que ela, sem outra opção, seguia-os logo atrás dizendo, ironicamente (afinal, a situação não deixava de ser, de algum modo, cômica), “os que são minha defesa já saíram todos...” (*xejekupe kuéry oemba ma...*). Tudo se passa como se, de uma perspectiva interna ao *socius*, o mais interessante fosse a tentativa de fazer valer o próprio desejo (ou o desejo para o qual se serve de passagem, no caso da xamã, desejo divino, na maioria das vezes) e perceber, com isso, até que ponto se pode chegar com tal ou qual pessoa ou grupo de pessoas. Comecei a percebê-lo ao ver que até crianças pequenas se arriscavam a me mandar fazer ou buscar algo, reproduzindo fielmente o tom ríspido utilizado pelos próprios pais e também por Lidia e Pedro.

Como já comentei, nem sempre se tratou deste tipo de jogo entre o *meu desejo* e *desejo de outrem*, de modo que certos contextos exigiam o cumprimento efetivo de solicitações vindas de patamares “superiores” (os genitores, pessoas mais velhas, os deuses, etc). Neste sentido, muitos dos desejos que soam, a princípio, como imperativos, a partir de uma distribuição hierárquica do poder de mando, o são justamente por terem sido originados em outra fonte que não a pessoa que o emite, mas sim nos deuses, “donos” do mundo, por assim dizer, do ponto de vista dos Mbya. Um dos primeiros hinos de coral que aprendi a cantar versa sobre esta vontade divina, e nele os Mbya dizem o seguinte: “muitas crianças, vamos nos levantar, vamos cantar, Nhanderu Primeiro é quem quer” (*kyringue reta nhapu’ã japorai, Nhanderu tenonde oipota va’e*). E esta vontade de Nhanderu ultrapassa, a meu ver, a forma hierárquica que a percepção de uma organização “religiosa” da vida sugere, se aproximando de certa capacidade de compor a “lírica dos afetos”, conforme escreve Ciccarone (2004, p.94), isto é, uma capacidade de ver o sentido da vida presente e futura através de uma orientação guiada pela sensibilidade. De forma sucinta, levantar e cantar, ainda que “vontade de Nhanderu” e exortação constante dos xamãs mbya, é uma *obrigação* apenas na medida em que se sinta a disposição para fazê-lo, e se, idealmente, os Mbya

dizem que os cantos “alegram” (*-mbovy'a*) e “fortalecem” (*-mombaraete*) as pessoas, na prática eles podem desaparecer da aldeia por longos períodos.

De acordo com o que já notei sobre a categorização de uma criança enquanto “sábia” por “saber escutar” e ao encontro do que sugere Montardo (2009, 254) sobre a audição⁹⁶ como sentido privilegiado do aprendizado entre os Mbya, a sua focalização no verbo *-japyxaka* (“escutar atentamente” ou “prestar atenção”⁹⁷) pode ser entendida como a postura xamânica por excelência. Certa vez havia uma viagem marcada para Paraty Mirim, para um jogo de futebol, e os Mbya tinham até alugado um ônibus para tanto. Já tendo fechado com a empresa que alugava o veículo restava saber quantas pessoas iriam realmente, pois era preciso juntar determinada quantia em dinheiro, o que fez com que houvesse uma certa pressão no ar para que todos fossem. Neste contexto conversava com Joaquim (que na época era casado com Iracema) e perguntei-lhe se ele iria. Sua resposta foi que não sabia ainda e que costumava sempre esperar a fim de saber por um sonho se viajaria ou não. Neste sentido, observei todo um regime de “espera” (ou de “saber esperar”, *-arõ kuaa*; ou “saber ficar simplesmente”, *-iko rive kuaa*) que pode ser associado tanto a uma etiqueta de comportamento relativa às matérias mais corriqueiras do cotidiano como à “atenção” (*-japyxaka*), no sentido xamânico do qual falamos acima: é preciso saber que não se faz o tempo, mas sim que se é feito por ele ou, dito de outro modo, a postura que privilegia a escuta se abre para o tempo, se deixa afetar por ele, mais do que busca controlá-lo. A mesma temporalidade, digamos assim, implicava deslocamentos do tipo “ir simplesmente”, sem objetivo definido, ir para ver o que se encontra no caminho, para ver o que está acontecendo em outro lugar, “ir para olhar” (*jaa nhamaë*), como se dizia comumente, o que colocava os desejos e os corpos sempre à disposição de algo novo que pudesse acontecer. Às vezes é uma caminhada “a toa” (*rive*), sem objetivo definido, até a casa de alguém o que muda os rumos do nosso dia.

Neste sentido, uma acepção do verbo *-exakã* é bem reveladora deste modo de se abrir para “o que virá”. Comumente traduzido como “brilhar”, como em Nhamandu *rexakã* (“o brilho de Nhamandu[o Sol]”) também possui o significado de “clarear” como em *Nhanderu omoexakã nhanderopy'i* (“Nhanderu clareou/iluminou nossa casa de reza”) ou ainda “explicar melhor” *emoexakã xevype* (“clareie para mim”). Um outro

⁹⁶ “Escutar”, *-endu*, que também tem o sentido de “sentir”, “perceber”.

⁹⁷ Atenção na escuta, de qualquer modo, já que *apxya* é “ouvido”. No filme *Bicicletas de Nhanderu - japyxaka* é traduzido por “meditação”.

significado do verbo tive a oportunidade de aprender quando certa vez, voltávamos andando eu e Karai (de 15 anos na época, morador de Paraty Mirim), de um *nhemongarai* em Araponga, perguntei-lhe como ele sabia a hora certa de se levantar e pegar o *mbaraka* para executar a “reza” (o que ele efetivamente havia feito na noite anterior):

- “Você mesmo levantou-se ontem, ou foi nosso avô que pediu?” (*ndee ae repu’ã kuee, tarã pa nhanderamói ojerure?*).

- “Eu, senti do meu coração” (*xee, xepy’a gui aendu*).

- “De que forma?” (*mba’e xa gua?*).

- *oexakã*...

Karai explicou-me então em português, que *-exakã* é quando *as coisas conspiram a seu favor*, ou um *momento propício*. Algumas semanas depois observei novamente esta forma de uso do verbo em questão quando perguntei para Tupã se ele iria em determinado evento na cidade, e ele respondeu *exakã py ndaikuaái*, ou seja, “não sei se vai haver um ‘momento propício’”. Talvez fosse neste sentido que Lidia explicava-me a razão pela qual não entrava na *opy’i* (casa de reza) todo dia, só o fazendo quando *deus manda*, e não segundo sua própria vontade: *é como uma voz que fala pra mim*, dizia ela. De qualquer modo o *-exakã* parece traduzir justamente a importância da sensibilidade pessoal para a agência humana. Antes de pensar ou fazer é preciso, como disse Karai, “escutar do coração”.

Duplo movimento, portanto, o que perfaz a vontade dos deuses: ao mesmo tempo em que é o suporte do modo de vida *mbya*, tal como idealizado pelos mesmos, é também causa ou princípio de abertura para a dinâmica de mudanças que a vida lhes apresenta. Atualizar a relação com *Nhanderu* não é somente seguir regras e preceitos deixados pelos deuses para a “vida futura” (*-eko rã*) dos *Mbya*, mas, para além disso, é estar disposto à escutar um movimento capaz de mudar tudo, desde o clima (como quando se sente a chuva e os relâmpagos como efeito do caminhar dos divinos, Tupã *kuéry*) até o coração das pessoas (como a percepção de um momento propício para a execução da reza ou para partir em uma viagem, por exemplo).

Os deuses caminham e seus passos mostram aos *Mbya* a trilha por onde devem seguir: se está relampeando (*overa*) deve-se sentar em silêncio; se ameaça uma

tempestade, joga-se um pouco de erva-mate (*ka'a*) no fogo⁹⁸; se chove muito, mas sem relâmpagos, é bom que as crianças pequenas se banhem na chuva, para adquirirem mais “coragem” (*mby'a guaxu*). Certa vez, quando voltávamos de Paraty Mirim numa van, estava chovendo muito, de modo que até a estrada começava a ficar inundada. Alguns dos filhos de Lidia, sentados no banco de trás conversavam e riam normalmente, ao que ela admoestou: *pekyriri, pe maë ke Tupã roguata!* (“fiquem quietos, vejam a caminhada de Tupã!”). Até que a chuva passasse a viagem se fez em silêncio. Se considerarmos a dupla acepção do verbo *-endu*, “escutar” e “sentir” (ou perceber), não se escuta a caminhada dos deuses apenas com os ouvidos, ou mesmo apenas com o coração, mas sim *com o corpo*, de modo que esta “escuta” atualiza-se numa postura específica, colocando os sentidos a disposição do que poderá ou não acontecer. Assim, Montardo (Ibidem) escreve que “O sentir é consequência imediata do escutar”, e destaca, através de Litaiff (1999, p.376), um modo de acesso ao conhecimento “sem palavras” ou seja, uma “compreensão não verbal do mundo” (Ibidem, p.255). É neste sentido, que Lidia aconselhava seu “pessoal”: “busquem ouvir/sentir a vontade de Nhanderu, a vontade das almas” (*peendu pota ke Nhanderu potaa, nhe'ë kuéry potaa*). Nhanderu e as *nhe'ë* tem desejos, e é preciso desenvolver modos de escuta específicos para ouvi-los.

Neste sentido o aprendizado se dá tanto do que se escuta de outrem - dos pais, das pessoas mais velhas, dos xamãs, etc - quanto dos deuses diretamente, num processo que, muitas vezes aparece nas falas em português dos Mbya objetificado como “sonho” (*-exara'u*): é nesta dimensão que os rezadores escutam seus cantos, é também onde se pode ver o futuro, onde se localizam doenças que serão curadas. Contudo mesmo o sonho era por vezes exposto ao método de “espera do que virá”, e o significado de muitos deles apenas se dava no decorrer do dia do sonhador. A disposição, de “ir ver” simplesmente, é bastante ilustrativa neste sentido, já que motivava desde curtas caminhadas dentro da aldeia até longas viagens para visitar parentes em outros estados. O convite, “vamos lá, vamos olhar (*jaa nhamaë*) era repetido rotineiramente quando se queria ter a companhia de alguém para ir a algum lugar, e muitas vezes não havia mesmo nada de mais para ser visto, sendo a própria caminhada percebida como potencialmente reveladora de algum evento interessante.

⁹⁸ Outra medida muito comum para amansar tempestades é, com um machado desenhar uma cruz no chão de terra, ou seja, um traço vertical e outro horizontal, e bem no meio fincar a ferramenta, deixando-a ali até que passe o mau tempo.

“Vamos lá embaixo, vamos olhar” (*jaa yvy’ã guy py nhamaë*) dizia-me Karai’i em uma tarde fresca do mês de junho de 2011, e quando lá chegamos estavam Xivi e Oka (seus irmãos mais velhos) enredados na captura de um *ka’i* (“mico”), que será descrita no capítulo III. “Vamos lá na lagoa dar uma olhada” (*jaa lagoa py nhamaë*), chamava-me, certa vez, Agai, e antes de chegarmos lá encontramos com Zenico, Jeka e Tupã, encostados na sombra de uma moita de aroeira, onde também nos deixamos ficar. “Vamos na cidade” (*jaa tetã re*), chamava-me frequentemente Minju, e no percurso, inúmeros encontros imprevistos antes de cumprirmos objetivamente as tarefas imbuídas a nós. Tais “caminhadas”, se podem ser inseridas no contexto clássico da etnografia guarani, que delega a este povo um *ethos caminhante*, devem ser entendidas nos termos em que Pissolato (2007, p.151) coloca a relação entre saber e experimentar: “não se pode saber (...) antes de experimentar”. Num estilo de compreensão sobre o “estar no mundo” baseado em práticas diversas de deslocamento, e no qual “andar” e “achar” seriam disposições fundamentais (Idem, p.167), o convite para “ir olhar” (*jaa nhamaë*) atualiza ambas: andemos e vejamos o que vamos achar ao fazê-lo. A experimentação como forma de conhecimento e o caminhar como *práxis da meditação* (Idem, p.418) também parecem ter feito parte das andanças de Mendes da Silva (2010, p.160) com os Nhandéva pelas cidades da Tríplice Fronteira, pelas quais circulavam frequentemente seus interlocutores, pois escreve ele que

Nosso deslocamento no espaço esquadrihado das cidades deixava-me (...) a sensação de que caminhávamos sobre uma superfície aquática. (...). Neste esforço em ‘alisar’ o espaço e favorecer nossa condução, transformávamos praças em casas, canteiros centrais em locais de descanso e lazer para as crianças, marquises em pontos de venda de colares e estação rodoviária em quarto de dormir.

Partindo desta relação que transforma os espaços, passando pelas possibilidades de alteração dos modos de vida (perspectiva fundamental da multilocalidade, segundo Pissolato, 2007) e somando-se a disposição para estar sempre disposto a “ir olhar”, sugiro que o que está constantemente sendo posto em questão é a sensibilidade de cada um em relação aos desejos e afetos que atingem o próprio corpo. Há, neste sentido, como ensinou muitas vezes Lidia durante a *opy’i*, a necessidade de uma atenção especial às sensações e afetos que atingem os corpos mbya a cada dia, e a cada momento do dia: “sinta do seu corpo” (*eendu nderete’i gui*), dizia ela. Saber o que são

exatamente estes afetos é sempre uma tarefa difícil, digna muitas vezes de um especialista (o xamã, entenda-se), pois se trata de uma multiplicidade de “corpos” outros, nomeados de diversas formas, *teteregua* (“do corpo”), *pyáugua* (“da noite”), *angué* (“espírito de morto”), *tavy ja* (“dono do erro”), *topey ja* (“dono do sono”), *ãtey ja* (“dono da preguiça”), e outros, os quais frequentemente subsumem-se na categoria de seres que são imperceptíveis à visão ordinária dos Mbya: “aqueles que não vemos” (*jaexa e’y va’e*), dizem eles, achando por bem traduzir, muitas vezes, a expressão para o português como “alguma coisa de ruim”. Assim, ao caminhar não se sabe ao certo o que se vai encontrar, se parentes sentados à sombra de uma árvore, ou subjetividades potencialmente perigosas, do ponto de vista mbya, razão pela qual não se deve caminhar sozinho.

A experimentação adquire, neste sentido, a forma de um “intenso engate” (Sant’Anna, 2001, p.111) entre corpos, isto é, entre “a inteligência do corpo humano e aquela dos corpos que o circundam”. Neste sentido, diz a autora, não há resposta pré definida para as questões, “o que pode um corpo” ou “o que pode o espaço percorrido”, mas, pelo contrário, há que se considerar o corpo como “elo” que conecta um corpo a outro (Idem, p.105): corpo como “lugar de recebimento, de transmissão, em suma, de passagem de entidades e forças não-humanas”. Este modo de experimentação do corpo, segundo Sant’Anna, guarda a potência de uma ética que recusa o indivíduo absoluto (Idem, p.94) em favor da composição entre os corpos, o que faz realçar a diferença entre eles, ou seja, a ressonância de outros corpos no nosso, intensificando a vivência do presente em uma reflexão tal que elimina a distinção entre mente e corpo, como um surfista sobre uma onda: “para surfar é preciso aprender a estar com o meio” (Idem, p.98). Minju, de modo análogo, explicava-me que para aprender algo, *você tem que só pensar naquela coisa (...), se quiser aprender a dirigir, tem que pegar o carro e pensar só naquilo, não desviar nem um pouco*. Ele ensinava-me sobre o aprendizado nos seguintes termos:

Porque para nós [os Mbya] é assim, se a gente aprende alguma coisa é porque Nhanderu que colocou para a gente aprender. Então, por exemplo eu, eu aprendi rápido a dirigir, então agora eu vou tirar a carteira, aí eu sei que vou passar na prova, porque foi Nhanderu que colocou para mim (...). Tenho certeza que vou passar na prova porque eu sou tranquilo. Se não fosse para eu passar eu não tava dirigindo

Durante nossa conversa chegou uma funcionária da FUNASA e começou a relatar a sua experiência, dizendo que a prova era realmente difícil e que ela havia ficado muito nervosa, etc. Quando ela se afastou, Minju olhou para mim e disse, com a calma que lhe é característica, *ainda bem que eu sou tranquilo...* Mas o que me chamou a atenção nos contextos de aprendizado que envolviam crianças, seja na escola, mas principalmente fora dela, foi sempre a condição do desejo pessoal, ou, em outras palavras, da vontade de aprender, leitura possível para o que Minju descreve acima como “só pensar naquela coisa[que se quer aprender]”. O desejo de aprender exige uma postura pragmática, que implica em se colocar à disposição para *praticar*, tradução possível, note-se, para o verbo comumente utilizado no sentido de “estudar”, *-nhembo’e*⁹⁹ (que também pode significar “rezar”). Praticar é o modo privilegiado do aprendizado, e isto serve tanto para os contextos de “reza” como para contextos escolares, mas também para exercitar-se fisicamente (jogando futebol, por exemplo). O desejo pessoal de aprender era o que justamente me chamava a atenção nas crianças que aprendiam a ler com mais facilidade e rapidez, isto é, seu interesse e gosto pelo objeto do aprendizado, mas também a disciplina com que se dedicavam às atividades propostas. Jekinha era um destes alunos, sempre interessado e até muitas vezes me convocando para ensinar-lhe algo mesmo que fora do ambiente escolar. Neste, cuidava de cumprir meus pedidos de “fiquem quietos, vão se sentar” (*peiko rive, tapeo peguapy*) e também de participar ativamente das várias fases da aula. Outros alunos que não tinham as mesmas disposições demoraram muito mais tempo para aprender a ler e a escrever, objetivo, afinal, das minhas atividades na escola (conforme exigência, diga-se de passagem, dos próprios Mbya).

Se uma das questões da etnografia do parentesco e xamanismo mbya de Pissolato (2007) é a articulação entre autonomia individual e pôr-se sob a autoridade de outrem, ao que parece, as disposições individuais de que Jekinha e Minju dão exemplo, somadas às possibilidades múltiplas do “vamos olhar”, do qual falamos acima, parecem articular estes dois aspectos da sociabilidade e da mobilidade num âmbito corporal, ou

⁹⁹ Arriscando-nos novamente na etimologia, poderíamos sugerir que *-nhembo’e* divide-se em *nhe*, partícula reflexiva “se”, e *-mbo’e*, verbo “ensinar”, o que compõe “ensinar a si mesmo”. Tendo em vista esta acepção, há também um “ensinar a si mesmo de uma maneira ruim” (*-nhembo’e vai*), como quando, durante uma aula na escola, as crianças me diziam que setembro seria o mês da “macumba”, *onhembo’e vai*. Não sabendo me explicar muito mais sobre o porque de setembro ser o mês da “macumba”, perguntei-lhes quem eles conheciam que *onhembo’e vai* e se, num primeiro momento responderam que não sabiam, pois ali apenas havia quem *onhembo’e porã*, logo um deles sugeriu que três rapazes que faziam uso frequente de maconha “se exercitavam/paraticavam de forma má” (*onhembo’e vai*): *opita rive, petÿ vaikue* (“fumam à toa, fumo ruim”).

seja, na atenção à composição com os demais corpos e aos encontros possíveis, a cada dia e a cada novo movimento do dia. Como diz Sant'Anna (2001, pp.96-97) todo indivíduo é uma *dobra*, é ao mesmo tempo autônomo e dependente, de modo que as relações podem (e devem, segundo ela) prescindir da agressão e da dominação de um pelo outro, de modo que compôr passa ser visto como tornar-se a própria “ação em curso”. Assim, levantar-se e cantar, como dizia o hino supracitado, é tanto parte de uma escuta e de uma sensibilidade mbya para o que querem os divinos quanto de uma escuta voltada para o próprio corpo, seus afetos e desejos no momento em que se é instado a cantar: pode ser que a pessoa não queira mesmo se levantar e cantar. Deixar-se à disposição e ao sabor dos encontros seria, assim, condição imprescindível para a vida, por desvendar, conforme escreve Ciccarone (2004, p.83) “a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes” no mesmo dia.

Tudo se passa como se a articulação entre autonomia e autoridade pudesse ser lida a partir de uma lógica englobada pelas sensações, desejos e afetos que atravessam os corpos mbya, a cada dia, a cada momento. Neste sentido, o papel de uma “escuta” corporal é fundamental tanto em matérias menores do cotidiano como em contextos xamânicos, isto é, tanto à caminhada sem rumo pela aldeia como à caminhada cósmica dos Tupã *kuéry*, os Mbya devem dar a devida atenção. É também através de uma forma prática de aprender que o corpo é posto em evidência enquanto *locus* de uma receptividade positiva ao conhecimento, e este processo se dá de forma semelhante tanto em contextos xamânicos, como no aprendizado dos afazeres comuns e cotidianos. Assim, o material mbya põe em evidência a relação entre audição e conhecimento: a escuta desdobra-se em aprendizado, e o faz através de práticas corporais. No limite, e ouvi a frase de Augustinho em Araponga, para “saber ter o corpo”, é preciso antes saber ouvir do (ou com o) próprio corpo.

O “bom caminho” e seus desvios

“Vamos todos andar por um mesmo bom/belo caminho, não erremos o bom/belo caminho”¹⁰⁰

(Hino popular entre os corais mbya)

O ponto de vista etnográfico que venho tentando desenvolver, como espero já ter deixado evidente, é pautado pela impossibilidade em se considerar a vida dos Mbya a

¹⁰⁰ *Jajeói jaguata tape porã meme, jajavy eme tape porã, jajavy eme tape porã .*

partir exclusivamente do que os mesmos *falam* sobre ela. Concordo, em certo sentido com Ciccarone (2004, p.82) quando escreve que o “fascínio do racionalismo ocidental pelo pensamento indígena [guarani], pela retórica e pela poética da linguagem esotérica, contribuiu para desconectar o olhar da dimensão concreta da vida coletiva”. A autora sublinha, assim, que ao mesmo tempo em que os pesquisadores são seduzidos pelos Guarani, estes se transformam, para os primeiros, em figuras das aspirações ocidentais - teólogos, poetas, filósofos, etc. A autora (Idem) explica que

Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados, entre eles a ideologização da categoria nativa da Terra Sem Males, e o esvaziamento dos significados políticos e sociais das migrações, a marginalização do interesse sobre as formas sociais mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade (...).

Indo ao encontro destas impressões de Ciccarone, Pissolato (2007, p.108) chama a atenção para a reificação, na literatura, do conceito de *teko*, enquanto um “sistema” - religioso, econômico, social - bem delineado e deixado pelos antepassados do qual os Mbya fariam apenas seguir e atualizar nos mais diferentes contextos da vida: “estando o *teko dado*, é como se os Guarani buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentam” (Idem). Neste sentido, cabe sublinhar o descompasso que ora assume a relação entre a vida real e a imagem ideal da mesma produzida pelos Mbya, principalmente em contextos nos quais seu “modo de vida” está sendo apresentado aos brancos. Certamente há um uso generalizado do conceito de *teko*, *nhandereko* ou *heko rã* enquanto “estilo” ou “modo de vida” exclusivo dos Mbya, do qual não se quer desviar, ou “errar” (como diz o hino que serve de epígrafe a este item), mas do qual, ocasionalmente, se desvia. É certo também que a reificação, da qual falamos acima, parte do ponto de vista do discurso dos Mbya, de modo que a literatura, muitas vezes tratou o conceito como conjunto de “preceitos” ou “normas” (Cadogan (1959, H.Clastres, [1975]1978, por exemplo). Em minha experiência com os Mbya a palavra *teko* podia significar tanto “costume”, “hábito” ou “regra” (também no sentido menstrual) quanto “vida”, “sistema” ou “modo de ser”.

É comum, e de fundamental importância, evidentemente, que em falas rituais dentro ou fora da *opy'i* se faça referência aos “modos antigos” em termos de um modo de vida ou uma tradição valorizada e até idealizada: referências ao estilo de vida como um “bom/belo caminho” (*tape porã'i*) que os Mbya herdaram dos “nossos avôs” e

“nossas avós” (*nhanderamói kuéry, nhandejarýi kuéry*) permeiam um certo tipo de discurso, que pode ser categorizado como uma fala de “aconselhamento” (*-nhemongeta*). Em minha experiência com os Mbya, embora os enunciadores de tal discurso variassem de acordo com os contextos (na maioria das vezes tratou-se de pessoas “mais velhas”, mas observei também jovens tomarem a palavra, ocasiões em que a temática geral de seu discurso pouco diferia da dos primeiros), foi Augustinho quem mais investia em inventariar “costumes” antigos contrastando-os com os tempos atuais.

Nos tornozelos amarrados com *tetymakua*, fios feitos com os longos cabelos de meninas púberes, o *tamói* afirmava sua identidade – *esse é documento do índio*, dizia. Em sua cabeça o *akãpyxia*, adorno feito de algodão, o diferencia dos demais índios que utilizam cocares de penas, *akãregua*, o qual ele diz utilizar apenas durante eventos na cidade, ou seja, ocasiões de apresentação para os brancos. Ele me aponta o *mbaraka* encostado em lugar de destaque no “altar” de sua casa de reza, para explicar que antes os guarani não tinham aquilo, e que nas rezas eram utilizados apenas *mbaraka mirim* e *takuapu*. Enfim, ele se faz notar por toda uma performance que coloca em contraste os tempos antigos e a atualidade, na qual os jovens *não são mais como antigamente*: pintam seus cabelos, usam brincos, escutam forró, frequentam bailes, possuem celulares, etc, costumes novos que o *tamói* não cansa de criticar em suas falas na *opy’i*. Mas esta aparente ortodoxia não revela um impecável respeitador e mantenedor das “regras”, pois se seus conselhos de “não pintem seus cabelos” ou “não usem brincos” parecem surtir pouco efeito entre os jovens, ele mesmo, durante sua juventude foi notável apreciador de bailes, tocador de “gaita” (sanfona) inclusive¹⁰¹. Da mesma forma, seu filho Nino me contava sobre uma época em que abandonou a esposa grávida e viajou para o Paraná, apenas tendo visto a criança uma vez, quando estava muito pequena ainda. Os anos passaram e a vida trouxe este filho de volta para Araponga, junto com uns parentes que tinham vindo de Santa Catarina. O pequeno, agora com cerca de 10 ou 11 anos resolveu ficar em Araponga, e é um dos jovens que se exercita nas funções de *xondáro ruvixa* (“chefe dos guerreiros”). Nino se referia ao período de sua juventude no qual procedera ao abandono da esposa como “quando eu apenas me

¹⁰¹ De forma, talvez, semelhante a que procedeu comigo certa vez, apontando meus brincos e dizendo, *tira isso, Nhanderu não gosta*, e segurando meu cabelo longo, *corta isso, Nhanderu não gosta*. Ao comentá-lo em Camboinhas, explicaram que uma coisa não tinha nada a ver com outra, que era mentira dele, como procederam, aliás, na maioria das vezes em que eu trazia falas de Augustinho para debater com eles.

fazia errar à toa” (*anhembotavy rei jave*), acrescentando que hoje em dias ele não seria mais assim¹⁰², sabendo pensar melhor sobre seus atos e as consequências destes. Ao que parece, o caminho e os desvios do mesmo parecem situar-se de forma emparelhada e se o discurso sobre a vida “dos antigos” serve muitas vezes para falar do sofrimento da vida atual, os desvios do caminho podem igualmente servir para legitimar ainda mais o “bom caminho”, razão pela qual eles seriam indispensáveis. Parece, portanto, que podemos generalizar a impressão de Pissolato (2007, p.177) em relação aos casamentos ideais, isto é, de longa duração: “(...) se há um discurso que o defende há igualmente um tratamento que aceita e confirma a união pouco duradoura”. Podemos neste sentido perceber etnograficamente um *plano do discurso* e um *plano prático*, por assim dizer, o qual, muitas vezes se diferencia do primeiro.

Reflexões recentes não apenas de etnólogos dos Guarani mas também de cineastas mbya, têm buscado levar em conta esta parte, digamos, “profana” de sua vida, deixada de lado por vários autores em prol de um determinado modo de enxergá-los enquanto povo, dentre os ameríndios, mais “religioso” ou “espiritualizado”. Não por acaso, cenas do filme *Bicicletas de Nhanderu* (2011), que mostram um baile e pessoas “embriagadas” (*-ka’u*) causaram certo mal-estar entre os habitantes das aldeias da região (São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, como me disseram antropólogas que trabalham na área - Maria Paula Prates e Mariana de Andrade Soares - em comunicação pessoal). Numa espécie de metalinguagem, a reflexão sobre este mal-estar (que é, justamente, revelador da diferença entre plano do discurso e plano da prática, do qual falamos acima) pode ser encontrada no próprio filme: há uma cena em que uma *xaryi* (“avó”) questiona aos cineastas se eles haviam filmado o baile da noite anterior e, diante da negativa deles, confirmou que aquele tipo de coisa não era mesmo para ser mostrada. E os Mbya são, efetivamente, bastante hábeis em fazer de si uma imagem para os brancos, a qual, muitas vezes, coincide com a imagem idealizada que têm de si próprios – *o guarani é assim, só vive para Nhanderu mesmo*, dizia-me Lidia certa vez. Mas, decerto, nem só de casa de reza vivem os Mbya, e em Camboinhas, mesmo o fato

¹⁰² Trajetórias assim me faziam lembrar do contraste entre crentes e desviados, estudados por mim (Pereira, 2007) em uma comunidade evangélica na Ilha Grande (Rio de Janeiro). Sendo o *ethos* evangélico predominante, o período em que ilustres figuras da igreja – pastores, presbíteros, etc – passaram “no mundo” era recorrente nas falas das pessoas, em que pese a demonização da mesma categoria (“mundo”, em oposição à “igreja”, “doutrina”, etc), entendida como um “desvio”. Não podíamos, portanto entender a oposição “crentes” e “desviados” como substancial, mas sim como circunstancial, ou seja, não eram mutuamente excludentes, mas “mundos possíveis” para os provetaenses.

de *só viverem para Nhanderu*, não impedia a periodicidade semanal dos forrós, ocasiões permeadas pela presença abundante de *jurua kuéry* e de bebidas alcoólicas.

A diferença entre discurso e prática foi tratada por Macedo (2009) a partir das idéias de Wagner (2010), e baseada, em grande parte, na apropriação, pelos Mbya, do conceito de “cultura”. A *cultura guarani*, como já vimos, no primeiro capítulo, sendo parte do reino do inato é responsável por uma conexão diferenciante com os brancos, bem como com outros povos indígenas: ela torna visível, por assim dizer, a diferença Mbya/*jurua*/outros índios. Ao mesmo tempo, é a *cultura* que conecta os Mbya aos deuses, enquanto *teko* ou modo de vida herdado dos mesmos, num processo que pode ser caracterizado como de *coletivização e xamanização da cultura* (Macedo, 2009, p.295). Pensado fora dos contextos de relação com os brancos, o “discurso da moralidade” mbya, pode ser visto como um recurso retórico para que as *nhe'ë* (“almas”) gostem desta terra, afirmando, para as mesmas, um estatuto de sujeito sem abrir mão, contudo, de outros desejos, ou de “satisfazer outros ‘anjos’ de *tekoaxy*”, como escreve a autora (idem, p.290). Longe de serem mutuamente excludentes, como se vê, a conexão com os deuses e a experiência em *tekoaxy* formam uma espécie de síntese entre coisas que a princípio seriam impossíveis. Em uma palavra, é a própria diferença que une-e-separa¹⁰³ os dois modos.

O “bom caminho” (*tape porã*), que no plano do discurso pode ser evidenciado como um conjunto de “regras”, no plano das experiências cotidianas corresponderia muito mais, de acordo com nossa abordagem sobre a relação entre corpo e aprendizado (ver *supra*), a um comportamento *ético*¹⁰⁴ embasado em um “saber ouvir” enquanto

¹⁰³Neste sentido, também na obra de Wagner (2010) evidencia-se um duplo movimento - chamado pelo autor de dialética - entre invenção e convenção, no qual, de um modo geral, somente um dos lados fica perceptível para o homem, situado de forma análoga a um artista ou criador em relação à própria cultura. Quando criamos símbolos, ou seja, significamos o mundo de uma forma e com um estilo próprios, mascaramos este processo, convencionalizando o inventado, isto é, transformando ou integrando-o ao nosso repertório já conhecido de símbolos - nossa cultura, propriamente dita. Assim, os contextos já convencionalizados fornecem-nos um estilo característico de criação, e o que é inventado logo acha seu lugar dentro deles. Num certo sentido, não percebemos que inventamos, porque mascaramos o processo convencionalizando os símbolos novos, da mesma forma que a invenção só acontece, via de regra, quando algo desestabiliza nossas convenções, exigindo novas significações, por assim dizer. O lado *convencionalizado* dos Mbya Guarani, posiciona sua cultura como pertencendo ao reino do inato (de modo inverso ao que fazemos os ocidentais, considerando-a como uma “convenção coletivamente construída”, como escreve Macedo, 2009, p.296), diferenciando-a, assim, das demais culturas.

¹⁰⁴No sentido da *ética* tal como encontrado na obra de Espinosa, 1979. Em poucas palavras, o que Espinosa defende é a existência de um único indivíduo - Deus -, espécie de substância que compõe tudo. Neste sentido, todos os seres e coisas, parte desta substância, se aproximariam Dele na medida em que se compusessem uns com os outros, e Dele se afastariam na mesma proporção em que seus encontros fossem “maus encontros”, isto é, decompondo relações fundamentais para seus corpos determinados. Há, na *ética* segundo Espinosa, uma negação da transcendência, na medida que Deus é composição e esta se faz pelos encontros, isto é, pelas possibilidades que os corpos têm de afetarem uns aos outros.

dispositivo primeiro de “sabedoria” implicando atualizações pessoais e rotineiras na relação com os deuses¹⁰⁵, mas também com “seres que não vemos” (*jaexa e’y va’e kuéry*) e com as pessoas com quem se convive diariamente. Se, os avatares da ética do “saber viver”, conforme os próprios Mbya colocam, são aqueles que já “viveram muito” (*-iko puku*), ou seja, os *nhanderamói kuéry* (“nossos avôs”) e as *nhandejarýi kuéry* (“nossas avós”), ou simplesmente “os mais velhos” como traduzem ordinariamente para o português, é porque, justamente, a condição de “mais velho” é indicativa (ou resulta) de alguma forma deste saber que faz *durar a pessoa* (Pissolato, 2007). O discurso destas pessoas busca esquadrihar uma moralidade e uma conduta que seriam singulares aos Mbya: observar frequentemente os rituais na *opy’i*, ter casamentos duradouros, manter a calma evitando discussões e brigas, evitar portar-se ou vestir-se ao modo dos brancos, etc. Ao que parece, tal discurso tem por objetivo trazer as moralidades, digamos assim, desviantes (ou os “mau devires”, para falarmos como Lima, 2011) sempre de volta para o “bom caminho, para as relações de boa convivência, o que se traduz em um cuidado corporal, ou uma responsabilidade de controlar e cuidar do próprio corpo e dos demais (Ciccarone, 2004, p.92). Não por acaso os contextos em que os discursos do tipo “aconselhamento” (*-nhemongeta*) são enunciados, pelo menos na maioria das vezes em que os observei, entremeados por momentos de prática xamânica, isto é, de retirada de males dos corpos das pessoas.

Neste sentido Ciccarone (Idem) comenta, sobre Tataxi¹⁰⁶, uma importante liderança feminina mbya, que seu “estilo gestual (...) remetia a um código cultural

¹⁰⁵ Questão trabalhada também por Pierri (2014, p.22), quando ressalta que, os contextos de reza “referem-se a toda uma gama de exercícios corporais que visam a proteção contra (...) agressões sobrenaturais”, o que acaba por sublinhar, como é a intenção do autor, o caráter horizontal do xamanismo guarani. Para Pierri, as relações que implicam “amor”, “reciprocidade”, “piedade”, que são colocadas no plano de um xamanismo vertical, são elicitadas pela predação generalizada, no plano horizontal.

¹⁰⁶ Maria Tataxi Yvy Rete foi uma importante liderança xamânica que se destacou na retomada de territórios indígenas no litoral sul/sudeste a partir do início do século XX. Fugindo das afrontas do exército paraguaio, Tataxi e sua família seguiram para o Brasil por trilhas estratégicas que passavam por antigos aldeamentos jesuíticos. O início do deslocamento se dá a partir do Posto Indígena de Guaritas (Rio Grande do Sul) na década de 1940, quando Tataxi tinha por volta de 40 anos de idade.. O primeiro ponto do litoral alcançado pelo grupo que acompanhava Miguel Benites (liderança xamânica então, com quem Tataxi se casaria após a morte de seu primeiro marido) foi a cidade de Pelotas (Rio Grande do Sul), e a partir daí, observando sempre o mar, seguiram até chegarem em São Paulo, onde foram recolhidos pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Recolhidos por 10 anos a uma localidade interiorana, de nome Tariri, alguns Mbya acabaram por abandonar os hábitos xamânicos, por assim dizer, e se decidiram por permanecer ali quando Miguel Benites se pôs novamente a caminhar “em busca da Terra Sem Males”, acompanhado, desta vez, apenas pelos 20 índios, seus parentes mais próximos. O xamã termina por falecer tão logo o grupo consegue alcançar o litoral na cidade de Silveira, em São Paulo. Porém, antes de seu falecimento, Miguel passa para sua esposa, Tataxi a missão de conduzir seu povo e dar continuidade à caminhada sagrada. O próximo ponto de permanência do grupo seria então na cidade de Paraty, já no

expressivo, a uma liturgia corporal”, característico, para a autora, de um investimento por parte dos xamãs mbya no controle e na expressão do corpo, já que é no corpo que “se reproduzem e se representam os deuses e a sociedade” (Idem), razão pela qual ela designa ao xamanismo a função de restituir a “dimensão humana total” (Idem, p.94). Se tal dimensão pode ser lida nos termos de uma busca pela ordem e pela moral que singulariza os Mbya enquanto povo originado nas divindades, das quais herdaram toda “boa ciência” ou “boa sabedoria” (*arandu porã*), então veremos no xamanismo um dispositivo que exerce um papel *coletivizante* (Wagner, 2010, p.153): ele reproduz os contextos convencionalizados, e o faz contra-inventando forças dinâmicas e contrárias como os espectros dos mortos, os “donos” de animais e de lugares, as feitiçarias, entre outras, nas quais a “moral” e a “honra” irão encontrar resistência, evidenciando o *teko* por contraste com as forças *tekoaxy*, pelas quais os Mbya se sentem ameaçados.

Os diversos perigos que caracterizam a vida na terra podem ser entendidos como resistências motivadoras de uma moralidade ou de um sistema de vida idealizado e convencionalizado de forma coletiva. Neste sentido, portanto, seria como se fosse preciso desviar-se do “bom caminho” para melhor trilhá-lo posteriormente ou, como escreve Wagner (Idem, p.144) é preciso “perder a alma” (ir além dos limites da moral interna) para, reencontrando-a, “fazer o poder”. Para Wagner (Idem, p.162), nos estilos de criatividade ditos diferenciadores, em um processo de adoecimento, a cura é “uma luta para reestabelecer o equilíbrio entre invenção e convenção - neste caso mediante reversão do equilíbrio ortodoxo”. Se lembrarmos que, para os Mbya, o corpo é o *locus* de percepções que comunicam tanto estados da pessoa quanto do *cosmo*, sendo preciso estar atento a ele, a fim de não cometer os excessos que levam a pessoa a adquirir uma afecção animal indesejada, poderíamos nos perguntar onde estaria a ortodoxia senão quase que exclusivamente no plano dos discursos.

Sendo ao mesmo tempo convenção e matéria de invenção, estes mesmos discursos sobre o “bom caminho” são revertidos em momentos de crise, durante a busca por um novo equilíbrio entre invenção e convenção. Ciccarone (2004) traz um exemplo bastante ilustrativo neste sentido, no caso de Maria Tataxi, liderança xamânica mbya, a qual nos momentos de crise incitava à retomada dos “antigos hábitos” na forma de migração e busca por lugares melhores (Idem, p.87), o que a xamã e o grupo que

estado do Rio de Janeiro, e o final da jornada se daria alguns anos depois, quando D.Maria e sua família alcançam a cidade de Aracruz, no Espírito Santo (cf Pellon, 2008).

conduzia não cansou de fazer durante sua vida, mas que se fez igualmente necessário após sua morte, experiência descrita pela autora como “incomunicável” e que exigia uma “outra escuta” (Idem, p.88). Note-se que o “equilíbrio ortodoxo” para os Mbya não tem nada a ver com uma volta a uma fixidez anterior, ou com a recuperação de dogmas perdidos, mas “voltar à tradição” se mostra como um processo de retomar a caminhada, movimentar-se, o que se faz a partir de uma escuta do coração, de um “sentir o corpo”, de modo que bem poderíamos pensar na necessidade de uma “outra escuta” como necessidade de um “outro corpo”, ou um *novo corpo*.

Em momentos de crise, como o foi o da morte da xamã Tataxĩ, o que se retoma é *desterritorialização* e não o seu oposto. O que temos anunciado como uma dualidade entre o falado e o vivido para os Mbya, pode ser lido a partir da diferença, proposta por Deleuze e Guattari ([1997]2012, vol.4, p.79), entre *plano de transcendência* (de desenvolvimento, de organização) e *plano de imanência* (ou de composição). Assim quando os Mbya falam de um “bom caminho” estão evidenciando certa maneira de organizar o mundo e as experiências, de modo que, via de regra, trata-se de uma categoria referida de uma forma transcendente, na maioria das vezes em contraste com o mundo atual dos Mbya, isto é, associados às divindades, aos Mbya antigos. O “modo de vida” verdadeiramente bom é deduzido e é buscado, mas ele nunca está no momento, nunca se situa aqui e agora. Por outro lado, a vida transcorre a partir de devires, agenciamentos e afetos sensíveis e sentidos nos corpos, e a isso os autores (Idem, p.79) chamam de plano de imanência, isto é, o “princípio de composição que deve ser percebido, que não pode senão ser percebido”, por ser justamente o plano da experimentação: as danças, as rezas, as brigas, a embriaguez dos bailes, os casamentos, as separações, os reencontros, etc. Há entre ambos os planos um jogo alternado de figura-fundo de modo que “é a diferença dos dois planos que faz com que aquilo que não pode ser percebido num deles só pode ser percebido no outro” (Idem). Trocando em miúdos, entre a *opy'i* e os bailes, entre “sábio” e “não sábio”, entre “bom caminho” e “errar à toa” há diferenças evidentes, e são elas que fazem com que o que é indispensável em cada um deles se torne perceptível para os Mbya, como bem parece mostrar o filme Bicicletas de Nhanderu.

A perspectiva dos “mais velhos”, embora seja louvada como o ideal da socialidade mbya justamente por ser capaz de tornar a pessoa “durável” (Pissolato, 2007) nesta terra imperfeita em que tudo tem por destino a finitude, se atualiza por meio de resistências, oposições e desvios, os quais compõem, para usarmos a linguagem de

Deleuze & Guattari, (Ibidem, p.35) o “limiar” da multiplicidade¹⁰⁷ mbya, ou a “linha contínua de bordas de acordo com a qual a multiplicidade muda”. Se, por um lado, “desafiar a moral” contribui para a transformação da pessoa (já que, como vimos, o reequilíbrio entre convenção e invenção, para os Mbya, consiste em adquirir uma “outra escuta”, ou um “outro corpo”), também funciona como dispositivo de alteração da própria sociedade, já que os momentos de crise dão sentido à “tradição” enquanto um movimento de *desterritorialização*. Em uma palavra, ao desafiar-se a moral, inventa-se uma nova.

Saber escutar (perceber, sentir) a vontade dos deuses, das “almas” bem como os demais afetos que se lhes atravessa os corpos, é o que orienta as passagens dos Mbya pelos devires possíveis, tematizados em sua forma limite em termos de “transformação em animal” (*-jepota*) e “transformação em deus” (*ijaguyje*). Mas, ao que parece, é a cada movimento de desterritorialização que um *corpo novo* se faz necessário, de modo que podemos sugerir que a progressiva divinização se dá na escuta cotidiana, da mesma forma que a animalização só se efetiva completamente na morte (e se pode estar “virando bicho” durante anos a fio). Neste sentido, as associações dos Mbya com animais ou com *jurua kuéry*, tanto quanto com Tupã *kuéry* seriam relações potencialmente desterritorializantes, transformando os corpos e o “modo de vida”: podem ser lidas como “alianças demoníacas”¹⁰⁸ (para falarmos como Viveiros de Castro, 2007), devires fundamentais para a construção de um corpo mbya alterado pela passagem entre relações intersubjetivas diversas e pela predação enquanto condição imanente à vida nesta Terra.

Neste sentido, Prates (2013, p.227) dedica um item de sua tese àqueles aos quais não se pode deixar viver, isto é, a morte de crianças recém-nascidas, nos casos em que o bebê é visto como fruto de algum tipo de união perigosa - com animais, com brancos, etc. Tratar-se-iam de crianças cujos corpos já nasceram “transformados” de modo que se deve proceder, assim que nascido, ao seu assassinato:

¹⁰⁷ Segundo os autores, “uma multiplicidade se define, não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em ‘intensão’. Se voc~e muda de dimensão, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade. Onde a existência de uma borda de acordo com cada multiplicidade” (Idem, p.28). Cf Affonso (2014) para uma leitura dos conceitos de Deleuze e Guattari como “zonas de vizinhança”, “bordas” e “multiplicidade” à luz de uma etnografia mbya.

¹⁰⁸ Em vez de aliança extensiva, aliança intensiva, “anti-natural e cosmopolítica. Se a primeira define filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contra-efetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas no outro sentido (...) pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-onça ele não produz uma onça e nem, tampouco se filia a descendência dos jaguares. Ele faz uma aliança” (Viveiros de Castro, 2007, p.119).

Kerechu teve seu primeiro filho morto por um xamã assim que o bebê nasceu. Ela era jovem, ainda não estava casada e engravidou de um homem juruá. Assim que deu à luz, sua mãe entregou o bebê para o xamã que enterrou a criança ainda viva. O parto silencioso contou apenas com a ajuda de sua mãe, Pará. Como explicou Yva, não se pode deixar a mãe escutar o choro da criança, pois se não ela “cria sentimento”, deixa-se seduzir por este Outro recém-nascido, que ao chorar seduz a mulher para que fique com ele. Assim acontece com o -jepotá, processo no qual a visão e a audição constituem porta de entrada para a submissão da perspectiva.

Interessante notar que, se os desdobramentos destas mortes na tese de Prates (Idem) vão no sentido de enfatizar a relação entre a morte de recém nascidos e gemelaridade, este primeiro relato fala de uma criança que é resultado da relação com o *jurua*. Uma união que, justamente, é índice de uma alteração em nível corporal, na medida em que o tema do casamento com *jurua* aparece nas falas dos discursos dos Mbya (cf Macedo, 2009; Heurich, 2011; Prates, 2013, por exemplo) como um risco de morte devido à mistura de sangue, durante a relação sexual, que acarretaria a morte do portador do sangue mais “fraco”, isto é, a pessoa mbya. Como bem me chamou a atenção Pissolato, em comunicação pessoal, Lidia, ao casar-se com um *jurua* e não morrer, estabelece, para dizermos o mínimo, que seu corpo (e os de seus filhos) é composto por afecções novas, em relação ao corpo dos Mbya, de forma geral, para os quais a união sexual com os brancos é muito perigosa. Esta, portanto, está associada no pensamento mbya, fundamentalmente ao tema do -*jepota*, comumente tratado como uma união sexual com um animal seguida da transformação corporal da pessoa. Deste modo, não apenas o “pessoal” de Camboinhas está na borda da multiplicidade mbya, por se tratar de fruto de uma união com *jurua*, mas também dentro do grupo alguns estão mais dispostos a adquirir *novos corpos* do que outros. Assim se Iraci, Tupã, Agai e Suzana casaram-se com *jurua*, Zenico, Jéka, Oka e Minju mantinham casamentos duradouros com mulheres mbya. Este último tendo, inclusive, manifestado para mim, várias vezes, seu temor em “namorar” mulheres brancas: “eu tenho medo de ‘cuidar’[no sentido de ter relações sexuais] de mulher branca” (*xee akyje xaryi kuéry apena aguã*).

Entre cultos e forrós: o *jurua* entra na aldeia

“Aquele que sabe ter, tem em dobro”¹⁰⁹.

(Provérbio paraguayo)

A estratégia dos Mbya, de forma geral, de evitação e até “proibição” de casamentos com brancos é amplamente registrada na etnografia, e, a meu ver, trata-se de uma estratégia fundamental. Contudo, os Mbya, ou pelo menos alguns deles, se casam com *jurua*, e nem sempre as razões evocadas para justificar a evitação (de que tal união seria contaminante, enfraquecedora ou até mortífera para a pessoa mbya) se confirmam. Assim, mesmo que se promulgue, de uma maneira geral, que aquele(a) que se casa com *jurua* deve deixar a aldeia e que para ele(a) Nhanderu não mais “olharia”, há soluções outras para a referida questão, seja no plano sociológico – a pessoa não é “realmente” expulsa, mas adquire um *status* ambíguo na comunidade -, seja no cosmológico, como veremos mais adiante a partir da figura de Tupã ra’y (“filho de Tupã”, como os Mbya chamam Jesus)¹¹⁰. Assim, como o tema “casamento com brancos” esteve presente durante o trabalho de campo em Camboinhas me causando, admito, frequentemente certa inquietação procurei, para pensá-lo, refletir sobre outros contextos de relação com o *jurua*, os quais se apresentaram variados e distintos entre si, como são os próprios *jurua* com os quais se relacionam os Mbya.

A princípio, pude mapear dois contextos específicos de relação com os brancos, na aldeia: havia aqueles cercados de ludicidade - forrós, partidas de futebol, churrascos regados com cerveja, etc - bem como outros mais formais como reuniões com a FUNAI, com integrantes da CCOB, administradores escolares, cultos evangélicos, etc. E a relação com o *jurua*, evidentemente, ultrapassava os limites da aldeia, de modo que observei também ocasiões cotidianas em que os Mbya saíam da aldeia em busca de “serviços” e bens neste *mundo exterior*, por assim dizer, que é o mundo do Branco: supermercado, farmácia, mecânico, mercearia, açougue, etc. Se por um lado (como me colocou Pissolato, em comunicação pessoal) casar com *jurua* pode significar um limite para as possibilidades de casamento dadas pela multilocalidade, por outro a troca com o *jurua* e com seu mundo é necessária para os Mbya, de uma forma geral e de diversas

¹⁰⁹ Oguerekokuaava, *ogueroko mokoï*, retirado do site <http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/e-nga-refrains>.

¹¹⁰ Macedo (2009, p.278) já notara, neste sentido, a existência, entre os Mbya com quem conviveu, de uma certa divindade “menor”, Jekupe, o qual “se casou com uma branca quando vivia nesta terra e mesmo assim conseguiu *aguyje*, alcançando *yvyju mirim*, a terra dourada daqueles que foram divinizados sem passar pela morte” (Idem, p.278-9), em uma narrativa bem semelhante à trazida por Cadogan (1959), sobre um certo Senhor Incestuoso - Karai Jeupie. Semelhança destacada pela própria autora em uma nota de pé de página (Macedo, 2009, p.279).

maneiras, desde o consumo de itens alimentícios até a utilização de aparelhos celulares, computadores e até mesmo automóveis.

Certa vez, ia para Paraty de carona no carro da aldeia¹¹¹, Minju no volante, acompanhado de Lidia e Kerexu'i. Eles iam visitar Iraci, que mora numa roça em Patrimônio, perto da aldeia de Araponga, e eu aproveitava a viagem deles para ir visitar, nesta aldeia, Augustinho e seu “pessoal”. Ao chegarmos à casa de Iraci, insisti para que me levassem um pouco mais, pela estrada que leva até a aldeia, poupando-me umas duas horas de caminhada, o que fizeram, um pouco a contragosto, dizendo que a estrada era muito ruim, e que o carro poderia não aguentar. Ao pararem o carro, a meio caminho de Araponga, para que eu descesse, ainda sondei se eles não queriam chegar comigo na aldeia para passarem ao menos uma noite, afinal Augustinho é irmão da mãe de Lidia. Então, Lidia sorriu e explicou que tinha medo de ir pelo fato de Araponga estar localizada no meio do mato, acrescentando, comicamente que “nós não nos alegamos mais no mato, nos transformamos em brancos” (*ka'aguy re ndorovy'a véi ma, jurua re rojepota*), frase que me chamou a atenção por constituir um ponto de vista irônico dela sobre si mesma, além de tematizar o contexto específico de sua própria aldeia - localizada em um meio dito urbano¹¹² - em termos de uma transformação corporal, o que justamente parece querer significar a associação entre *-jepota*, uma transformação corporal efetivamente, e a possibilidade de que aconteça em direção a um *corpo jurua*. Quando, posteriormente Tânia (Lima, orientadora deste trabalho), durante um de nossos encontros, comentou que *Lidia está num devir branco*, entendi que tanto Lidia quanto Tânia estavam falando sobre a mesma coisa. Eu podia perceber claramente como Lidia, e não só ela, mas toda a aldeia de Camboinhas estavam neste devir, ou seja, nesta relação de fascinação e desejo pelo *jurua* e o seu mundo. Se cheguei, inicialmente a percebê-lo pelos casamentos que o “pessoal” de Lidia está disposto a realizar com os brancos (a começar pelo dela mesma com Pedro, mas também o de Suzana e Bebê, de Agai e Gracinha, de Tupã e Shirlene, e outros) estou inclinado a suspeitar que mesmo

¹¹¹ Um siena que eles compraram com um dinheiro ganho em um sorteio promovido, ao que parece, pela aldeia de Barragem, que envolvia aldeias dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.

¹¹² O que não é mais verdadeiro, já que, como especifiquei no início do primeiro capítulo, que os Mbya com quem convivi em Camboinhas deixaram o local, deslocando-se para Maricá, município vizinho a Niterói, onde permanecem até o momento. Em Maricá eles estão, efetivamente, de volta numa floresta, o que nos faz pensar na obtenção de um corpo ainda mais novo - ou uma volta a um corpo antigo - capaz de se locomover na mata, fazer armadilhas, fazer lavouras extensas, cortar e trazer para a aldeia grandes troncos de árvore para construírem as casas, etc, enfim, afazeres que estiveram temporariamente impossibilitados de realizar quando em Camboinhas, mas que uma vez de volta à floresta, puderam rapidamente ser reativados.

onde não se os pode observar (noutras aldeias, outros contextos de campo) o devir branco possivelmente estará presente. Se a troca com o mundo *jurua* é, atualmente, mais que um desejo uma necessidade básica, o mínimo que se poderia supor é que devir *jurua* seja um lugar *mais comum* do que a etnologia sobre os Mbya tem posto em evidência.

Durante as atividades lúdicas - forrós, churrascos e partidas de futebol, na maioria das vezes - com os *jurua* os Mbya pareciam estar constantemente agenciados pelos desejos dos *jurua*: o que queriam eles? De que modo?. Desejos estes provenientes de um exterior que, embora associado a uma ambiguidade que pode ser perigosa, não por isso se torna desinteressante. Durante o campo em Camboinhas ficou claro para mim que os diversos tipos de brancos que se aproximavam implicavam também modos do devir *jurua* diferenciados entre si: justamente porque há mais de uma maneira de ser *jurua para* os Mbya, há também todo um regime de modos singulares através dos quais eles se aproximam dos *jurua kuéry* moldado pelos interesses e pelos desejos investidos nas relações. Era com monotonia e certo descaso que turistas e visitantes casuais (e quase que diários, em Camboinhas, diga-se de passagem) eram recebidos, o que contrastava com o entusiasmo e “alegria” na recepção de “amigos” (*irü kuéry*) ou simplesmente de *jurua* que já eram minimamente conhecidos deles. Mas o que queriam na aldeia estes *jurua kuéry*, tratados por eles de “nossos amigos”? Coisas diversas: forró, futebol, pescaria mas também culto evangélico, trabalhos pedagógicos, ajudar na luta pelos direitos indígenas, etc.

Em determinado momento passou a me chamar a atenção o modo *-kore* (“lograr”, “enganar”) pelo qual os Mbya construíam uma modalidade específica de relação com os brancos. Num exemplo breve, porém ilustrativo, desta estratégia, lembro-me que numa noite, durante o forró, Zenico e Kuaray conversavam com um *jurua*, o qual, deslumbrado com a possibilidade de estar ali na presença e conversando com “índios de verdade”, se pôs a perguntar os significados de vários nomes de lugares das redondezas de Niterói (Alcântara, Itaboraí, Itaipu, Itacoatiara, etc), muitos deles em tupi antigo ou tupinambá (línguas que, obviamente, podem ser tão desconhecidas dos Mbya quanto o latim de nós brasileiros), de modo que os Mbya começaram a traduzi-las, a bem de dizer, de qualquer maneira, entenda-se, inventando significados, simplesmente. Quando notaram que eu havia percebido seu pequeno truque, Zenico fitou-me sorrindo e, com bom humor, disse, *rokore rei* (“estamos apenas enganando”).

Se a relação com os brancos não pode ser definida somente por esta modalidade de “enganar”, é preciso, contudo, admitir que a possibilidade sempre presente do *-kore* permitia a pronta aceitação de desejos *jurua* sem excluir sua descartabilidade eventual. Assim, o que a primeira vista pareceria como uma receptividade e uma abertura sem limites às vontades dos *jurua* - desde propostas pedagógicas para a escola até shows de reggae na aldeia - no momento seguinte se revelava em uma estratégia de relação, e como tal, ela possuía alguma lógica. Era como se fosse preciso, num primeiro momento, colocar o desejo *jurua* como um imperativo (muitas vezes até a frente dos próprios desejos), e assim dar início à relação, para a partir daí ver o que se poderia “ganhar” com ela. Certa vez estávamos jogando futebol na areia da praia já há algumas horas, debaixo de um sol forte, de modo que ficamos exaustos e nos sentamos para descansar. Nisso chegou Agai com Baixinho, *jurua* com o qual estava ligado por laços de afinidade (ele era tio da menina *jurua* com quem ele se casara) e aí os Mbya começaram a conversar entre si em termos da possibilidade de recomeçarmos a partida, o que se daria somente por causa da chegada deles (sem isso nós certamente não jogaríamos mais): “vamos jogar, pô, *jurua* veio só pra jogar, vambóra... (*jaa jauga pô, jurua ou xó ouga aguã rive, jajeói...*), dizia, de modo contundente, Zenico de modo que todos nos convencemos e mesmo estando extremamente cansados voltamos pro campo.

Foi através do futebol, que o culto evangélico encontrou as primeiras possibilidades de entrada no cotidiano da aldeia. Tudo começou quando um certo Roberto, jogador de futebol profissional e morador do bairro de Camboinhas - vizinho da aldeia, portanto -, começou a se aproximar dos Mbya, os quais logo se fascinaram com a possibilidade de “se fazerem amigos” (*-nhemoirü*) de um jogador famoso. Os Mbya, de fato, já tinham visto Roberto jogar, pela televisão, tanto em clubes nacionais como internacionais, de modo que se o jogador gostava da companhia dos Mbya, os sentimento era recíproco. Contudo, ele não era somente jogador, era também pastor de uma igreja evangélica localizada próximo à entrada do bairro de Camboinhas, e embora não deixasse claro desde o início de sua relação com os Mbya, sua chegada na aldeia e a vontade de se aproximar dos “índios” tinha como objetivo (talvez principal) a evangelização: sua missão, como diria posteriormente, era trazer a “palavra de deus” para os “índios”.

Ao frequentar a aldeia para jogar futebol, Roberto procurava sempre fazer uma “oração” antes de começar as partidas, e nestes momentos me chamava à atenção o modo como os Mbya (os jovens que iam jogar, neste caso especificamente)

participavam, com os olhos fechados, em silêncio e “concentrados” nas palavras do pastor. Disto para o culto semanal (que aconteceu com certa regularidade durante o ano de 2012) não foi preciso muito esforço por parte do jogador-pastor. Claro que o fato de uma filha da Lidia (a mais velha, Iraci) ser evangélica¹¹³ também facilitou, de alguma forma, a aproximação do pastor e de seu grupo, já que ela, embora não morasse em Camboinhas, passava longos períodos lá, e sempre que podia estreitava relações com Roberto e os “fiéis” de sua igreja. Mas o culto não compunha, segundo minhas impressões, um ambiente dos mais confortáveis para os Mbya, embora eles afirmassem, de uma forma consensual, que “era bom” (*ha’eve*) escutar o que os crentes tinham a dizer sobre Nhanderu e Tupã ra’y, isto é, Jesus. Notei sempre que os pastores não tinham a menor preocupação em ajustar sua linguagem para um público composto por uma maioria de pessoas cuja língua materna não era o português, bem como não tinham o menor interesse ou disposição para escutar o que os Mbya achavam em relação aos assuntos tratados. Desta forma os conceitos, dogmas e pregações, ao que parece, soavam certamente vagos demais para terem algum efeito minimamente conversivo, digamos assim: o culto parecia ser algo monótono e entediante para os Mbya. Mas, mesmo assim, eles seguiram afirmando seu desejo pela presença semanal dos *crente kuéry*.

Durante muito tempo, estas reuniões aconteciam toda terça-feira, no salão de entrada da aldeia, o mesmo no qual se localizava o bar e onde a cada domingo se apresentavam os Moleques da Pisadinha, grupo de forró integrado por Minju, que toca o teclado (de uma maneira virtuosa, para dizermos o mínimo - ele se deu o apelido de “dedos velozes”), Jéka, Zenico e Kerexu’i (os três vocalistas). Assim, a cada terça feira, um pouco antes das oito horas, Pedro preparava o salão: tampava o bar com um pano, e enfileirava as cadeiras de plástico, posicionando-as de frente para o palco no qual os Moleques se apresentavam nos domingos, que fazia as vezes de púlpito. Geralmente, íamos na *opy’i* antes de os crentes chegarem, ainda que rapidamente. A chegada do pastor e seus companheiros era sempre impactante para mim, já que eu insistia em notar seu etnocentrismo e sua falta de bom senso nas relações com os Mbya, de modo que anotei em meu caderno de campo em dezembro de 2012, “parece que a criatividade guarani é nula aos olhos deles”. Porém, os Mbya pareciam não compartilhar de minha revolta de modo que não tive outra saída senão sentar-me e participar, como todos os

¹¹³ Ela é casada com um *jurua* de uma família de “crentes” da área rural de Paraty, do vilarejo de Patrimônio, especificamente.

demais. De qualquer forma, parecem haver mais nexos entre os estilos de criatividade evangélico e Mbya do que se supõe à primeira vista, afinal, não por acaso Lidia confirmava as palavras dos pastores e missionários com um *anhete ko* (“verdade mesmo”), expressão de uso comum durante discursos públicos e rituais, principalmente nas *opy’i*.

Na verdade, Lidia sempre nos dizia que deveríamos frequentar os cultos na aldeia “apenas por respeito” (*nhemboete gui rei*) pois os crentes “não sabem” (*ndoikuaái*) sobre Nhanderu: “não sabem sobre o pai verdadeiro de Tupã, não usam cachimbo, mas eu sei, o pai verdadeiro de Nhamandu usava cachimbo e tabaco”¹¹⁴, de modo que aos crentes era atribuído meramente um tipo de saber residual sobre o filho de Tupã, Jesus, ou Tupã ra’y. Na verdade, notei que a postura desejada por Lidia durante os cultos era quase que a mesma daquela que é esperada durante os rituais na *opy’i*, “eu quero que vocês se sentem e prestem atenção” (*aipota pende kuéry peguapy, pejapyxaka*), dizia ela um pouco antes das reuniões. Em uma ocasião, especificamente, ela se dizia assustada com uma briga então recente que ocorrera na aldeia durante um forró, e na qual inclusive Pedro se envolvera, de modo que este foi, então, convocado pelo pastor a ir à frente, no púlpito, por assim dizer, receber dele a “benção”. Logo após recebê-la, ele se dirigiu para a porta do salão, na qual eu me encontrava de pé e, ao passar por mim comentou em voz baixa, abanando-se por conta do calor, “tá muito quente” (*aku raxa*), saindo do recinto em seguida. Pedro comentou, após o término do culto e a ida dos crentes, já com um copo de cerveja na mão para se refrescar, *eles querem que eu vire crente, mas virar mesmo eu não viro não*¹¹⁵. Era somente após a ida dos crentes que Lidia acendia seu *petyngua*, já que tinha por hábito “usá-lo” (*-poru*) a cada noite, mesmo que não entrasse na casa de reza.

Um destes cultos, especialmente, foi propagandeado pelos pastores como “cinema”, de modo que eles trouxeram toda uma aparelhagem de projeção a fim de passar o filme, o qual, na verdade alguns de nós até já conhecíamos (pois alguém possuía o dvd). Claro que os pastores não gastariam o horário do culto com um filme qualquer, de modo que este contava uma história de evangelização de certos índios

¹¹⁴ *Tupã ru ete regua ndoikuaái, petyngua ndoiporúi, mas xee aikuaa ma Nhamandu ru ete oiporu raka’e petyngua ha’e gui petý.*

¹¹⁵ Neste sentido, Vera, certa vez, comentou na *opy’i* que havia “perguntado” (*-porandu*) a Nhanderu sobre os crentes e que em sonho este lhe havia respondido que era bom os Mbya ouvirem o que os crentes tinham a dizer, mas não era para se tornarem crentes, e sim continuar com a sua “cultura”.

colombianos muito “isolados” e belicosos – índios em “estado bruto”, por assim dizer. Claro que os Mbya entenderam que o filme trazia uma proposta evangelizadora, e que os pastores o haviam escolhido especificamente para poderem proceder a uma analogia entre os Mbya e os índios que aparecem na história. Como, ao final do filme/culto o pastor pediu para que algum Mbya falasse um pouco sobre o que tinha achado, coube a Vera tomar a palavra. E o fez tendo em mente as (segundas) intenções dos crentes, antes que os mesmos as expusessem, dizendo, *alguns índios são assim mesmo por não saberem, mas os guarani sabem um pouco mais... Não quero dizer que sabe mais né, mas sabem um pouco mais, porque aprenderam com Jesus*, ao que os crentes em uníssono responderam, *amém*.

Contudo, algumas vezes o culto trazia à tona certas emoções que ultrapassavam as costumeiras banalidades ditas pelos pastores e missionários e isto acontecia, principalmente, quando algum Mbya se deixava efetivamente afetar pela proposta, não apenas sentando e colaborando meramente com sua presença, mas pegando o microfone e assumindo um posicionamento, o que, em contextos de relação com os *jurua* quem mais vi fazer foi Tupã. Numa noite de outubro de 2012, ele quase levou os crentes às lágrimas, tendo ele mesmo se emocionado, ao relatar a história de Jurua’i, seu filho, considerado por ele, na linguagem evangélica, como um “milagre”. Tudo começou quando o pastor perguntou se alguém gostaria de dar o seu testemunho, e Tupã, que não é evangélico, se levantou, foi até o “púlpito”, pegou o microfone e começou a relatar a história de Jurua’i, primeiro em Mbya, o que ainda não havia acontecido em nenhum outro culto antes deste, e depois em português, a mesma história (nos dois modos, a audiência mbya acompanhava e atestava a veracidade do relato com as costumeiras exclamações de *anhete ko*). Dizia então Tupã que quando Jurua’i tinha seus dois ou três anos esteve muito doente, e teve de ser levado para a *opy’i* (em Paraty Mirim, onde moravam na época) onde os pajés o “rezaram” demoradamente, mas não deram uma solução para o problema, de modo que, em algum momento daquela madrugada, o coração do menino efetivamente parou de bater. Então, os pajés disseram para Tupã, “agora é com você e Nhanderu”, de modo que ele saiu da *opy’i* e foi para o pátio em frente à casa, acendeu uma fogueira e pediu para Deus para que, se aquela criança tivesse sido enviada para alegrar os parentes (sua família, entenda-se), então que Ele fizesse viver novamente, não para ele, Tupã, mas para a família¹¹⁶. Então, já quase

¹¹⁶ Por essa razão, explicou-me posteriormente, não era ele quem cuidava do menino, mas sim sua mãe, Lidia

amanhecendo, Lidia chegou com *mbojape ratã*¹¹⁷ e mel e Tupã estava sentado ao lado do corpo da criança. Em lágrimas, começou a comer o *mbojape*, momento no qual percebeu um movimento no corpo antes inerte: Jurua'i acordava querendo comer um pedaço de pão.

Em seguida ao “milagre” de Jurua'i, ele também contou brevemente o caso de Kuaray (um dos filhos de Iracema, ver diagrama de parentesco em anexo), que ficou muito doente quando criança, mas depois se curou, e também citou de maneira semelhante o adoecimento de Minju, de modo que, ao que parece há uma certa incidência de casos de “quase morte” que se seguem a recuperação da pessoa, os quais podem ser lidos tanto como histórias sobre enfeitiçamentos de diversas naturezas, quanto como “testemunhos” (para usar uma palavra do repertório evangélico) de como deus atua na vida dos Mbya: uma chave xamânica de um lado, de outro uma linguagem evangélica, mas ambos para falar dos mesmos fenômenos. É interessante notar que Augustinho, de Araponga, chegou a me dizer que gostava muito dos crentes explicando que eles seriam mesmo como os Guarani: “não se embriagam[com bebidas alcoólicas], não fumam cigarro” (*ndoka'úi, cigarro ndopitái*). Ele gostava de se dizer, ele mesmo, crente, embora não frequentasse regularmente nenhuma igreja, e mantivesse as atividades diárias em sua *opy'i* com muito cuidado e dedicação. A bem dizer, o que nós ocidentais percebemos como lógicas tão diferentes que definem uma impossibilidade de convivência mútua - xamanismo e cristianismo -, talvez os Mbya vejam dentro de uma mesma lógica, que define para a diferença um lugar constitutivo. Certa vez, o pastor Roberto comentou com Minju, provocando-lhe certamente, mesmo que em tom de brincadeira, *pensa que é só tocar um forró aqui e pronto?, sai dessa iáca cara!*, mas longe de se sentir atingido, ou sequer cobrado, Minju comentou comigo posteriormente que Nhanderu dá para cada pessoa um dom específico e o dele é o de tocar (forró no teclado, entenda-se) de modo que fazendo isto, estaria fazendo conforme *Nhanderu mesmo colocou para mim*, como disse.

Como já comentei, no mesmo lugar no qual se desenrolavam os cultos, o “altar instituído pelo senhor” como disse certa vez um pastor, também aconteciam, os forrós e os reggaes, eventos que tinham basicamente como público alvo *jurua kuéry*, moradores de bairros próximos a Camboinhas. O forró tinha um componente especial por ser levado a cabo pela banda Moleques da Pisadinha, composta por quatro filhos de Lidia,

¹¹⁷ Pão feito com farinha de milho e cinzas.

como já se viu. A banda já possui dois cd's gravados e goza de relativa popularidade, pelo menos entre as demais aldeias mbya (pelas quais eventualmente são contratados para fazer shows), o que conseguiram graças à divulgação das músicas e vídeos pela internet (via facebook, site palco mp3 e semelhantes). Dizem que o talento para a música os acompanha desde muito cedo, sendo que desde crianças já imitavam os cantores de sertanejo e forró, bem como brincavam com instrumentos como violão, sanfona, teclado, etc. E se eles faziam shows de forró desde que estavam em Paraty Mirim, foi somente em Camboinhas que o formato "banda" se delineou de uma forma mais sistemática, com uma formação fixa e apresentações regulares.

Os eventos de forró (ou "bailes") parecem ser comuns, de uma forma geral, em aldeias mbya, tendo sendo que os pude observar também em Paraty Mirim e Estiva (Rio Grande do Sul). A banda dos Moleques esteve já por duas vezes se apresentando na aldeia do Jaraguá em São Paulo. Mas se, via de regra, o forró acontece nas aldeias sem a presença de uma banda tocando ao vivo e com a predominância (senão exclusividade) de participantes mbya, em Camboinhas acontecia justamente o contrário: havia uma presença maciça de brancos e a apresentação de uma banda composta por Mbya *kuéry*. Dois importantes aspectos da vida dos Mbya com quem convivi estavam em jogo com o investimento na regularidade destes eventos (que se deu mais ou menos a partir de meados de 2010): primeiro, o prestígio de serem vistos, não apenas localmente (se destacando rapidamente diante de outras bandas de forró locais, sendo inclusive chamados por organizadores de eventos para fazer shows fora da aldeia, em Camboinhas, Piratininga e outros bairros da cidade), mas "nacionalmente" (pelo menos nas aldeias mbya), como uma banda profissional, o que era bem razoável devido à qualidade do som que faziam; segundo, o fator econômico, já que era durante os forrós que o bar mantido por Lidia e Pedro vendia mais. Basicamente se investia na venda de cerveja, comprada anteriormente num supermercado próximo por um determinado valor, ao qual se acrescentavam 3 ou 4 reais a serem lucrados. Também vendiam algumas bebidas quentes como cachaça e conhaque, mas nada que se equiparasse ao ganho que obtinham com a venda de cerveja.

Notei que os Moleques se apresentavam com o mesmo entusiasmo estivesse o salão cheio ou não. Costumeiramente Lidia se sentava com suas duas filhas mais novas Jaxuka'i e Kerexu'i, as únicas então solteiras (embora vez por outra Iracema e outras mulheres, casadas com filhos de Lidia também aparecessem) nos fundos do salão, na parte oposta ao palco, e de frente para o mesmo. A xamã buscava administrar com

conversa e cerveja a relação dos eventuais “pretendentes” e suas filhas. Àqueles que se aproximavam das meninas, tirando-as para dançar eram chamados a se sentar a mesa e beber com elas. Um destes (que acabou por “namorar” Iracema), contou-me certa vez que “lá fora” (fora da aldeia, no bairro de Camboinhas e proximidades, entenda-se) existia uma fama de que ir no forró da aldeia era sinônimo de “pegar” (no sentido sexual) uma índia, razão pela qual, ele mesmo, não “deixava” Iracema dançar mais. Esta pretensão de controlar a esposa (quando se dizia que ele era “ciumento demais” - *iakâte’y raxa*) foi muitas vezes causa de confusão e brigas, já que a etiqueta mbya do forró é a de jamais recusar uma dança, atitude que seria facilmente enquadrada na esfera da antisociabilidade¹¹⁸: “todas as mulheres, casadas ou não, que passavam pela porta que ligava o pátio interno ao salão deveriam dançar com quem as chamasse”, observa Migliora (2014, p.100) em relação ao mesmo contexto etnográfico. Na verdade o forró só parece fazer sentido a partir do ponto de vista da dança, de modo a propagar a animação e a alegria nos presentes. Pedro (e eventualmente alguns de nós, jovens do sexo masculino), por sua vez, trabalhava no bar, vendendo cerveja, recolhendo garrafas das mesas e administrando o dinheiro (nisto ajudavam-no Lidia e Kerexu’i).

O fator econômico, aliado a um encontro de Tupã com um rapaz *jurua* (proprietário de uma marca de produção de eventos de reggae, Visto Rasta) durante um show da banda Tribo de Jah, em Piratininga, bairro próximo de Camboinhas, ensejou a regularidade de um evento na época inédito para os Mbya: se o forró e o gosto pela música sertaneja podem ser vistos como uma constante nas aldeias, de forma geral, o reggae era, certamente, uma novidade nesta aldeia. Não sendo o reggae, enquanto estilo musical, muito popular entre os Mbya, o era, efetivamente e há muito tempo, na cidade de Niterói, razão pela qual se justificava a vontade de produzir na aldeia um evento de reggae. Rasta (como ficou sendo chamado pelos Mbya o *jurua* dono da marca Visto Rasta), levando em consideração o gosto do público niteroiense, achou que seria interessante a idéia de promover regularmente eventos de reggae na aldeia, e começou a investir nisso a partir de meados de 2012, criando o Reggae na Oca, que acontecia uma vez por mês com bandas profissionais trazidas por ele. Ao que parece, o Reggae na Oca só se manteve mesmo por causa da perseverança do tal Rasta, já que logo no primeiro evento o lucro havia sido muito menor (mas também a organização, pois faltou cerveja,

¹¹⁸ Em um forró em Paraty Mirim, minha esposa segurou Suzana pelo braço, vendo que um homem muito bêbado e agressivo a tinha tirado para dançar. Disse para ela então, *fica aqui* ao que ela respondeu, *igual bicho?*. Se falamos em antisociabilidade, vê-se que sua associação com o *-jepota* é imediata, no pensamento mbya.

não havia nenhum item alimentício sendo vendido, etc) do que a maioria dos dias de forró, mesmo indo quase até o amanhecer. A fim de melhorar nosso desempenho para o segundo Reggae na Oca, a ser realizado no mês seguinte, Rasta convocou uma reunião administrativa, especificando para os Mbya o que precisaria melhorar, pois traria uma banda grande, Unidade Punho Forte, conhecida a nível nacional. O modo como Rasta lidava com a questão da organização, delegando funções e apontando falhas, de modo que cada um soubesse exatamente o que tinha que fazer e onde tinha cometido “erros”, não deixou os Mbya muito satisfeitos: diziam então que Rasta queria “mandar” mais do que eles próprios.

Houve uma ocasião em particular que a atitude de Rasta se traduziu em desrespeito aos deuses. Ele chegou então, como de costume, bem antes da hora marcada para o evento, para já arrumar o som e, tendo feito isso, colocou-o para tocar a uma altura absurda. Nada de anormal, caso não estivesse “relampeando” (*overa*), razão pela qual na mesma hora os Mbya começaram a comentar entre si, elegendo alguém para ir lá falar com ele – eu. Fui e falei para o Rasta que tinha que desligar, mas ele não quis. Depois foi o Minju, também sem sucesso. Tiveram que ir Lidia, Jéka, eu, Minju, Kerexu’i e ainda assim foi difícil. Ele dizia que os relâmpagos estavam passando longe, contou no relógio, disse que 9 segundos era não sei quantos quilômetros, ao que Minju comentou, “o que são 9 segundos para Nhanderu?” (*mba’e pa 9 segundos Nhanderu pe?*). Até que Lidia, já perdendo a paciência falou para ele, *tem que desligar um pouquinho, pra respeitar deus mesmo*, e só então Rasta foi desligar. O que estava em questão era a postura de respeito que os Mbya devem ter enquanto “caminham” (*-guata*) os Tupã, o que se percebe pela chuva, trovão e relâmpagos. Diz-se, conforme já comentei, que durante a “caminhada de Tupã” (*Tupã roguata*) deve-se “sentar apenas” (*-guapy rive*), mantendo silêncio e atenção à caminhada.

Em que pesem as inconveniências do comportamento de Rasta e do evento que ele trazia para a aldeia, no mês seguinte estávamos novamente, eu e Minju no caixa, Pedro no bar, junto com Bebê (o qual se revezava com Agai) e Lidia com suas duas já referidas filhas sentadas no salão. Dado o público, bem como a linguagem e o ambiente do reggae, que propiciava o uso de maconha, os Mbya distribuíram pequenos folhetos, com os dizeres “fumar lá fora, por causa das crianças”, escritos a mão. Novamente a aldeia saiu no prejuízo (ou talvez, simplesmente tenham ganhado menos que o Rasta) de modo que os comentários no dia seguinte eram de que os Mbya deviam fazer o reggae por sua própria conta, que deixar o *jurua* fazer não dava certo. A história se repetiu,

quase que de maneira idêntica, na maioria das vezes em que o evento aconteceu. Em relação a cada um deles uma razão específica era evocada para justificar que o evento não se repetiria mais. Mas, no mês seguinte, estávamos novamente empenhados em sua realização...

Ficava me perguntando o que estaria por trás desta insatisfação constante aliada à aceitação sistemática das condições do Rasta e, numa noite de forró Gregório (mbya) ajudou-me a desvendar qual poderia ser a razão, ou a lógica subjacente ao processo. Se havia um interesse econômico forte, já que algumas (poucas) noites de reggae colocaram muito mais gente no salão do que qualquer forró jamais fora capaz (o que provava o potencial do Reggae na Oca, num sentido financeiro), havia também a necessidade, um tanto estratégica (como já vimos) de aceitar as condições e os desejos do Rasta para experimentá-las e ver até onde se poderia chegar com eles, ainda que as formas pelas quais se realizassem fossem bem negociadas de antemão. De modo análogo, Gregório explicava-me que mesmo nas vezes em que não queria beber cerveja, era obrigado a fazê-lo simplesmente porque seus “amigos” lhe ofereciam e “não podemos recusar” (*nda’evéi ja recusá aguã*). Momentos depois de tê-lo explicado, um *jurua* chegou com uma garrafa de cerveja na mão oferecendo-lhe um copo. Gregório voltou-se para mim com um sorriso, como se dissesse “viu só? exatamente como acabei de dizer”, e em seguida virou-se para o *jurua* aceitando a bebida. Meses depois, Agai me explicaria que “não podemos recusar, porque senão [a pessoa que oferece] não dará mais[não oferecerá novamente]” (*nda’evéi já recusá porque senão nome’ê véi*). Trata-se, portanto, de algo mais que mera etiqueta dos mbya, constituindo-se numa estratégia que visa estimular no doador a vontade de doar, causando nele “generosidade”, por assim dizer: aceitando uma dádiva se busca garantir a doação de uma próxima. Tal lógica se relaciona diretamente com o modo pelo qual, sempre que percebiam em algum *jurua* o desejo de ajudar com doações materiais, os Mbya *sempre* pediam, mesmo que não estivessem efetivamente precisando: comida, roupas e brinquedos eram sempre objeto deste tipo de negociação, ainda que não fossem escassos na aldeia. Ao que parece, do mundo *jurua* há que se saber tirar sempre mais, e voltaremos a este ponto mais adiante.

O futebol, por sua vez, era um modo preferencial para começarem uma amizade com algum *jurua* chamando casualmente, *vai lá de tarde pra gente jogar bola*, e como se viu no primeiro capítulo, foi através deste esporte que eu mesmo entrei no cotidiano deles. Em Camboinhas o futebol acontecia quase todos os dias no final da tarde, um

pouco antes, portanto de entrarmos na *opy'i*. E com o tempo, os *jurua* que frequentavam regularmente a aldeia para jogar, acabavam chamando-os para jogar fora, de modo que participaram de “campeonatos” em São Gonçalo, Piratininga e Caramujo, lugares em que diziam ser bem tratados pelos anfitriões, como disse Tupã, *os caras lá são muito maneiro, compra cerveja, traz churrasco também*. Alguns dos jogos contra *jurua* (e contra Mbya também, como se verá em seguida) eram apostados em dinheiro ou cervejas, o que era, para dizer o mínimo, um forte motivador para a partida. Certa vez quando iriam jogar num domingo contra o pessoal do Recanto das Garças (bairro próximo a aldeia), empenharam-se durante toda a semana “treinando”, preparando o campo e comentando sobre o time adversário, quem jogava bem, qual chutava melhor, etc. Aliás, mesmo entre os jogos cotidianos, quando queriam colocar, digamos assim, mais emoção na partida, apostavam uma garrafa de refrigerante, ou algumas latas de cerveja (que seriam, na maioria das vezes, compradas no próprio bar da aldeia).

Tive a oportunidade de acompanhá-los algumas vezes à aldeia de Paraty Mirim para eventos que envolviam futebol e, às vezes, também, forró, o que exigia nosso pernoite naquela aldeia. Na primeira vez em que uma viagem destas ocorreu, eles haviam se mudado de Paraty Mirim há ainda não muito tempo, e esta aldeia era um ambiente muito familiar para eles, sendo que lá residia sua avó (mãe da Lidia, que algum tempo depois se mudaria para Camboinhas). Naquela ocasião, ao que parece estava acontecendo um “campeonato” de futebol na aldeia, com vários jogos, e muitos Mbya de outras aldeias - de Bracuí, Araponga e até de São Paulo. O clima era de festa, e alguns Mbya, notava-se facilmente, já estavam “bêbados” (*-ka'u*) desde a hora em que chegamos (por volta do meio dia). Nos dirigimos para o campo e após os noventa minutos, e mais os pênaltis, saímos vitoriosos. Foi nessa ocasião que conheci pela primeira vez os filhos de Augustinho, Nino e Nírio, que jogavam no nosso time, “primos” dos Mbya de Camboinhas, os quais nos levaram para a comemoração da vitória num bar em Patrimônio, vila de onde sai a estrada que leva até Araponga, como já comentei acima. Neste bar compraram sanduíches, biscoitos, cigarros e cerveja, de modo que pouco (ou quase nada) dos cem reais ganhos na partida voltou para Camboinhas. Nas minhas contas, pelo menos.

Em outra viagem, tínhamos por objetivo maior uma apresentação da banda Moleques da Pisadinha na aldeia de Paraty Mirim, evento que teve como desdobramento, no dia seguinte, o futebol. Reparei que, nesta ocasião especialmente, os Mbya de Paraty Mirim aguardavam-nos com certa ansiedade e quando nosso ônibus

chegou ao lugar onde eles se reuniam (um campo de futebol, próximo à praia) as crianças gritavam em coro (e em português!), *che-ga-ram, che-ga-ram!*. Logo após subimos até a entrada da aldeia onde o Cacique Miguel mandou que nos trouxessem água quente em uma garrafa térmica, cuia para tomar chimarrão e uma grande panela contendo arroz, feijão e carne, misturados. Não havendo pratos ou talheres, tivemos que nos servir todos na mesma panela e com as mãos, sendo aquele o nosso almoço. À noite o forró começou com um repertório de músicas em mp3 do computador de Minju, e talvez lá pela meia noite os Moleques da Pisadinha começaram o seu show, com Minju tocando teclado e Jéka nos vocais, o qual se revezaria com Zenico. O salão estava lotado e a cada música começada e terminada, os casais encontravam-se e separavam-se no salão: era como se a cada nova música, se iniciasse, por direito, uma nova dança, com um par diferente na maioria das vezes. Alguns meninos menores prestavam atenção nas habilidades de Minju no teclado, imitando-o de brincadeira, mas revelando uma grande admiração. Na verdade o que me chamou a atenção durante esta viagem foi o prestígio de que gozavam Jéka *kuéry* (como eram chamados os filhos de Lidia pelos Mbya de Paraty Mirim, ou seja, colocando Jéka como figura principal do grupo de germanos) como músicos profissionais e integrantes de uma banda de forró. No dia seguinte o barulho ininterrupto da chuva no telhado da escola (onde pernoitamos), acordou-nos já bem tarde, e após uma partida de futebol, entramos novamente no ônibus e voltamos para Camboinhas.

Futebol e forró apareceram, durante o trabalho de campo, como contextos privilegiados de atualização de relações de afinidade, seja em relação a afins reais (como era o caso dos Mbya de Paraty Mirim, já que Iracema, Minju, Jéka, Agai haviam se casado com pessoas do grupo de Miguel, cacique desta aldeia), seja em relação a afins virtuais, caso dos *jurua* (se bem que alguns *jurua* passariam a afins reais rapidamente em Camboinhas). Notei também que, a despeito da insatisfação com a maneira pela qual eram recebidos em Paraty Mirim no que diz respeito à alimentação e ao lugar onde nos puseram para dormir, Lidia e seu “pessoal” sempre concordava em voltar para o próximo evento, qualquer que fosse ele: campeonato de futebol, aniversário do cacique, shows de forró, etc. E se com o rompimento definitivo entre Iracema e Joaquim (filho de Miguel) passaram a evitar pernoites naquela aldeia, aos poucos as relações foram sendo retomadas. Em 2012 voltamos lá Agai, Minju e eu, para

fins “medicinais”¹¹⁹, por assim dizer, e nos anos seguintes já fizeram apresentações dos Moleques naquela aldeia algumas vezes.

Ficou claro para mim que o que era interessante nos cultos, nos forrós, e no futebol não eram somente as trocas materiais que resultavam dos encontros mas a relação em si com estes inimigos/afins que são os *jurua*, o que implicava em, num primeiro momento, entrar em relação para, a partir daí, ver o que ela tinha a oferecer em termos materiais, certamente, mas também, e não menos importante, em termos afetivos. O que a primeira vista parecia, a meu ver, uma disposição exagerada em ceder ao desejo dos *jurua*, revelou-se parte de uma lógica de reciprocidade, na qual, como explicavam-se Gregório e Agai (ver *supra*), é preciso aceitar as dádivas para desta forma estimular a “generosidade” do doador e o fluxo das mesmas. Não se pode recusar, como se viu, sob risco de que, ao fazê-lo, o doador passe a não querer mais fornecer suas dádivas, mas também, e na mesma medida é preciso não ser mesquinho ou ciumento com os próprios bens, generosidade que se traduz, pelo termo *mborayu*. Na primeira vez em que escutei esta palavra em campo, eu comentava com Agai, ao passar por ele e ver que o pequeno Romarinho (seu filho que na época devia ter seus 2 anos) estava me oferecendo algo que estava comendo, “olha, Romário quer dar” (*emae Romário ome’ë xe*), eu disse, e ele, “é, ele é solidário/generoso” (*é, oporayu*). Posteriormente também ouvi muitas vezes e em vários contextos Lidia aconselhar os filhos dizendo para “buscarem ser mais generosos” (*pendeporayu pota ke*) ou até afirmando que “não gosto de gente que não é generosa/solidária” (*gente iporayu e’yj ndaayúi*).

Levando em conta traduções simples dos Mbya para a palavra *mborayu* (“bonzinho” ou “para ficar amigo, sem brigar”) mas também outras mais elaboradas como é o *cara que divide tudo que tem, mesmo tendo só um pouquinho* ou, conforme Tupã, *aqui [na aldeia] mesmo se você tem só um pedaço de pão, todo mundo vai comer pão*, ao que parece o *mborayu* se traduz em uma vontade de compartilhar¹²⁰ se referindo, na maioria das vezes a alimentos. Isto em relação ao “dar” e no âmbito interno dos grupos locais, pois, no que diz respeito a “receber” como vimos, “não recusar” é mais que uma etiqueta, mas um modo de manter o fluxo das dádivas, principalmente naquelas vindas do exterior do *socius*. Desta forma, temos uma dupla

¹¹⁹ Para buscar uma xamã que viria a Camboinhas tratar Lidia. Voltarei ao caso no capítulo seguinte.

¹²⁰ Por outro lado, contudo, como Minju explicou-me certa vez, quando ele tem um biscoito ou algo do gênero, que sabe que não vai dar para dividir com todos, acha melhor comer escondido.

acepção do *mborayu*: se internamente o que se possui é sempre divisível, nas relações com o exterior é preciso *saber receber* para manter no Outro o desejo de doar, seja ele *jurua*, um “dono” ou mesmo uma divindade. Neste sentido, observei, em uma de nossas primeiras idas para Maricá, que enquanto Xivi jogava sua rede no rio e, a cada vez, caíam vários peixes, Jéka não se contentava, ainda que os demais já estivessem dentro do carro esperando para voltarem novamente para Camboinhas: a cada nova puxada de rede, ao ver que caíram peixes novamente, Jéka mandava que Xivi jogasse novamente. Dizia então, “o dono está dando, temos que aproveitar” (*ija ome'ë teike jaaproveita*). Não se pode mesmo, como se vê, recusar uma dádiva. Xivi permaneceu, sob os comandos de Jéka, a lançar sua rede, até que o número de peixes a cair foi ficando cada vez menor. Quando nenhum peixe caiu, pudemos ir.

Assim, o *mborayu* revela-se mais como uma medida para as relações do que propriamente um valor moral interno, e se pode ser entendido como um fundamento de uma sociedade *una e indivisa* (P.Clastres, 2004, p.171), também deve ser visto a partir das relações desta mesma sociedade com seu exterior. É talvez neste sentido que Macedo (2009, p.288) propõe que se o *mborayu* fundamenta a sociedade mbya, em sua ancestralidade divina, ele o faz a partir de um fundo de *afinidade potencial*, de modo que não se trata de transcendência (como o amor cristão) mas de uma agência imanente: “é um raio (...) em que Tupã pode partir o sujeito (...) ao meio ou deixá-lo paralisado no meio do pátio” (Idem). O “amor” segundo os Mbya, seria para ela muito mais um afecto¹²¹ ou seja, um poder de ação sobre outrem (ou de outrem sobre si), do que um sentimento, simplesmente. Esta idéia vai ao encontro do que temos visto, ou seja, tanto como potencial (teoricamente) infinito de divisão, de um ponto de vista interno, quanto como motivante para as doações do Outro no âmbito externo, a ética do *mborayu* é uma reflexão sobre a tensão inerente à reciprocidade, e também um reconhecimento de que tal tensão é necessária.

Os Mbya também possuem, neste sentido, suas versões do mito da “má escolha”¹²², e ele me foi contado da seguinte forma, por Minju: Nhanderu reuniu o primeiro *jurua* e o primeiro Mbya e mostrou-lhes o carro, dizendo que aquele que conseguisse ligá-lo e conduzi-lo poderia ficar com ele. Então, o Mbya foi primeiro, pegou a chave, olhou embaixo do volante, com dificuldades encaixou-a na ignição, mas

¹²¹ A autora cita Deleuze & Guattari, 2004, p.79, “affectos são projéteis, tanto quanto as armas”.

¹²² Como o são os mitos de vários grupos do Vaupés que tematizam a diferença índios/brancos através da má escolha por parte dos índios, entre arco e flecha e amra de fogo (cf Hugh-Jones, 1988).

não conseguiu ligar, tampouco dirigir o veículo. Em seguida o *jurua*, assim que entrou, já ligou e saiu dirigindo. *Por isso o jurua tem muita riqueza*, dizia Minju ao contar-me a história, e o *Mbya ficou com a cultura dele, a reza, o petyngua*, acrescentou. De modo semelhante, um interlocutor de Chase-Sardi (1992, p.9) lhe pede que explique aos brancos que “nosotros hemos elegido vivir como pobres”, de forma análoga a que Santo, um Mbya morador da aldeia do Mamanguá (Paraty), em uma de minhas primeiras viagens para esta aldeia, definia “o que é ser índio” nos seguintes termos, *o índio é o pobre, né, é aquele que só vive no mato, não tem nada*. Há, como se vê, uma estratégia de se colocar em um lugar específico nas relações de troca, uma posição que motiva a generosidade alheia, já que o Outro é sempre aquele que possui mais, sendo por isso, a princípio, um tipo de fonte de recursos inesgotável. As relações com o *jurua* eram, neste sentido, orientadas por esta estratégia de captura pela ativação de desejo no Outro, a partir de um (re)posicionamento singular do Nós através de um “saber receber” ou “saber ter”, *-reko kuaa*, como se diz de modo mais usual. De fato, é justamente o “ter” que é qualificado a partir de um modo “sábio”, e isso nos mais diversos contextos. Ouvei a expressão de uma esposa em relação ao marido, queixando-se do mesmo para Lidia, “meu marido não me tem bem” (*xemë ndaxerereko porãi*), ou seja, não a tratava bem ou não lhe dava a devida atenção.

A noção de “saber ter” me foi exposta pela primeira vez por Augustinho, quando este aconselhava Nino, seu filho, a partir de um sonho narrado por este. Dizia o *karai* então, “[se] não sabemos ter nosso corpo, a alma o deixa” (*nhanderete ndajarekokuaái, inhe’ë oeja*), e virando para mim, acrescentou, em português, *porque Nhanderu tem escritório lá em cima. Você sempre trabalhou lá com ele, aí ele te manda para a terra, diz “você vai lá, vai fazer assim e tal”. Aí depois ele quer que você volte para trabalhar com ele, e você vai. Por isso, às vezes, qualquer machucado assim você morre*. Neste sentido o “corpo” (*hete*) é percebido como algo que se deve ter de um modo “sábio” (*-kuaa*), isto é, ele deve ser *posto a agir* com cuidado e “inteligência” (*-arandu*), o que se expressa, em Mbya, na maioria das vezes, utilizando a partícula causativa comitativa *ro-* (que indica a participação do sujeito na ação que ele mesmo provoca). Assim Solano dizia, no filme *Bicicletas de Nhanderu* que *xerete’i aronhea’ã* (“faço meu corpo se esforçar [me esforçando]”), Francisco Kuancito¹²³ dizia *xerete’i arojekapa aguã* (“para salvar [salvando-me] meu corpo”) e Augustinho aconselhava *nhanderete’i jarojekuaa*

¹²³ No filme “Mokoi tekoa, petei jeguata: duas aldeias, uma caminhada”, também de Ariel e Patricia.

opy'i re (“vamos fazer aparecer [aparecendo] nossos corpos na casa de reza”). Desdobramento da *recusa a recusa* (*nda'evéi ja recusá aguã*, “não podemos recusar”, conforme explicaram Agai e Gregório acima, ver *supra*) o “saber ter” indica uma valorização da receptividade como forma de manter o fluxo de dádivas vindo do exterior - dos deuses, das “almas”, dos brancos, etc.

Neste sentido, explicava publicamente o *karai* Vera Mirim, de Krukutu (São Paulo), durante um *avaxi nhemongarai* (“batismo do milho”) em Araponga¹²⁴, em julho de 2011: “como nosso corpo o milho e o feijão plantados morrem, e amadurecem novamente, e isso é como nossa alma, e assim Nhanderu multiplica, e isso é bom” (*nhanderete rami avaxi ha'e gui komanda, onhoty va, omano'i, ha'e ma yju'i ju, ko ma nhane nhe'ë rami, ha'e gui ma Nhanderu omboeta, ha'eve*). Tal como o corpo humano, que é enterrado após a morte, as sementes de milho e feijão são também enterradas, e o que brota é “como nossa alma” (*nhane nhe'ë rami*), algo que Nhanderu faz multiplicar em Vida, ou em “potência de existir” (cf Deleuze, 2002). Vera Mirim explicava, em seguida, que de “um feijãozinho, um milhozinho” (*petei komanda'i, petei avaxi'i*) sai uma “quantidade” (*mbovy-mbovy'i ju*), e que para “não morrermos todos” (*nanhamanombái'i*) ou “não desaparecermos todos” (*nanhakanhymbái*) Nhanderu deu-os para os Mbya: “para debulharmos Nhanderu deu” (*jaje'avyky ri'i aguã Nhanderu ome'ë*). É preciso, assim, “saber ter” o que foi deixado (ou doado) pelas divindades, para que a vida na terra se mantenha e a potência de vida se multiplique.

Pensamento nômade

Ao que parece, a idéia de “não poder recusar” o que se recebe do exterior aliada à capacidade de sempre compartilhar o que se tem, no âmbito interno, se refere à questão da renovação contínua das fontes diversas de recursos que potencializem a vida na Terra, ou para dizê-lo como Pissolato (2007), trata-se da possibilidade sempre renovada de *fazer durar a pessoa*, a vida e suas potencialidades. Neste sentido, o desejo de compartilhar, *mborayu*, aproximaria humanos e deuses, aos quais certamente é creditado todo o poder de fornecer – eles “dão” para os humanos as sementes, os corpos, as “almas”, os alimentos, a terra em que vivemos. Contudo, aos mesmos

¹²⁴ Discurso ritual ao qual estive presente, mas cuja transcrição exata apenas me foi possível graças ao registro do mesmo no filme “Avati Nhemongarai: o batismo do milho em Araponga”, gravado ao longo de um ano em Araponga por Márcia Para Mirim da Silva e Luiza Para Rete Benite de Souza. Realização, 2012.

também é creditado todo o poder de tirar, o que ocorre quando os homens *não sabem ter*, como observou Augustinho (ver *supra*), razão pela qual os divinos estariam em uma condição tão ambígua quanto à dos humanos, entre a generosidade e a predação, por assim dizer. Talvez seja neste sentido que Macedo (2009, p.285) possa afirmar que “dentre todos os predadores, o demiurgo é potencialmente o maior” já que, seja através da identificação com “morcegos”, “jaguares” e “trevas originais”, seja a partir do dilúvio que acabou com a primeira terra, a potência divina parece ser aquela do sujeito constituído internamente por diferenças, pois ainda que dadivoso de espécies vegetais, almas, corpos, em uma palavra, vida, “Tupã será aquele que consumirá a terra em fogo” (Macedo, 2009, p.285), ou como disse-me Augustinho, “quando os tupã não quiserem ver mais esta terra, cobrirão tudo [com água] (*tupã kuéry ndoexaxêvéi maramo ko yvyrupa re, omboao’i pa ta*).

Segundo H.Clastres ([1975]1978) os conceitos de “sistema de vida” e “generosidade” (*heko rã* e *mborayu*, respectivamente) expressariam modalidades humanas de *tekoaxy* como tempo de provas pelo qual cada indivíduo necessitaria inelutavelmente passar, mas ao qual também se deve renunciar para alcançar a Terra sem Mal, ou a imortalidade. A *ética coletiva* seria, assim, compatível com a *ética da salvação* (individual) justamente porque ambas seriam críticas sociais, exprimindo o paradoxo inerente à busca por imortalidade. Viver conforme as normas, de uma só maneira, seguindo por um mesmo “bom caminho”, evitaria “completudes dessemelhantes” (para falarmos como Lima, 2011), isto é, o *-jepota* e a morte, dada a característica fundamental da vida em *tekoaxy*: a multiplicidade de modos de vida diferenciados entre si, os quais se insinuariam continuamente no caminho dos Mbya. Tal paradoxo, viver de um só modo num mundo composto por modos de vida diferenciados, equacionaria a *impossibilidade* enquanto horizonte do pensamento mbya¹²⁵, ou seja, trata-se de um modo de este pensamento pensar o impossível (e o impensável). Alcançar *ijaguyje* (“imortalidade”) significaria, assim, para a autora (Idem, p.113) eliminar o “mal radical”, compreendido como a distância entre a dependência mútua dos homens uns para com os outros, e a separação entre eles e os deuses. Entrever a possibilidade de

¹²⁵ Se bem que, para além da filosofia, questões práticas teriam levado à descrença os Mbya, segundo a autora (que vê a deriva profética como suicida), devido à perda da autarquia econômica e do sistema de trocas correspondente à ela, o qual definia a sociedade com precisão e, por conseguinte, a sua crítica. Os Mbya vivem de modos dissemelhantes, e a Terra sem Mal tornou-se inacessível, diz a autora (p.111 – 112), pois entre homens e deuses estebeleceu-se uma nova distância.

ser homem e também ser deus exprimiria, desta forma, a vontade de preservar um *desejo impossível*, implicado pela escolha de perder todas as certezas: eximir-se das existências sedentárias, escapar das verdades estabelecidas (Idem). A palavra profética (ou o discurso sobre a Terra sem Mal) seria, assim, constituída por uma exterioridade radical, adiante de toda norma e de toda legalidade, na qual os estatutos diferenciados desapareceriam e cuja fixidez seria impossível (Idem, p.114). Da mesma forma, o *mborayu* só poderia existir entre homens iguais e numa vida nômade, na qual o aqui e o agora seriam o lugar do instável, do provisório e nenhuma hierarquia pudesse ser implantada.

O profetismo guarani pressentiria, segundo a autora, a “salvação” (isto é, a imortalidade) como impossível, de modo que a condição para que os Mbya seguissem acreditando nela seria ultrapassar os limites do próprio pensar, da própria lógica. Neste sentido, as “belas palavras” (*ñe'ë porã*) proferidas pelos profetas se constituiria em uma linguagem tanto inspirada quanto sem relação, sendo o enunciador do discurso, ele mesmo, receptor e o presente o lugar da pergunta ou da negação. Haveria, segundo a autora, uma “impotência” do discurso profético – ele não afirma nada – equacionada com um poder de dizer uma verdade irreduzível a dogmas. O pensamento guarani (conforme pensado por H.Clastres) encontraria em si mesmo um ponto limite ao colocar-se, num único e mesmo movimento, como possível e impossível, ou seja, como horizonte no qual vêm juntar-se os contrários – terra e céu, homens e deuses. O profeta, escreve a autora, é o ponto fixo de um discurso que sempre lhe escapa e onde pousa uma verdade que parece ter-se tornado nômade.

Deste modo, se o pensamento mbya pode ser lido através de lentes platônicas, digamos assim (e Pierri, 2013, evidencia de modo convincente este ponto de vista), ele também se avizinha à filosofia nietzschiana, como a descreve Deleuze (2006, p.328), isto é, “uma unidade nômade em relação com o Fora”. Neste sentido, entre os modos “sábio” e “não sábio”, ou entre “saber ouvir” ou não sabê-lo, a pessoa evolui e involui (aprende e desaprende, se “diviniza” e se “animaliza”, etc), fazendo do processo de aprendizado algo análogo ao que Deleuze & Guattari ([1997]2012, vol.2, p.101) chamam de *pragmática* conceito que colocaria o desejo e a experimentação pessoal como fundamentos de novas semiotizações. Neste sentido, os autores (Idem) notam que

Um dos interesses profundos dos livros de Castañeda, sob a influência da droga e de outras coisas, e da mudança atmosférica, é

precisamente o de mostrar como o índio chega a combater os mecanismos de interpretação para instaurar em seu discípulo uma semiótica pré-significante ou mesmo um diagrama assignificante: Chega! Você me cansa! *Experimente ao invés de significar e interpretar! Encontre você mesmo seus lugares, suas territorialidades, seu regime, sua linha de fuga! Semiotize você mesmo*, ao invés de procurar em sua infância acabada e em sua semiologia ocidental (grifo nosso).

A pragmática é *gerativa* por proceder a decalques de regimes de signos mistos, e é *transformacional* ao mapear as transformações possíveis dos mesmos. De forma análoga Pissolato (2007, p.151) nota a importância da experimentação e da intenção para os Mbya, quando se trata de saber sobre si ou sobre outrem. A própria maturidade, segundo a autora (Idem, p.152) viria de um aprendizado originado na trajetória de cada um, de modo que se o *plano do discurso* (do qual já falamos acima) define uma perspectiva ideal de comportamento só se pode *saber* com certeza a partir da própria experiência – íntima relação entre maturidade e agência, como se vê. Na dimensão do parentesco, a percepção de uma vida “boa” (*porã*), com saúde e alegria, se constitui a partir do que se apresenta para cada um em cada contexto, marcando as trajetórias de pessoas mbya significativamente a partir de um “não se deter” (Idem, p.158). A busca por novos lugares e contextos de vida se vê envolvida nesta dimensão experiencial da vida, colocando a autonomia e a rede de relações de cada indivíduo no centro de um agir orientado pela “alegria” (*-vy'a*) e “bem estar” (*-iko porã*) enquanto objetivos e, ao mesmo tempo, condições para a “caminhada” (*-guata*, verbo que, note-se, também tem o sentido de “viajar”).

Tal como notado por Ferrari (2010) para os ciganos calon estudados por ela, os Mbya parecem agir conforme um *nomadismo cosmológico* (Idem, p.261), noção consituída pela autora a partir de conceitualização de Deleuze & Guattari sobre os nômades, ou melhor, sobre uma *forma nômade* do pensamento. Seriam os Calon e também os Mbya “nômades no pensamento, na forma como se pensam na relação com a terra” (Idem, p.267). Não se trata de ausência de relação com o território, mas antes de uma relação de *desterritorialização*, ou seja, uma percepção de não-fixidez em relação ao mesmo, tratando o movimento como absoluto, alternando apenas as velocidades e lentidões: “se o *parar/morar* não significa fixação, o *viajar/andar* tampouco significa ‘errância’, o movimento, sendo absoluto, não se define com relação ao espaço físico, (...), mas sim à rede afetiva de relacionalidade – parentes, inimigos, estranhos, *gadjes*” (Idem, p.274). Ao que parece, o movimento e as possibilidades de alteração de

contextos de vida parecem ser mais importantes do que suas causas ou seus objetivos, de modo que transformações completas *precisam estar* sempre mais adiante do sujeito.. O pensamento nômade parece servir como uma espécie de princípio para compreendermos os deslocamentos dos Mbya nesta terra de sofrimentos, mas na qual se quer ficar, compondo um parentesco engendrado pela mobilidade constante entre aldeias, isto é, pela possibilidade sempre presente de se alterarem os contextos de vida (Pissolato, 2007). Como sugere Pissolato (Idem, p.166), a relativa constância e semelhança nas rotinas locais, em cada aldeia mbya, asseguram um “espaço razoável de alteração de modos de pensar e sentir das pessoas” (grifo da autora). Se Pissolato (2007, p.212) coloca a consciência do parentesco mbya como uma composição entre uma perspectiva local de convivência entre co-residentes, e outra, multilocal, que faz do contexto atual sempre um dentre vários (possíveis), vemos que a busca é equacionada, atualmente, como fim e também como causa dos deslocamentos.

Para Pissolato (Idem, p.418) a mobilidade dos Mbya é uma “*práxis* da meditação” que, ao colocar sempre em aberto as possibilidades de relação, agencia encontros e trajetórias que visam fazer a vida nesta terra, mais durável. No mesmo movimento, a sociabilidade orientada por esta perspectiva é dita insegura, pois se todo Mbya é parente em potencial nenhum o é completamente (Idem, p.213) – tema fundamental, por exemplo, da feitiçaria, capaz de compor, em determinados contextos, uma rede de acusações envolvendo tanto consanguíneos quanto afins (voltaremos a este tema no capítulo seguinte). Mas se na prática dos Mbya contemporâneos a ênfase está na obtenção de capacidades para fazer durar a existência nesta terra, e não mais em alcançar uma Terra no Além, no plano do discurso a divinização é um tema chave, seja na articulação entre desejo e transformação corporal, ou na forma de uma afecção do corpo mbya “antigo”, como algo que se perdeu, porque hoje em dia os Mbya consomem muita “comida de *jurua*” ou “fazem muito *japiro* [sexo]”.

A sugestão de Pissolato (Idem), de que o parentesco possui uma dimensão importante de alteração vai ao encontro do que escreveu H.Clastres ([1975]1978) quando considerava o discurso profético como uma “verdade tornada nômade”, de modo que atualmente o fundamental nas falas dos *karai* e pessoas “mais velhas” não é a delimitação de temas centrais (estes amplamente conhecidos pelos Mbya desde a mais tenra idade) mas sim a afirmação de um posicionamento específico em relação aos

agenciamentos ou “composições de desejos¹²⁶” (Deleuze & Guattari, [1997]2012, vol.5, p.83) dos Mbya com uma multiplicidade de diferentes habitantes da Terra e do *cosmo*, de forma geral, isto é, trata-se de afirmar para os humanos um lugar específico entre deuses, mortos, animais e “donos”. Deste modo a caracterização proposta por Deleuze & Guattari (Idem, p.25) para a modalidade de pensamento chamada por eles de “máquina de guerra”, agenciamento com forma de exterioridade e que apenas existe em suas próprias metamorfoses colocando o pólo da exterioridade como fundamento do interior do *socius*, pode ser utilizada para pensarmos o campo de intersubjetividade que caracteriza, a meu ver, o *cosmo* mbya. Em favor deste ponto de vista sugiro que a “dimensão afetivo-cognitiva” do parentesco mbya (Pissolato, 2007, p.174), abordada através do enfoque da busca por satisfação e alegria e pela importância de uma perspectiva multilocal, possa ser pensada enquanto multiplicidade de “afectos” que atravessam os corpos mbya, alterando-os não somente no que diz respeito aos modos de vida e subsistência, mas em suas próprias substâncias: é com o corpo mesmo que se vai para a Terra sem Mal, mas também é o mesmo corpo que se une sexualmente com um animal, ele mesmo se animalizando.

Assim, a imortalidade enquanto impossibilidade e horizonte do pensamento mbya, traz à tona a questão fundamental do desejo – agenciado, agenciando, maquinado – e suas origens desconhecidas. Se por um lado, o pensamento nômade é “pura forma de exterioridade” e por outro o grau de potência de uma pessoa é seu “poder de ser afetado” ou “preenchido por afecções” (Deleuze, 2002, p.33), o desejo, para os Mbya, pode ser entendido como um *alterizador*, para falarmos, como Sáez (2006). Não se trata, neste sentido, tanto de saber de onde vêm os desejos (eles brotam de algum lugar, nos assaltam) - é mais factível “sentir” (-*endu*) seus efeitos, e tentar “controlar” (-*joko*¹²⁷) em que direção irão nos levar.

Como voltaremos ao tema no capítulo seguinte, cabe, por ora, lembrar o argumento de Viveiros de Castro ([2002]2011) sobre a predação enquanto *princípio de relação* das ontologias amazônicas, abordando de um último ponto de vista o conceito de *mborayu*. O autor argumenta então que a *afinidade potencial* (a afinidade como relação não-marcada, o fundo virtual de diferenças, como vimos no capítulo anterior) é equacionada, em muitas cosmologias ameríndias, na figura de um *sogro canibal*, que

¹²⁶ E “o desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, só há desejo agenciando, agenciado, maquinado”, dizem os autores.

¹²⁷ “Segurar”, “bloquear”, verbo utilizado em Mbya neste contexto, como veremos no capítulo III.

por ser apenas doador de mulheres abre um crédito canibal com o genro, o qual é sempre um caçador, “caso contrário, (...) será a caça por excelência” (Idem, p.176). Entendendo que a caracterização do genro como “caçador” designa uma série de atividades que são, até certo ponto, obrigatórias, tratadas pela etnologia como “serviço da noiva” (*bride service*), o qual, embora não seja enfatizado nas etnografias sobre os Mbya, também está presente entre os mesmos, como me relataram diversas vezes. Dada a multilocalidade do parentesco mbya, toda pessoa que não se case na própria aldeia terá alguém de G+2 da família do cônjuge ao qual chamará de *xeramói*, figura que encarna a ambiguidade do parentesco¹²⁸, do xamanismo e da pessoa mbya, e que pode ser entendido como a forma dos Mbya equacionarem a mesma *afinidade potencial* que é encarnada na figura amazônica do *sogro canibal*. Aliás, o termo serve tanto como referência às figuras masculinas em G+2, de modo geral¹²⁹, quanto aos xamãs, bem como às onças, aos “donos” e aos brancos. Os Mbya chamam, eventualmente, os brancos de *xeramói* e *xejaryi* (“minha avó”) e dizem que é por respeito¹³⁰ devido ao fato de que chamar de *jurua* soaria bem mais pejorativo já que *juru* significa “boca”, o que faz do termo *jurua*, a meu ver, uma referência à relação que o branco tem com sua boca¹³¹: falar muito, falar alto, comer muito, etc, ao contrário dos Mbya que, idealmente, falam “pouco e baixo, comem “pouquinho”, etc. Também se fala em *xeramói ka ’aguy regua* (“meu avô da floresta”), termo que invoca respeito em relação à onça, ordinariamente (para alguns, erradamente) chamada *xivi* (“gato”). *Jurua*, onça e xamã seriam, para os Mbya relações marcadas pela ambivalência, e chamá-los sob uma

¹²⁸ Ver “Kapitã Chiku” no apêndice para uma história mbya em que o “sogro” assume posturas efetivamente predatórias.

¹²⁹ Mas também, como me informou Mendes Silva em comunicação pessoal para indicar afins “reais” entre os Mbya do Pará, com os quais este pesquisador conviveu por vários meses. Diziam-lhe seus interlocutores que se pode chamar de *xeramói’i* aos primos, tios e sobrinhos *distantes*, potenciais cônjuges, entenda-se.

¹³⁰ Miller (2007, p.254) nota, para os Mamaindê (Nambiquara) um uso semelhante dos termos de parentesco referentes a G+2, os quais serviriam também para os mortos e para os brancos. A autora diz que “que todos aqueles que estão em G+2 e acima compõem uma classe periférica, já que, ao contrário das outras classes, neste caso não se marca a distinção entre consanguíneos e afins”. Ela prossegue afirmando que todos aqueles classificados na categoria de “avós” estariam de certa forma fora do universo social do parentesco, sendo possível dizer, neste sentido, “que o gradiente sociológico de distância que, conforme demonstrou Viveiros de Castro (...), caracteriza o uso da terminologia dravidiana na Amazônia, equivale, neste caso, a uma distância geracional” (Idem). Assim, o uso que os Mamaindê (também os Mbya, ao que parece) fazem do termo “avô” faz desta categoria algo que “se aproxima, (...), daquilo que Viveiros de Castro (...) classificou de «afinidade potencial», referindo-se à dimensão de virtualidade que o parentesco atualiza, ou seja, à afinidade que constitui o modo genérico da relação social e que engloba, assim, a afinidade matrimonial efetiva” (Idem, p.255).

¹³¹ Não creio fazer muito sentido a tradução comum “boca com cabelo” (*juru*=“boca”, *-a*=“cabelo”) já que os Mbya possuem uma palavra específica para “barba” (*-endyva*). Ao encontro disso, note-se que o termo *juru* refere-se mais ao interior da boca e às afecções da mesma, digamos assim. De alguém que fala muito, por exemplo, dir-se -á *ndaijuru rei*, o que poderíamos traduzir como “que boca que ela tem”.

mesma designação informa sobre as distâncias a serem estabelecidas com cada um deles. Talvez dizer de alguém que ele é *xeramói* seja fundamentalmente marcar uma diferença.

Como para os Mbya não há uma regra fixa de casamento sendo o mesmo orientado pela perspectiva da multilocalidade, de modo que há uma variação entre uxori e virilocalidade, o “serviço da noiva” é objetificado como um *cuidado* que os “genros” e “noras” devem ter em relação aos “sogros”, muitas vezes tratados como *xeramói* e *xejaryi* (“minha avó”). Pedro sempre resumiu seu “serviço da noiva” (que cumpriu em relação a Augustinho, “tio” [MB] de Lidia) nos seguintes termos, *eu levava muita lenha para ele*. Da mesma forma, o grupo de mulheres casadas com os filhos de Lidia se reveza no feitiço diário das refeições, cumprindo também outros pequenos “serviços” (varrer, capinar, lavar louças, etc) a pedido da “sogra”. Quando um genro ou nora não aparecia muito para ajudar ou mesmo para conversar simplesmente, era tido por Lidia e Pedro como *alguém que não cuida os sogros*, como comentou este último, certa vez, sobre o marido de Iracema. Faz-se necessário “cuidar os sogros” sob risco de não ser por eles cuidado. É preciso, além disso, constância no cuidar, de modo a *produzir parentesco* elicitando cotidianamente nos “sogros” o desejo de cuidar deste *parente em potencial* que é o cônjuge dos filhos, para os Mbya. Se na argumentação de Viveiros de Castro o serviço da noiva é uma contrapartida que evita o canibalismo do sogro, entre os Mbya é no cuidado cotidiano¹³² entre “cônjuges de filhos” e “sogros”, que a ambiguidade característica do Afim pode ir aos poucos se apagando, o que não quer dizer que, em algum momento ela desapareça: como bem nota o autor (Idem), a diferença, sendo do campo do inato, nunca está ausente, e mesmo quando tende para o grau zero - como entre consanguíneos, por exemplo - pode se intensificar de forma repentina. Neste sentido, é possível pensar o *mborayu* não como um estado, uma condição, ou um conjunto de preceitos, mas como *movimento constante* em direção a uma reciprocidade, cuja ausência é sempre latente (Idem, p.177). Seja “sabendo ter”, compartilhando internamente ou recebendo do exterior, a impressão que se tem é que há sempre um movimento a mais a ser feito.

***Nhemongarai*: centralidade do Outro**

¹³² Que pode-se traduzir em um “saber ter mútuo”, *joguereko kuaa*.

Numa tarde nublada de janeiro, durante uma de minhas estadias em Araponga para participar de *nhemongarai* estávamos eu e Nírio, filho de Augustinho, em sua casa assistindo televisão. Fumávamos um pequeno *petyngua*, de uso dos filhos menores dele, os quais, inclusive haviam-no acendido para nós. Escutamos, então, o início de uma garoa gotejando de leve no telhado da casa. Logo a chuva aumentou, tornando-se repentinamente um temporal. Andai, a caçula de Nírio, de mais ou menos cinco anos, dirigiu-se para a porta da casa, no momento em que a chuva aumentara, e se inclinando para fora, observou:

- “Já chegaram” (*ovaë ma*).

Logo, me dirigi até a porta, imaginando quem poderia estar chegando justamente quando a chuva apertava. Me inclinei também para fora da casa, olhando para o pátio central (lugar por onde se chega na aldeia), mas não vi ninguém. Perguntei então:

- “Quem chegou” (*mava ’e tu ovaë*)?

Foi Zilda, mãe de Andai, quem respondeu, explicando-me:

- “Os Tupã chegaram novamente. Ela já sabe” (*Tupã kuéry ju ovaë. Oikuaa ma*).

Posteriormente Nírio me ensinaria que é bom deixar as crianças banharem-se na chuva, principalmente aquelas que tem alguma dificuldade para dormir, pois se tornam mais “corajosas” (*-py’a guaxu*) perdendo o medo do que as perturbe durante a noite.

* * *

A figura de Tupã ra’y, isto é, Jesus o “filho de Tupã”, não é exatamente algo como um “deus dos brancos”, representando para os Mbya algo como uma interface xamânica, por assim dizer, entre o mundo dos *jurua* e o seu, sendo também conhecido como Nhanderu ra’y¹³³ (“filho de Nhanderu”). Pierri (2013) desenvolve uma argumentação interessante tratando a narrativa mítica dos Mbya sobre Jesus como uma transformação do mito dos gêmeos. Como a versão recolhida por ele é mais rica em detalhes do que a que se pode ler no apêndice deste trabalho e o caminho teórico pelo qual ele avança é diverso daquele que tentaremos desenvolver, remeto o leitor a ele e passo a uma outra forma de análise da relação entre os Mbya e Jesus. Neste sentido,

¹³³ Termo que não designa a especificidade de Jesus, mas o inclui num panteão de deuses que são “filhos de deuses”, como o são os *ñe’ë ru ete* de Cadogan (1959), os *tupã kuaray kuéry* de que os Mbya com quem convivi me falavam e os *tupã ra’y* dos interlocutores de Cadogan (1971, p.87): “Tupã ra’y kwery reko rovái’i oñemoichi” (“danzan imitando la conducta de los [filhos de] Tupã”).

Joaquim¹³⁴ chegou mesmo a afirmar que para os Mbya existiriam apenas duas divindades: *para nós só tem dois, Nhanderu Tupã e Tupã ra'y*, de modo que os demais (Jakaira, Karai, Jekupe, etc) seriam “apóstolos” que Tupã ra'y teria levado consigo para sua morada celeste, cada qual com sua respectiva esposa.

Lidia também comentava frequentemente sobre sua relação direta com Tupã ra'y, já tendo “sonhado” (*-exa ra'u*) com ele duas vezes em momentos importantes de sua vida, principalmente do ponto de vista do xamanismo. A primeira delas ocorreu durante o adoecimento de Iraci, sua filha mais velha, quando ela era ainda menina. Uma dor na perna colocou a jovem de cama de modo repentino e, logicamente, Lidia suspeitava tratar-se de algo resultante de feitiçaria: ela achava que era obra de algum xamã mbya, mas não sabia quem. Contudo, Tupã ra'y apareceu-lhe em sonho e levou-a para sua casa, no meio de uma floresta, ofereceu-lhe frutas para comer, ao que ela aceitou, e em seguida disse-lhe que a doença da sua filha não era por feitiço, mas que ele mesmo tinha “dado um tapinha” (*oipete'i*) na perna da jovem, pelo fato de ela haver estado namorando muito com *jurua*. Então ele mostrou-lhe uma pequena caixa contendo fotos 3x4 de vários “índios” diferentes (não necessariamente conhecidos dela), as quais foi dando na boca de Iraci, que as ia engolindo uma a uma. No dia seguinte a perna da menina estava bem melhor e Lidia admoestou-a: *você é filha de jurua mas não pode mais namorar jurua não*. Contudo, terminou a narrativa acrescentando, sorrindo, *mas hoje ela tá casada com jurua de novo...*

Na segunda vez em que Tupã ra'y apareceu para ela em sonho, morava com sua família ainda em Paraty Mirim e ele mostrava-lhe uma paisagem de praia, mar e areia, exatamente como o era a paisagem da aldeia de Camboinhas, dizendo que o *jurua* ia dar-lhe aquele lugar para que morasse com sua família, o que efetivamente veio a acontecer. Não se trata, como se vê, de uma espécie de deus exclusivo dos *jurua*, tampouco de uma forma de os Mbya equacionarem a mestiçagem com os brancos, pois, como me disseram várias vezes meus interlocutores, Tupã ra'y é Mbya: *eu vejo nos filmes o Tupã ra'y falando português, mas a língua dele era guarani mbya (...)*, [ele]

¹³⁴ Filho de Miguel, cacique de Paraty Mirim. Sobre esta parentela os Mbya com quem convivi falaram-me diversas vezes sobre uma prática “religiosa” - espécie de mescla entre cristianismo e xamanismo - chamada de “promessa”. Minju, que durante um processo de cura levado a cabo por Miguel e sua esposa Maria foi chamado por estes para entrar na “promessa”, contou-me que Miguel havia recebido a promessa de um certo Portillo, de uma aldeia “paraguaya” (*tipo kaiowa*, disse ele) localizada nas cercanias da aldeia de Pinhal (Paraná). Sabe-se que os “promesseiros” possuem um grande poder de cura, mesmo sem usar *petyngua*, mas a prática da “promessa” em Paraty Mirim, segundo Minju, tinha como um de seus fundamentos principais a dança de mãos dadas, ao som de uma banda (composta por violão, teclado, etc) e ao ritmo de “rasqueado”, que, ao que tudo indica, tem alguma influência da música paraguaya.

deixou pro jurua todas as coisas, né, e pro Mbya deixou o petyngua pra cura e a opy'i. Ele quer que o Mbya não esqueça a cultura, explicava, certa vez, Minju. Deste ponto de vista entende-se melhor porque havia sempre, por parte de Lidia, exigências de que as pessoas (inclusive) as crianças se comportassem adequadamente (para não dizer “xamanisticamente”) nos cultos: “prestem atenção” (*pejapyxaka ke*), “sentem-se” (*peguapy ke*), “fiquem quietos já” (*peiko rive ma*), exclamações que, de resto, eram ouvidas cotidianamente na *opy'i*, como já tivemos a oportunidade de comentar. Tratava-se de um contexto de relação com os brancos interposto pela relação xamanística dos Mbya com a figura de Tupã ra'y.

As narrativas acerca de Tupã ra'y delineiam claramente uma diferença fundamentai entre Mbya e *jurua*, a partir da relação específica que cada um tem com o conhecimento xamânico do qual Nhanderu (ou Tupã, no caso) e seu(s) filho(s) seriam fonte: se no mito (ver apêndice) inicialmente, é um *jurua* que expulsa Maria de casa, sendo também a morte do protagonista, ao final, atribuída exclusivamente aos brancos, inversamente os Mbya são herdeiros de sua sabedoria, através do *petyngua*, das curas xamânicas e da *opy'i*. A união sexual, ainda que no modo virtual, com uma mulher branca, cuja gravidez é causada por Tupã¹³⁵ expressa, de certo modo uma *zona de vizinhança* (cf Deleuze & Guattari, [1997]2012 vol.4) possível entre os Mbya e os *jurua*. Apesar dela, Tupã ra'y não é *jurua*, e tampouco uma figura da “mistura” (“não é mestiço, é filho de Tupã mesmo (...), nem mestiço ele não é”, dizia o interlocutor de Pierri, 2014, p.12), mas ao contrário, ele é Mbya, fala a língua mbya e pode até ser considerado como “demiurgo” (não somente no sentido de “ensinador de brancos”, como coloca Pierri, 2014, mas também como ensinador de Mbya, como o mostram os sonhos de Lidia e os comentários de Minju que transcrevi acima). Ele é, enfim, tal como o pai um Mbya *ete*, isto é, um “índio verdadeiro”, e as apropriações que os *jurua* fazem de tal figura são, na maioria das vezes, tidas pelos Mbya como carentes de um “saber”: os brancos, neste sentido, saberiam sempre menos do que os Mbya, quando o assunto são as divindades.

Teríamos, desta forma, um aparente paradoxo no qual um Mbya, mesmo sendo filho do Outro, (do *jurua*, no caso) como o é Tupã ra'y tanto quanto os filhos de Lidia, não deixa entrever o signo de uma transformação completa. Se por um lado há a afirmação sobre certa imunidade em relação à perda de *guaranidade* quando da união

¹³⁵ Imoralidade da própria divindade? Devir *jurua* de Nhanderu? Ou, como ouvi de Augustinho, “a *jurua* causou ‘erro’ em Nhanderu”, *jurua ombotavy Nhanderu pe*.

com brancos, por outro lado, o campo de intersubjetividade que constitui o *cosmo* mbya coloca para eles a reflexão constante sobre com quem se irá compor: potências causadoras de raiva e dor (*teteregua*, *pyáugua*, *angue*, etc), “almas” (*nhe'e kuéry*), deuses (*Nhanderu kuéry*), “donos” (*ija kuéry*), entre outros. Se há entre os Mbya de um modo geral, como já observei, a preocupação com a “não mistura de sangue” com os brancos, há também casamentos com *jurua* dando origem à pessoas mbya. E, não por acaso, este tipo de união traz de volta o tema da mistura, ou o seu oposto, no caso: *ela é Mbya puro, não pegou quase o sangue da mãe, só do pai mesmo*, disse-me Lidia sobre o nascimento de uma “neta” (SD), filha de Tupã com uma moça *jurua*. *Novo corpo* mbya este que, como se vê, em vez de sofrer algum tipo de contágio pelo sangue *jurua* na união sexual, é capaz de gerar no corpo deste, crianças cujo sangue é de Mbya puro.

Vejamos como Minju equaciona a diferença entre Mbya e *jurua*, considerando a figura de Tupã ra'y para proceder a uma “crítica xamânica” (para usarmos os termos de Pierri, 2014) sobre o ponto de vista de certos Mbya mais velhos e mais ortodoxos, digamos assim, ou seja, aquele que diz que, ao casar-se com *jurua* a pessoa mbya não seria mais digna dos cuidados das divindades, e tampouco dos pajés:

Esse nome, Jesus, o *jurua* chama ele assim, mas para nós é Tupã ra'y. É por isso que minha mãe batiza o *jurua*, porque o próprio Tupã ra'y é filho da *jurua*. Por isso que eu acho errado, igual lá em São Paulo. O pajé proibiu quem casasse com *jurua* de ir na *opy'i*. Aí teve um rapaz, casado com uma *jurua*, que ficou muito doente e o pajé lá disse pra ele, “eu não mandei pra você casar com *jurua*, agora se vira”. Então, não pode, porque o próprio Tupã ra'y é filho do *jurua*.

Deste ponto de vista, mesmo os casados com *jurua* - e, no limite, até os *jurua* eles mesmos - devem ser cuidados pelos xamãs mbya, já que o próprio Tupã ra'y também era filho de uma mulher branca, sem com isso deixar de ser Mbya. Neste sentido, em que pese a disposição de Lidia para promover sessões de cura em brancos que a procurassem para este fim, o “serviço” que ela mais disponibilizou¹³⁶, em termos de xamanismo, foi o batismo de *jurua*, sendo o primeiro deles, aquele no qual recebi meu nome junto a três outros “estrangeiros” (todos cônjuges de filhos dela, como se viu no primeiro capítulo). Após a reconstrução da *opy'i* e da maioria das casas da aldeia, em 2008, o verão seguinte veria acontecer o segundo *nhemongarai* levado a cabo pela

¹³⁶ Em Camboinhas (como em outras aldeias do estado do Rio) a entrada de *jurua* na *opy'i* não era vedada, como acontece em outros lugares, como Rio Grande do Sul e Argentina.

kunhã karai Lidia, o qual aconteceu com uma presença, senão maciça, pelo menos marcante, de brancos. Algo duplamente novo, portanto: do ponto de vista dos Mbya o evento reafirmava a tomada de posição xamânica de Lidia, e o fazia diante dos olhos dos brancos, o que possibilitou algumas inovações no ritual. Uma delas, por exemplo, foi a substituição da procura e colheita de “mel”, *ei*, (já que não havia “mato”, *ka'aguy*, na aldeia ou em suas redondezas onde pudessem realizá-la) pela doação de minha parte (posto que o pai de minha esposa é apicultor, e poderia fornecer a quantidade requerida por eles para a cerimônia, 1kg, mais ou menos), o que se repetiu nos *nhemongarai* seguintes.

Já tendo levado o mel alguns dias antes, quando cheguei na aldeia para cerimônia, em uma tarde do mês de janeiro de 2009 encontrei-os serrando bambu para fazer pequenos frascos onde seria depositado o mel, e em seguida fechado com uma espiga de milho já debulhada. Sem demora, me fizeram agir, deixando-me responsável por serrar o bambu em pedaços pequenos, enquanto Agai derramava o mel dentro de cada pedaço serrado, e Jéka fechava firmemente os recipientes. Apenas posteriormente fui aprender que os frascos de bambu com mel devem ser feitos para cada homem e menino¹³⁷, de modo que às mulheres caberia o feitio do “pão” (*mbojape*), bem como do *kaguijy* (espécie de cauim, muito pouco fermentado), ambos produtos derivados do

¹³⁷ O mesmo procedimento foi observado diversas vezes em Araponga, onde também se amarravam no “altar” pequenos feixes de *ka'a* (“erva-mate”). Não podemos deixar de notar, sem a intenção de nos deter no ponto com mais fôlego, que o *nhemongarai* dos Mbya reúne o aquém e o além da cozinha, conforme mel e tabaco aparecem na análise de Lévi-Strauss ([1967]2010, p.26-8), isto é, enquanto fatores que equacionariam uma *simetria invertida*. Enquanto se desenvolvem as danças e as rezas, o ritual envolve apenas o consumo de tabaco (além da cozinha - fumaça com a qual se trata o mel, a *ka'a* e o milho) e chimarrão (cozinha, já que necessita do fogo culinário para ser consumido com água quente, como é o costume entre os Mbya) excluindo, a princípio, a ingestão de alimentos sólidos, os quais virão a ser consumidos na manhã seguinte: *mbojape ratã*, “pão duro” feito com farinha de milho e cinzas. Considerando que se inicia um *nhemongarai* com a procura de mel, na floresta, temos um ritual que vai, literalmente, do mel às cinzas, e o faz por meio do “cozimento” (a que já associamos as danças), mas não um cozimento “culinário”, digamos assim, mas por uma espécie de *cozinha sobrenatural*, através da síntese entre a cozinha e o seu além, isto é, chimarrão e fumaça de tabaco. Pode-se, inclusive, pensar na analogia entre a água quente com que se consome o chimarrão - água quente com a a qual se “banha” a erva-mate - e o suor que “banha” os corpos esquentados, muitas vezes, por horas seguidas de dança. Haveria assim uma sequência entre as séries natureza, cultura e sobrenatureza que poderíamos organizar de modo diferenciado ao apresentado por Lévi-Strauss (Idem, p.36): se lá a “cozinha” unia natureza e cultura, aqui a ela une cultura e sobrenatureza, isto é, chimarrão e tabaco. A mesma associação, aliás, se repete ao final do ritual com o consumo de *mbojape ratã*, feito de “cozinha”, isto é, milho e o seu além, as cinzas, ingrediente que o fará “duro” (*-atã*). Através de um código tátil também podemos pensar num endurecimento que é desenvolvido no ritual, desde uma “natureza” (o mel) que é mole, até o “pão duro”, mas passando pelo “endurecimento” de corpos, “fortalecimento” (*-mbaraete*) dos mesmos, motivo para o qual Pissolato (2007, p.404 citando Cadogan, 1959) já chamara a atenção ao sublinhar a “esperança de que os ossos não se convertam em terra” como um tema-chave da cosmologia mbya. Note-se que os ossos eram um elemento fundamental na busca por imortalidade, em um tipo de segundas exéquias que realocava-os no “altar” com o fim de que se erguessem novamente, isto é, ressuscitando a pessoa, a qual causaria a imortalidade no “rezador” que procedera ao ritual (cf Cadogan, 1959).

milho. Após o término do trabalho, levamos tudo para a *opy'i*, pendurando os frascos de bambu no “altar” da casa e colocando os *mbojape'i* logo abaixo. Arrumamos as cadeiras em um semicírculo voltado para leste, esticamos as esteiras no chão e estava tudo pronto para recepcionar os convidados.



Mel e *mbojape* no “altar” da casa de reza em Camboinhas

Os primeiros a chegar foram dois membros do CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía [de Guanabara]), em seguida uma atriz (que já tinha participado da festa de “reinauguração” da aldeia) e um ator (que na época trabalhava na novela *Malhação*, da Rede Globo) junto com outras pessoas. A tarde já caía, e Tupã, vestido a caráter com um imenso cocar, chamava a todos para entrar na casa de reza, pois era chegada a hora. Uma vez dentro da *opy'i*, Tupã, após fumar um pouco seu *petyngua* fez uma longa fala em Mbya (da qual não pude captar sentido algum dado o estágio menos do que primário de meu aprendizado da língua, então) para em seguida dar boa noite aos presentes, se dirigindo, portanto ao público *jurua*. Explicou, então, que aquela cerimônia seria para o fortalecimento dos participantes e também da “cultura”[guarani], contou que ele mesmo estava se formando no magistério bilíngue trabalhando com resgate da “cultura”, acrescentando que *todo este trabalho é graças aos mais velhos*, para os quais ele queria devolver os resultados do seu trabalho. Explicou também que os Mbya criam as crianças dentro da *opy'i*, mas são elas que decidem por si mesmas, quando chega determinada idade, se fumam ou não o *petyngua*. Contou de seu “sobrinho” (depois soube que se referia a Nírio, filho de Augustinho) de Araponga que tinha um dom

quando era jovem, de apenas encostando em alguém já saber o que ela tinha (no sentido de algum mal, alguma doença), mas que havia perdido este dom por ter começado a beber (bebidas alcoólicas, entenda-se).

Ao finalizar seu discurso, os *avakue* foram fazer circular a fumaça pela casa e pelo “altar”, ocasião para a qual fui convocado a participar com meu pequeno *petyngua* feito de bambu. Após o “enfumaçamento” seguiu-se a “reza-canto”, para a qual todos nos enfileiramos atrás de Minju, que, com *mbaraka* em mãos “dançando nos fazia dançar” (-*guerojeroky*). Dançávamos então, pulando com os dois pés ao mesmo tempo, ao redor do “rezador”, até que as mulheres, uma a uma, começaram a cair, como já tive oportunidade de descrever no primeiro capítulo. Elas eram, então, levadas para que Lidia as “enfumaçasse” de modo cuidadoso, procedendo ao *-pixy*, espécie de massagem com as mãos, esfregando o corpo da pessoa afetada pela doença ou por algum tipo de dor (nesta ocasião reparei que ela esfregava especialmente o tórax e os punhos das pessoas), que tem, muitas vezes, como resultado final a retirada de algum objeto do corpo do “paciente”. Ao terminarmos a dança, estávamos ensopados de suor, e fomos nos sentar, prestando atenção ao que diria Tupã, novamente em português, se dirigindo ao público *jurua* que estava presente. Explicou, então, que *a dança era para tirar o mal da pessoa, e que se ela desmaia é porque teve a cura. Só depois disso o nhemongarai* propriamente dito teve lugar.

Chamados a sentar em dois bancos grandes colocados no meio da casa, os *jurua* se acomodaram, e o “coletivo de homens” passou soprando a fumaça dos *petyngua* no alto da cabeça de cada um deles. Em seguida, se colocaram lado a lado uns dos outros e todos de frente para as pessoas que estavam sentadas nos bancos, enquanto Lidia se aproximava, com *petyngua* em mãos, cantando e soprando a fumaça, novamente, no alto da cabeça daqueles que seriam “batizados”. As mulheres, também se puseram lado a lado umas das outras, só que atrás de onde os *jurua* estavam sentados, e mantinham o ritmo tocando *takuapu*. Tupã, então, se aproximou da mãe, portando alguns ramos, constituídos por pequenos galhos e folhas de aroeira (planta que abundava na aldeia), previamente encharcados num recipiente de água que ficava no “altar”. Estes ramos eram salpicados na testa de cada pessoa para a qual Lidia informava o nome, no ouvido, pedindo em seguida que a pessoa o repetisse. Entre um nome e outro, Lidia ainda cantava, e duas mulheres *jurua* que estavam sentadas no banco começaram a chorar,

enquanto fora da casa ouvia-se o ruído de uma chuva fina¹³⁸ gotejando na cobertura de sapê que recobria a casa. Ao final do batismo todos aplaudiram, e os Mbya, com as mãos erguidas, cantaram uma música que é bem popular entre os corais de crianças mbya, conhecida como “Oreru”. O *kaguijy* foi servido, junto com a diversidade de alimentos trazidos pelos *jurua* – pão, frutas, biscoitos, refrigerantes, frios, etc – consumidos com timidez, principalmente pelas crianças mbya. O tal ator de novela, centro das atenções dos Mbya, sentou-se ao lado de Lidia, e pedindo que lhe ensinasse a língua indígena, deu ocasião para o divertimento de todos. Aos poucos, os *jurua* se despediram e foram embora, e só então alguns Mbya, deixando de lado a timidez, se entregaram ao consumo da “comida de branco” (*jurua rembi’u*), inclusive, não sem alguma voracidade. Ao final, ainda ensaiamos dançar *xondáro*, mas aquela dança não poderia mesmo durar muito, já que todos os dançarinos encontravam-se com o estômago cheio, senão de *kaguijy*, de guloseimas trazidas pelos brancos. Fomos todos dormir então, já que um pajé (dito “pai” de Lidia) chegaria na manhã seguinte, a fim de promover o batismo de algumas crianças mbya, razão pela qual teríamos que acordar cedo para *trazer peixe para o pajé*, como me disse Agai.

O batismo de *jurua* se repetiu muitas vezes durante o tempo em que o “pessoal” de Lidia permaneceu em Camboinhas, e sempre mais ou menos nos mesmos moldes que o descrito acima, e depois de algum tempo comecei a pensar na centralidade da presença do Outro nestes eventos como algo mais do que simplesmente uma estratégia de aliança, por parte dos Mbya. Afinal, a razão alegada por Lidia para o batismo de *jurua* era a “pena/compaixão” (*-mboaxy*): “por pena eu faço, os *jurua* não sabem nada...” (*amboaxy gui ajapo, jurua kuéry ndoikuaái mba’eve*), *aí chega e pede pra mim, aí eu faço*. Neste sentido, é interessante notar que seu processo de empoderamento xamânico, conforme ela mesma contou-me, passa pelo mesmo sentimento de “pena/compaixão”, situado, neste contexto, de uma perspectiva divina: “Nhanderu teve pena/compaixão de mim, eu já sofri muito¹³⁹ (*Nhanderu xemboaxy, asofrê raxa ae ma*)

¹³⁸ Simultaneidade que, ao comentar com ela posteriormente, foi lida nestes termos, *eu tenho esse poder com Tupã, a minha vontade*.

¹³⁹ A “iniciação” (se bem que a palavra mais usada em português era “revelação”) xamânica de Lidia, conforme narrada mais de uma vez, tanto por ela como por outros habitantes de Camboinhas, se deu de forma involuntária e gradual. O primeiro sintoma sentido por ela foram os vômitos a cada vez que tomava cachaça, o que logo a fez desistir de beber (diz Nhanderu teria “aberto/separado” dela a cachaça, *Nhanderu oiþe’a xeegui*). Logo escutou os *mborai* (“rezas”, “cantos”) e, começando a praticá-los, as demais faculdades vieram com o tempo: as curas, os batismos, etc (inclusive os aprimoramentos destas, pois se ela começou a batizar *jurua*, necessitando, como se viu, de outro pajé para nomear as crianças mbya, atualmente ela já o faz por sua própria conta). De qualquer modo, foi apenas após a mudança para

explicou, certa vez, justificando seus dons xamânicos. Entre o *-mboaxy* de Nhanderu em relação a Lidia, e o desta em relação aos *jurua kuéry* que batizou, embora não haja uma continuidade de estratégia de aliança - já que nada nos permitiria afirmar para os Mbya uma afinidade com os deuses -, há pelo menos uma relação de cuidado sendo posta em analogia de modo que os deuses sentiriam compaixão dela, de forma semelhante a que ela mesma sente compaixão dos brancos. Como já comentei, Lidia evocava frequentemente o motivo da “carência de saber” que os *jurua* sofrem quando o assunto são as divindades: distância semelhante parece separar os *jurua* dos Mbya e estes dos deuses, embora a semelhança de tais distâncias posicione os brancos bem mais longe dos deuses do que os Mbya.

Os Mbya de Camboinhas pareciam ter, de fato, uma percepção algo diferenciada (se comparada a outras aldeias mbya) sobre a origem das “almas” (*nhe’ë*) que “chegam” para os *jurua* durante os *nhemongarai* de brancos: se de um modo geral se colocam as “almas” *jurua* em planos diferentes do que os das “almas” mbya¹⁴⁰, em Camboinhas, conforme ouvi diversas vezes (e também conforme os próprios nomes “escutados” por Lidia durante as cerimônias, equivalentes, na maioria das vezes, aos nomes propriamente mbya), eles seriam provenientes dos mesmos planos, afinal, *os nomes são os mesmos*, disse-me Minju, simultaneamente concluindo e justificando as razões de sua percepção cosmológica “não ortodoxa”. Na verdade, este ponto de vista era mesmo pensado como mais válido do que procedimentos percebidos por eles, em outras aldeias que promoviam o batismo de brancos, nas quais a estes se delegava nomes efetivamente diversos dos nomes mbya. Para os Mbya de Camboinhas este procedimento era acusado de ser uma nomeação *só pelo físico da pessoa*¹⁴¹, enquanto que Lidia batizaria *pelo espírito mesmo*. De qualquer forma, a questão do nome-alma e suas possíveis proveniências parece ser matéria de tantas improvisações quanto possíveis, em um sentido teórico, digamos assim, e foi Tônico Benites, Kaiowa, quem me chamou a atenção, pela primeira vez para o fato de que nomear é também estabelecer uma relação

Camboinhas que eles (todos) começaram a “se exercitar/praticar/rezar” mais como disse Agai, *Camboinhas py roju rire ronhembo’e ve*.

¹⁴⁰ Como escutei em Araponga, apesar da afirmação de que as “almas” davam nomes verdadeiros aos *jurua* (*omboery ete ete*), as almas *jurua* não viriam do mesmo lugar que as almas mbya: “nossa alma não é como a alma do *jurua*, a alma deles vem de uma árvore grande, a nossa fica lá no lugar de Nhanderu” (*nhane nhe’e ma jurua nhe’e rami e’y, inhe’e ma yvyra guaxu guiou, nhane nhe’e pe nhanderu retã oiko*). Interessante que o *tamói* explicava isso num contexto de “ensinar” aos jovens como se batiza *jurua*, o que efetivamente fazia enquanto explicava sobre seu próprio procedimento.

¹⁴¹ O que escutei de Minju, ao contar-lhe que uma pajé em Paraty Mirim havia notado que meu nome, Karai Mirim, estava errado devido aos (poucos) pêlos que possuía no rosto. Dizia-me então que meu nome certo deveria ser Vera Mirim.

de proteção e cuidado, a qual não prescinde de investimento de ambas as partes para ser mantida. Contava-me ele que, durante sua estada em Camboinhas, Lidia dizia que seu “antigo” nome kaiowa (Ava Arandu) estaria errado, até que nomeou-lhe com um pantonímico mbya (Vera Poty), fato que chamou-lhe a atenção enquanto forma de ela assumir uma posição de autoridade em relação a ele.

Ao perguntar para Minju sobre o porque do batismo de *jurua* obtive uma resposta um pouco diferente daquela dada por Lidia. Dizia-me ele que só o fariam em relação aqueles que *ajudam a gente*. De fato, se, como comentei acima, os primeiros a chegar no *nhemongarai* descrito foram dois integrantes do CCOB, os mesmos se mostraram, desde o início de sua relação com os Mbya, aliados de grande importância, seja em situações excepcionais (como a “guerra” contra Guapu, já narrada anteriormente) ou mesmo em corriqueiras faltas de luz, ocasiões em que logo eram acionados via telefone celular e, a depender do caso, no dia seguinte já apareciam na aldeia. Os demais *jurua* batizados por Lidia, ainda que tenham mantido a frequência (esparsa) na aldeia por algum tempo, sempre em visitas breves, acabavam “desaparecendo” (*-kanhy*) algo que era efetivamente notado e lembrado pelos Mbya, que ao se lembrarem de tal ou qual pessoa diziam não sem algum pesar, “ele(a) não veio mais” (*ndou véi*). De certa maneira, dado o pouco¹⁴² rendimento propiciado por estas “alianças” com o *jurua*, através do batismo, me chamou sempre a atenção a disposição (para participar, dançar, fumar, etc) com a qual os Mbya entravam na *opy’i* nos dias em que esta se encontrava cheia de *jurua kuéry*, pois ela não diferia muito (a não ser talvez pela timidez causada pela presença de estranhos) das ocasiões em que apenas Mbya *kuéry* se reuniam para o ritual. Tal fato me levou a suspeitar que talvez fosse justamente a presença de “estranhos” o fator motivante do evento: se por um lado a condição xamânica de Lidia, na época relegava-a à “madrinha” somente mesmo de *jurua kuéry*, razão pela qual os rituais deviam sempre contar com a presença destes, por outro os *nhemongarai* mbya, de um modo geral, se constituem fundamentalmente enquanto acontecimentos que envolvem uma presença-chave do Outro: deuses, “almas” (*nhe’ë kuéry*), espectros dos mortos (*angue, pyáugua*), “donos” (*ija kuéry*), etc, ou pelo menos, o efeito dos agenciamentos entre tais “seres” e os Mbya, isto é, doenças, curas, feitiços, rezas, etc. Neste sentido, Joaquim explicou-me que durante os rituais na *opy’i* algumas vezes o espírito de um morto “incorporava” em alguma pessoa viva e falava através

¹⁴² Pouco quantitativamente, note-se, já a qualidade estratégica de uma “amizade” com os integrantes do CCOB se mostrou, diversas vezes fundamental.

desta, casos em que seu pai (Miguel, cacique de Paraty Mirim) que é *religião mais do paraguay* (decerto referindo-se à Promessa, já comentada acima), conversava com o espírito, perguntando porque ele estava ali, se tinha esquecido alguma coisa e assim fazia o espírito ir embora. Minju explicou-me de forma semelhante que *os donos de lugares podem ser tipo angue e colocar pedra na pessoa. O pajé, quando sabe que um desses donos jogou na pessoa, pede na reza praquele dono ajudar na cura, e explica depois pra pessoa o que foi que ela fez*, em que atitude ela foi desrespeitosa para com o dono em questão, entenda-se.

Quando Lidia comentava, conforme epígrafe deste capítulo, que em janeiro “as almas fazem prestar atenção [prestando atenção]” (*nhe'e kuéry oguerojapyxaka*) e da mesma forma Augustinho explicava que durante os *nhemongarai* realizados em Araponga (nos quais, na maioria das vezes em que os presenciei havia poucos ou nenhum *jurua*), “as almas se reúnem todas, na casa de reza elas se alegram” (*nhe'ë kuéry onhemboaty pa, opy'i re ovy'a*), estavam ambos fundamentalmente chamando a atenção para a proximidade destes *outros desejáveis* que são as *nhe'ë porã*, nexos dos Mbya com os divinos. Mas sem a conexão com outros tipos de “almas”, isto é, “almas ruins”, “espectros dos mortos”, os “donos”, seres “da noite” e semelhantes, dos quais um ou outro participante da cerimônia sempre estará sendo vítima, aquela proximidade não teria chance de se atualizar da forma desejada pelos Mbya, ou seja, através de sessões de cura xamanísticas, levadas a cabo pelos pajés. Neste sentido, os *nhemongarai* em Araponga (os quais pude presenciar em diversas ocasiões) jamais prescindiam destas sessões, sendo elas, muitas vezes, a fase mais duradoura do ritual, o qual, eventualmente, atravessava toda a madrugada, até o amanhecer do dia seguinte.

Nos *nhemongarai* em Araponga iniciavam-se, as curas, comumente, após as apresentações dos corais (costumeiramente, haviam corais de outras aldeias, já que visitantes eram constantes durante estes eventos), colocando-se um ou mais bancos no centro da casa, nos quais vinham sentar-se pessoas afligidas por algum mal. Os *petyngua* eram acesos, geralmente pelas mulheres de Araponga, e entregues aos pajés que iriam proceder à cura, os quais, após algumas baforadas sentados, levantavam-se para soprar a fumaça no “altar”, pela casa, no alto das cabeças das pessoas e em seguida, proceder a cura, ou a retirada do “mal” da pessoa. Numa destas ocasiões, um menino nos seus quinze anos se sentou e depois de alguns instantes de “enfumaçamento” era preciso segurá-lo na cadeira, pois ele se levantava em convulsões, babando e vomitando (tive mesmo que segurar o pé dele, firmando-o no chão, a pedido

de uma filha de Augustinho). Outros seguravam-no pelos braços e continuavam “enfumaçando”. Augustinho e seu filho Nino, procediam ao tratamento de uma forma mais contundente do que os demais, se concentrando no que pareciam ser áreas do corpo do rapaz mais afetadas pelo “mal”, onde sopravam mais fumaça, sugando (ou “chupando”, -*pyte*) e entrando em um tipo de “transe”.

Como se vê, é no corpo que se trava a batalha do conhecimento e do poder xamânico. Neste caso, o rapaz, eu já havia notado durante o dia, andava com um olhar e um comportamento diferentes do usual, parecia pouco disposto a brincadeiras, de modo que cheguei a comentar com ele, “você tem que se casar!” (*teike remenda!*), sem conseguir arrancar-lhe sequer um sorriso - ele estava “bravo” (*ivai*), talvez mesmo “encolerizado” (*ipoxy*), ou pelo menos tal foi minha impressão. Esta se confirmaria durante a sessão de cura, e os afetos corporais manifestados por ele eram índice de um mal, ao qual o xamã devia retirar-lhe do corpo. Podemos considerar que a transformação corporal deste rapaz tenha se dado devido a um “não ouvir”, que resultou em um comportamento inadequado: o que teria causado ruído em sua escuta? Sabemos que o desejo desmedido (por comida? Por sexo?), tem papel fundamental neste processo, fazendo-o desviar-se dos aconselhamentos diários de seu “avô” Augustinho. “Enraivecido”, seu corpo já mudara, a começar pela fisionomia - poucos sorrisos e quietude - mas, acima de tudo, indicando uma alteração: que tipo de corpo ele poderia adquirir caso não fosse tratado pelos pajés? O tratamento xamânico leva este mesmo corpo até seu limite, seja através das danças ou pelo uso do *petyngua*, de modo a provocar-lhe vômitos e convulsões - é a doença que sai, e também sua “alma” (*nhe'ë*) que retorna. O procedimento deve-se repetir por, pelo menos, três noites, após as quais o rapaz em questão se sentiria melhor. Em todo caso, quando voltei à Araponga, seis meses depois, encontrei-o casado.

No momento da extração efetiva da doença, faz-se necessário retirar o *petyngua* das mãos do pajé e ficar a postos atrás dele, pois diz-se que, caso se sugue a “doença”, ele não pode cair no chão, caso contrário o “mal” entraria em seu próprio corpo. Uma tosse forte e rouca aliada ao empuxo para trás do corpo do “sugador” indica, geralmente, que algo foi extraído do corpo do “doente”. Caso o *mba'eipe'a*¹⁴³ não seja cuspidado pelo pajé em suas próprias mãos, é necessário que seja trazida uma lanterna ou uma vela para iluminar o chão ao redor de onde se está realizando a cura, a fim de

¹⁴³ “Doença”, lit.: “algo que se abre”, mas abrir no sentido de “separar”.

acharem-no (pois o “feitiço” – então materializado em pedras, madeirinhas, agulhas, chumaços de cabelo, filhotes de mosca, chicletes, etc – deve ser jogado no fogo, algumas vezes misturado com um pouco de tabaco). No caso do rapaz mencionado acima, Nino, após retirar a “doença” do seu corpo, pegou novamente o *petyngua* e após mais alguns poucos minutos de “enfumaçamento”, disse, “já está bom de fazê-lo prestar atenção [eu mesmo prestando atenção]” (*ha’eve arojapyxaka*), indicando o término do procedimento.

Contudo, se muitas das curas realizadas em tais eventos (e de forma geral nas *opy’i mbya*) visavam a retirada de males “colocados” na pessoa por “espíritos” de naturezas diversas subsumidos na denominação “aqueles que não vemos” (*jaexa e’yj va’e*), haviam também ocasiões em que a “doença” resultava da agência humana (*mbya*), ou seja, feitiçaria (*mba’e vykya*). Foi assim quando Karai (de 16 anos, na época), ao ser convocado para tocar *mbaraka* durante a reza-canto de Nino, não conseguiu parar de tocar após o término da execução vocal do “rezador”, de modo que tocou até não aguentar mais e ser levado para uma cadeira no centro da casa. Nino se aproximou dele com *petyngua*, e enquanto esfregava com as mãos o braço esquerdo do rapaz, que se encontrava estranhamente rígido, disse-lhe o seguinte: “ah, *xondáro* ruim/mau, a casa de reza é nosso hospital. Nhanderu faz descer um fogo ruim quando nossa cabeça está toda torta, [o qual] mesmo que conserte, não nos conserta inteiramente. Olha só, uma mulher jovem está olhando para você” (*ah, xondáro vaikue, opy’i re ma nhande hospital. Nhanderu omboguejy tata vaikue, nhane akã okarembara ramo, omoatyrö raga tei nanhanemoatyrombái. Emae ke, kunhã tai ndere omanhã*). De fato, o que se retirou do corpo de Karai foi uma pedra envolta num chumaço de cabelos, o qual a pedido de Augustinho (e para fins, digamos, educativos) foi logo tornado público, “mostrem para as crianças para que elas tenham medo” (*pexauka kyingue pe okyje aguã*), disse ele. O *xeramói* disse ainda que o “feitiço” havia sido feito por alguém que, segundo explicou na ocasião, tinha “ciúme” (*-akate’yj*) do rapaz, e que por isso é muito importante “saber viver” (*-iko kuaa*) e manter certa frequência às reuniões diárias nas *opy’i* das aldeias *mbya*. Note-se que a própria opinião de Karai sobre a razão pela qual “a menina” havia feito o feitiço para ele revela a ambiguidade inerente à sociabilidade *mbya*: “não sei [se ela] gosta muito de mim, ou se ela não gosta” (*ndaikuaái xerayu raxa tyrã ndaxerayúi*).

Assim, sejam deuses, espíritos ou *jurua*, parece haver, de fato, uma centralidade da presença do Outro, o que nos remete ao material araweté (Viveiros de Castro, 1986),

no qual os momentos cerimoniais são percebidos como ocasiões em que o grupo se constitui como uma unidade, mas, ao mesmo tempo, nota-se a forma pela qual figuras de alteridade – deuses, mortos e inimigos, no caso – é que eram responsáveis por este movimento ocasional de unificação da comunidade. Tal centralidade do exterior nos rituais araweté traduziria uma “atitude filosófica (...) [de] captura de identidades em regiões fora da esfera do mesmo, nos terrenos do Outro” (Idem, 1986, p.176). Em poucas palavras, como diz o autor, “só os deuses, os mortos e os inimigos são capazes de contrabalançar o pluricentrismo disperso, sociológico e econômico dos Araweté. Eles criam, por assim dizer, a categoria dos *bïde* [humanos araweté¹⁴⁴]” (Idem, p.237). A categoria de “humanidade araweté” apenas pode se delimitar em sua relação com o que lhe é exterior, ou seja, ser Araweté é ser o que o Outro não é, por assim dizer.

De modo análogo, os *nhemongarai* dos Mbya são ocasiões que, geralmente, propiciam a reunião de indivíduos provenientes de várias aldeias, formando uma conjunção que fortalece, de alguma maneira, a identidade do grupo, mas o faz, somente porque, nestes momentos, as pessoas reunidas se vêem às voltas com deuses, “almas”, espíritos dos mortos, feitiçaria, etc. De certa forma, tais agenciamentos compõem a pessoa mbya, fazendo do plano de ação destes “seres invisíveis” algo fundamental para a experiência das pessoas, as quais, note-se, em sua maioria já passaram por algum incidente de doença grave, a qual é sempre relacionada à processos de *-jepota* ou de obras de feitiçaria (de outros Mbya ou então de “espíritos” – dos mortos, “donos”, etc). Neste sentido, o corpo mbya pode ser comparado ao corpo do xamã ikpeng enquanto um “receptáculo” ou um “conduto” de afetos não-humanos (Rodgers, 2002, p.112), cujos efeitos motivam a agência xamânica dos humanos. É justamente por ser o território de ação de potências causadoras de doenças que o corpo mbya elícita o cuidado de deuses e “almas boas”, de modo que a agência destes não prescinde da agência daquelas.

¹⁴⁴ Assim, se as cerimônias coletivas araweté tomam a forma de “banquetes místicos” (Idem, p.234) de deuses e mortos, constituído por alimentos resultantes da produção (e consumo) do grupo local como um todo – cauim, peixe, mel, açai, jabotis, guaribas, mingau de batata-doce, anta e veado – que são objeto de uma espécie de “prelibação divina”, para os Mbya o *nhemongarai* envolve a potencialização da vida, dedicando “cuidados” xamânicos tanto às espécies vegetais deixadas por Nhanderu (milho, erva-mate e mel, principalmente) quanto às pessoas, “almas” igualmente “postas a descer” (*-mboguejy*) ou “postos a vir” (*-mbou*) pelas divindades.

Deste ponto de vista, podemos voltar ao discurso de Vera Mirim, supracitado, relacionando-o aos modos possíveis, enunciados pelo *xamói*¹⁴⁵, de ação desta dimensão invisível na vida dos Mbya. Dizia ele (e lembremos que o contexto do seu discurso era um *avaxi nhemongarai* – “batismo do milho” – em Araponga) que o corpo mbya, tal como as sementes de milho e feijão, é enterrado, perfazendo um vetor vertical *para baixo*, enquanto que, por outro lado, o brotar das mesmas sementes e seu amadurecimento são comparados à “nossa alma” (*nhane nhe’ë rami*), estabelecendo um vetor *para cima*, mas também originando uma multiplicidade de outros vetores *para baixo* – as novas sementes, os novos corpos, a descida de novas almas para encarnar na Terra. Silveira (2011, p.237) comenta que o “milho tem alma, corpo e sangue” – *é como uma criança*, diz um de seus interlocutores – e exige cuidados no sentido de agradar ao seu *nhe’ë*, o qual, por sua vez, cuida do amadurecimento da planta¹⁴⁶. A idéia de Vera Mirim, ao comparar sementes e corpos, parece ter sido evidenciar o fundo que ambas as coisas compartilham em comum, isto é, suas “almas”: os *nhe’ë* do milho para cuidar das plantas, os *nhe’ë* de gente para cuidar dos corpos.

Viveiros de Castro ([2002]2011, p.446) considera o corpo ameríndio como um conector entre “parentes” e a alma como divisora, justamente por conectar as “pessoas” a um plano mais amplo do que o da aldeia, caracterizado por ele como um “pré-cosmos virtual”, constituído por uma “diferença infinita”. Em poucas palavras, se houve um tempo mítico em que humanos e animais eram gente e dadas as diferenças corporais óbvias, atualmente, entre ambos, cabe à “alma” a atualização da experiência mitológica, de modo que, a perspectiva que a “alma” humana compartilha com outras subjetividades implica no risco de alterações corporais. Podemos fazer em relação aos Mbya uma leitura análoga, pois de certa forma, a agência da “alma” é decisiva para a condição dos corpos, embora as múltiplas subjetividades que atuam e interferem na vida dos Mbya têm tanta possibilidade de agenciar seus corpos quanto aquela. Assim, sugiro que se possa perceber um campo de agência – ou um plano de ação – invisível

¹⁴⁵ *Xamói* e *xaryí* são versões reduzidas de *xeramói* e *xejarýi* (“meu avô” e “minha avó”, respectivamente).

¹⁴⁶ A autora também chama a atenção para o tratamento xamânico do milho, análogo ao que recebe certas carnes de animais, relacionando o mal cozimento de ambos ao “adoecimento” de pessoas – estados de “loucura”, como diz ela. Se, Viveiros de Castro (1986, p.225) lembra dos Piaroa (ecoando crenças guarani, como comenta), para os quais o consumo de carne é sempre uma forma de canibalismo, de modo que a “transformação xamanística” empreende uma passagem do que será consumido, de animal para vegetal, para os Mbya, como se vê, o milho não prescinde do mesmo tipo de transformação. Mas, num certo sentido, talvez o milho seja “mais humano” do que certos animais de caça, já que sua vida transcorre nos limites das aldeias mbya, tal como a vida dos mesmos.

ordinariamente, aos olhos humanos, mas frequentemente sensível aos corpos, e implicado tanto pelo coletivo de deuses e almas, quanto pelas demais potências maléficas e causadoras de doenças. E se, muitas vezes tais agências são distinguidos entre “boas” e “más” – num mundo cheio de “anjos bons e maus, produtores de desejos”, como diz Macedo (2009, p.286) – sugiro que haja uma complementaridade fundamental entre ambas.

Em uma tarde¹⁴⁷ no meio do mês de novembro de 2011, o velho Hilário (pai de Lidia) se pôs a caminhar pela aldeia, parando em cada casa para perguntar como estavam os seus co-residentes e também para conversar fiado. Disse-me Agai que *essa foi tipo a despedida dele*, já que no dia seguinte ocorreria seu falecimento dentro da *opy'i* da aldeia. Poucos dias depois, após tomar chimarrão na casa de Joventina (mãe da Lidia, atualmente casada com Ramón, ver diagrama de parentesco em anexo), o *xamói* sentiu-se mal, razão pela qual foi levado, por volta das 17 horas, para a *opy'i*, passando a ser “enfumaçado” por todos, especialmente por Lidia. O tratamento não obteve o resultado esperado e a partir de certo momento ele respirava com muita dificuldade – *minha mãe já sabia que o nhe'ẽ já tinha ido, só estavam ainda os hete regua kuéry*, explicou Agai - e seu corpo tremia em convulsões intermitentes. O corpo foi então posto deitado em uma mesa no meio da casa, e todos, ainda que consternados, procederam ao seu “enfumaçamento”. A respiração, que continuava lenta, ainda se intensificou por duas vezes durante o *-moataxi*, mas lá pelas duas da madrugada até “os do corpo deixaram-no” (*hete regua kuéry oeja*), como disse Agai. Minju, então, com o *mbaraka* em mãos, entoou seu canto-reza, sendo acompanhado por todos na dança, nos mesmos moldes que já descrevi acima. No dia seguinte, após o almoço, todos entraram novamente na *opy'i*, para “enfumaçar” o corpo, e também Lidia, que foi, talvez, quem mais sofreu com a morte de Hilário. No mesmo dia, de noite, fizeram o mesmo, permanecendo somente até por volta da meia-noite. Após este horário apenas Agai e Marino permaneceram na casa até o amanhecer, quando uma espécie de rabeção da FUNASA chegou para levar o corpo que iria ser velado novamente na aldeia de Bracuí.

Tal tratamento, como nota Prates (2013, p.275) em relação ao rito funerário de uma criança em aldeia do Rio Grande do Sul, pode ser entendido como um processo de desaparentamento, conforme descrito pela autora:

¹⁴⁷ Os relatos que descrevem funerais mbya, que passo a relatar, os escutei dos Mbya, não tendo participado de nenhum.

Eu não quis tocá-lo, não quis senti-lo. Mas para eles esse constrangimento não existia: o corpo de Karaí Tataendy foi muito tocado, muito enfumaçado, aliás, era isso o que deveria ser feito. O clima quente dentro da *opy*, onde o fogo esteve sempre aceso e onde o *petynguá* esteve permanentemente em uso, propiciou uma aceleração no processo de decomposição, causando rapidamente uma aparência cadavérica ao pequeno Karaí. Quando o vi no primeiro dia, parecia uma criança que dormia e muitas vezes pensei que acordaria, pois era inacreditável para mim que houvesse morrido. Já no terceiro dia, seus olhos estavam sanguinolentos, sua boca roxa e com um indiscutível aspecto de cadáver. Ele deveio, por fim, um desaparentado, um morto-inimigo.

Note-se que é pelo mesmo tipo de tratamento, “enfumaçamento” (*-moataxi*) e “reza”, que se cura uma pessoa e também que se a “enterra”, de modo que em ambos os casos, o que parece sobressair é o cuidado com os vivos, estas vítimas potenciais das ações maléficas dirigidas pelo espectro deixado pelo morto (*angue*). Assim, durante o funeral de um dos filhos de Augustinho, vítima de atropelamento, o corpo foi mantido por uma noite inteira na *opy'i*, e o “velório” ocorreu da mesma forma com uso de *petyngua*, canto e dança. No meio da noite, Kuaray, rapaz de mais ou menos vinte anos, “neto” (DS) de Augustinho, caiu durante uma dança, e teve que ser levado para um canto da casa a fim de ser enfumaçado pelo *xamói*. Como este não logrou fazê-lo recobrar a consciência, outros pajés que estavam presentes procederam ao seu “enfumaçamento” e “massageamento”, entoando suas “rezas-cantos”, mas nenhum deles obteve êxito. Já quase no final do ritual, lembrou-se de Lidia, e entregaram-lhe o *petyngua*. Rapidamente, ela se levantou, “elevou sua reza canto” (*mborai oupi*, como disse Minju) e Kuaray acordou, contando que, enquanto estivera desmaiado via a imagem do seu “tio” (MB), o morto que estava sendo velado, puxando-o pelos braços, dizendo que queria levá-lo. No dia seguinte, pela manhã, durante o enterro, os pais do falecido, sem chorar, apenas dirigiam-lhe a palavra nos termos seguintes: “agora você não tem mais corpo para mostrar aqui, porque você bebia, agora não tem mais corpo” (a tradução para o português é de Lidia).

Assim, seja o “coletivo” referente ao corpo (*hete regua kuéry*) de Hilário ou o corpo de um morto visto vivo durante o desmaio de Kuaray, ao que parece, a morte de uma pessoa, ao modo do xamã ikpeng (Rodgers, 2002, p.113), parece também “liberar” certas agências, que podem ser consideradas “xamânicas” na medida em que têm uma ação motivante sobre xamanismo mbya. Acerca do mesmo tema, e por ocasião da morte de uma criança, que havia nascido em Camboinhas, nas mãos de Pedro e Joventina e

sido batizada por Lidia, que ocorrera em uma aldeia de Rio Grande do Sul, Lidia questionava, na *opy'i* de sua aldeia, à Nhamandu o porque do envio daquela “alma”, se ela iria embora tão cedo, compartilhando com os deuses lágrimas e dúvidas. A resposta lógica encontrada por eles, conforme escutei na manhã seguinte, foi que a mãe da referida criança “não soube mais viver” (*ndoiko kuaa véi*), passando a beber e não cuidar mais da filha. Embora tecnicamente, digamos assim, as crianças não deixem para trás, após sua morte, espectros perigosos como os *hete regua* ou os *angue*, são destes vítimas preferidas, sendo comum, neste sentido, proceder ao tratamento xamânico das crianças desde bem pequenas, fazendo-se acompanhar, geralmente, o “enfumaçamento” de um discurso nos moldes do que segue: “aqueles que nos fizeram vir, Nhanderu verdadeiro disse, ‘vá meu filho, minha filha, para o meio dos que apenas existem em erro, ver e ouvir, mesmo no meio de tudo, mesmo em vida precível, você fará lembrar’ disse”¹⁴⁸. Entre um “lugar de onde” vieram e uma existência *tekoaxy*, os pequenos são enviados para “fazer com que os humanos se lembrem das potências divinas, ainda que experimentando, “vendo” e “ouvindo”, a precibilidade desta terra. Trata-se novamente de uma reflexão sobre um campo de agências que é fundamentalmente exterior ao *socius mbya*, isto é, um plano de ação que prescinde dos desejos humanos, mas com o qual estes têm de se haver.

Devir *jurua* e alteração

Hoje, sinto tristeza não porque minha mãe e meu pai tenham morrido da maneira como morreram; sinto tristeza porque eram índios. Viveram como índios e morreram como índios e nunca souberam que, antes de tudo eram homens.
(Don Juan Matus)

Certa vez, ao terminarmos o almoço, Lidia se dirigiu, repentinamente, aos céus dizendo, *obrigado deus, por mais uma refeição*, o que fez Minju estranhar e, olhando para mim, comentar com bom humor, “por que será que ela está falando em português?...” (*mba'e re po rei jurua py ijayvu?...*) ao que Lidia respondeu, “às vezes eu pego em português, porque o Tupã ra'y é filho de uma mulher *jurua*, então nós não sabemos...” (*amongue ma xee ko jurua py ajopy, porque Tupã ra'y ma jurua pi'a, ndajaikuaái...*). Se o “filho de Tupã”, como se viu, é algo como uma interface xamânica

¹⁴⁸ *Nhandemboua re, Nhanderu ete'i, aipoe'i "tereo xera'y'i, tereo xerajy'i oikoavy rive rive'i mbyte py reendu reexa, opamba'e mbyte py jepe, tekoaxy rami tei remomaendu'a va'erã", e'i.*

entre os mundos *mbya* e *jurua*, sua, digamos assim, “dupla filiação” (filho de Tupã e de uma mulher *jurua*) é conduzida pelo pensamento *mbya* menos em termos de uma miscigenação do que de uma aliança entre os *Mbya* e os *jurua* (e não entre *Nhanderu* e os brancos). Considerando, assim, a necessidade da troca com este mundo de riquezas e recursos aparentemente infindáveis que é o mundo dos brancos, os *Mbya* de *Camboinhas* compõem como já tivemos oportunidade de notar, em suas relações com os mesmos, uma zona limítrofe nas “fibras de borda da multiplicidade” guarani *mbya* (para falarmos novamente como Deleuze & Guattari, [1997]2012, vol.4, p.35), isto é, alteram as linhas e as intensidades da multiplicidade, o eventualmente é mal visto por outros *Mbya*, principalmente aqueles cujo ponto de vista é mais radical no sentido da evitação estratégica de união com o branco - dos quais, conforme Augustinho, “é bom que sejamos amigos, mas nossas almas não querem dormir com os brancos, nossas almas são aquelas que não se sujarão”¹⁴⁹.

Desta forma, se as relações com os brancos podem ser vistas como parte de uma cosmopolítica que se baseia, como vimos acima, no desejo de compartilhar de uma perspectiva interna, e num “saber receber” quando se trata de relacionar-se com o exterior do *socius*, o casamento com *jurua* pode ser lido como “um passo a mais”, ou uma alteração nas formas troca usuais entre *Mbya* e *jurua*, e na maioria das vezes o cônjuge *jurua* é que se mudava para a aldeia. Se de um modo geral os *Mbya* classificam a união com homens e mulheres *jurua* como “erro” (*-jejavy*), os *Mbya* com quem convivi em *Camboinhas*, além de resultarem deste tipo de união, também a proliferavam (uns mais do que outros, note-se), isto é, desejavam o casamento com brancos(as) e os filhos resultantes desta união. Um ponto importante a ser considerado neste contexto de casamentos com brancos é sem dúvida o fascínio pela abundância de recursos a que é geralmente associada a figura do *jurua*, o qual, como se sabe, é “dono” de um mundo repleto não só de muitas pessoas (“aqueles que são muitos”, *eta va’e kuéry*, é um modo de se referir a eles), mas também de bens que acionam o desejo dos *Mbya*: aviões, carros, celulares, computadores, helicópteros, cantores de *fórró*, modelos, relógios, alimentos, roupas, etc. E acrescenta-se a isto o fato de que, sendo fundamentalmente mais “ricos” os brancos também são teoricamente muito menos “solidários” (*-porayu*) que os índios, de forma geral, sendo preciso, portanto estratégias para se conseguir algo deles.

¹⁴⁹ *Yvyvo kuéry ma ha’ eve nhamoirü aguã, pero nhane nhe’ë kuéry ndokexêi vyvyvo kuéry reve, nhane nhe’ë kuéry ma iky’a va’e rã e’y.*

Contudo se, como diz Sant'anna (2001, p.115) “as coisas nos convidam e incitam o desejo humano com a mesma maestria que um belo corpo incita o desejo de outro”, é na *relação entre corpo e desejo* que se travam as batalhas pelos recursos advindos do exterior. É aí que se compõem, recompõem e decompõem relações a partir da medida dos desejos, dada pelas capacidades humanas de sentir e experimentar um mundo cujo *a priori* é a condição “dor” ou sofrimento” (*axy*, nos dois casos). Assim, se para muitos a união sexual com o *jurua* é nefasta, capaz de “sujar” (*-mongy'a*) a o *nhe'ë* causando doenças e, no limite morte, os “afectos de matilha”¹⁵⁰ dos Mbya com quem convivi faziam com que eles constituíssem para si um corpo desejoso das possibilidades de alteração que a aliança com o *jurua* lhes trazia. Havia neles todo um regime de desafio ao *status quo* moral da sociedade mbya (embora, lugar comum em qualquer aldeia mbya, ao que parece, sempre afirmando para si mesmos uma posição privilegiada em relação à mesma - seriam eles *mais morais* que outros Mbya, por assim dizer), o qual, sem jamais afirmar a completude de uma transformação em Outro, situava-os, na maioria das vezes, na borda desta mesma sociedade: nunca transformados, mas sempre em vias de transformação.

Há, neste sentido, uma espécie de dialética entre desejar e saber “controlar” (*-jejoko*, lit.: “bloquear”, como se verá no capítulo seguinte) os desejos, a qual poderia ser entendida nos termos de uma *Ética*, tal como formulada no pensamento espinozista: uma “ordem de composição das relações” (Deleuze, 2002, p.120). Comentando a filosofia de Espinoza, Deleuze explica que a *Ética* espinosista nada tem a ver com uma moral, pois não há uma oposição pré-definida entre Bem e Mal, de modo que “fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal (...) são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação” (Idem, p.28). Por outro lado o bom encontro tem lugar quando “um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso e com (...) uma parte de sua potência aumenta a nossa” (Idem). Assim, uma questão fundamental tanto no pensamento de Espinoza, como no dos Mbya parece concernir à natureza dos encontros e a pergunta “o que pode um corpo?” pode muito bem tomar a forma de “o que podem os encontros?”. Podemos pensar, a princípio, que entre deuses, animais, brancos e outros seres que povoam o *cosmo* a diferença entre um bom e um mau encontro exige, uma reflexão sobre o tipo de subjetividade com quem a pessoa mbya irá compor. Dada a centralidade do ponto de

¹⁵⁰ Que Deleuze & Guattari ([1997]2012, vol.4, p.29) colocam em oposição a “sentimentos de família ou inteligibilidades de Estado”.

vista divino para a vida dos Mbya (algo a que voltaremos no capítulo seguinte), sugiro que a posição de *Outro das divindades* seja a condição (ideal) da humanidade Mbya, de modo que quando a posição de *sujeito da relação* passa dos deuses a um animal, ou a um espectro dos mortos, por exemplo, isto é, quando tais seres começam a obter sucesso ao impôr sua perspectiva para a pessoa mbya, há uma decomposição de relações essenciais para a vida e um processo de adoecimento provavelmente se virá instalar.

De modo análogo a que tanto o *-jepota* quanto a imortalização da pessoa são tematizados através da transformatividade dos corpos, os Mbya de Camboinhas, em seus encontros com os brancos (ou em seu devir *jurua*) inventaram um *novo corpo mbya*, não mais vulnerável à mistura de sangue com os brancos e cuja “alma”, talvez, não mais se suje por dormir com *jurua*, porém ao qual tampouco é negado o destino *-marã e’y* da pessoa nem a conexão com as divindades mbya. Certa vez perguntei a Jéka sobre o *ijaguyje*, isto é, queria saber como acontecia quando Nhanderu levava a pessoa “com corpo” (*-ete reve*), e ele respondeu que “você não pode errar nem uma vez, por exemplo, você casa uma vez e não pode mais separar”¹⁵¹, e acrescentou que já tinha ouvido falar de um caso de *ijaguyje* no Rio Grande do Sul, mas não mais do que isso, porque *cada geração vai diferente*. Opinião que contrasta com a de Minju, o qual a partir de um sonho passou a acreditar no *ijaguyje* como destino possível não só para os Mbya de forma geral, mas para ele e sua família, o que antes era só *uma coisa que a gente escuta, sobre os mais velhos*, como disse.

Se por um lado, *cada geração vai diferente* e o *ijaguyje* é sempre associado aos “tempos de antigamente” (*ymaguare*), por outro o *nhe’ë* não deixa os Mbya esquecerem de sua ligação com os deuses. Ser *dois*, para falarmos como P.Clastres, (1990, p.121), parece mesmo ser, neste sentido, uma potência secreta da pessoa mbya colocando o corpo como o *locus* das passagens entre animais, deuses e brancos, sendo justamente sua instabilidade o que possibilita tanto o devir animal (mas também devir morto e devir *jurua*), quanto o destino divino. Sendo instável, o corpo é propriamente uma das qualidades da pessoa identificadas como *tekoaxy*: “meu corpo ruim” (*xerete vaikue’i*), “nossa carne” (*nhandero’o*), “nosso sangue” (*nhanderuguy*) são termos que os Mbya utilizam para caracterizá-lo desta forma e em oposição à imperecibilidade da “alma”. É preciso, justamente por isso, “atuar” sobre o corpo, ou melhor “fazê-lo” agir, “entregá-lo” (*-roporandu*), “fortalecê-lo” (*-rombaraete*), “fazê-lo caminhar” (*-roguata*), para que

¹⁵¹ *Nda’evéi rejavy, nem uma vez. Por exemplo, remenda peteigue’i nda’evéi repoi ju.*

outras potências não o façam. Deseja-se, assim, um corpo agenciado pela “alma” e pelas divindades, de modo que é preciso elicitá-las para o cuidado, caso contrário, potências causadoras de males se aproximam, “cuidando” elas mesmas da pessoa. Vê-se que, se guerra e predação são parte de uma cosmopolítica mbya, o corpo é o território no qual elas se atualizam, num processo tal de fazer, refazer e desfazer corpos que mantém a completude sempre um passo mais adiante.

Capítulo III – De porque os Mbya Guarani parecem ter uma religião

Existem muitos filmes dos Guarani, mas que é uma visão assim do cineasta branco, que sempre viu o Guarani como muito pacífico, romântico. Então, a gente não queria nada disso, queria mostrar a realidade mesmo, o que que tá acontecendo, assim, que nós também temos problemas, preocupações, essas coisas.
(Ariel Ortega Kuaray Poty¹⁵²)

A distância entre parentes e não-parentes

Dos nove casamentos com *jurua* observados em Camboinhas, apenas três não haviam se mantido até o final do trabalho de campo. Dos seis que se mantiveram, dois perfazem uma configuração interessante se lidos a partir do que já vimos sobre a lógica que orienta os Mbya em sua relação com o exterior, ou seja, “saber ter” a fim de manter o fluxo de dádivas, e como já comentei acima, os casamentos com brancos consistiam sempre na vinda do cônjuge *jurua* para a aldeia, de modo que esta é que parecia agir como *tomadora de cônjuges* dos brancos. Assim, o que a primeira vista parece tratar-se de uma troca “equilibrada” entre duas famílias (uma *jurua* e outra mbya), onde cada qual doa um homem e recebe uma mulher, ao analisarmos melhor a situação percebemos que é somente a aldeia de Camboinhas que “recebe” pessoas. Mas vejamos rapidamente a história destes dois casamentos.

Tudo começou quando dois jovens, Bebé e Gringo, moradores do Recanto das Garças (espécie de bairro periférico de Camboinhas,) começaram a frequentar a aldeia para jogar futebol com os Mbya. Com o tempo, Bebé se casou com Suzana, filha de Tupã (que, na época tinha por volta de 12 anos), indo morar na aldeia com ela. Durante os primeiros meses desta união Gringo, apesar de não ter se casado com nenhuma mulher mbya, acompanhou o movimento do amigo e passou a residir na aldeia. A família de Bebé, aos poucos foi se aproximando dos Mbya, frequentando a aldeia em churrascos de fim-de-semana, acompanhados de futebol e também para os forrós que aconteciam semanalmente, na maioria das vezes, aos domingos. Durante estas aproximações Agai (filho mais velho de Iracema) conheceu Gracinha, filha de Marlene¹⁵³, esposa de um irmão mais velho de Bebé. Agai e Gracinha se casaram e ela, como Bebé, veio morar na aldeia (onde permanece até o momento em que escrevo estas

¹⁵² Entrevista disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=11D4FJqwJJE>.

¹⁵³ Ver Magliora (2014, pp.103-07) para uma leitura da comunidade do Recanto a partir da figura de Marlene, e da relação entre ela e Lidia.

linhas), tendo já uma filha. Se Bebê e Gracinha foram morar com os Mbya, o que estes conseguiram, efetivamente, com os casamentos, não foi somente uma “troca equilibrada” mas sim a possibilidade de “domesticar” (ensiná-los, de certo modo, a agir como pessoas mbya) estes cônjuges *jurua*, potenciais produtores, em todo caso, de crianças mbya. Trata-se, como se vê, menos de uma troca do que de uma receptividade característica da relação com o exterior que é, a meu ver, constituinte do *socius* mbya. Trazer cônjuges *jurua* para morar na aldeia seria assim o limite máximo desta receptividade, ao mesmo tempo uma tentativa de assegurar o domínio sobre os canais de “dádivas” vindas do exterior e uma maneira de reposicionar este “fora” no interior do *socius*, o que implicava, certamente, em alguma dose de tensão, tanto quanto de inovação.

Assim, a separação (momentânea) de Agai e Gracinha, que aconteceu um pouco depois de sua união, foi cercada de “fofocas” e mal-entendidos entre as referidas famílias, mas principalmente entre Lidia e Marlene, as quais, procedendo à acusações mútuas, não deixavam de evocar o tema da feitiçaria e sua constante atribuição aos afins reais, ex-cônjuges ou mesmo “parentes distantes”. De modo análogo, outras separações entre Mbya e seus cônjuges *jurua* foram permeadas por agressividade, incluindo, algumas vezes, episódios de violência. Foi assim, por exemplo, com Padeiro (que esteve casado durante vários meses com Jaxuka’i) e também com Cléber (que foi casado com Iracema). Em que pesem as especificidades de cada caso, a violência física resultou sempre de uma reação dos Mbya a uma agressão verbal anterior por parte dos “cunhados” (*tovaja*) brancos, mas certamente teve muito a ver com o comportamento dos mesmos enquanto moradores da aldeia, “não sabendo” se comportar da forma esperada, ou “não respeitando” o “costume” mbya. Momentos depois da briga com Cléber, Jeka me dizia: “uma coisa eu não aceito, vir *jurua* de fora e querer mandar na aldeia, porque a gente tem a nossa reza, o nosso costume”¹⁵⁴. Se a convivência com uma pessoa que “não respeita” o costume era, até certo ponto, suportada no dia-a-dia, uma eventual manifestação descuidada de agressividade verbal por parte dela elicitaria, nos Mbya, socos, tapas, chutes, e outros golpes, como de fato ocorreu algumas vezes. O motivo da agressividade que surge num rompante, apesar da convivência pacífica, não deixa de nos remeter ao tema da *sociabilidade insegura*, conforme trabalhado por Pissolato (2007, p.196), ou seja, o que a autora sugere para a produção do parentesco

¹⁵⁴ *Petei coisa xee ndaaceitái, jurua de fora gui ou havy tekoo py omanda xe va'e, porque ore roguereko ore reza, ore costume.*

mbya a partir da agência humana - ser parente é antes de tudo agir como parente -, parece valer também para as relações com cônjuges *jurua* bem como com os brancos de maneira geral: como entre os Mbya, também entre os *jurua kuéry* há aqueles que sabem agir como parentes e aqueles que não o sabem, ou seja, “não respeitam” os costumes, como disse Jéka.

Se a busca por cônjuges em uma distância ideal para o casamento (nem tão próximo que seja parente, nem tão distante que esteja fora do âmbito de uma humanidade mbya – brancos, animais, “donos”, espíritos, etc) é uma das motivações mais frequentes para a mobilidade entre aldeias (Pissolato, 2007; Heurich, 2011), o casamento com branco, conforme observei em Camboinhas, parece se encaixar em uma lógica análoga, pois os brancos têm, entre si, distâncias diferenciadas em relação aos Mbya. O que parece ter sido redimensionado, em relação a outros Mbya para os quais o casamento com brancos é estritamente “proibido” sob pena de “expulsão” da aldeia¹⁵⁵ (conforme discurso de Augustinho, em Araponga, por exemplo), é justamente a noção da distância em si: afinal, o que separa os *jurua kuéry* dos *Mbya kuéry*? Pois é certo que esta separação existe e ela é produzida desde ambos os lados (de formas diferentes, claro), e se os Mbya se utilizam, muitas vezes, de um discurso aparentemente essencializador para falar de si (*o Guarani é tranqüilo, só vive na casa de reza, só vive para deus mesmo*) é preciso, como já dissemos, descolar o discurso sobre a vida, da experiência vivida, pois o que parece suceder é que a distância que separa os Mbya dos Outros é análoga a que separa a pessoa de si mesma. Não só aquilo que ficou conhecido na literatura como “alma telúrica”¹⁵⁶ mas também as inúmeras possibilidades de composição de corpos mbya com corpos animais, com espectros dos mortos, com “donos”, etc, nos levam a pensar na insurgência de antisociabilidade mesmo onde ela é, a princípio, improvável, isto é, entre consanguíneos próximos. Há um conhecido caso de uma mãe mbya no Rio Grande do Sul que jogou seu bebê na parede, matando-o, após uma bebedeira, e Heurich (2011) traz a narrativa de um episódio de embriaguez no qual o filho intenta matar a própria mãe. Falaremos mais sobre o tema, de modo que,

¹⁵⁵ O que nem sempre acontece de forma literal. O mais comum, talvez seja o status ambíguo das pessoas que se casam com *jurua* – nem totalmente expulsas, e nem totalmente co-residentes. Uma das filhas de Augustinho encontra-se nesta situação. Casada com *jurua*, possui casa fora da aldeia, se desloca com o marido para “sítios” de outros *jurua* a trabalho, seu filho (Tupã, que muitas vezes é referido em Araponga como “mestiço”) estuda na escola de Patrimônio (lugar mais próximo da aldeia). Entre sua presença firme e constante nos momentos cerimoniais (de *nhemongarai*, entenda-se) e sua ausência frequente no cotidiano da aldeia, ela vai afirmando um modo de vida “inovador”, mas talvez portador de uma ambiguidade sociológica que é inerente aos Mbya.

¹⁵⁶ Que os Mbya com quem convivi chamavam comumente de *heteregua kuéry*, “os do corpo”,

antes nos voltemos para uma breve apresentação do parentesco mbya a partir das distâncias.

Idealmente a distância que possibilita o casamento é entre pessoas mbya que não possuam qualquer vínculo consanguíneo, caso contrário, será considerado “parente” (-*etarã*) o que interdita a união. Desta forma primos(as) e tios(as), mesmo que “distantes”, não são, a princípio, casáveis. Como, de um modo geral, os critérios de estabelecimento de vínculo de consanguinidade podem se estender até onde se saiba haver qualquer ligação tanto por parte de pai quanto de mãe, ao que parece, a distância ideal, que possibilita a união, é sempre lançada para mais adiante: ela exige uma viagem, uma visita, uma caminhada. O cônjuge é sempre, deste ponto de vista, um não-parente, critério através do qual o casamento com *jurua* seria hipoteticamente aceitável. Por outro lado, este não-parente com quem se deve casar precisa participar de um estilo de vida que, embora caracterize a humanidade (mbya), se define a partir das fronteiras do grupo local de consanguíneos, ao qual o afim deve se integrar *agindo como parente*, digamos assim, passando por um processo que seria, talvez, o análogo mbya do processo de consanguinização de afins observado entre os Wari’ (cf Vilaça, 1992). O tema da distância ideal para o casamento torna evidente, não apenas a preocupação estratégica dos Mbya no sentido de não se miscigenarem com os brancos, mas também os perigos de uma união com animais e outros “seres” da mata, casos de *-jepota*, em suma, capaz como já vimos, de retirar da pessoa sua condição humana transformando seu corpo num corpo animal e, no limite, levando-a a morte: visto a partir deste critério o casamento com *jurua* pode ser considerado deveras arriscado. Assim, é entre “perto demais” e “longe demais” que se desdobra toda uma gama de possibilidades de casamento, motivando a mobilidade e os deslocamentos de pessoas mbya entre aldeias, o que coloca em xeque qualquer análise do parentesco deste povo a partir de um ponto de vista estritamente substantivista, isto é, que não leve em conta as possibilidades de alteração de lugares e de estados afetivos. É neste sentido que conceitos como “mobilidade” e “multilocalidade” parecem exercer papel fundamental na apresentação do parentesco mbya, qual seja, o de dessubstancializar a compreensão sobre o parentesco deste povo colocando em primeiro plano a análise das distâncias percorridas, dos deslocamentos e das alterações de contextos e modos de vida. Não por acaso, um dos temas centrais desta abordagem é aquele que trata a sociabilidade mbya como insegura, justamente por ser, como já dissemos, completamente subordinada à agência humana: Neste sentido, se como já vimos, ser parente é, antes de tudo, agir como parente, por um

lado todo Mbya seria um parente em potencial, ao mesmo tempo que nenhum o é completamente (Pissolato, 2007, p.196), de modo que a consanguinidade deve ser construída nos contextos cotidianos de interação: participar dos trabalhos comunais na aldeia, reunir-se na casa de reza com os demais, partilhar refeições, saber os momentos de manter a calma e a quietude (*-iko rive*) bem como os de “conversar” (*-ayu katu*) com os co-residentes, acordar cedo, ser generoso, etc.

O tema da caminhada e da busca por satisfação parece se relacionar diretamente com a sugestão de Viveiros de Castro ([2002]2011, p.418) de que a consanguinidade é resultado de um trabalho de construção de *corpos de parentes* (reunidos em grupos locais), formados a partir de um *fundo infinito de afinidade*. Neste sentido, Pissolato (2007, p.222) propõe que os Mbya definem, no plano cosmológico, dois domínios distintos no exterior do *socius*, sendo um deles o da consanguinidade em relação aos deuses e o outro o da afinidade em relação aos animais, sublinhando tal definição é flexibilizada no plano sociológico, o qual não define uma esfera segura de sociabilidade. O que parece estar sendo posto em evidência, além da imprescindibilidade da agência humana para a construção do parentesco, é a variabilidade que caracteriza a posição do afim: ele pode ser, digamos assim, *mais* ou *menos* consanguíneo. Neste sentido, buscar cônjuges em uma *distância ideal* para casar, por ser possibilidade de atualização das ambivalências características da relação com o afim, adquire como que a mesma dimensão xamânica da busca por novos lugares: é necessária a capacidade de ouvir os deuses ou pelo menos de colocar-se sob a proteção de quem saiba fazê-lo. Vejamos, portanto, algo mais sobre as distâncias.

Aproximações perigosas

Iracema, filha de Lidia, esteve durante muitos anos casada com Karai Nhendua, e a relação do grupo de *siblings* filhos de Lidia e Pedro com ele foi permeada por episódios de agressividade e violência, principalmente, note-se, quando o *tovaja* (“cunhado”) bebia, ocasiões em que, eventualmente, agredia a esposa, mas também, (muitas vezes por ciúme desta) outros homens, Mbya ou não. É necessário ressaltar a intensidade da diferença entre Karai Nhendua sóbrio, sempre bastante comedido e calmo, e o mesmo durante estados de embriaguez, ciumento e agressivo. Da mesma forma, havia uma diferença marcante entre sua relação cotidiana com os irmãos de Iracema, caracteristicamente de colaboração nos afazeres e trabalhos diários, e sua

relação com os mesmos quando estava bêbado, violento e ameaçador para com eles. Nhendua “com a tontura” [advinda, no caso, do consumo de álcool] (*oka’u reve*¹⁵⁷) rondava a noite pela aldeia a espreita dos “cunhados”, às vezes empunhando uma foice ou um facão e buscando se vingar da última surra. Em muitas das vezes, uma noite como esta acabou sendo sucedida por uma manhã de “vergonha” (*-xi*) para Nhendua, o qual apareceria então cabisbaixo durante a roda matutina de chimarrão a fim de desculpar-se. Noutras vezes, o episódio resultaria em semanas de afastamento entre ele e os irmãos de sua esposa, numa espécie de rompimento de relações, que, afinal, sempre encontrava seu termo durante alguma atividade que exigisse a presença de todos os *avakue*. Esperava-se sempre que Nhendua não tornasse a beber (era, ao que parece, somente este o problema), sem, no entanto se tomar medida alguma neste sentido, e as surras a que precediam os irmãsod e Iracema parecia ser a única forma de “corrigir” o comportamento dele: eram, por assim dizer, o único remédio, mas sem serem, com isso, preventivas em relação a novas bebedeiras. Parecia ser aceite, que o comportamento de Nhendua era completamente transformado quando bebia, mas quanto a isso, nada mais podiam fazer além de comentar que ele “não sabia beber” (*ndoy’u kuaái*).

De maneira semelhante acontecia, embora com menos frequência, com Karai Tataendy, que embora não fosse propriamente *tovaja* (“cunhado”) em relação aos filhos de Lidia (não era, por assim dizer, casado com nenhuma de suas irmãs¹⁵⁸), era um não-parente que vivia em Camboinhas, devido a uma espécie de “adoção” que ocorrera enquanto eles ainda moravam em Paraty Mirim. Tal como o caso de Nhendua narrado anteriormente, Tataendy se comportava de forma completamente alterada quando estava bêbado, o que ocorria, principalmente, à noite: embora não fosse agressivo ou violento como aquele, rondava pela aldeia a fim de “abusar-apalpar” (*-povyvy*) as mulheres enquanto elas dormiam. Em ambos os casos “aquele que se faz errar a toa” (*onhembotavy rei va’e*) acabou, após anos de convivência, por se apartar do grupo de Lidia, mudando-se para outra aldeia. O que os casos de Nhendua e Tataendy parecem pôr em questão é que, embora não-parentes em uma *distância ideal*, por assim dizer,

¹⁵⁷ Na verdade, *-ka’u* não se refere especificamente ao consumo de bebidas alcoólicas, mas, ao que parece, a qualquer tipo de embriaguez. O verbo era empregado em relação à sensação deixada no corpo pelo uso do *petyngua* (em contextos rituais ou não) tanto quanto ao uso de narcóticos como cocaína e maconha.

¹⁵⁸ Na verdade, Karai tataendy casou-se, por algum tempo, com a irmã mais velha das esposas de Jéka e Minju, o que fazia dele, em algum nível, “cunhado” - concunhado, diríamos nós, efetivamente -, relação de somenos importância em relação à sua anterior “adoção”, esta, mais duradoura que seu casamento, revelava uma dimensão fundamental do parentesco entre, digamos assim, não-parentes.

nenhum dos dois soube se comportar efetivamente *como parente*¹⁵⁹. Colocando demasiadamente em evidência a *insegurança da sociabilidade* mbya, eles deixaram entrever em si mesmos a presença da forma efetivamente perigosa da “diferença imanente” à pessoa ameríndia (Viveiros de Castro, [2002]2011, p.293), a qual, preferencialmente, os Mbya tentam evitar a “aproximação” (-*mboja*).

Deste modo, momentos de “embriaguez” (-*ka’u*) por consumo de bebidas alcoólicas são especialmente propícios à alteração da pessoa, ou melhor, à aproximação de “seres” indesejados, que “nós não vemos”, mas que estão constantemente prontos a se aproximar dos corpos mbya. Certa vez, durante uma costumeira rodada de cerveja, um pouco antes do meio dia, os Mbya já se encontravam um pouco embriagados e aconteceu de tensões talvez já há muito tempo implícitas alcançarem a flor da pele. Entraram no carro para ir à cidade Minju, Lidia, e três de suas filhas. Uma delas, pela janela do carro, pede para Para levar de volta a boneca que a filha desta tinha “roubado”, acusação que Para respondeu à altura: deu um tapa na cara da outra (“eu não escuto, somente, o que me falam de uma forma má”¹⁶⁰, explicou-me depois). Alguns saíram em defesa de Para, outros foram consolar a agredida, mas o fato é que, naquele momento, o circo já estava armado e, sem que se pudesse saber ao certo quem falou o que, de repente a mãe de Para, pareceu enlouquecer: começou a agredir uma irmã mais nova, jogou uma mesa no chão, chorava, gritava até que Zenico a segurou pelos braços afastando-a dali, dizendo, “apenas por causa de uma boneca vocês ficam assim” (*boneca re rive peixa pendekuai*). O filho mais velho da mulher chegou para ajudar a segurar a mãe, que se esperneava e chutava, enquanto um outro filho dela apenas observava. Falei para ele ajudar o irmão, mas ele se recusou, todavia pediu para eu ajudar a levá-la para casa, mas quando me aproximei ela desferiu um soco, do qual me esquivei, fazendo-a se desequilibrar e cair no chão. Sentou-se então, dizendo que iria ficar ali, e começou a chorar. Lidia se aproximou, dizendo, “você bebeu demais, sou eu, sua mãe, se acalma, vai para sua casa, tome chimarrão”¹⁶¹ (*reka’u rai, reka’u rai, xee ko nde mamãe, enheacalma, tereo nderópy ekay’u*). Ela parecia estar realmente fora de si, ou “possuída” por outrem. Finalmente, após algum tempo, pedia desculpas e abraçava a todos, de modo que os que iam para a “cidade” entraram novamente no carro e partiram.

¹⁵⁹ Pelo menos, não nos contextos de consumo de álcool, os quais não eram menos importantes para a construção da sociabilidade e do parentesco no grupo do que os momentos diurnos de trabalho em conjunto e compartilhamento de refeições, nos quais Nhendua e Tataendy agiam normalmente, como os demais membros da comunidade.

¹⁶⁰ *Xee naendu rivéi xevy ijayvu vai.*

¹⁶¹ Mais de uma vez ouvi dos Mbya que o uso da erva-mate acalma a pessoa.

Tudo parece ter sido considerado, de certa forma, normal (no sentido de que, como saberia depois, não era a primeira vez que isto acontecia com ela), inclusive a espécie de “possessão”, a qual me foi justamente nestes termos explicada por Agai: “não era ela” (*ha'e'y*), disse ele, buscando, aparentemente, justificar o murro que eu quase levava. No mesmo sentido, Pedro explicou que se tratava de *uma coisa de mal que se encaixa no corpo dela*, afirmando, inclusive (devido à pouca quantidade de cerveja ingerida) que ela nem estaria bêbada. Se Lima (2005, p.286) afirma que, entre os Yudjá a cauinagem exprime um “estilo de socialidade” que organiza acontecimentos extremos de forma que estes não rompam a sociedade, os Mbya parecem dispor de organização semelhante, de modo que momentos como estes, de rompantes de violência, possam ser pensados de modo a propagar relações e não de rompimento das mesmas. Nesta organização, a possibilidade de que não seja efetivamente a pessoa quem chegue ao extremo da violência é fundamental: não é ela mesma, mas *algo de ruim* que se *encaixa* em seu corpo, isto é, uma composição entre ela e outrem. Neste sentido, o casamento com *jurua* pode ser lido como um momento deste tipo de composição, de modo que o devir *jurua* de um Mbya casado com branco é, sugiro, análogo ao devir inimigo de um Mbya alcoolizado: os dois resultam de interferências na tensão entre “perto demais” e “longe demais” que caracteriza a distância em relação ao Outro. Seriam, assim, aproximações perigosas de “seres” e “pessoas” que devem, via de regra, ser mantidos afastados.

Neste sentido, é preciso perceber a relação com a bebida através do plano de ação que envolve agências invisíveis sobre o corpo da pessoa, do qual já falamos algumas vezes neste trabalho. Heurich (2011), que traz toda uma análise sobre o uso de cachaça entre os Mbya, bem como os “sentidos da embriaguez” (Idem, p.82), comenta (Idem, p.84) que o *-ka'u* é um estado dito *haku* (“quente”), o qual, ao mesmo tempo em que convida aos amores e às alegrias também incita raiva, choro e tristeza nas pessoas, como vimos no caso descrito acima. O autor diz que as pessoas embriagadas são por vezes ditas “donas-da-raiva” (*ivaija*), sentimento que “provém da associação com Outros – mortos, principalmente, mas também todos esses dos quais se pode dizer ‘raivosos’” (Idem), associação que, todavia, não impede a experiência da embriaguez enquanto forma de conhecimento¹⁶² – “(...) escutei a história de um tal Mindo, louco, além de bêbado, que era grande cantor: podia ficar horas dentro da *opy* cantando para as

¹⁶² Citando Mura (2006), em trabalho sobre os Kaiowa, Heurich chama a atenção para a possibilidade de distinguirmos entre modos *porã* (“bom”) e *vai* (“ruim”) de *-ka'u*, o que vai ao encontro de nossa apresentação do aprendizado a partir da distinção entre as modalidades “sábia” (*iarandu*) e “não sábia” (*naiarandú*) do comportamento.

divindades, mas costumava sair no meio das rezas e, do lado de fora da *opy*, começar a cantar música sertaneja” (Idem, p.85). Ao que parece, a alteração de si proporcionada pela “embriaguez” é ao mesmo tempo um modo de comunicação com o Outro. Movimento este que, segundo Heurich (Idem, p.105, mas baseado em Lima, 1995; Vilaça, 1992 e Sztutman, 2006), nunca está descolado da agressão e da violência “que podem irromper tanto por parte dos que não sabem controlar seu estado de embriaguez, quanto por *aqueles recebidos* durante a festa, cujo ponto de vista se está experimentando” (grifo nosso), de modo que, para os Mbya o “bêbado” está sempre próximo de Outros: dos mortos, dos inimigos, dos brancos, etc. Assim, o autor sugere que a embriaguez proporciona uma possibilidade de experimentação de um *mundo outro*, num processo de troca de perspectivas que permite aproximações perigosas para o corpo mbya. Neste sentido

(...) bebem como se houvesse sempre a necessidade de experimentar essa distância mínima que a predação evoca: a voracidade de estar com o outro, a vontade de incorporá-lo. Do ponto de vista dos vivos, aquele que encarna a raiva durante a embriaguez age com ausência de respeito, perdendo as formas de agir que caracterizam a perspectiva humana. (...) Embriagar-se e experimentar o jaguar, eis onde repousa a cachaça entre os Guarani (Idem, p.121)

De fato, conforme notamos nos casos citados acima, perde-se algo durante a embriaguez – a consciência do parentesco, o “respeito” (*-mboete*, *-mbojerovia*, conforme Heurich, 2011), a perspectiva humana – mas tal como sugere Lima em relação aos Yudjá (ver *supra*), também não parece haver “acontecimento extremo” capaz de romper a sociedade mbya, embora rompam-se diversas linhas dos tecidos das relações que a compõem. De certo modo, a articulação entre *-ka’u* e experimentação de um “ponto de vista do inimigo”, não sendo uma especificidade dos Mbya (tampouco dos Tupi-Guarani, de forma geral), tende a objetificar-se em um modo determinado de as pessoas se alterarem - na direção de uma perspectiva do inimigo, entenda-se -, cujas possibilidades seriam dadas por uma dimensão dita “invisível” da vida, mas que possui, como já notamos, uma centralidade fundamental na vida dos Mbya contemporâneos. Veremos, no entanto que há outros sentidos possíveis para a alteração, já que, como notei acima, é possível pensar o uso do *petyngua* em termos de embriaguez, algo que altera a pessoa num sentido completamente diferente daquele experimentado pelas pessoas alcoolizadas.

O *petyngua*: -ka'u como viagem xamânica

Desde o início de minha experiência com os Mbya percebi que a disposição para diariamente “entrar na casa de reza” (*-ike opy'i re*) e “pegar o cachimbo” (*-jopy petyngua*) estava relacionada com a presença constante de perigos iminentes, potências invisíveis ordinariamente aos humanos mas que afligem e “incomodam” os mesmos. Tônico Benites, liderança guarani kaiowa que morou em Camboinhas durante quase um ano explicou-me que a doença estaria sempre chegando nas aldeias e o pajé teria como função desviá-la para que não alcance ninguém. Muitos anos depois de ter ouvido isso, durante uma tarde nublada em que estávamos eu e Agai fazendo passar o tempo conversando, escutamos o seguinte pedido de Lidia: “vão estourar o chicote” (*tapeo, tukumbo pembopororo-roro*). Nos dirigimos então para a *opy'i* a fim de pegarmos o *tukumbo*, que é um chicote como o que usam os vaqueiros, feito de couro (no original, de guembepi, um cipó fino), na ponta do qual se amarram pequenas tiras de plástico para que faça soar tal qual um estampido quando chicoteado no ar. Jéka e Agai puseram-se então a “fazer estourar/estalar” (*-mbopororo*) os chicotes pelo pátio da aldeia, exercício que tinha por objetivo, conforme me disse em seguida Jéka, evitar aproximações indesejadas: “para que eles não se aproximem aqueles que não vemos” (*pono onhemboja ja'exa e'y va'e kuéry*). Tal explicação tornou evidente para mim o desejo dos Mbya de manterem afastadas as potências perigosas e invisíveis, que pululam de modo mais ostensivo durante a noite.

Se deste ponto de vista xamânico (mas que também poderia ser dito “xondarístico”, posto que o chicote é justamente instrumento característico dos *xondáro kuéry*) a presença destes inimigos constantes e invisíveis dos Mbya pode ser evitada através do estalar dos chicotes ao cair da tarde, de um ponto de vista individual o perigo inerente de a pessoa se tornar receptiva ao ponto de vista do Outro precisa ser constantemente “bloqueado” ou “controlado”: é preciso dar-lhe constante atenção, através de dispositivos tão práticos quanto o estalar dos chicotes, os quais colocam o corpo e a instabilidade no centro de uma reflexão sobre o ponto de vista e a condição da humanidade. Um destes dispositivos, talvez o principal deles, é o *petyngua*.

Durante uma de minhas últimas estadias em Araçatuba, em janeiro de 2013, enquanto nos preparávamos para ir para o mato em busca de mel, perguntei para Kuaray (“neto”, DS, de Augustinho) se ele não levaria o *petyngua*, e ele respondeu que não,

pois caso o fizesse não acharíamos as abelhas. Explicou então que quando se fuma no mato bicho nenhum se aproxima. Meses depois em Camboinhas, como que continuando essa exegese, Vera contou-me que o “enfumaçamento” da carne a ser ministrada para os que estão de “resguardo” (*-jekoaku*) é para que não se aproxime a onça (*pono xivi onhemboja*, disse) e continuou explicando que a “fumaça bloqueia” ou “defende” o corpo (*ataxi ojoko nhanderete*), da mesma forma que acontece quando se joga fumaça num enxame de abelhas e elas fogem, porque não aguentam. De modo análogo explicou-me sobre o “enfumaçamento” levado a cabo pelos pajés nas sessões de cura: o “bicho” que está causando a doença não aguenta e sai do corpo da pessoa. Neste sentido, muito da capacidade xamânica, para os Mbya de forma geral, vem da capacidade correlata de aguentar os efeitos da “fumaça” (*ataxi*) do *petyngua* no próprio corpo (conforme enfatizado diversas vezes, principalmente em Araponga), efeitos os quais podem ser ditos causar “tontura” (*-ka’u*) e até “desfalecimento” (*-akanhy*, verbo que também pode significar “tontura”¹⁶³).



Morador da aldeia do Mamanguá usando cachimbo.

¹⁶³ A semelhança entre *-akanhy* e o verbo *-kanhy* (“sumir”, “desaparecer”) nos leva a um exercício etmológico, sugerindo que o tema da tontura e perda de consciência estão relacionados a um desaparecimento *em relação a si mesmo*. Neste sentido, quando fomos, em alguma noite do segundo semestre de 2012 à *opy’i* sem Lidia (ocasião especialmente propícia para as crianças menores “pegarem” o *petyngua* e se exercitarem no seu uso), Jurua’i (filho de Tupã), após algumas baforadas num cachimbo que ele acendeu com dificuldade, já se encontrava deitado numa esteira, com os olhos fechados e o braço esquerdo por cima do rosto. Olhando aquela cena, Jekão (filho de Jéka, de mais ou menos 6 anos) comentou, ironicamente, “Jurua’i após fumar *não ficou não* totalmente desfalecido/tonto” (*Jurua’i opita rire naiakanhymbai rei ju gua’u*).

Temos assim dois modos distintos de embriaguez, já que, em relação ao consumo de bebidas alcoólicas a etiqueta do “saber beber” (-‘*u kuaa*), que se caracteriza por saber parar de beber antes da embriaguez “completa”, digamos assim, que torna a pessoa perigosa (“beber pouquinho”, como costumam dizer os Mbya, em português), é o que, teoricamente, orienta os bebedores, em relação ao uso do *petyngua* nos contextos de cura xamânica o consumo excessivo é justamente o que parece possibilitar a retirada do “mal” do corpo da pessoa¹⁶⁴. “Saber beber” implica, basicamente, em uma ingestão de quantidades reguladas de álcool, ainda que diariamente (conforme observei durante vários meses em Camboinhas, na época que mantinham um bar - bebia-se cerveja quase que todos os dias, ainda que em pequenas quantidades), de modo a não atingir os estados extremos da embriaguez. O uso do *petyngua* fora dos contextos de reza e cura, frequente mesmo que tido por muitos como um uso indevido ou “à toa” (*rive*), parece seguir a mesma etiqueta do comedimento – ao se fumar “à toa” não se fuma muito, e é de praxe passar adiante o *petyngua* assim que se começa a experimentar a sensação de -*ka’u* proporcionada por ele: “já estou tonto” (*aka’u ae ma*), poderá dizer-se então. Ao contrário desta atitude, temos na prática xamânica o consumo de tabaco até o limite da embriaguez, sendo neste estado, na maioria das vezes, que o pajé consegue retirar, por sucção, a doença do corpo da pessoa, momento em que, como já vimos, seu próprio corpo deve ser amparado por outrem para que não desfaleça completamente, ocasião pela qual entraria nele o mal retirado de corpo alheio. Deixando fluir a própria embriaguez, a própria “tontura”, o pajé não prescinde de seus “ajudantes” (*xondáro kuéry* ou *yvyra’ija kuéry*) para segurá-lo no momento do desfalecimento, clímax do processo de retirada da doença.

Em que pese o discurso que designa o uso do *petyngua* apenas para contextos de cura (dentro da *opy’i*, na maioria das vezes, mas que também tem lugar fora dela) ele é usado cotidianamente seja para acompanhar afazeres (usa-se enquanto se trabalha, se cozinha, se constrói casas, se faz artesanato, etc) ou simplesmente para passar o tempo, enquanto se espera algo. Quando, certa vez, perguntei a Jéka sobre os usos do *petyngua*

¹⁶⁴ Neste sentido, Cadogan (1971, p.38) traz a descrição de um informante acerca de um “exorcismo” que é particularmente interessante. Diz ele que os “tataendy mba’e porã descendieron rugiendo por el horcón principal de la vivienda (...) obligando a un ser moteado – el ‘alma’ del jaguar que se había encarnado em el cuerpo de la víctima – a abandonar el lugar” explicando que, para tanto, o xamã mbya “fuma uma cantidad enorme de tabaco”. O autor desconfia ainda, se a fim de perceber tal fenômeno os participantes da cerimônia não teriam ingerido algum tipo de alucinógeno, ao que Alberto, seu interlocutor, “negó que tal fuera el caso”. Sugerindo que talvez possa tratar-se de hipnose coletiva, Cadogan pede para assistir a tal ritual, o que lhe é negado por Alberto, que afirma “ndere roochäi chéne”, ou seja, “você não aguentaria mesmo”.

ele me respondeu que “aquí[fora da casa de reza] nós usamos, apenas, (*apy, jaiporu rive*), *mas na opy’i cada um faz a sua parte*. Decerto, algumas pessoas têm mais disposição para “pegar *petyngua*” (*-jopy petyngua*) do que outras, e isso vale tanto para contextos rituais quanto fora deles, ou seja, ordinariamente, digamos assim. Reparando no uso frequente que Minju faz do *petyngua* (“pegando” várias vezes por dia), que Jéka comentou, certa vez, ao vê-lo se aproximar fumando: “é ruim de eu não ficar somente tonto/embriagado se ficasse pegando o *petyngua* assim, toda hora” (*xee ange ndaka’úi rei peixa petyngua ajopy-jopy rangue*). Em Araponga, cheguei a escutar de Marciana (esposa de Augustinho) que o uso “à toa” da “fumaça do cachimbo” (*tataxina*) seria responsável até mesmo pelo apodrecimento dos dentes: “os dentes daqueles que usam à toa a fumaça do cachimbo ficam totalmente ruins” (*tataxina oiporu rive va’e, taingue ivai pa*). Contudo, o que parece orientar o uso do *petyngua* fora da *opy’i* parece ser mesmo a percepção de um “momento propício”¹⁶⁵, ou seja, depende da sensibilidade de cada um em relação ao que se apresenta para a experiência a cada momento: um oferecimento meio que ao acaso de alguém que está fumando, uma parada momentânea no trabalho, o desejo de fazer passar a fome, por causa de alguma dor, para ficar atento ao trabalho, etc. Em última análise, “pegar” ou não o *petyngua* parece depender dos afetos e desejos que atravessam os corpos mbya: *sempre que você sentir vontade, você fuma, que não faz mal não*, dizia-me Santo (Mbya, de mais ou menos sessenta anos, que conheci na aldeia do Mamanguá). Ele me explicava então os efeitos das afecções *teteregua* e *nhe’ë* no corpo da pessoa, afirmando que o primeiro causa moleza, perda de apetite, tontura. O *teteregua*, segundo ele, *é uma coisa que tá aí no seu corpo, assim, faz você ter preguiça, não fazer as coisas*, enquanto o *nhe’ë* *já faz você se fortalecer, trabalhar e tudo*, de modo que a vontade e a disposição de “pegar *petyngua*”, seria segundo ele uma vontade da “alma”. Assim, entre usar “demais” (ou por “vício”, como diziam às vezes, usando a palavra em português mesmo) e saber usar em “momentos propícios” não parece haver uma separação muito bem definida, pelo menos, não para todos da mesma maneira. De qualquer modo, iniciar-se no uso do *petyngua* parece ser, além de fruto de uma disposição pessoal, corolário de experiências muito “sérias” de adoecimento, tal como contou-me Iracema, que “pegou” o *petyngua* pela primeira vez por sugestão de sua “avó” e devido a uma dor de dente, quando tinha mais ou menos

¹⁶⁵ Conceito que me foi mais claramente delineado por Karai, conforme narrado no capítulo anterior, quando ele se propôs a traduzir a noção de *-exakã*.

dez anos de idade. Todavia, embora o uso continuado tivesse feito passar a dor, o dente em questão teve de ser arrancado posteriormente.

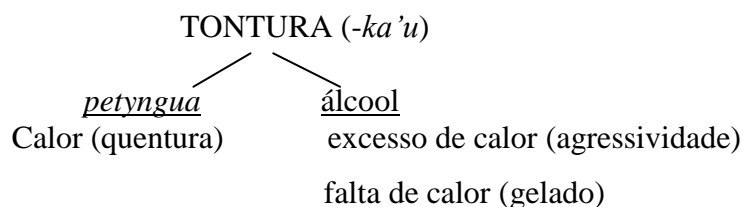
O primeiro a me chamar a atenção para a “seriedade” em relação ao uso do *petyngua* foi Aparício (de mais ou menos quarenta anos na época), então morador e um dos xamãs da aldeia de Paraty Mirim. Estávamos eu e minha esposa no final de uma tarde de verão, em 2009, aguardando para entrarmos na *opy'i*, quando ele se aproximou de nós, com *petyngua* em mãos, perguntando se estávamos passeando por ali. Explicamos o motivo de nossa estadia (que, na época, se referia à nossa pesquisa, sobre atenção diferenciada no atendimento à saúde indígena) de modo que ele começou a explicar sua perspectiva sobre a “saúde”, do ponto de vista xamânico, evidentemente. Dizia-nos que para “curar mesmo” o pajé tem que estar com a cabeça *só no espiritual*, não podendo trabalhar pesado, caçar nem maltratar nada e nem ninguém. Aparício afirmou que quando precisava de uma “cura forte” ficava até quatro ou cinco dias sem comer e sem beber nada, apenas fumando *petyngua*, para então “pegar a pessoa [enferma]”, acrescentando que após a cura permanecia ainda uns dois ou três dias sem dormir, pois ficava fraco. Explicou, então, sobre o uso do *petyngua*, que *você fuma ali*[fora da *opy'i*], *e só fuma né. Agora, tem que levar com seriedade*. Contou-nos que quando pequeno seus pais “usavam” mas não deixavam ele “usar”, e que tinha um tio que era pajé e curava muitas pessoas de modo que ele começou a fumar com nove anos “imitando”¹⁶⁶ este tio. Contudo, segundo ele, só levou a sério quando tomou “um susto”, isto é, em uma ocasião que sua mãe adoeceu e seu pai não se encontrava em casa. Neste dia, os irmãos foram chamá-lo na lavoura e ao chegar em casa e ver a mãe desfalecida, encheu um grande *petyngua* com tabaco e fumou-o até o fim, assoprando a fumaça por todo o corpo da mãe (ele ressaltou que estava muito assustado na ocasião, pois se não levasse “a sério” sua mãe poderia morrer). Não tendo surtido efeito, encheu-o novamente e procedeu da mesma maneira. Esta teria sido a primeira vez que Aparício usava o *petyngua* de forma “séria”, e, enquanto fumava o *terceiro cachimbo*, já “trabalhando” como ele disse, ao passar a mão sobre a barriga da mãe algo ficou grudado em sua mão, algo “feito”, um “trabalho” segundo ele – um feitiço, entenda-se. Após esta cura, Aparício seguiu “trabalhando”, ou seja, atuando como xamã, ou pajé (como se referem usualmente em português).

¹⁶⁶ Esta parece a forma inicial de se exercitarem no uso do cachimbo, conforme observaria, tempos depois, em Camboinhas, quando Jekão, de mais ou menos três anos, embora com o *petyngua* apagado, fingia “fazer circular” a fumaça pela casa de reza, inclusive fingindo soprar a fumaça no “alto das cabeças” de algumas pessoas, pelas quais era, obviamente, incitado a fazê-lo.

Ele também explicou-nos que a fumaça é “o que cura mesmo”, afirmando que *quando a nicotina entra, você sente a seriedade do que você tá fazendo, e depois tem que pôr para fora, por isso as pessoas vomitam*. Aparício me diria, tempos depois, que aquele que quer ser *yvyra'ija* (designação que pode servir tanto para o pajé quanto para os ajudantes deste) tem que ir diariamente no “altar” da casa de reza e dizer o que quer, aí, *o espírito, a quentura vai se incorporando até que a pessoa ouve uma voz que fala ou então vê no sonho*, afirmando ser assim que os “milagres” acontecem. Desta forma, observamos a associação entre tontura, seriedade, espírito (*nhe'ë*) e quentura. Se se considerar a analogia entre estes elementos e seus opostos relativos à embriaguez por álcool, teremos por sua vez a associação entre tontura, ludicidade (característica dos bailes e forró), espírito dos mortos, e “quente demais” (ou gelado). De fato, se o uso do *petyngua* e a participação nos rituais de reza-canto favorecem a aproximação das *nhe'ë* e dos deuses, de modo inverso, como já vimos, o consumo de álcool favorece a aproximação dos espíritos dos mortos (*angue*), em um encontro que proporciona a emergência na pessoa mbya de um “ponto de vista do inimigo”, causando um efeito de “esfriamento demais” do corpo afetado – *é um espírito gelado aquele*, dizia-me certa vez Joaquim (DH de Lidia) a respeito das afecções *angue* no corpo mbya. Embora Montardo (2009, p.245) tenha destacado a função “esfriamento” do ritual de canto e dança dos Guarani, relacionando “quentura” à “raiva” e, por oposição, “frio” e “alegria”, ao que parece tais termos teriam menos um valor substantivo do que relativo, de modo que apenas esfria-se o que está demasiadamente quente, da mesma forma que esquenta-se o que está *gelado* demais. Obviamente o *petyngua* – o fogo, a fumaça – possui a função de esquentar a pessoa, conforme se viu na fala de Aparício, o que inclusive podemos relacionar à idéia, já comentada, do ritual de reza-canto como um tipo de *cozimento* dos corpos dos dançarinos. Num certo sentido, parece que a quentura relativa a este cozimento, estando associada a um estado saudável e “forte” do corpo, se oporia ao excesso e à falta de calor enquanto efeitos derivados do uso de álcool: se por um lado a embriaguez por álcool produz um corpo quente demais (agressivo, hostil) ou frio demais (*gelado*), a tontura causada pelo *petyngua* seria responsável por eliminar extremos, isto é, trazer para um “meio termo” tanto a falta de calor quanto seu excesso.

Haveria assim, um gradiente de calor implicado por contextos distintos e resultando da composição entre pessoas mbya e tipos distintos de Outros. Se por um lado, a “quentura” causada pela aproximação de um “espírito dos mortos” (*angue*), durante ambientes nos quais prevalecem a ludicidade e o consumo de álcool, provoca

agressividade na pessoa (em um processo de esquentamento excessivo, mas que poderá se desdobrar em “doença”, afastamento da “alma” e esfriamento excessivo subsequente do corpo), por sua vez, a “quentura” que resulta da seriedade na participação dos rituais da *opy'i* é responsável pelo fortalecimento e manutenção de um estado saudável, nem muito frio, nem muito quente. Neste sentido ensinava-me Augustinho, ao afirmar que quando nosso *-apyte* (“alto da cabeça”) está quente, durante as danças, é por causa da proximidade e do cuidado de Tupã *kuéry*: “os Tupã estão vigiando/cuidando do nosso corpo” (*tupã kuéry ma onhangareko nhanderete'i*) incitando-me a prestar atenção nisso quando estivesse dançando, “sinta o alto de sua cabeça” (*eendu ndeapyte*). O afastamento das potências divinas provoca, por outro lado um esfriamento, primeiro sintoma, talvez, de um processo de adoecimento, percebido pelo pajé, durante o “enfumaçamento” através da não permanência da fumaça no “alto da cabeça” da pessoa¹⁶⁷. Certa vez, após enfumarmos Pedro, na *opy'i*, comentei com Agai que o lugar dolorido estava “apenas frio” (*iro'y rei*) ao que ele respondeu “é, [são] os seres da noite” (*ë, pyáu gua kuéry*). Preocupado com estas relações entre temperaturas, Minju afirmava sentir dores de cabeça quando tomava banho frio e logo depois entrava na *opy'i*, da mesma forma que se desaconselha sair da mesma sem camisa após uma noite de danças. Teríamos assim o seguinte esquema:



Vê-se logo que o que os Mbya põem em oposição não é tanto o “quente” e o “frio” mas, antes, uma modalidade “mediana” de um gradiente de calor, do qual seriam os extremos - excesso e falta de calor - que estariam associados aos estados patológicos

¹⁶⁷ Cadogan (1971, p.103-104) notava que processo semelhante sofriam certos alimentos, os quais tratados ritualmente, “representavam” pessoas. Da mesma forma se a fumaça “no se revoltea” (*noñemboarái*) é porque *ndojeroviái ete'i* (“no tiene confianza”) na pessoa “representada”. No caso específico, o interlocutor de Cadogan falava sobre mulheres que dirigiram “sus miradas hasta paraguayos”, razão pela qual “*ñane áry gua kwé ry ndogweroatachinái, ndogweroñemboarái*” (os que estão em cima de nós não enfumaçam, não fazem circular a fumaça). Da mesma forma, se diz do “enfumaçamento” dos alimentos a serem ingeridos cotidianamente: “enfumaçamos os alimentos quando estão maduros (...), desta forma, as *nhe'ë* cuidam/vigiam, caso contrário, elas não cuidam/vigiam (tradução minha, direta do Mbya)”, *tembi'u agwyje oi ramo ñaroatachina* (...), *ha'e rami ae ñe'e kwe ry oñangareko, arami ey ramo noñangarekói* (p.108) .

da pessoa.. Se já associamos no capítulo anterior o desejo desmedido a um comportamento inadequado como algo que, no limite, pode levar a pessoa à transformação em animal, aqui é o excesso de calor (causado pelo consumo de álcool, o qual pode também ser lido como uma espécie de desejo desmedido) que é associado à transformação, neste caso, a partir da composição entre um corpo mbya e um *corpo de morto*, isto é, um *angue* (ou semelhante). Contudo, devo notar que, durante as danças e rezas, o excesso de calor também pode aparecer, manifestando-se enquanto agressividade (a pessoa tenta a todo custo sair da dança, ou se jogar em cima do rezador, de modo que precisa ser segurada por outros dois dançarinos, os quais continuam “fazendo” a pessoa dançar) e, no limite, como desmaio. Diz-se que isto acontece pelo envio de um “fogo” por parte dos deuses (*Nhanderu tata*, “fogo de Nhanderu”), o qual seria responsável pela cura dos corpos mbya. Após o desmaio a pessoa é levada até o pajé para ser “enfumaçada”, isto é, “esfriada” novamente: o extremo do calor antecipa, de certo modo, a volta ao calor mediano e saudável, digamos assim.

Em todo caso, a viagem xamânica, para os Mbya, parece, acontecer entre a “embriaguez/tontura” (*-ka’u*) e o “esquentamento” (*-mboaku*) de modo que Aparício, interlocutor de Litaiff (1996, p.99) explicou para o autor:

(...) a gente aprende as coisas mas é muito difícil. (...). Eu posso falar sobre isso mas é muito difícil vocês compreenderem. Por exemplo: eu estou fumando o meu cachimbo, (...), tem que fumar muito até ficar tonto, muito tonto, então, se liga ao espírito. Quando está tonto, o espírito vem e leva o pajé pra outra terra. Eu consegui a primeira vez com a ajuda do pajé da minha aldeia lá Em Ubatuba. Eu me senti bem, fiquei leve, forte, curei muitas pessoas. Fico feliz com isso, e quero continuar, este é meu caminho, meu papel para a comunidade.

Fumar muito e ficar muito tonto, conforme colocado por Aparício, seriam assim condições fundamentais para que o (corpo do) xamã seja levado para “outra terra” ou para “se ligar” ao espírito. De certa forma, a tontura/embriaguez permite uma *aliança* com esse “espírito” (o *nhe’ë*, os Tupã *kuéry*, os Nhanderu *kuéry*), além de tornar o corpo leve para uma viagem por um território outro, transformação corporal e de perspectiva que permite ao xamã ver a doença e retirá-la do corpo dos doentes. Mas a associação entre leveza corporal e tabaco é também um tema araweté, aparecendo, muitas vezes em oposição ao corpo tornado pesado pelo uso de cauim. Viveiros de Castro (1986, p.346) explica que cauim e tabaco formam um sistema de intoxicação ou anti-alimentação

entre os Araweté, de modo que as especificidades do segundo seriam justamente “alisar” o corpo interiormente, torná-lo leve e fino – “efeitos essenciais para o contato com as divindades”. O autor comenta sessões coletivas de intoxicação por tabaco (e também por consumo de cauim) em que todos vomitam e alguns chegam a ter convulsões e desmaios, ocasiões em que os Araweté se dizem morrer “não de verdade” (embora mesmo quando morrem “mesmo”, nota Viveiros de Castro, os deuses os ressucitam com o uso de tabaco). Assim, o sistema formado por cauim e tabaco é tal que o primeiro conecta regressivamente os homens aos animais, e o segundo liga progressivamente os homens aos deuses. Devir divino dos que empregam o tabaco (Idem, p.347), seja em oposição ao tratamento infantil a que ficam submetidos os embriagados durante as cauinagens, seja pela posição de “adulto” dos deuses, para os quais os humanos seriam apenas “crianças”. De modo análogo, o devir divino de uma pessoa mbya que utiliza o *petyngua* com seriedade durante os rituais na *opy'i* é o oposto ao devir inimigo dos que abusam do uso de bebidas alcoólicas. Não por acaso aqueles sentem uma “quentura” saudável, enquanto estes seriam vítimas, ora de uma quentura excessiva, ora de um esfriamento demasiado.

Duas noções, emprestadas de outros “xamanismos”, acrescentarão algo a nossa reflexão sobre a relação dos Mbya com o *petyngua*. A primeira delas é a noção de *alento*, conforme experimentada pela xamã mazateca Maria Sabina (Estrada, 1984, p.45), após a primeira vez em que, ainda criança, ela e sua irmã consumiram cogumelos *alucinógenos*, a qual poderia ser associada ao uso informal do *petyngua* (ou seja, fora dos contextos rituais). A xamã, ao narrar a primeira vez em que ela e sua irmã experimentaram os cogumelos, conta que após alguns momentos de desespero e choro (“como se estivéssemos bêbadas”), sentiu-se bem e ficou até “muito contente”. A xamã sentiu, neste dia que os cogumelos seriam “um novo *alento*” para a vida dela e da irmã, de modo que “nos dias seguintes, quando sentíamos fome, comíamos os cogumelos. E não só sentíamos o estômago cheio, como também o espírito contente” (Idem). Me parece ser interessante pensar certos usos do *petyngua*, tais como “para fazer passar a fome”, para “fazer lembrar” (*-momaendu'a'i*) dos deuses ou simplesmente “para alegrar o espírito” (conforme disse-me certa vez Joaquim, durante uma tarde chuvosa em Camboinhas) a partir da noção de *alento*, pois esta parece tirar todo um peso, digamos, “religioso” de um dispositivo que não deve ser enquadrado tão somente em seus modos rituais de uso – embora o seja, muitas vezes, pelos próprios Mbya, que gostam de comparar, por exemplo a bíblia e o *petyngua*. A própria planta de *pety* (“tabaco”) parece

ter sido mesmo uma dádiva deixada pelas divindades, entrando no mesmo bloco de composição que o *petyngua*, e se há pouco investimento reflexivo dos Mbya sobre seu surgimento e uso, sabe-se que não é apenas no *petyngua* que ela é benéfica para os homens: espreme-se o sumo de suas folhas sobre feridas para evitar que infeccionem, masca-se a fim de evitar cáries e esta mesma forma de utilização é capaz de fazer passar a fome enquanto se trabalha, por exemplo, na lavoura. O *petyngua* e o tabaco seriam, assim, um alento deixado pelos deuses para os Mbya.

A segunda noção é a de *aliado*, conforme explicada a Castañeda por Dom Juan, seu interlocutor yaqui – “os aliados não são nem bons nem maus, mas são utilizados pelos feiticeiros para qualquer fim que eles queiram” (1971, p.41). Dada a impressão por parte de Castañeda de que os aliados eram as plantas psicotrópicas (datura, peiote e cogumelos) que Dom Juan lhe administrava, em seu segundo livro (Idem, pp.40-41) vemos o velho yaqui explicar que “o aliado não está no fumo (...), o fumo leva você para onde está o aliado”. O aliado é uma dimensão da vida, e não somente um ser, e a possibilidade de alcançar tal dimensão é dada pela interação entre homem e planta, ou melhor entre homem, cachimbo e fumo, com os três formando um só e mesmo bloco de composição implicado por deuses, mortos, “donos” e outras relações de alteridade. Dom Juan explica para Castañeda (1968, p.135) que o fumo “é um aliado” porque “transforma você e lhe dá poder sem jamais mostrar sua presença. Não pode conversar com ele. Mas sabe que ele existe porque leva embora seu corpo e o torna leve como o ar”. Há, como se vê, uma correspondência entre *ser levado* a certa dimensão da vida e *ser transformado*. Mesma analogia, aliás, que produziu Aparício para Littaif (ver *supra*) ao dizer que a tontura provocada pelo uso do *petyngua* fazia com que o “espírito” o levasse a “outra terra”, proporcionado-lhe faculdades curativas bem como tornando seu corpo leve, de modo que ambas seriam descrições possíveis de efeitos de uma alteração da consciência traduzida pelos Mbya como “embriaguez”, “tontura” (-*ka'u*), “desfalecimento” (-*akanhy*) mas também como -*xa ra'u* (“sonho”), dimensão na qual os rezadores mbya recebem seus cantos-reza. Como diz Dom Juan (Castañeda, 1975, p.227) as plantas psicotrópicas “levam o aprendiz diretamente ao *nagual*, e o aliado é um aspecto disso” (grifo do autor).

Sugiro que a dimensão da vida chamada por Dom Juan de *nagual* possa ser comparada ao plano de ação, de seres tidos pelos Mbya como “invisíveis”, no qual os humanos adquirem maior poder de agência quando estão “se concentrando” (-*japyxaka*) durante os rituais ou quando estão “sonhando”, ocasiões que favorecem a percepção das

atividades do *nhe'ë*. O nagualismo é tido, por muitos povos mesoamericanos como a possibilidade de transformação efetiva do xamã em animal, mas, como explica Romero (2007, p.28), esta possibilidade “coloca a determinado grupo de seres humanos en condiciones especiales para acceder a otras esferas de la realidad”, de modo que, o mais importante, a partir deste ponto de vista, é “comprender que la naturaleza humana es altamente mutable”, o que, segundo a autora, confirma a idéia de que “el cuerpo es solo el continente de um conjunto de sustancias etéreas, de entidades anímicas que pueden mover-se y actuar em el espacio y tiempo del mundo-otro” (Idem). A dimensão do *nagual* – de aliados e “seres que não vemos” – não prescinde de uma alteração de corpo e consciência para ser vivida, e percebida, e para os Mbya, o *petyngua*, tanto quanto os sonhos, a embriaguez, os cantos e danças e até um barulho desconhecido durante uma caminhada na floresta¹⁶⁸ evocam sentidos desta alteração. Assim, se Viveiros de Castro (2008, p.81) afirma que “xamanismo não se aprende (...) na escola, (...), aprende-se como se aprende a andar de bicicleta ou a jogar bola, não como se aprende um teorema matemático ou uma doutrina religiosa”, seria interessante buscar perceber os significados destas atividades em relação às possibilidades de alteração da pessoa, pois, ao que parece, é justamente na alteração de si que reside a possibilidade do conhecimento. É talvez neste sentido que os Yaminawa podiam comparar *shori* (ayahuasca) ao álcool (Sáez, 2006, p.159), muitas vezes afirmando que o segundo seria “mais forte que a própria sucuri” (Idem, p.160), animal dotado de poderes xamânicos e tratados por eles como “inventor” da bebida *shori*. Tanto as bebedeiras com *shori* quanto as levadas a cabo com álcool, têm, segundo o autor, grande potencial de gerar conflitos internos à sociedade Yaminawa, de modo que Sáez nos lembra que o *shori* era usado no passado como instrumento de vingança (Idem, p.162), o que faz do xamanismo yaminawa uma continuação da guerra em outros planos.

A percepção de que magia e guerra sejam metáforas uma da outra (Idem, p.163) nos leva de volta aos Mbya, a partir da discussão proposta por Heurich (2011, p.116), sobre a oposição entre xamanismo e guerra. O autor comenta que todos os relatos de iniciação xamânica obtidos por ele ressaltavam a necessidade do afastamento em relação aos bailes e à cachaça, “não se consegue escutar os cantos enviados pelas

¹⁶⁸ Macedo (2009, p.283) traz esta reflexão nos seguintes termos: “(...) procedem de maneira semelhante a quando ouvem um barulho na mata. Dá ‘aquela coisa’ no coração, um impulso de fugir. Mas é preciso primeiro entender o barulho, descobrir o que é, ver se é mesmo onça, para só então tomar a atitude de ficar ou fugir. É preciso ‘rebater’ aquele barulho para que não entre no coração e domine você com o medo”.

divindades quando se frequenta intensamente os bailes e se está *ka'u*”, de modo que se a experiência de embriaguez do xamanismo remete à “discussão sobre conhecimento e experiência de múltiplas subjetividades” (Idem, p.117), os bailes e a cachaça por sua vez, enquanto contrapontos do primeiro, estariam no plano da guerra e da inimizade, já que a embriaguez alcoólica remeteria justamente aos mortos e aos inimigos. Contudo, como já comentei, a relação com “inimigos” e mortos é parte integrante da ambiência da *opy'i* elicitando a ação dos xamãs, de modo que, do ponto de vista deste trabalho, xamanismo e guerra seriam modalidades de ação em um mesmo sentido, isto é, contra a condição geral *tekoaxy* desta terra. Se os interlocutores de Heurich desconectam bailes e xamanismo, ao que parece a embriaguez está presente em ambos, relacionando estados saudáveis e patológicos a partir de um gradiente de calor que opõe “extremos” e “meio”. Note-se que o próprio uso do *petyngua* é ele mesmo tão ambíguo quanto a sociabilidade mbya: com ele se produz curas, mas também se lança feitiços.

De fato, algo pouco explorado na etnologia sobre os Guaraní é a potência xamânica direcionada para o mal-estar de outros Mbya, ou seja, a feitiçaria, chamada por eles de *-nhembo'e vai* (“praticar/rezar de forma má”) ou *-mba'evyky* (“brincar/jogar/mexer [com a vida das pessoas]”). Mais de uma vez explicaram-me que o feitiço, tal como a cura xamânica, é feito com a utilização do *petyngua*: procede-se à elaboração do que será lançado de fato no corpo da vítima – filhotes de inseto, madeirinhas, agulhas, chumaços de cabelo, etc – para em seguida soprar nele a fumaça do *petyngua*. Assim, o objeto é “lançado” até o corpo da vítima, onde quer que ela esteja. Pedro explicou-me, certa vez, a questão, do seguinte modo:

Pedro: Esse aí [o feitiço] tem algum que faz. Eles dizem que pega um cerne, madeirinha, e faz assim com ponta, aí sopra com a fumaça do *petyngua* na direção da pessoa. Se sabe fazer, acerta mesmo.

Eu: Mas como que Nhanderu pode deixar?

- Não sei, mas já aconteceu comigo. Lá em Estiva (Rio Grande do Sul), eu ia trabalhar com o avô dela [de Lidia], nós ia carpir. Foi eu, o avô dela e o outro. *Aquela* levou um litro de pinga. Aí abriu e mandou eu beber. Eu bebi. Na hora já comecei a ficar meio tonto, não consegui trabalhar, fiquei um pouco sentado e depois vim embora. Quem olhava eu andando ia achar que eu tava tonto. Tive uma dor de cabeça que Deus o livre. Cheguei em casa direto para a cama. Mandeí comprar remédio na farmácia mas não adiantava nada. Depois de três dias *ele* veio para me benzer.

- E você deixou?

- Deixei. Ele fumou em mim, eu deitado. No outro dia já levantei bom.

Com isso Pedro sublinhava para mim que há pajés que “apenas por judiação” (ou “para ver a pessoa sofrer” como disse) fazem mal às pessoas, às quais curam, posteriormente, retirando feitiços que eles mesmos haviam enviado. Ao mesmo tempo, afirmava haver alguns que *sabem*[curar], e para estes o próprio *petyngua* pode ser dispensável como conta:

Uma vez, lá no Rio Grande a muié [a Lidia] tava com uns bichos no peito. Ela tava amamentando a Iraci, aí só dava um peito, o outro estava cheio de bicho, saía uma água pelos buracos que o bicho fazia. Dois dias, ele veio benzer ela, com *petyngua*. No terceiro dia nós fomos e ele tinha bebido. Aí falou assim, “eu tô tomando[cahaça] mas eu vou tirar isso dela”. Aí, ele só rezou, né, cantou a reza dele e começou a tirar. Saía tanto bicho na mão dele que deus o livre, só você vendo. E desde esse dia até hoje ela nunca mais teve nada.

Talvez o uso do *petyngua* não tenha sido evitado *apenas* porque o pajé já havia “tomado” cachaça, ou seja, porque já estivesse *-ka'u* devido ao uso de álcool (uma embriaguez inibindo a outra?), mas o fato é que, diferentemente do que das vezes anteriores, nas quais se utilizou do *petyngua*, não o fez quando se encontrava embriagado pelo álcool, embora isso não tenha impedido nem a reza-canto e tampouco a subsequente cura da enferma. Em Camboinhas observei, ao contrário, diversas vezes o *petyngua* ser utilizado num mesmo ambiente em que circulava o álcool, mas isto apenas ocorreu, note-se, quando se tratava de uma bebida “quente” (conhaque ou cachaça, na maioria das vezes). Nos ensaios da banda Os Moleques da Pisadinha, que aconteciam de noite, após o ritual diário da *opy'i*, o conhaque era consumido a fim de “esquentar” a garganta e melhorar o desempenho vocal dos cantores, algo que a cerveja (bebida alcoólica mais comum entre eles) não era capaz de fazer – ao contrário, os vocalistas evitavam-na (assim como a qualquer bebida gelada) sob o pretexto de que, se a bebessem seu “gogó se fecharia” (*-jyryvi onhemboty*). Com bebidas quentes aconteceria o contrário, “seu gogó fica bom” (*ndejyryvi porã*), e o mesmo argumento valia para o uso do *petyngua* durante os ensaios. De qualquer modo, parece tratar-se de um uso, digamos, técnico, e nestes momentos não se buscava “embriaguez” nem na bebida e tampouco no *petyngua*. Buscavam apenas melhorar seu desempenho para o próximo show.

Os usos diversos do *petyngua*, a depender da intencionalidade do usuário, lembram as *tsentsak*, ou “flechinhas,” dos xamãs achuar (Descola, 2006, p.388), classificadas tanto como “curadoras” quanto como “assassinas”, o que tornava “suspeitas todas as proclamações de dedicação exclusiva à saúde alheia, e bastante ilusória a distinção entre feiticeiros e curadores”. O aliado (o *petyngua*, o *shori*, as *tsentsak*), como dizia Dom Juan, não é nem bom nem mau, e seus efeitos dependem da intenção com que são usados, e isto, de certa forma, significa saber em que sentido se quer alterar-se, ou alterar a outrem. Deste modo, Minju explicava-me que antigamente não se pedia “fumo” para qualquer pessoa, pois algo poderia vir misturado nele¹⁶⁹... Neste sentido, observei que quando se mudaram para Maricá descobriram que lá abundava certa planta chamada de *karaja rembi’u* ou *ndavy’ái*, a qual seria capaz de trazer de volta o cônjuge que se foi: bastava misturá-la com tabaco, pôr no *petyngua*, e fumar “pelo nome” (*ery rupi*) da pessoa. Minju chegou mesmo a comentar que um de seus irmãos mais velhos havia aprendido sozinho a colocar caroços de feijão nas pessoas, os quais ele tiraria se quisesse, até que Lidia aconselhou-o a não fazê-lo mais. Quando perguntei como ele havia aprendido, Minju respondeu que *sozinho mesmo, porque quando vem lá de cima, a gente já vem com um jeito*, mesmo se este “jeito” se tratar de uma capacidade ímpar de agressão xamânica, como se vê. A ambiguidade inerente ao xamanismo (mas também à sociabilidade) mbya nos remete, deste modo, a um mundo no qual o especialista em curar *para alguns*, é uma potência mortífera *para outros*. Pode-se pensar a sociedade mbya, a partir deste ponto de vista, como povoada por este tipo de ambivalência, virtualmente presente em qualquer pessoa e encarnado na figura do especialista, os *tamói* propriamente ditos, os quais jamais podem ser qualificados segundo um critério único, isto é, um feiticeiro *para mim*, poderá não sê-lo *para outrem*.

Se o tipo de uso depende da intenção do sujeito, o *petyngua* enquanto utensílio deixado pelos deuses para os Mbya, é a marca de um estilo de vida singular, em comunicação constante com lugares e seres que “não vemos”, sejam estes deuses, espectros de pessoas mortas, “donos”, ou outros ainda. Assim, na falta de exegeses sobre o tabaco em si – Lidia me disse certa vez, sobre um pé de tabaco que nascera naturalmente atrás do bar, que teria sido “deixado” por Nhanderu, de resto tal como se diz de melancia, batata-doce e abóbora, por exemplo, cultivares, aliás, bem comuns nas

¹⁶⁹ Podemos imaginar assim que, apesar das falas recorrentes no sentido de louvar os tempos antigos, vê-se que ele também pode ser o tempo de uma sociabilidade ainda mais insegura que a atual.

aldeias – é no *petyngua* que parece se concentrar o investimento das reflexões mbya, de modo que, no ano de 2009 escutei, em Araponga, a história da origem deste utensílio, narrada por Nírio, filho de Augustinho (ver apêndice, “Origem do *petyngua*”).

A narrativa põe em foco uma diferença fundamental nos modos *jurua* e Mbya de se relacionarem com a divindade, que se mostra então como “andarilho”. Os primeiros apresentam desconfiança, e por mesquinhez, ou por não desejarem compartilhar os frutos de seu trabalho com o demiurgo “disfarçado”, mentem (o que é também uma espécie de zombaria para com ele) dizendo que estariam plantando pedra. E é pedra, justamente o que brota em sua roça. Por outro lado, os Mbya logo simpatizam com o “andarilho”, chamando-o de parente e servindo-lhe uma refeição (a bem dizer, considerando que o narrador coloca que dois galos garnizés era “tudo que possuíam” os Mbya, compartilharam com o recém-chegado metade de suas posses), comportamento digno de recompensa por parte da divindade, o *petyngua* e a prosperidade da roça mbya. Em vários momentos os Mbya deixaram evidente, neste sentido, uma completa dissociação entre *jurua kuéry* e *petyngua*, evitando, inclusive, fumá-lo na presença de brancos. Certa ocasião, dois estudantes *jurua* visitavam a aldeia e pediram para entrarem conosco na casa de reza, o que Lidia aceitou. A noite então, ao convocar-nos para a casa, ela o fez destes termos, “vamos para a casa de reza, vão lá matar os brancos” (*jaa opy’i re, tapeo jurua kuéry pejuka pa*), matar com o uso da fumaça do *petyngua*, entenda-se. Da mesma forma era comum, quando coincidiam num mesmo ambiente brancos e *petyngua*, os Mbya comentaram que “os brancos vão ficar todos vermelhos” (*jurua kuéry opytamba*), novamente se referindo aos possíveis efeitos da fumaça nos *jurua*. Se vimos acima que esta possui um efeito em relação aos “bichos” que causam males nos corpos dos Mbya equivalente ao do fumegador¹⁷⁰ de um apicultor em relação às abelhas, o *jurua* não seria, neste sentido menos “bicho” que as subjetividades potencialmente causadoras de doenças, ele mesmo também “não aguentando” a fumaça.

O desejo de compartilhar e a receptividade em relação ao exterior do *socius*, sobre as quais já comentamos acima, aparecem reunidos na história: o *petyngua* é uma dádiva originada no exterior, porém resultante de uma solidariedade praticada em um âmbito interno (a divindade, aliás, é tratada como “meu parente” pelos Mbya, em oposição à desconfiança dos *jurua* em relação a sua aparência de “andarilho”). Assim, o

¹⁷⁰ Instrumento utilizado pelos criadores de abelhas que produz fumaça abundante, ajudando a controlar o enxame e permitir a retirada do mel.

petyngua e de uma forma geral o especialista que o utiliza nas curas xamânicas (que nem sempre coincide com aquele que executa a reza-canto¹⁷¹) equacionam compartilhamento e receptividade de uma tal forma que é comum dizer-se de um pajé, que ele não pode se oferecer para curar algum enfermo, mas sim que este (ou algum parente) é quem precisa pedir ajuda. Ou seja, quando se trata de xamanismo é preciso antes de tudo manifestar o desejo de receber o tratamento, isto por parte do paciente, cabendo ao xamã a disposição de compartilhar seu conhecimento e seu poder, os quais, em todo caso, não seriam realmente seus, mas resultariam de ação direta dos deuses, já que sem estes cura nenhuma se produz.

Ao que parece, também em relação aos poderes xamânicos é preciso “saber ter”, a fim de manter o fluxo de poderes e dádivas dos deuses. Já vimos anteriormente como o xamanismo mbya é motivado por potências causadoras de doenças, cujas ações elicitam as ações de cura, de forma análoga a que a ação de um feiticeiro causa, através do corpo do doente, a ação do xamã curador. Veremos adiante como o xamanismo mbya também se caracteriza pela busca em elicitare nos deuses o cuidado e a proteção, de modo que a agência divina não sendo dada, seria resultante de dispêndio de energia por parte dos humanos: ela precisa ser “causada” pelos cantos, rezas, danças, “enfumaçamentos”, etc. Caberia, assim, aos Mbya “saber ter” seu xamanismo, mantendo a luta diária contra as potências maléficas de *tekoaxy* que povoam esta Terra. Continuemos, assim, com o xamanismo através do estudo das condutas pessoais enquanto formas de “saber viver” (*-iko kuaa*) ou “saber ter o corpo” (*-reko kuaa nhandere'te'i*).

Posturas pessoais: entre a saúde e a doença

“Vamos entregar nosso corpo, vamos gritar para Nhanderu, [quando] ele então nos ouvir do meio de todas as coisas, nos fortalecerá”¹⁷².
(Trecho de hino mbya¹⁷³)

Pissolato (2007) comenta que tanto no xamanismo como no parentesco mbya haveria sempre uma questão, relacionando autonomia e autoridade, colocando em

¹⁷¹ Havendo denominações, inclusive, diferenciadas (o que também não significa dizer que as duas funções não possam, eventualmente, coincidir na mesma pessoa): *opitai'i va'e*, “aquele que fuma” e *oporai'i va'e*, aquele que canta.

¹⁷² *Nharoporandu nhandere'te'i, jaroxapukái Nhanderu ete pe, oendu mavy opamba'e mbyte gui, nhanemombaraete'i aguã.*

¹⁷³ Do cd que acompanha o livro “Yvy poty, yva'a: flores e frutos da terra”, produzido em 2009, a partir de uma parceria entre IPHAN, PPGMUS e UFRGS, em Porto Alegre.

contraste orientações individuais e coletivas para a agência humana. De certa forma, seria como se a perspectiva do xamã, como um ponto de vista privilegiado sobre o “bom” modo de viver, ou o estilo de vida dos antigos, fosse constituído “em negociação com a realidade mais abrangente capaz de originar muitos pontos de vista” (Idem, p.338). Desta forma, segundo a autora o campo do xamanismo seria capaz tanto de originar a figura autorizada do xamã quanto às múltiplas perspectivas, também construídas a partir de capacidades originárias nas divindades, capazes inclusive de discordar da primeira. Concordando com o ponto de vista da autora, ou seja, de que a “função xamânica é mais do que o *trabalho do xamã* e que o *trabalho dos parentes* põe no centro o conhecimento xamânico” (Idem, p.339, grifos da autora), busco a seguir a apresentação do xamanismo a partir das possibilidades de alteração da perspectiva humana (mbya).

A organização do complexo xamânico em Camboinhas e em Araponga apresentava-se de forma semelhante, já que em ambas as aldeias havia a figura central do xamã que é ao mesmo tempo líder familiar. Lidia e Augustinho, respectivamente, assumiam uma centralidade absolutamente fundamental no cotidiano de suas aldeias, organizando atividades diárias, administrando e distribuindo recursos, atuando como rezadores-curadores, etc. No contraste entre autonomia e autoridade, conforme proposto por Pissolato, figuras como estas seriam o epíteto da autoridade, mas não (somente) por seu poder de exercê-la, mas, principalmente, como se sabe, por sua capacidade de receber dos divinos a orientação para agir (e para “causar” ação nos co-residentes), o que como se viu, não significa dizer que sejam eles o único meio de atualização desta relação.

“Mamãe nos ajuda muito” (*mamae nhandeajuda raxa*) dizia-me Agai quando conversávamos sobre os adoecimentos a que estão sujeitas as pessoas mbya, querendo com isso dizer que Lidia se põe a disposição para curar os que a procurem, buscando também ensinar e aconselhar seus filhos e netos sobre o modo “bom” (*porã*) de se viver, conforme ela mesma aprendeu com os pais (e “avós”), mas também de acordo com o que sua própria experiência e conexão pessoal com os deuses lhe ensinou ao longo da vida. Assim, diante de algum desentendimento entre o grupo de germanos seus filhos, ela aconselhava, “procurem ser ‘generosos’” (*pendeporayu pota ke*), durante as cerimônias na *opy’i* ela admoestava “prestem atenção, apenas se sentem” (*pejapyxaka ke, peguapy rive*), ao meio dia apressava as mulheres para que terminassem de cozinhar o almoço, “vamos mulheres, os homens já estão com fome” (*neike kunhangue, avakue*

ja okaru xe ma). Observei que, muitas vezes, as palavras de Lidia eram respeitadas não somente por ser ela uma liderança em si mesma, mas porque certas palavras simplesmente *chegam até ela e são ditas*, de modo que para captar o sentido destas é preciso, como já vimos, “saber ouvir” e isso na acepção mais ampla do verbo *-endu*, que num mesmo movimento passa de “ouvir” a “perceber” e “sentir”. Justamente, conforme já pude comentar, o que se diz de uma criança que não faz o que lhe é solicitado é que “ela não sabe ouvir”, postura altamente reprovável e que exige, algumas vezes, atitudes enérgicas dos pais, como ameaças do tipo “[se] você não escutar vou te bater” e, no limite, recorrendo-se a pequenas surras. Vimos que tais atitudes seriam menos corretivas do que preventivas, já que uma criança que “não escuta” está propensa a passar rapidamente à comportamentos completamente inadequados, classificados de modo geral como “se fazer errar à toa” (*-nhembotavy rei*), índice de uma antisociabilidade indesejada. É talvez neste sentido que Ciccarone (2004, p.94) propõe que o *-jepota* seja justamente “perder o sentido da vida presente e futura”, o qual se dá por “uma orientação guiada pela sensibilidade”, e inscrita num código corporal, num estilo de conduta. A sugestão da autora para o papel do xamanismo feminino, a saber, restituir a dimensão humana total, unindo a verticalidade do saber divino e a horizontalidade de sua inscrição na vida social através de um investimento no controle de expressões e condutas corporais, poderia valer para a função xamânica de uma forma geral. Ciccarone propõe que o estilo gestual do xamã é um código cultural expressivo, uma liturgia corporal, que percebe o corpo como fundamento das interações, no qual o divino é *incorporado*.

Se o xamanismo mbya é pensado tanto como a agência do especialista quanto como uma espécie de potencial latente mais ou menos distribuído por todos os indivíduos mbya, nos termos de uma função xamânica, de uma forma geral, esta pode ser entendida, como uma multiplicidade de modos pelos quais se pode evitar aproximações indesejadas através de posturas pessoais tais como “querer saber” (*-kuaa pota*), “saber viver” (*-iko kuaa*), “se fazer inteligente/sábio” (*-nhemoarandu*), “prestar atenção” (*-japyxaka*), “ouvir/sentir” (*-endu*), “saber comer” (*-karu kuaa*), “saber acordar/se levantar” (*-vy kuaa*), entre outras, as quais atualizam em cada indivíduo a capacidade de recepção de saberes advindos das divindades. Ao contrário, posturas como “não escutar” (*-endu e’y*), “se fazer errar á toa” (*-nhembotavy rei*), “ter preguiça” (*-ate’y*), “ter ciúme/mesquinhez” (*-akâte’y*), “ter raiva” (*-vai*), “estar triste/com saudades” (*-vy’a e’y*), entre outras, colocariam a pessoa numa posição vulnerável à ação

maléfica e indesejada, de espíritos dos mortos, “donos”, animais, etc. A sabedoria parece ser, para os Mbya, menos um substantivo do que uma modalidade de proceder, possuindo assim uma função adjetiva, categorizando como “sábio” ou “não sábio” o jeito de se realizar tal o qual atividade: fará “bem” (*porã*) aquele que “sabe” (*-kuaa*) o que está fazendo, por assim dizer. Uma pessoa virtuosa, para os Mbya, não o seria em si mesma, mas sim no que ela faz “bem”, e manter a consciência nesta forma *iarandu*¹⁷⁴ de proceder, em relação a qualquer atividade, exige trabalho e atenção.

Assim, as atitudes pessoais são sempre colocadas em foco quando se trata manter-se saudável em um mundo povoado por subjetividades ameaçadoras. Isso ficou claro para mim em diversas ocasiões, numa delas, eu e Minju tínhamos ido levar a pajé Alzira de volta para Paraty Mirim numa sexta de tarde, sendo que no dia seguinte haveria reggae na aldeia. Assim, chegamos de madrugada na casa de Iraci (em patrimônio), onde passamos a noite, e no sábado de manhã pegamos estrada de volta. Chegamos em Camboinhas no meio da tarde, e como o reggae não tardaria a começar, os envolvidos no evento (entre mbya e *jurua*) já começavam os preparativos. Eu conversava com uns frequentadores da aldeia, dizendo que estava muito cansado, quando Minju se aproximou, *petyngua* em mãos, aconselhando-me (porque havia ele mesmo sido aconselhado): “mamãe disse assim ‘não reclame, senão aquele feitiço [que tinha sido retiado do corpo dela] entra no seu corpo’”¹⁷⁵. Como havíamos visto bem o que tinha saído do corpo de Lidia, apenas nos restou descansar o quanto podíamos, e logo tomarmos nossas posições no evento, eu no bar junto com Pedro, ele na bilheteria junto com Bebê e Agai.

Considerando o corpo como canal e foco de sensibilidades e percepções bem como um território de possíveis alterações, observei durante meu convívio com os Mbya um cuidado cotidiano com o corpo - o próprio e os dos co-residentes: arrancar pêlos (*ague nhemondoro*), catar piolhos (*-ky rekavy*), lavar a boca com água após as refeições (*-nhembojejuréi*), de modo que se “saber ouvir” desdobra-se em modalidades “sábias” de ação, é preciso começar este exercício perceptivo através dos corpos mesmo. De fato, como já comentei anteriormente, Lidia costumava aconselhar durante os rituais na *opy’i*: “ouçam/percebam de seus [próprios] corpos” (*peendu penderete’i*

¹⁷⁴ Por exemplo, de uma criança que “sabe escutar” (*-endu kuaa*), fazendo prontamente o que lhe é pedido pelos mais velhos diz-se que é *iarandu*, enquanto que, de forma inversa, de um *jagua* (“cão”) que late a qualquer momento, sem haver qualquer perigo ou necessidade para tanto, diz-se que *naiarandúi* (“não é esperto/sábio”).

¹⁷⁵ *Mamãe aipoe’i “eroayu eme, senão pe mba’eipe’a oike ta nderete re” e’i tu.*

gui), no sentido de aconselhar as pessoas a prestarem atenção, digamos assim, aos afetos que as alcançam e influenciam seus corpos a cada dia e em vários momentos do dia. Humores, estados de ânimo e alterações corporais entram no escopo desta observação-percepção que atua tanto preventivamente quanto como um tipo de terapêutica. Como diz Pissoloato (2007, p.197), tudo se passa como se todo sentimento fosse indicativo de que algo está acontecendo, ou irá acontecer com alguém. Assim, certa vez, por um “descuido” de Minju escutamos uma fala matutina de Lidia, que longe de perguntar sobre as “divinas palavras” (como se refere Clastres, 1978, sobre a prece matutina de um xamã mbya), aconselhava e admoestava a um só tempo. Pelo que pude entender do ocorrido, parece que a esposa de Minju não estava cozinhando naquele período, de modo que Lidia deixou um prato de comida para ele, visto que sabia que o filho chegaria tarde naquele dia. Minju tardou mesmo a chegar, como me contou, e estando muito cansado apenas fumou seu *petyngua* e já se deitou para descansar, sem tomar sequer conhecimento da comida deixada pela mãe. No dia seguinte acorda com a admoestação matutina, já que ao que parece Lidia encarou aquele prato deixado como uma recusa, a bem dizer, um *não saber receber*, atitude de antisociabilidade extrema, como já vimos no capítulo anterior, de modo que era preciso dizer alguma coisa: “você tem que pedir para Nhanderu para serem generosos, não fiquem bravos. Deixem [pra lá] suas esposas, seus filhos [se eles lhes incomodarem]. Nhanderu tem generosidade/amor” (*teike Nhanderu pe pejerure pende porayu aguã, pende vaija emeke. Tove pendera’yxy, tove pendera’y kuéry. Nhanderu jayu-jayu reve, mborayu oguereko*). Ela andava de um lado a outro do pátio fazendo de seu discurso algo semelhante às falas rituais que têm lugar nas casas de reza mbya, e o sentido de suas palavras era justamente voltar a atenção dos seus filhos(as) para aspectos da boa convivência e colaboração mútua, em uma palavra, *mborayu*. Assim, a reciprocidade (em seu aspecto interno) começa com uma observação particular, “não fiquem bravos” (*pevaija eme*), ou seja, não se afligir com os “incômodos” causados pelos co-residentes, como os cônjuges e filhos – *tove*, “deixar”, no sentido de não se importar, não se irritar – “deixar para lá”, como traduziu-me certa vez Agai. Explicava-me ele que o significado de tal conceito poderia ser comparado, por exemplo, através de um contexto hipotético de uma discussão, quando se diz para um dos envolvidos, “deixa para lá” (*tove katu*), a fim de que não aconteça nada pior. O *tove* traduz uma atitude, muito valorizada entre os Mbya, de paciência e de “não ligar para nada”, ou melhor, não se deixar incomodar pelas coisas que nos possam afligir no dia a dia, talvez, em uma

mesma lógica que opõe meio e extremos, no caso, evitando “raiva” e “tristeza”, extremos da capacidade de ser afetado negativamente. Talvez fosse mesmo este comportamento que a divindade (através de Soria, em Clastres, 1990, p.157) aconselhava às futuras gerações, a fim de que “coletassem” os cantos: “se não tiverem paciência com seu próprio corpo, então vocês não adquirirão a força”. Sendo o corpo humano a manifestação mais imediata da condição *tekoaxy* desta Terra em cada pessoa, é com ele que primeiramente deve-se aprender a agir com paciência.

Como o tema da observação e percepção corporal nos remete diretamente ao motivo “mítico” das transformações corporais, cabe abordá-los de uma maneira breve e a partir de um outro ponto de vista etnográfico. Certa vez, íamos eu e Vera para uma caminhada em Itacoatiara (bairro próximo à Camboinhas), mais especificamente iríamos subir o Costão uma montanha localizada na parte oriental da praia. Vera, sem mais, me perguntou se eu sabia algo sobre *-jepota*, e em seguida começou a explicar que pessoas que comem muita carne “se transformam em onça” (*xivire ojepota*), me perguntando também se eu sabia porque se deve chamar a onça de *xeramói ka’aguy regua* (“meu avô do mato”). Eu sabia sobre o *-jepota*, mas sobre esta segunda pergunta não sabia, de modo que ele se pôs a explicar, no melhor estilo *Mitológicas*, que no início só existiam pessoas, na época que Kuaray (o Sol) andava pela terra. Contudo, quando ele estava para divinizar-se:

aí, vamos dizer assim, se eu vou para o céu, para ser deus, mas você chega para mim e fala “me leva junto”, mas eu vejo, você não tem ainda força, aí eu falo, “espera aí que eu volto pra te buscar”, e aí você fica triste ou com raiva... O *xivi* era pessoa muito brava, e ficou com raiva... Então, por isso que é *Nhanderamói ka’aguy regua*.

O afeto “raiva”, portanto está associado à transformação literal de uma pessoa que era “brava” em um animal que tem por característica fundamental a ferocidade e a capacidade predatória. Sentir, ou perceber a raiva no próprio corpo seria, neste sentido, o início de uma transformação em predador, de modo que é preciso prevenir-se contra este afeto – *pende vaija eme* (“não fiquem bravos”), dizia Lidia durante a fala matutina citada acima. Não por acaso, o tema mítico das transformações de pessoas em animais levou nossa conversa a um dos processos de adoecimento sofrido por Vera (pois segundo ele, já havia passado por isso três vezes), há alguns anos, quando não conseguia se alimentar direito (pois tinha taquicardia) e só bebia água. Disse que via as

coisas que aconteciam, mesmo sem sair da cama. Via também árvores e cachoeiras que pareciam falar coisas para ele (“eu escutava as almas delas”, explicou, *inhe’ë kuéry aendu*). Então, ele rezou, pediu para deus, não por ele, mas pelos parentes, pois são eles que sofrem. Ele explicou: *vamos dizer, assim, você tem uma irmã, um irmão que mora longe, mas o espírito tá junto. Espírito tá junto e conversa, então se tá doente, o espírito ta indo e conversa, depois volta. E a pessoa melhora.*



Vera operando câmera filmadora, na aldeia de Camboinhas

Poder agentivo do espírito, ou *nhe’ë*, sobre o corpo, explicado por Vera através da metáfora do “chip de celular”, isto é, algo que “faz funcionar” (*-mbofunciona*) o corpo através de um lugar específico de conexão, o “leito de nossa alma” (*nhane nhe’erupa*), localizado um pouco abaixo da nuca, nas costas. Disse que o “alto da cabeça” (*ijapyte*) e o *nhane nhe’erupa* são “lugar do saber” (*iarandu apy*). Vera disse saber sobre estas coisas porque, há muito tempo, quando ainda era solteiro e morava em outra aldeia, no Rio Grande do Sul, “rezava muito”, trabalhava com coral e, para isso, ele “estudava”: *a palavra que eu falava, nem eu sabia. Eu pegava petyngua primeiro, aí pedia, rezava. E depois começava a falar as coisas que nem parecia que eu que tava falando. Depois, quando acabava, eu pensava, “que palavra era aquela eu falei?”, nem eu sabia.* Mas estas coisas ele fazia antes, disse, agora não mais, porque já “namorou muito” e também come muita comida de *jurua*: “meu corpo está todo sujo” (*xerete iky’apa*), explicou. Ele também explicou que era bom ter o corpo “magro” (*ipirukue*), pois a pessoa fica mais leve para fazer as coisas (“magro/ seco é mais leve”, *ipirukue*

ma ivevúive), e contou que quando morava no Rio Grande do Sul ele se exercitava bastante, subindo em árvores e até chegou a praticar karatê.

De modo análogo, Augustinho, pajé de Araponga, explicava-me sobre o tema das “almas” e as relações desta com o corpo. Quando lhe perguntei se os Mbya têm mesmo cinco almas (informação que ouvi em Camboinhas anteriormente), respondeu-me, “cinco não há” (*any, jipói cinco*), explicando em seguida que o número de almas dependeria de quantos “nomes” a pessoa tem, de modo que quem, como ele mesmo, possui três nomes (Karai Tataendy Oka) é “mais forte” (*mbaraete ve*) do que aquele que possui apenas dois, pois cada nome é um *nhe’ë* que trabalha de um certo modo e tem características próprias. Assim, usou como exemplo o (sobre)nome Mirim (explicava-me, decerto, sobre meu próprio nome – Karai Mirim) que seria como um “mensageiro” (*tembiguái*), que trabalha fazendo o que lhe é pedido, levando e trazendo coisas e mensagens, etc. Dada esta explicação de Augustinho, parece que o nome Karai Mirim, seria indicativo de um agenciamento duplo. Por um lado com a “alma” Karai, proveniente da divindade de mesmo nome, que possui ligação com o fogo (Cadogan, 1959), o *petyngua*, as curas e o xamanismo de forma geral e o outro, com Mirim, que muitos afirmam ser proveniente de Tupã (embora esta cartografia dos nomes e moradas celestes das almas esteja longe de ser consensual entre os Mbya) que seria “mensageira” da primeira. Quando perguntei-lhe sobre o *nhe’ë rupa* (o lugar em nosso corpo onde ocorreria a conexão com *nhe’ë*) ele disse: “nossa alma fica assim” (*nhane nhe’e peixa oiko*) e erguendo os braços dobrados para cima até a altura dos ombros, fez como que um triângulo com os dois braços, estando a cabeça no centro, com os dedos das mãos quase encostando nesta. Fazia um movimento sutil de subida e descida com os braços naquela posição, tendo como que o *nhe’ë rupa* como base e o *ijapyte* (o alto da cabeça) como ápice, dizendo que é assim que o pajé olha a pessoa, ou seja, a partir do *nhe’ë rupa* e do *ijapyte*.



Augustinho organiza o coral, na *opy'i* de sua aldeia, Araponga.

Explicou então, como já comentei, que quando eu “fumava” na *opy'i*, cantava e dançava, então o *ijapyte* ficava quente, instando-me a perceber isso posteriormente. Disse que nestes momentos “os *tupã* vigiam/cuidam do nosso corpo, eles olham onde há doença, onde você está se transformando em bicho”¹⁷⁶, e fez com a mão pequenos beliscos no meu braço, exemplificando, talvez, o modo pelo qual procedem os *tupã kuéry*. Acontecerá desta forma, se o *ijapyte* estiver quente, contudo, se o mesmo esfria, isto indica um afastamento da “alma” (e dos *tupã kuéry*), ou seja, trata-se de um processo de doença se instaurando, provocado, muitas vezes, pelos “donos da cachoeira” (*cachoeira ja*), “donos do mato” (*ka'aguy ja*), “espectros dos mortos” (*angue*), entre outros. O corpo é, como se vê, tanto foco de percepção quanto alvo de ação humana e não-humana, de modo que é a partir dele que se pode sentir as aproximações indesejadas, mas também as conexões com Nhanderu, objetivo para o qual é preciso “pôr o corpo a perguntar” (*-roporandu nhanderete'i*), ou simplesmente “entregar o corpo” à ação das divindades.

As boas aproximações (diremos adiante, os bons encontros) são percebidas, da mesma forma, através dos afetos que alteram as pessoas em seus corpos, como disse Tônico Benites, certa vez, *vy'a* (“alegria”) é muito importante, quando tem *vy'a*, então terra sem mal está próxima. As afecções ditas *divinas* na pessoa, algumas vezes objetificadas como características do próprio *nhe'ë*, seriam: “força” (*mbaraete*), “coragem” (*mby'a guaxu*, lit.: “coração grande”), “alegria” (*-vy'a*), “sabedoria” (*iarandu*), entre outras. Tais afecções, além de ser tema constante dos “pedidos diários”

¹⁷⁶ *Tupã kuéry ma onhangareko nhanderete'i, omaë mamó tu mba'eaxy oï, mamó tu rejepota.*

aos deuses, tanto num âmbito individual quanto coletivo, também resultariam de um modo de vida orientado pelas percepções que a pessoa tem do próprio corpo: vive-se de determinado modo no qual Nhanderu “gosta” de ver (-*exa xe*) a pessoa, ao mesmo tempo que esta deve estar sempre se “lembrando” (-*maendu'a*) das divindades. Tudo se passa como se a vida segundo o “bom caminho” deixado pelas divindades fosse capaz de alegrar tanto aos homens como aos deuses. Assim, enquanto “saúde” implica esta aproximação de cada pessoa (mbya) com Nhanderu *kuéry*, a “doença” (*mba'e axy*) é, a um só tempo, afastamento em relação à Nhanderu e aproximação “daqueles que não vemos”. Quando alguém está com este tipo de companhia, se diz que “eles” querem levar a pessoa (*ogueraa xe*), e o doente sente toda uma série de sofrimentos corporais como dores, tonturas, sensação de estar distante, escuta vozes, não come bem, não dorme direito, entre outras.

Doença por “não saber viver” e doença por “feitiço”

Certa vez, no ano de 2012 um dos filhos de Lidia foi vítima de um adoecimento súbito. O rapaz tinha então, por volta de 25 anos, quando, certa noite, se aproximou da mãe reclamando de dor na garganta bem como de dificuldade para respirar e para falar – “minha garganta está toda fechada” (*xejyryvi onhembotypa*), dizia ele. Lidia logo acendeu o *petyngua* e começou a “enfumaçar” o corpo do filho, principalmente no pescoço, área supostamente mais dolorida ou mais afetada pelo mal. Ao terminar ainda recomendou ao filho que tomasse um comprimido de dipirona antes de dormir, pedindo-nos (a mim e a Minju) em seguida para colhemos um pouco de *pipi*¹⁷⁷ (“guiné”) e levármos para ele. No dia seguinte pela manhã o rapaz estava ainda “pior” (*nda'evéi ve*, como disse então Lidia), de modo que, logo cedo foram, a mãe e os irmãos do rapaz, “rezá-lo” em sua casa, cada qual com seu *petyngua* soprando fumaça pelo corpo todo do “doente”. Quando acabou o “enfumaçamento”, e quase todos tinham ido tomar a

¹⁷⁷ Esta planta era utilizada pelos Mbya de diversas formas – para banhos, para colocar no fogo, para fumar no *petyngua*, etc – e eles pareciam ter quase que uma obsessão em tê-la sempre por perto. Certa vez levei-os num lugar de mata fechada, em Itaipu (próximo ao posto de saúde no qual eles conseguiam atendimento médico), e como a beirada da trilha estava lotada de *pipi*, começaram a arrancar a fim de levar e plantar na aldeia. “Apenas umas três” (*mboapy'i rive*) diziam, ironicamente, pois o que arrancaram foi mesmo um grosso feixe de plantas. A parte mais utilizada era a raiz, que possui um odor forte (catinga de mulata, note-se, é um dos nomes populares da guiné), e embora inicialmente me dissessem que era um remédio bom para resfriados, posteriormente explicaram que a *pipi*, seja tratada com água ou com fogo, possui a capacidade de afastar os *teteregua kuéry* (“seres do corpo”, espécie de espírito telúrico, causador de males nos Mbya). A fumaça que é proveniente da queima das raízes de *pipi*, segundo Minju, faz com que tais seres “se afastem todos” (*oipe'a pa*).

refeição matutina, estávamos eu e Jéka conversando ao pé da cama do “doente” e ele começou a me explicar o porque do irmão estar passando por aquilo.

Jéka disse que ele mesmo já havia passado pelo mesmo processo e ficou tal e qual o irmão estava até que Lidia tirou do seu corpo o *mba'eipe'a* (algo que se “abre”, se tira, separa do corpo da pessoa – uma pedrinha, pedaço de pau, agulha, espinho, etc). Até então andava distraído, demorava a responder as coisas que lhe perguntavam, escutava coisas que vinham de longe, de onde ele não podia ver. Disse que tal acontece quando “você não sabe viver” (*ndereiko kuaái*), e aí “Nhanderu faz teste e a primeira coisa é mulher... Se você não souber se segurar, já era” (*Nhanderu teste ojapo havý primeira coisa ma kunhã*¹⁷⁸ ... *Nderejeko kuaái ramo já era*). O que Jéka parece querer explicar, associando “saber viver” (*-iko kuaa*) e “se segurar” (*jejoko*) é justamente que o “modo sábio” (*iarandu*) de se viver resulta, não somente de uma “escuta” (dos mais velhos, dos deuses, do corpo, dos afetos, etc...), mas também de um investimento no “controle”¹⁷⁹ (*-joko*) dos desejos, isto é, evitando excessos ou extremos (para nos referirmos novamente a uma oposição que parece ser cara ao pensamento mbya, entre meio e extremos, como vimos acima). Aquele que “sabe se segurar” (*jejoko kuaa*) seria, neste sentido, o *simétrico inverso* daquele que se deixa levar pelo desejo desmedido, sofrendo de certa incontinência sexual ou gástrica, como se vê por exemplo em “Aquele que quase se transformou” (ver apêndice), onde o *ojepota va'e* (“o que se transformou em animal) se lança em um “namoro” com a onça, compartilhando com ela a carne crua da caça recém capturada. Poderíamos, neste sentido, opor a correlação “saber ouvir”/

¹⁷⁸ Embora, no caso descrito, o desejo do rapaz não foi por mulher, isto é, seu “não saber viver” não se devia a um desejo sexual, mas sim ao uso excessivo e contínuo de maconha, associado ao afastamento progressivo dos afazeres diários realizados conjuntamente pelo grupo de *sibilings* filhos de Lidia e Pedro. Seria preciso dizer mais sobre o uso de maconha entre os Mbya, coisa que não o farei. Cabe, no entanto, observar que não foi somente em Camboinhas que observei jovens mbya fazendo uso freqüente dela, Tal uso é, de certo ponto de vista, marginalizado nas aldeias, isto é, via de regra, se fuma escondido do campo de visão dos “mais velhos” os quais recriminam veementemente o consumo da erva. Inversamente ao *petyngua* e o tabaco, que circulam a qualquer hora do dia ou da noite, dentro das casas ou pelo pátio das aldeias, nas mãos de crianças, jovens, adultos ou velhos, sendo qualificado de *petý porã* (“fumo bom”), a maconha, os Mbya a designam *petý vaikue* (“fumo ruim”).

¹⁷⁹ E o termo nos remete à oposição, novamente, entre extremos (excessos) e meio. Em Cadogan (1959, p.168) encontra-se um mito sobre uma disputa entre o puma e o lobo guará que tematiza o *-joko*. Tudo começa com a competição entre ambos para saber quem aguentaria mais tempo sem comer. Em seguida, ao saírem para buscar alimento, o lobo-guará não possui mais o que “segure” (*-joko*) o mesmo em seu ventre: ele come e defeca a um só tempo. Com a ajuda da abelha ele fecha seu ânus com cera, contudo, apesar de conseguir comer não consegue mais defecar. Em seguida o pássaro carpinteiro torna a furar-lhe o ânus, e o que lobo-guará havia engolido se derrama de uma vez no chão. Como na inversão entre figura e fundo, o tema do desejo aparece aqui através do que a ele se opõe, isto é, o controle, e em ambos trata-se de encontrar um gradiente mediano: nem se segurar em excesso e anular o desejo, nem não se segurar de todo. É impossível para lobo-guará ficar sem comer, mas ao tentar cometer tal “excesso” ele perde a capacidade de “segurar” alimentos: não mais consegue se saciar. Um excesso de “controle” causa uma insaciedade característica de quem não teria limites para o desejo.

“saber se segurar” à correlação “não saber ouvir”/ “desejar excessivamente”, associando a primeira ao horizonte da imortalidade e a segunda à mortalidade e à transformação em animal. Mas o problema poderia ser complexificado ainda mais, se lembrarmos de uma fala de Solano Karai Tataendy (retirada do filme Bicicletas de Nhanderu), na qual explica que não haveria mesmo nenhum Guarani que fosse capaz de “ir bem” (alcançar a imortalidade, entenda-se), pois para tanto seria preciso não ter mais ereção (*-embo ratã*, o que é traduzido pelos diretores do filme como “desejo sexual”), de modo que, depois que o *nhe’ë* do pênis o deixasse, ele serviria apenas para urinar. Associação, portanto, entre *nhe’ë* e capacidade de ereção do pênis, ao mesmo tempo que uma oposição entre esta *nhe’ë*/desejo sexual e a possibilidade de alcançar a imortalidade. Como jamais tinha ouvido falar de *nhe’ë* particulares para partes do corpo, não saberia bem o que pensar sobre esta explicação de Solano a não ser que ela também opõe desejo desmedido e imortalidade, mas o faz de forma radical: é preciso não haver desejo sexual (não bastando o investimento em “controlá-lo” como proposto por Jéka) para que a pessoa se immortalize.

O primeiro sintoma de que se está sendo acometido por algum mal é o *-moangeko*, um “incômodo”¹⁸⁰ durante a noite, causando dificuldade para dormir e tendo sonhos ruins. Depois torna-se difícil engolir os alimentos, a “garganta” (*-jyryvi*) se fecha. Contudo, explicou Jéka, mesmo “errando” (ou “não sabendo viver”) a pessoa deve “pedir para Nhanderu” (*-porandu Nhanderu pe*) e assim, certamente, melhora. Se considerarmos que um processo como este de adoecimento pode, a princípio, tanto concluir-se com a melhora da pessoa quanto com sua transformação em animal, veremos que o “teste” posto por Nhanderu para os que não sabem se comportar adequadamente (como seres humanos *mbya* entenda-se) sempre resultaria em “viver mais” (*-iko ve*): como gente ou como bicho, já que como Minju me chamou a atenção o *-jepota* seria algo deixado por Nhanderu justamente para deixar viver mais aqueles que não seguem um modo de vida humano (*mbya*). Na fase final de seu processo de cura Jéka viu umas fotos que haviam trazido da aldeia de Jaraguá (São Paulo) de um rapaz que estava “como perereca” (*ju’i ramo*), com dedos compridos e escamosos, orelhas compridas, dentes de piranha, etc. Explicou então que por isso “temos que saber viver” (*teike jaiko kuaa*) porque “já nossa alma não se sujará, somente nosso corpo tem

¹⁸⁰ *Xemoangeko, ndakéi* (“me incomodou, eu não dormi”) era, muitas vezes, a queixa dos Mbya no dia seguinte a uma noite mal dormida. Na maioria das vezes o responsável pelo incômodo era um “morto” – *omanongue* ou então *angue*.

pequenas sujeiras, e se você erra muito, Nhanderu não quer ver, a alma o deixa [vai embora]”¹⁸¹. Concluindo, Jéka comentou que Nhanderu “coloca uma ordem”, qual seja, de que é preciso “saber viver” (*-iko kuaa*), caso contrário a pessoa “morre” ou vive como *ojepota va’e*, destinos quase que convergentes não só porque a transformação só se completa, efetivamente, com a morte da pessoa, ou porque a morte a transforma, via de regra, em uma potência maléfica para os vivos, mas porque ambos põem em questão a perspectiva humana e suas possíveis alterações.

É preciso, neste sentido, averiguar as sepulturas dos mortos recentes, pois caso esteja remexida, será incotestavelmente necessário retirar o defunto a fim de queimá-lo: tratar-se-ia então de um *ojepota va’e*. Apesar de nunca ter presenciado esta espécie de “segundas exéquias”, contaram-me sobre ela diversas vezes, e há fotos do processo circulando (entre os Mbya) pela internet¹⁸². Contudo, mesmo uma sepultura sem o menor vestígio de que tenha sido revirada pelo *ojepota va’e* também acusa uma alteração: a transformação da pessoa em “morto-inimigo”, o que, em última análise, é o que os “espíritos dos mortos” (*angue*) são para os Mbya. O que se diz frequentemente dos mortos, como se viu, é que eles “incomodam” (*-moangeko*) os vivos durante a noite, pois vivem o ledó engano de que sua situação é um tanto melhor do que a destes, querendo, portanto, levá-los com eles (mas, como disse Minju quando me explicava sobre o tema, *a gente quer viver, né*). A morte desfaz todo o trabalho de construção do parentesco, promovendo o retorno da pessoa ao *exterior imanente* (Viveiros de Castro, [2002]2011, p.430) da sociedade, passando a ser vista como constante e extremamente perigosa para o grupo, de modo que “espectros dos mortos” são sempre suspeitos de estar causando algum mal aos vivos, mesmo fora dos limites na aldeia. Neste sentido, Minju contou ter sofrido um ataque de uma “velha”, que via ao fechar os olhos, quando certa vez tinha ido para o Rio de Janeiro a fim de vender artesanato e acabou num bar tomando cerveja. Além de associar o ataque a uma atitude “errada” de sua parte, isto é, ir para o bar em lugar de ir vender artesanato, ele suspeitou que abaixo daquele bar poderia haver um cemitério. Dizia-me Agai, ao explicar-me porque “enfumaçaram” o corpo do *tamói* Hilário instantes após seu falecimento na *opy’i* de Camboinhas: *é pra ir em paz, né... E pra deixar a gente em paz também*. Ecoando uma lógica “cristã” em sua primeira parte, a segunda parte da resposta de Agai reflete um modo bem “ameríndio”

¹⁸¹ *Ja nhane nhe’ë ma iky’a va’erã e’y, xo nhanderete ma iky’a ky’a’i, rejavy rai ramo Nhanderu ndoexaxêi, inhe’ë oeja.*

¹⁸² Agradeço a Rafael Fernandes Mendes Júnior pelo acesso que tive a tais fotos durante um *nhemongarai* em Araçonga, no início do ano de 2013.

de lidar com os mortos. Desde o papel fundamental dos afins nos rituais funerários (cf Carneiro da Cunha, 1978; Vilaça, 1992) até os estudos de H.Clastres (cf 1968; 1978), a relação dos ameríndios com a morte levou sempre os investigadores que se debruçaram sobre o tema de forma mais sistemática a pensar a coincidência entre a posição de “mortos” e “inimigos” - “ce sont des enemies”, escreve H.Clastres (1968, p.72) em relação aos mortos guayaki. Morte e *-jepota* seriam, para os Mbya, passagens para o plano da transformação completa, alteração irreversível da pessoa. Tal completude designaria justamente o que os Mbya não são: quantidade e uniformidade, enquanto que os Mbya, são poucos e diferenciados entre si. Neste sentido destaco o que me explicou Vera sobre sonhar com *angué kuéry*, os quais apareceriam ao sonhador como gado. Sonhar com gado na aldeia significava que o terreiro estava cheio de “mortos”, dizia ele. “Aqueles que são muitos” (*eta va’e kuéry*), isto é, os *jurua*, os mortos e o gado definiriam exatamente o que os Mbya não são, de modo análogo ao que a sociedade dos mortos krahô definia a sociedade dos vivos: “eu sou aquilo que o que eu não sou não é” (Carneiro da Cunha, 1978, p.145). A completude dos mortos pode ser associado de uma maneira simetricamente oposta, digamos assim, às inúmeras possibilidades de mudança de contextos de vida, de humores, de estados afetivos, de cônjuges, etc: a morte se traduziria então como fim das *novas possibilidades*, mote fundamental, segundo Pissolato (2007), da construção do parentesco, mas também da pessoa mbya.

Se morte e *-jepota* completam de modo definitivo o processo de transformação da pessoa - ela vira, definitivamente, Outro -, o parentesco, pelo contrário, é orientado pela possibilidade sempre presente de novas experiências, ou seja, de se alterarem os contextos de vida. A perspectiva humana, neste sentido, seria constituída por uma multiplicidade de possíveis maneiras de se viver o parentesco, o qual, por sua forma multilocal, permite a abertura a vários estilos de atualização do mesmo. A relação entre a experiência pessoal e os muitos lugares onde há parentes abre o grupo local para as idas e vindas das pessoas e grupos, de modo que seria somente no plano da experiência que o parentesco se atualizaria definitivamente (Idem, pp.192-93). Há, assim, sempre uma dupla perspectiva: a da co-residência, condição básica para a prática do parentesco e a abertura do campo relacional, dada pela multilocalidade – é preciso que existam locais onde se possa ir, como diz Pissolato (Idem, p.194). Um *angué* e um *ojepota va’e* enquanto *potenciais inimigos* dos vivos seriam o oposto do que os vivos são, de uma maneira geral, uns em relação aos outros, isto é, *parente em potencial* (idem, p.195). Pissolato, neste sentido, explica que

Um não parente que chega e quer ficar é antes um parente em potencial que um estrangeiro. Enfim, numa aldeia nem todos se dizem parentes, mas devem viver como tal. O mesmo pode-se dizer dos tantos lugares mbya espalhados sobre a Terra: sabe-se dos parentes “verdadeiros” que neles vivem, mas, potencialmente, lugares mbya são todos *terras de parentes* com os quais se pode efetivar, em dado momento, um modo de relação próprio aos que assim se denominam (p. 195, grifo da autora).

Não basta, portanto, ter parentes, sendo preciso, antes, viver como tal para juntos “alegrarem-se mutuamente” (*-joguerovy’a*) como comumente se ouve. Mas se a alegria e o bom convívio dão o tom da relação entre parentes sendo a multilocalidade a condição generalizante do parentesco – todo Mbya é potencialmente um parente -, a preocupação com modos de agir que *desfazem o parentesco* é também uma constante nas aldeias mbya, caracterizando o que viemos tratando (a partir de Pissolato, 2007) como uma *sociabilidade insegura*. Os casos de feitiçaria, tanto quanto o consumo excessivo de bebidas alcoólicas, como já vimos, são um dos contextos nos quais tal insegurança se tornaria mais evidente, sendo, neste sentido, muito comuns casos envolvendo ex-cônjuges, de modo que o grupo do marido ou da esposa que partiu torna-se, via de regra, principal suspeito dos males que porventura recaiam sobre a pessoa. Tal foi o caso da doença sofrida por Marino (irmão de Lidia, por parte de mãe), designada por ele como um *ataque*. Seu padecimento começou quando ainda era casado e sua mulher o traiu com outro homem, o que o fez ficar muito triste, mas também com muita raiva e pensamentos ruins. Terminou por se separar dela, porém, seu tormento apenas começava. Começou, então, a ter alucinações, e numa delas, via uma televisão que tocava uma música do Martinho da Vila (mas na língua mbya), sendo que em sua casa não havia sequer aparelho televisivo. Dirigindo-se para o pátio, viu, ao sair, o cacique Miguel (de Paraty Mirim) tocando e cantando a mesma música. Em seguida pôs-se a correr amedrontado pela possibilidade de Tupã (filho de Lidia, e seu sobrinho) querer bater nele. Porém, nenhuma destas visões era real – *não tinha nada*, explicou-me Marino. Então, ele começou a desmaiar a toa (sem ter nenhuma razão aparente) e depois já não conseguia mais engolir os alimentos¹⁸³. Foi então que Lidia o trouxe de Paraty para Camboinhas, a fim de proceder ao tratamento xamânico, mas também para levá-lo

¹⁸³ Creio que um agravante considerável deste processo foi a morte do filho mais velho de Augustinho, Rodrigo, muito amigo de Marino, além de grande companheiro no consumo de cachaça.

numa mãe-de-santo¹⁸⁴ – uma *mulher que mexe com macumba*, segundo ele. Quando esta lhe perguntou o que queria, respondeu que desejava ficar com saúde, alegre e sem os pensamentos ruins que lhe atormentavam, e nem tristeza. Então, a mãe-de-santo lhe receitou banhos com ervas, e, concomitantemente ao “enfumaçamento” feito por Lidia a cada noite na *opy’i*, em menos de uma semana Marino já melhoraria bem seu estado de saúde.

O mal não vem só de potências “invisíveis”, podendo ser causado também pelos mesmos Mbya aos quais ora se chamariam de “parentes”. Foi este o caso quando, também em 2012, Lidia ficou repentinamente doente, a ponto de desmaiar por vários minutos (Pedro chegou a comentar comigo que, *pensei que dali ela não voltava mais*). Ela sentia dores pelo corpo, principalmente nas costas e na barriga e sendo ela a xamã da aldeia, tiveram que chamar outra para atendê-la, Alzira (a qual possui parentesco com Lidia) da aldeia de Paraty Mirim. Alzira chegou de madrugada com seu marido Serafim (filho de Miguel, cacique daquela aldeia) e mais uma mulher, que ficava na posição de “ajudante”. No outro dia de manhã começou a “rezar” Lidia, de modo que eu e Agai fomos chamados para segurá-la (já que, como expliquei acima, aquele que está “enfumaçando” a pessoa não pode cair no chão após sugar a doença). Ela soprava insistentemente a fumaça do *petyngua* na barriga de Lidia, na região onde a dor era mais forte, de modo que após alguns minutos seu corpo começou a tremer, momento no qual eu e Agai tivemos que segurá-la, cada qual passando um braço por baixo de cada ombro da xamã. Ela continuava, com esforço a “enfumaçar” e a “sugar” (*-pyte*), seu corpo se dobrava, queria cair. Ela tossia muito, uma tosse rascante. Eu e Agai segurando-a pelos braços, não deixaríamos ela cair no chão de modo algum. Numa tossida algo mais intensa ela levou a mão esquerda a boca cuspidando nela o “feitiço” (*mba’ekuaa*, como se disse), e em seguida vimos o que era e nos assustamos. Tratava-se de uma agulha de

¹⁸⁴ Se Marino afirmou-me que, para ele, a mãe-de-santo e o pajé seriam a mesma coisa, obviamente não o são, pelo menos não de forma geral para os Mbya. O que acontece, de fato, é uma itinerância pelos modos diversos de tratar a doença, e a mãe-de-santo entra neste circuito da mesma forma que uma novalgina, um dipirona, um pastor evangélico ou um hospital. Há, ao que parece, um grande investimento na cura da pessoa, não importando através de que meios. Aliás, a mãe-de-santo em questão já havia sido visitada por Lidia antes, não sei bem com que intenções, mas ela chegou a “ver” uma cigana com Lidia, mandando-lhe comprar uma estátua de cigana no centro de Niterói, ao que ela obedeceu. Colocou a cigana no “altar” que mantinha dentro de sua casa (junto com outras imagens, de santos, de Jesus, de caboclos, retiradas de macumbas deixadas na beira da praia, ou até mesmo dentro da aldeia). Disse-me Lidia que *ela fala comigo às vezes, parece até que tá se mexendo*, fazendo um movimento com os braços imitando o movimento da estátua. Longe de significar uma aderência à umbanda, ou candomblé (da mesma forma que, como vimos, a presença assídua nos cultos evangélicos não determinou a conversão de ninguém, para desapontamento dos pastores), tais atitudes informam sobre um modo de se relacionar com uma sobrenatureza indefinível e imprescindível – uma multiplicidade de seres e agências – com a qual não se deveria lidar, senão atentando para todos os recursos disponíveis.

metal, das grandes, toda envolta por um chumaço pequeno de cabelo. Alzira foi sentar-se, Lidia deitou-se novamente em sua cama. A xamã dirigiu-se à Serafim e à outra mulher que tinha vindo com eles: “que vocês possam ajudar aos deuses” (*tapepytyvõ’i nhanderu kuéry*), ao que ambos se aproximaram da cama de Lidia e procederam a algo como uma imposição de mãos¹⁸⁵. No dia seguinte, pelo mesmo procedimento, porém na *opy’i*, Alzira retirou novamente uma agulha, desta vez de madeira, enrolada em cabelos. Na terceira vez em que Alzira “rezou” saíram somente pequenas pedras do corpo de Lidia, do que foi dito serem apenas “pequenas sujeiras” (*iky’a ky’a’i*, ou seja, resíduos do feitiço). O adoecimento de Lidia não foi por “não saber viver” (como referido acima por Jéka, em relação às possibilidades de *-jepota*), mas simplesmente porque algum Mbya havia lançado-lhe um “feitiço”, e sendo ela xamã, sabia perfeitamente quem o havia feito.

O “suspeito” foi justamente Augustinho, cacique de Araponga, um “irmão da mãe” (*tuty*) de Lidia, com o qual ela e seu “pessoal” têm um histórico de relações que se alternam entre a hostilidade e a amizade. Augustinho foi “oficiante” do casamento entre Lidia e Pedro, e “batizou” (*-mongarai*) muitos dos filhos do casal, porém em muitas ocasiões me falou com “tristeza” que não recebe mais visitas dela e nem de seus filhos e que eles vivem “apenas como brancos” (*jurua rami rive*). A transformação dos parentes em *jurua* de um lado, a transformação de consanguíneo em inimigo do outro evidenciam os contextos de feitiçaria enquanto *alterizadores* potenciais de relações, sendo a construção destes contextos composta, na maioria das vezes, por distâncias: um passado longínquo ou um “parente” que está distante (em outra aldeia). Se os parentes de outrora, para Augustinho, vão se tornando cada vez mais não-parentes: não visitam mais sua aldeia, vivem na cidade, enfim, estão muito “como *jurua*”, ao mesmo tempo, situações de ameaça e tensão vividas no passado, fizeram dele o principal “suspeito” de enfeitiçador de Lidia. O aumento de distância, digamos assim, entre o “pessoal” de Lidia e o de Augustinho foi sendo construído no percurso de uma trajetória de anos de relação, por meio de andanças juntas desde o Rio Grande do Sul, passando por Santa Catarina e Paraty (mais especificamente em Araponga), até que o grupo de Lidia separou-se do de Augustinho a fim de morar numa fazenda de branco (em um lugar chamado Forquilha, próximo a aldeia de Araponga), onde Pedro e os filhos trabalhavam na lavoura e no trato com os animais.

¹⁸⁵ Prática específica, segundo explicou-me Agai, da Promessa, sobre a qual já tivemos oportunidade de comentar.

De qualquer forma, Lidia não desejou mandar o “feitiço” de volta para seu “compadre” (o que sempre se pode fazer quando se retira de alguém um objeto causador de doença – o mesmo pajé que cura também sabe enviar o mal de volta para quem o havia “feito”), evitando assim entrar em confronto permanente com ele. Aliás, se a “vingança” (-epy) do enfeitado é uma opção que, na maioria das vezes, é posta pelo xamã que procede à cura a pessoa, abrir mão dela seria a atitude xamânica ideal. Como me disse Agai, em 2009, um pouco depois de ter sido curado por Lidia de um feitiço (interpretado, desta vez, como obra de outros Mbya, da aldeia de Paraty Mirim), *a minha mãe me perguntou se eu queria que fizesse feitiço de volta praquela menina, mas eu não quis, não gosto de fazer isso com as pessoas*. E quando lhe perguntei, em seguida, como se proteger dos feitiços, respondeu-me que, *só deus mesmo. O pajé se protege porque sabe de onde vem o feitiço, mas eu sou só um filho de deus*. Os casos de Lidia e Agai são atualizações de comportamentos tidos como ideais de uma forma geral pelos Mbya: evitar o confronto e confiar em Nhanderu.

Ao que parece, os Mbya classificam, os males que os afligem de dois modos principais: os que são ocasionadas por “não saber viver” e os que resultam de feitiçaria, obra de outros mbya. Se, por um lado, o comportamento leva ao início de um processo que pode levar à transformação em animal, por outro é o comportamento predatório, digamos assim, de outro mbya que causa o início de um processo que, se não tratado xamanisticamente, pode levar a pessoa à morte. Se o -jepota pode visto, a partir de uma lógica de “compensações” entre erros e acertos, como o *preço a pagar*, por um comportamento não-humano, padecer por feitiçaria, por sua vez, abriria um crédito, nesta mesma lógica, ficando a cargo da pessoa decidir-se por proceder ou não ao -jepy (“vingança”, “pagamento”, “compensação”). Também podemos ler estas duas formas de adoecimento a partir da modalidade dita “sábia” de receber dádivas do exterior do *socius*: como vimos Augustinho comentar (ver *supra*, capítulo II), quando não se “saber ter” o corpo (justamente o caso de quem começa a se transformar em animal por causa de seus comportamentos não-humanos) logo se não mais o terá, isto é, a pessoa morre ou adquire um novo corpo, algo que muitas vezes é explicado pela troca de *nhe’ë* - sai o *nhe’ë* da pessoa e entra em seu corpo um *nhe’ë* de onça, por exemplo. Da mesma forma, o feitiçeiro é aquele que não “saberia ter” o corpo dos outros, dos quais, na qualidade de xamã, seria responsável por cuidar. Nos dois tipos de “doença” se delinaria menos uma preocupação dos Mbya em achar um equilíbrio final entre “erros” e “acertos” do que uma busca pelo mesmo agenciada por sua *falta sempre latente*. Num mundo *tekoaxy* os

humanos estão constantemente se avizinando de comportamento inumanos que podem levar ao *-jepota*, bem como podem ser, a qualquer momento, vítimas de feitiçaria por parte de outrem, um ex-cônjuge, um futuro (potencial) cônjuge, um cunhado, um desafeto qualquer ou simplesmente um *mba'evykya*, isto é, alguém que “brinca”¹⁸⁶ com as pessoas.

Almas e corpos: composições

Pode ser que haja, entre os Mbya, um consenso no sentido de que um feitiçeiro não viveria por muito tempo justamente por se tratar de um modo de vida “errado”, ou seja, o comportamento inadequado por excelência. Os Mbya afirmam, a princípio, que o próprio Nhanderu iria “em cima dele” (Pissolato, 2007, p.204) e se a preocupação em ser vítima de feitiçaria acomete-os constantemente, por outro lado a escolha de não lançar de volta o feitiço recebido pode ser lido como parte da estratégia de evitar os modos *tekoaxy* de agir, através do investimento em uma postura “sábia” (*iarandu*), isto é, “saber viver”, como já falamos. Vejamos, assim, de que forma esta estratégia opera em relação às agências exteriores (que chamamos de agências xamânicas no fim do capítulo anterior), as quais, atuando no corpo da pessoa, compõem agenciamentos com o mesmo, seja “incomodando”, provocando sonhos ruins, ou mesmo causando doenças, perdas da “alma” e processos semelhantes, elicitando desta forma o poder xamânico e a conexão com os deuses. Ao escolher não mandar de volta o feitiço que recebera, Agai se recusava a atualizar em si mesmo o modo *tekoaxy* de proceder, traduzindo uma estratégia que é, até certo ponto típica entre os Mbya, qual seja, de evitar o confronto, o que, como vimos não implica em uma indisposição dos Mbya para a guerra mas num modo de manter distâncias: em relação aos “seres causadores de doenças” é melhor evitar “aproximações” (*-mboja*).

Ao explicar sobre a impossibilidade de se saber quando se será atingido e de onde virá o feitiço sendo preciso confiar em Nhanderu, Agai punha em evidência a possibilidade de conexão direta de cada Mbya com as divindades, e o *nhe'ë* é componente fundamental desta relação, seja como ente, propriamente dito, que cuida e

¹⁸⁶ O verbo *-mba'evyky* tem mais o significado de “manusear com as mãos” algum objeto, como o teclado de um computador, ou um celular, por exemplo. Em Dooley (2006, p.105) o vocábulo aparece tanto como “brinquedo” como quanto “feitiço”, de modo que, a meu ver, chamar “feiticeiro” de *mba'evykya* coloca em evidência a possibilidade de estes “sábios” às avessas estarem “brincando” com a vida de outros Mbya, muitas das vezes sem motivo maior que o seu próprio de sejo de fazê-lo.

protege, seja como canal que liga a pessoa com o “alto” (*yvate*), morada dos deuses. A relação dos Mbya com *nhe'ë kuéry* (“coletivo de almas”) é, obviamente oposta à relação com os demais seres invisíveis e causadores de doenças: se destes os Mbya querem manter distância, o que se quer das “almas” é que elas estejam próximas à pessoa, “fortalecendo” (*-mombaraete*) seu corpo e tornando-a alegre evitando, assim, aproximações perigosas. A conexão entre *nhe'ë* e “corpo” (*hete*) parece ser de tal modo evidente para os Mbya que fortalecer o segundo significa, num único e mesmo movimento, aproximar-se da primeira. “Vamos fortalecer nosso corpo, fortalecendo-nos” (*nharombaraete nhanderete'i*) dizem os Mbya na letra de uma música de coral, o que me levou a perguntar a Minju sobre porque fortalecer o corpo e não a alma, ao que me respondeu, “é porque não dá pra dizer ‘vamos fortalecer nossa alma’” (*é porque nda'evéi 'nharombaraete nhane'ne'ë' ja'e aguã*). Não seria preciso, entenda-se, fortalecer o que já é, por definição, o máximo da “força” (*-mbaraete*), isto é, o canal através do qual “força”, “coragem” (*mby'aguaxu*), e demais afecções provenientes dos divinos, chegam até os indivíduos mbya.

Considerando *nhe'ë* como uma espécie de duplo da pessoa, a percepção resultante da relação entre cada pessoa e seu *nhe'ë* qualificaria de modo fundamental a experiência humana, como já vimos, através de uma escuta do próprio corpo e dos afetos que ora possam chegar a ele. Tal “escuta” revelaria a percepção de “momentos propícios” (*-exakã*) para as ações humanas, percepção esta que seria decisiva para a agência humana pensada a partir das múltiplas possibilidades que se apresentam a cada momento. É através desta “escuta” que alguém pode sentir as aproximações perigosas, tanto quanto, as afecções do *nhe'ë*, qual sejam, leveza, alegria, bem-estar, disposição, etc. A condição humana seria assim definida por esta “escuta” enquanto medida para o desejo pessoal, dado que o excesso deste é capaz de levar as pessoas ao *-jepota*. Acometido pelas potências *tekoaxy* desta terra, o corpo dos humanos necessita constantemente de cuidado, tanto um cuidado mútuo, quanto um cuidado pessoal com o próprio corpo, de modo que mantê-lo na “forma” humana, digamos assim, demanda ações cotidianas dos Mbya: rezas, uso do *petyngua*, cura, danças são, idealmente, acontecimentos diários e não eventos esporádicos.

Certa vez, ao perguntar para Minju sobre o tema das “nossas almas” (*nhane'ne'ë kuéry*), quantas são, como se organizam, etc, ele respondeu que não sabia muito bem, mas que iria pesquisar. Uma semana depois, nos encontrávamos ao redor de uma fogueira, de noite, conversando, quando me lembrei de perguntar novamente:

- E aquela pesquisa, você já fez?
- Já. Minha mãe falou que tem cinco...
- Mas como que é?
- Nosso *nhe'ë* fica lá em cima. Ele não vem. É ele que decide quando que nós vamos morrer. Na verdade, não ele, mas o dono dele, vamos supôr, o dono do lugar que ele fica. Porque lá o Nhanderu tem a casa dele, e o *nhe'ë*, cada qual tem a sua casinha, como aqui [na aldeia], né. Então, quando [a pessoa] morre, o dono do *nhe'ë* já apronta ele de novo e quando tá pra nascer uma criança, este *nhe'ë* volta. Mas minha mãe disse que antigamente não era assim, que a alma que ia não voltava mais. Por isso que às vezes aquela pessoa parece muito com a outra que já morreu. (...) E tem também uma [*nhe'ë*] que fica sempre na *opy'i*. Por isso que a gente sempre passa fumando no *amba* [altar] a gente tá jogando fumaça neles.
- Porque eu já ouvi sua mãe falar isso mesmo, que quando a gente vem só “mostra o corpo”.
- É porque aqui a gente é só corpo. O próprio Nhanderu quando foi criar o mundo, a primeira coisa que fez foi seu corpo...
- Mas o corpo dele é tudo, ou ele tem um corpo em algum lugar lá em cima?
- Isso eu não sei, é difícil né... Sei que a primeira coisa para ele é *mborayu*.

Assim, em que pesem as variações nas exegeses sobre a quantidade de almas (duas, cinco, três, etc) os seres humanos são seus corpos, os quais, como a maioria dos seres e objetos desta Terra tem como características fundamentais a transitoriedade e a instabilidade. O corpo humano mbya pode ser entendido, neste sentido, como um canal através do qual os indivíduos percebem os agenciamentos que povoam o *cosmo*, isto é, este se torna perceptível através daquele: tratar-se ia de percorrer cosmologicamente o corpo, em algo como uma “viagem sobre o corpo” (Deleuze, 2006, p.329), ou então de traçar uma forma corpórea para o *cosmo*. É, afinal, através do próprio corpo que Nhanderu começa a criação do mundo, como disse Minju. Assim, é através de “nosso corpo” (*nhanderete*) que o *cosmo* se torna perceptível através de uma “escuta” que revela um “modo sábio” de se viver, prestando atenção aos afetos que *nos* atingem a cada momento do dia, em uma relação com a parte invisível do mundo que é capaz de alterar os corpos dos Mbya. Podemos, neste sentido, ler o conceito de “corpo” (*hete*) como algo que é pensado como um *meio* (ou um *território*) mais do que como algo

substancial, um dado biológico, por assim dizer: não pertencendo ao reino do inato, é preciso fazê-lo, agindo sobre ele ou fazendo-o agir.

“Entregar o corpo” (*nharoporandu nhanderete'i*) parece ser um sentido chave das posturas esperadas durante os rituais da *opy'i*. Ensinava-me Augustinho, estimulando-me a dançar, “deixe o fogo de Nhanderu trabalhar em seu corpo” (*Nhanderu tata tomba'eapo nderete re*), e o próprio desfalecimento, comum em várias pessoas que participam das danças, seria devido a esta ação, que é tida como purificadora: é para “nos limpar” (*nhanembopoti*) ou “para nos curar” (*nhanemonguera*) que Nhanderu faria descer tal fogo. A “entrega do corpo” ao que parece está associada diretamente ao fato, explicitado por Minju de que aqui nós *somos só corpo*, o que nos remete à um sentido da Dança do Sol (ritual praticado por diversos índios das planícies norte-americanas), explicitado por Caçado por Ursos (Densmore, 1918, *apud* Santos, 2007, p.158): “o corpo do homem pertence a ele e quando ele doa seu corpo ou sua carne, está dando a única coisa que realmente lhe pertence. (...) Se um homem disser que vai dar um cavalo para Wakan-Tanka, ele apenas está dando a Wakan-Tanka aquilo que já lhe pertence... eu preciso dar algo que realmente me tenha valor”. De modo análogo Grinnel (1972, p.80) chama a atenção para a forma sacrificial de os Cheyenne se relacionarem com os deuses, algo que envolve sofrimento e dor corporal:

Just as the devout Christian in a civilized community may (...) wear a hair shirt, refrain from eating meat or using tobacco, (...) in the belief that this sacrifice of self is acceptable to God, so the Cheyenne who wished for good fortune – for success in his undertakings, or to avert an evil chance – cut strips of skin from his body, or starved, or swung to the pole, believing that by this sacrifice of self he would gain the favor of the Mai yün', those mysterious powers which controlled the affairs of men.

Os Mbya, obviamente, não chegam a tanto, mas a entrega do corpo nos rituais de “reza”, nas danças, bem como o uso ritual do tabaco e a preparação física implicada na prática de exercícios “guerreiros”, como a dança dos *xondáro* (mas também em treinamentos como se deixar açoitado com uma vara de bambu, que Vilmar, morador da aldeia de Araponga, contou ter visto sofrer seu irmão mais velho, na Argentina, a fim de se tornar um *xondáro*) levam a pensar em uma *lei de igualdade* que necessita ser inscrita nos corpos ameríndios (P.Clastres, 1990a, p.131).

Neste sentido, a manutenção da proximidade do *nhe'ë* se daria principalmente através de posturas pessoais, nas quais o desejo se coloca como questão central. Se

“saber conter-se” (*jejoko kuaa*), como dizia Jéka acima, é uma atitude que previne adoecimentos, e o faz justamente por evitar a aproximação das potências causadoras de doenças, as quais, a princípio, só poderiam “se apossar” do corpo de alguém se o *nhe’ë* estivesse afastado do mesmo. Assim, o *-jejoko* envolveria duas dimensões do “controle”, por assim dizer: de um lado, sobre os próprios desejos e pulsões e de outro sobre a potencial ação “daqueles que não vemos” sobre a pessoa. Se um eventual excesso de desejo não afetar a “escuta” da pessoa e ela se manter dentro dos limites do comedimento, prestando atenção no que possam dizer os “mais velhos” e os deuses, dificilmente alguma potência maléfica conseguirá se aproximar dela, pois é a sua própria potência divina, digamos assim, que está sendo ativada por este comportamento. Neste sentido, Bartolomé (2009, p.208) apresenta um caso interessante de troca de nome (o que geralmente acontece devido à alguma “doença” grave) de um xamã mbya da Argentina, transcrevendo do mesmo o seguinte comentário: “ahora tengo um espíritu (*ñe’e*) muy fuerte, muy poderoso, firme, no tiene medo, puede andar por los campos, atropella (*mbaraete*), conversa con los *jurua*, con los caciques, con los *opygua*, con todos”. Com a “alma” forte, como se vê, a pessoa circula sem medo, mesmo por lugares ditos perigosos, mas também poder-se-ia dizer com a “alma” próxima, já que como vimos o fortalecimento é condição exclusiva do corpo, sendo o *nhe’ë* a própria “força” em si mesma: ou o *nhe’ë* está próximo e a pessoa está forte, ou bem ele não está, e a pessoa está sujeita a adoecer repentinamente, e a medida de tal distância reside no modo pelo qual se vive, isto é, “sábio” (*iarandu*) ou “não sábio” (*naiarandúi*), como já comentamos. Tudo se passa como se a incontinência ou os excessos da pessoa fossem capazes de medir o grau de sua vulnerabilidade: ao mesmo tempo em que seu *nhe’ë* se distancia (ou se “enfraquece”), outras potências se aproximam, sendo o inverso também verdadeiro, ou seja, com o *nhe’ë* por perto estas não podem lhe fazer mal.

A atitude de “saber segurar-se” (*jejoko kuaa*) em relação aos próprios desejos pode ser, assim, lida a partir de uma ética no sentido espinozista (da qual já falamos no capítulo anterior), ou seja, enquanto estratégia implicada por uma “ordem de composição das relações”, como escreve Deleuze (2002, p.120). Comentando a filosofia de Espinoza, Deleuze explica que a Ética espinozista nada tem a ver com uma moral, pois não há uma oposição pré-definida entre Bem e Mal, de modo que “fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal (...) são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação” (Idem, p.28). Por outro lado o bom encontro tem lugar quando “um corpo compõe diretamente a sua relação com o

nosso e com (...) uma parte de sua potência aumenta a nossa” (Idem). Uma questão fundamental, neste sentido, tanto no pensamento de Espinoza, como no dos Mbya parece concernir à natureza dos encontros e os corpos possíveis que eles compõem de modo que o tema da transformabilidade corporal pode ser lido, como já comentamos, sob esta mesma ótica. O corpo seria percebido como o *território* de tais encontros, sendo através dele, como vimos, que a pessoa sente e experimenta as possibilidades de alteração, de modo que, antes que encontros “físicos” tratar-se-iam de encontros *moleculares* (para falarmos como Deleuze & Guattari, [1997]2012). “ninguém devém animal a não ser que, através de meios e de elementos quaisquer emita corpúsculos que entrem na relação de movimento e repouso das partículas animais, ou, o que dá no mesmo, que entre na zona de vizinhança da molécula animal. Ninguém devém animal senão molecular” (Idem, p.70). Tal acepção dos encontros nos leva de volta ao que comentei acima acerca das distâncias que separam os Mbya dos Outros, tornadas manifestas de modo evidente pelos casos de embriaguez e de adoecimento por “não saber viver”: nos dois tipos de acontecimentos vimos que a questão era sempre a aproximação e o afastamento tanto de “seres invisíveis”, causadores de doenças, quanto de “almas” ou de deuses, causadores de estados saudáveis na pessoa. O encontro desta com potências maléficas ou com potências benéficas seria, neste sentido, um *avizinhamento molecular*, extremamente perceptível e traduzido, do campo do sensível para o campo da razão, enquanto transformações em animal, de um lado, e “fortalecimento”, de outro. O pensamento mítico mbya apresenta modos específicos destes *avizinhamentos*, organizando, por assim dizer, uma tipologia que opõe as possibilidades de se alcançar a imortalidade à transformação em animal e à morte. Se, conforme Pissolato (2007, p.386), “as narrativas míticas sobre a conversão de pessoas em animais, bem como os discursos atuais sobre o perigo de “tornar-se bicho”, põem sempre em foco a obediência ao parente mais velho”, ao que parece há uma relação anterior com o desejo a implicar na escuta ou não do que dizem os “mais velhos”. Poderíamos, neste sentido, considerar que aquilo que tratamos como “não saber ouvir” enquanto uma postura que define uma modalidade “não sábia” de viver, já é em si mesmo um mau encontro: não “saber viver” como gente, como vimos, já seria o início de uma transformação em animal.

Para ilustrarmos esta idéia vejamos à história “Aquele que se transformou em *koxi* por ter desobedecido seu pai” (ver apêndice), onde o “não ouvir” inicial da ordem do pai, que pode também ser lido como uma manifestação de desejo desmedido por

carne, já denuncia o mau encontro: sua posterior transformação em animal apenas torna manifesto o que sua desobediência e desejo excessivo já permitem entrever, isto é, seu comportamento humanamente inadequado, por assim dizer, seu devir animal. Para pensar como Deleuze (e Espinoza), as relações essenciais que o compunham enquanto Mbya, foram desfeitas, a partir do momento em que deixa de se comportar como gente, indicando um *avizinhamento molecular* com o animal, ou seja, ele já está em um mau devir, e o seu encontro com os porcos vem definir uma forma, digamos, *molar*, para este bloco de composição mbya-porco que ele está em vias de ser. O desejo ostensivo por carne que se desdobra em desobediência manifestando uma conduta “não sábia”, seria, para falarmos como Espinoza, uma “afecção má”, ou seja, uma afecção contrária à natureza de um corpo (Spinoza, 1979, p.298) – de um corpo mbya, pelo menos, capaz de decompor relações que são, para ele, essenciais.

Contudo, o excesso de desejo, parece ser tratado de formas diversas se se referir a desejo por comida ou desejo por sexo. De fato, desde o “apalpar” (-*povyvy*) de Jaxy em sua tia paterna (cf Cadogan, 1959), passando pelo casamento de Karai Jeupie com a tia paterna (Idem) até o “sentar-se com a esposa” de Kapitã Chiku (Idem), o desejo por sexo é sempre índice de um bom encontro: os três personagens citados alcançam a imortalidade. Poderíamos, a princípio, supor que haja uma espécie de gradação no que H.Clastres, ([1975]1978, p.115) chama de “ponto-limite” do pensamento mbya, isto é, no movimento no qual “vêm juntar-se os contrários”, e que a síntese entre desejo por sexo e imortalidade seja *menos impossível* do que a síntese entre desejo por comida e imortalidade. Tal impressão vai ao encontro do que disse Jéka sobre a “primeira coisa” contra a qual uma pessoa deve buscar “se segurar”: a mulher (mas que podemos entender como sexo, de um modo geral). Acrescente-se a isso algo que já comentamos sobre a oposição radical entre desejo sexual e alcançar a imortalidade, presente na fala de Karai Solano (extraída do filme Bicicletas de Nhanderu), na qual explica que enquanto se tiver ereção não se poderá “ir bem” (alcançar a imortalidade, entenda-se), sendo isto possível apenas quando o *nhe'ë* do pênis deixá-lo e ele apenas servir para urinar. Tal proposição causa no próprio *karai* e nos demais presentes grande dose de diversão, de modo que quando se acontece tal coisa, concluem ele e Ariel (um dos diretores filme) em meio a gargalhadas, a pessoa “se assusta” (-*nhemondýi*) e “se entristece” (-*nhemboaxy*). Entende-se, assim, porque Solano considerava, na mesma fala, não haver tempo ou lugar em que Guarani algum tivesse conseguido alcançar a

imortalidade: se o excesso de desejo associa-se ao devir animal, o grau zero de desejo não seria menos “assustador”¹⁸⁷.

Se tanto na história “Aquele que se transformou em *koxi...*” quanto no mito do “Dilúvio” (ver apêndice) e na história de “Kapitã Chiku”, trata-se sempre de iniciar a trajetória dos protagonistas com uma desobediência causada por um excesso de desejo, a condição do herói na primeira enquanto “apenas receptor” de comida e de cônjuge permite posicioná-lo do ponto de vista sociológico de maneira singular: é ele que se extrai das relações de consanguinidade (de fato ele “não ouve” o pai bem como causa a morte da mãe) produzindo para si uma afinidade *atual* com os porcos. O *ojepota va’e* seria, neste sentido o análogo guarani mbya da “criança perversa” piro (Gow, 1989), ou seja, aquele que pela satisfação de um desejo pessoal, se põe de fora da sociedade. Se a “criança perversa” ao se alimentar de terra se faz produtora e consumidora de seu próprio alimento desprezando todo um sistema de reciprocidades que tem o desejo mútuo entre homens e mulheres como causa, o *ojepota va’e* por desejar “demais”, se põe de fora do âmbito humano de comportamento. Tudo se passa como se a alteração de si na direção de um devir animal, predatório por definição e prenunciado em uma antisociabilidade inicial, fosse se atualizando na narrativa, até culminar na efetiva transformação em animal. Por outro lado, a série de provações imposta pelo “sogro” de “Kapitã Chiku”, enquanto obstáculo pelo qual se *deve passar* para que se alcance a condição divina, associam-se ao posicionamento do Outro enquanto predador: a predação neste mito está do lado da afinidade. A diferença entre desejo por sexo e por comida parece residir justamente entre um Eu-predador e um Outro-predador, o que nos leva de volta á categoria, já comentada, de *tamói*, na qual os Mbya equacionam a afinidade potencial, como vimos. Vale lembrar que devido a necessidade de se buscar cônjuges em outras aldeias que não aquela em que se vive, haverá, na maioria das vezes, alguém em G+2 da família do cônjuge, ao qual se referir como *xeramói* (ou *xejarýi*, se se tratar de mulher) isto é, fazendo coincidir a posição de “doador de mulher” com o *afim potencial*, que é fundamentalmente alguém que pode atuar tanto como xamã quanto como feiticeiro.

O comportamento do *tamói* aparece nos mitos em questão a partir dos pólos da predação e da generosidade. Não por acaso quando o protagonista devém animal, o “sogro” aparece como extremamente generoso, enquanto que, de modo inverso em

¹⁸⁷ Divinizar-se, assim, seria o mesmo que compor um *avizinhamento molecular* com o impossível.

“Kapitã Chiku”, sendo potencial predador do genro enseja a passagem deste à condição imperecível da pessoa. Assim, ao contrário do que poderíamos esperar, não é o herói que é alimentado por uma divindade quem passa à condição de imortal, mas justamente aquele que efetua uma passagem através das ações mortíferas e predatórias do sogro. Se pudermos estender para o material mbya o que observa Viveiros de Castro ([2002]2011, p.175), isto é, de que para os ameríndios “tomar uma mulher” abriria um *crédito canibal* com o “sogro”, acrescentando que passar através dos perigos oferecidos pela predação do Outro seria uma das chaves possíveis para se ler a busca por imortalidade, poder-se-ia concluir de que modo o desejo por sexo renunciaria um devir divino no pensamento mítico mbya: “tomar um cônjuge”, estaria associado à definição de uma posição de *presa potencial*, e é justamente ultrapassando tal condição que os humanos poderiam tornar-se deuses.

A diferença entre os bons e maus encontros, para os Mbya, seria, neste sentido, uma questão de posicionamento de si e do Outro nas relações de predação: embora diante do perigo sempre iminente de serem presas de alguma potência maléfica de *tekoaxy*, as quais como se sabe, são muitas, os Mbya não investem na ocupação de uma posição de predadores, ou mesmo de “inimigos” ostensivos de tais potências: “infinita beleza não fazer mal a ninguém”¹⁸⁸, diz o poema mbya que abre um livro didático elaborado pelos professores indígenas do estado do Rio de Janeiro¹⁸⁹. Trata-se, antes, de ser presa, mas também de ser *impresável*, resistindo aos ataques, desviando-se, impedindo aproximações perigosas e assim por diante. Deste modo, se observarmos que o *potencial predador* é sempre o Outro e que, ao mesmo tempo, recusa-se a assumir a simples condição de presa, devemos pensar o ponto de vista mbya a partir de outra modalidade de relação: nem presas de *tekoaxy*, e tampouco predadores ostensivos, mas os Mbya seriam como “animais de estimação” (*mymba*) das divindades, “donas” (-*ja*) que são desta Terra em que vivemos. Embora não tenha chegado ainda o momento de apresentar a etnografia da relação *mymba* (“animal de estimação”)/ -*ja* (“dono”), observo, por enquanto que, se ser “dono” coincide com “ser sujeito” de uma dada relação, então a posição de *Outro das divindades* parece ser a perspectiva do Eu (ou do Nós) para os Mbya, como se verá. Deste modo, quando a posição de sujeito da relação passa dos deuses a um animal ou a um espectro dos mortos, por exemplo, há uma decomposição de relações essenciais para a vida: um processo de doença pode se

¹⁸⁸ *Iporãa opa va'erã e'y, ojapo vai va'erã e'y mava'e ve rei pe.*

¹⁸⁹ Cf Telles (coord.ed.), 2009.

instalar. Deste modo, construir *avizinhamentos moleculares* com os deuses, compor e recompôr com eles, seriam as formas do bom encontro para os Mbya, enquanto que, por outro lado, saber “segurar” os próprios desejos, seria a maneira pela qual os Mbya tentam evitar os “maus encontros”, de modo que aquele que não o faz, deixando-se levar por eles, já seria meio animal.

A “vida da alma”: imanência do Outro

Mendes da Silva (2006, p.104), afirma que “se a vida humana na Terra se constitui no espaço intermediário dos pólos divino e terrestre, o deslocamento espacial permite a experiência concreta e, digamos, concentrada, da condição humana”. Para os Mbya é preciso percorrer distâncias, e se eles delineam sua *teoria do conhecimento* combinando mobilidade e interioridade (Pissolato, 2007, p.418) em uma *práxis da meditação*, será preciso, considerar as distâncias percorridas pelas pessoas mbya em relação a si mesmas, já que as possibilidades de alteração são uma constante em suas vidas. Se colocamos a questão através das possíveis composições de corpos mbya com corpos outros, provenientes do exterior do *socius*, cabe uma breve incursão no pensamento clastriano já que este autor foi um dos etnólogos que mais se dedicou a uma descrição do pensamento ameríndio através de suas relações com o *fora*.

Com todas as divergências produtivas da antropologia política de P.Clastres¹⁹⁰ (Lima, 2011, p.634), o que suas idéias demonstram é que a fundação das sociedades ameríndias só pode ser encontrada no exterior delas mesmas e que o pensamento ameríndio proclama um fora outro que não o estado, mas o mito (Idem, p.635). Desde que o xamã mbya Soria disse para P.Clastres na década de 1960, que em *tekoaxy* “as coisas em sua totalidade são uma, e para nós que não queremos isso, elas são más” (1990a, p.119), lançando o autor francês numa investigação que, a princípio, desvendaria uma lógica ameríndia (radicalmente diferente da lógica clássica, dita aristotélica), o pensamento mbya se mostrou capaz de propor questões que desafiariam o próprio modo de pensar da antropologia. Assim, o Um de Soria, para P.Clastres

¹⁹⁰ Pois o Um é signo do finito, de Identidade, forma-estado e também algo como uma potência ativa, gênese das multiplicidades E, da mesma forma, o Um é imbuído de valor negativo quando identificado à *tekoaxy*, mas, pelo contrário a ele é atribuído valor positivo quando se fala em *mborayu*, como unidade da sociedade dos homens. Neste sentido também o dois é o Bem quando informa sobre a “potência secreta” das coisas, ou seja, quando trata do homem e do seu duplo, mas é o Mal, quando representa a divisão entre a sociedade e o estado.

coincide com a idéia de *tekoaxy*, enquanto qualidade perecível¹⁹¹ das coisas desta terra (em oposição à infinitude, *marã e'y*, que caracteriza as moradas divinas). A totalidade que unifica as coisas imperfeitas é justamente sua perecibilidade, o que equivale a dizer que a potência delas coincide com seu nome: se se “nomeia” um ser como “homem”, ele é homem e não pode ser outra coisa. Se Soria (e os Mbya) não quer o Um, segundo P.Clastres (Idem) é justamente porque reconhece a potência “secreta” das coisas, isto é, de que algo pode ser nomeado “homem” e *ao mesmo tempo* ser deus, ou seja, para o pensamento mbya *ser uma coisa não exclui ser outra coisa*. *Tekoaxy*, neste sentido, não seria somente o Um, mas seria igualmente o Múltiplo, ou seja, a diversidade de seres que, “no modo do sofrimento se levantam contra nós” (*tekoaxy rupi opu'ã nhndere*), os quais em Cadogan (1959) aparecem sob a denominação de “aqueles que não são semelhantes entre si” (*jorami e'y va'e kuéry*). Contra estas múltiplas subjetividades que se levantam contra seus corpos os Mbya afirmam sua potência “secreta”, isto é, sabem-se seres humanos e deuses, ou “descendentes”¹⁹² destes.

Deste modo, a “semelhança” entre os Mbya e os deuses contrastaria com a “dessemelhança” das subjetividades maléficas que atormentam a existência humana em *tekoaxy*. O ponto de vista da “alma”, suas agências bem como sua proximidade, como vimos, é o que mantém, ao mesmo tempo, unido e separado o “infinito” (*marã e'y*) e as coisas “perecíveis” desta terra. Entre o Um da vida imperfeita e o múltiplo dos seres dessemelhantes os Mbya escolheriam, segundo P.Clastres, o Dois, porém não um *dois substantivo*, mas relativo, ou relacional. Ser humano e ao mesmo tempo ter uma origem divina bem como uma conexão singularizada com os deuses (através do *nhe'ë*), sendo, talvez, somente por isso que se considerem dignos de um destino divino: o devir-tupã (para falarmos como Lima, 2011, p.611), dos Mbya, seria não somente sua principal esperança de fuga da terra imperfeita na qual foram postos a viver, mas, fundamentalmente um modo de manter a vida, “fazê-la durar” (cf Pissolato, 2007), nesta mesma terra.

Haveria assim, na relação da pessoa com sua “alma”, um jogo de perspectivas¹⁹³ no qual a imanência do divino seria afirmada em um corpo tão perecível quanto as

¹⁹¹ Para uma abordagem recente sobre a relação entre perecível e impercível no pensamento mbya, ver Pierri, 2013.

¹⁹² *Nhanderu kwéry ijapyreve kwe'i* (Cadogan, 1971, p.105).

¹⁹³ Análogo àquele que é apresentado por Viveiros de Castro ([2002]2011, pp. 267 – 94) ao mostrar, através do material Araweté, que “comer” o inimigo tem mais a ver com *tornar-se inimigo*, do que com absorver características do mesmo. O canibalismo, do ponto de vista araweté, seria um modo de subjetivação, antes que um modo de consumo, no qual, em uma relação matador/vítima ocorre a

demais coisas desta terra, de modo que buscar experimentar o mundo tal como os deuses o fazem se faria duplamente necessário: primeiro porque foram eles que deixaram para os humanos seu “[futuro] modo de vida” (*-reko rã*, cf. Cadogan, 1959), e segundo porque é desta forma que o *nhe'ë* se alegra e fica próximo da pessoa, causando nela estados de ânimo benéficos, tanto individualmente como também na esfera da sociabilidade. Como Jéka disse acima, se a pessoa “erra” muito, isto é, se comporta frequentemente de modo inadequado, Nhanderu não gosta do que vê e a “alma” deixa a pessoa. Convergência, portanto, entre o que a “alma” experimenta e o que Nhanderu vê. Mas se em toda perspectiva há uma relação entre sujeitos, a distância que conecta os Mbya e os deuses, também os separa de modo notório. Nhanderu é, por assim dizer, “dono” do modo de vida mbya *perfeito*, ou *ideal*, o qual os Mbya que vivem em *tekoaxy* dificilmente poderão alcançar. Do *ijaguyje* e da chegada à morada divina, diz-se atualmente, que é algo ao qual só os antigos conseguiam aceder e que hoje em dia está cada vez mais difícil, seja porque se “namora muito” ou porque “todo mundo come de tudo”, como já comentamos.

Neste sentido, Lidia contava-me, certa vez, sobre um rapaz que ela conheceu há muito tempo, quando morava ainda no Rio Grande do Sul, o qual desde muito novo “só vivia para a reza”, e andava sempre com *petyngua* na mão. Bastou um dia em que esteve na cidade para “se agradar” de uma menina e já chegar à aldeia com febre. Em que pesem os esforços dos familiares do rapaz e dos pajés, a febre não passava, de modo que, após ficar apenas deitado por alguns dias, ele veio a falecer. Contou também de duas moças do Espírito Santo, que eram *kunhã karai*, igualmente “só vivendo para a reza”, mas que quando “conheceram rapaz” logo adoeceram e morreram. Ela explicava-me que *de início deus fez para nós não morrer não, para ir de corpo mesmo para a terra dele*, e acrescentava com veemência, *mas para acontecer isso você tem que acreditar muito, só pensar em Nhanderu, não pode namorar não*. Contudo, ao mesmo tempo em que elaborava a explicação deste obstáculo ao *ijaguyje* (quase tão

transformação de uma série em outra, ou melhor, a própria relação se daria pela supressão de um de seus termos, o qual seria introjetado pelo outro, em uma espécie de fusão dos pontos de vista. Há, neste sentido, todo um processo pós-homicídio que é sofrido pelo matador araweté a fim de que haja a referida fusão, e o inimigo morto (ou sua alma) por ele torne-se parte de sua pessoa, tornando-o algo como uma super-pessoa, com uma série de comportamentos sobre-humanos e, inclusive com uma recepção diferenciada quando de sua chegada na terra dos Maï (os deuses). Justamente por já ter “canibalizado” ele não é “canibalizável” pelos mesmos, passando por eles quase como um igual, ele próprio também deus, portanto. A diferença seria, assim, parte constitutiva e constituinte à pessoa do matador.

intransponível quanto a imagem clastriana do *mar indo com o sol*¹⁹⁴, note-se), Lidia afirmava a imanência divina nos corpos mbya, através das almas. Ela seguiu explicando que “nossa alma fica lá” (*nhane nhe’ë opyta upepy*), e apontou para o alto, “Nhanderu olha/cuida” (*Nhanderu omae*), e só o corpo que vem, e fez um movimento com as duas mãos, estendo-as para mim, como que mostrando algo. Acrescentou que Nhanderu sempre estaria “olhando” (no sentido de cuidar), principalmente na *opy’i*, “os Nhanderu, os Tupã sempre olham” (*Nhanderu kuéry, Tupã kuéry sempre omae*), disse. Assim, se por um lado deixar de “namorar” é demasiadamente difícil, de tal modo que não se alcançaria mais o *ijaguyje*, por outro as “almas” são um elo entre os Mbya e os deuses, e os sentidos das alterações da pessoa orientados por elas são sempre benéficos para a saúde, fortalecendo o corpo e proporcionando mais coragem e alegria para a pessoa.

Por outro lado, se colocarmos lado a lado a noção apresentada por Lidia, de que a *nhe’ë* ficaria no “alto”, sob a guarda de Nhanderu, e a idéia de que o afastamento da alma é prejudicial, permitindo a aproximação de outros tipos de “almas” (dos mortos, dos “donos”, de animais, etc), então poderia-se pensar que, talvez, “alto” (*yvate*) não seja tanto um lugar, quanto um ponto de vista singularizado, o dos deuses¹⁹⁵, do qual os Mbya se querem, de alguma forma, próximos. Talvez seja neste sentido que os interlocutores de Cadogan (1959) e de Chase -Sardi (1992) se refiram às “almas” (ou aos deuses) como “aqueles que estão em cima de [ou sobre] nós” (*nhande árygua kuéry*). Sugiro, neste sentido que a pessoa guarani apenas *seria seu nome* (cf Nimuendaju, 1987) se pensarmos nela enquanto constituída por diferença, ou por distâncias, sendo o *nhe’ë* apenas um componente dentre tantos outros. Neste sentido, durante uma aula para as crianças da aldeia de Camboinhas, em 2011, perguntei-lhes se eles sabiam quem eram “os do alto” (*yvategua kuéry*) ao que alguns inicialmente me responderam “os daqui” (*apygua kuéry*) em referência à aldeia, ou seja, fazendo coincidir os humanos mbya e os seus duplos. Em outra ocasião ainda, perguntei-lhes se sabiam o que eram as “almas boas” (*nhe’e porã*), e as respostas variaram como segue:

¹⁹⁴ Cf P.Clastres, 1990a, p.121.

¹⁹⁵ É talvez por esta razão que um interlocutor de Cadogan (1971, p.76) se refira às crianças como *yvára pyau*, o que é traduzido pelo autor como “almas nuevas”. Contudo, a palavra *yvára* aparece também no Ayvu Rapyta (Idem, 1959, p.13) caracterizando o processo de criação do *cosmo* e as partes do corpo da divindade – “divino” é a tradução então proposta pelo autor, contrastando com “alma”, conforme aparece em 1971. Considerando o radical *yva* (“céu”) que compõe tanto *yvára* quanto *yvate* (“alto”), percebemos que o que é dito “divino”, “alto” e “alma” têm em comum nada mais que uma posição relativa aos Mbya, uma visão de mundo a partir “de cima”, mas que é traduzido como uma distância mínima entre estes e os deuses. De certo modo, o duplo dos humanos mbya, ou seja, suas almas, faz deles algo análogo às partes do corpo da divindade – ambos são *yvára*.

Jurua'i disse "nosso corpo" (*nhanderete*), apontando para sua barriga, Jekinha disse, "nosso espectro dos mortos" (*nhane angue*), Karai'i respondeu que era "nossa sombra" (*nhane ã*) até que Xivi, o mais velho dentre eles, concluiu, "eu sei, nossa alma que fica lá em cima" (*xee aikuaa. Nhane nhe'e yvate py opyta va'e*). O ponto de vista dos *nhe'ë* seria assim coincidente com a perspectiva divina, tratar-se-ia de um "alto" (ou um "em cima de nós", *nhande áry*) que se busca *aqui e agora*, a partir do máximo encurtamento de uma distância que, se sabe bem, jamais chegará a zero, a não ser pela realização do "impossível": alcançar, com o corpo, a condição imortal dos divinos. Em uma concepção semelhante, de um ponto de vista perspectivista, digamos assim, Dom Juan explicava para Castañeda (1988, p.212-13) que

o mundo da vida cotidiana consiste em dois pontos de referência. Temos, por exemplo, aqui e ali, dentro e fora, em cima e em baixo, bem e mal e assim por diante. (...) propriamente falando, a percepção de nossas vidas é bidimensional. Nada do que percebemos (...) tem profundidade. (...) Um feiticeiro percebe suas ações com profundidade (...), suas ações são tridimensionais para ele. Eles têm um terceiro ponto de referência. (...). Para atingir o terceiro ponto de referência é preciso perceber dois lugares ao mesmo tempo.

A reflexão de Dom Juan é sobre a possibilidade de percepção de si através dos olhos do *outro*, no caso, o duplo do próprio sujeito, o que nos remete ao que comenta Lima (1996, p.35) sobre os Yudjá: "a duplicidade é a lei de todo ser e de todo acontecimento", a exemplo da experiência humana, que é "dupla por definição", composta por uma "realidade sensível", que distingue porcos, tucunarés, mortos e humanos, e a realidade da alma, "que se desenvolve no sonho" e sobre a qual "atuam regras que não são necessariamente as mesmas que vigoram na realidade sensível". Se o mesmo raciocínio pode ser estendido para os Mbya, a imanência divina implicada pelas "almas" encurta as distâncias entre as duas realidades, tornando perceptível a presença e a ação de uma multiplicidade de seres "invisíveis" sobre a vida dos humanos, o que faz do sonho uma dimensão cuja consistência é percebida principalmente quando se está desperto, isto é, o sonho não é *em si mesmo*, mas sim pelo que anuncia e, talvez, por seus efeitos subsequentes. Escutar as "almas" das árvores, aprender uma reza-canto ou ver um acontecimento futuro são eventos que podem ocorrer tanto durante o sono quanto durante a "concentração" (*-japyxaka*), postura que, como já vimos, caracteriza os momentos rituais. Seriam, assim, em tais ocasiões, que o estado alterado da pessoa

conduziria à percepção de si e do mundo pelos olhos de *nhe'ë*, fazendo partes inteiras de realidade da “alma” tornarem-se desveladas à pessoa, que será (ou não) capaz de transportar seu conhecimento até o mundo da realidade sensível, tarefa para a qual os xamãs são, teoricamente, mais habilitados.

Foi neste sentido que durante o processo de adoecimento de seu filho Zenico, Lidia sonhou com algo que havia aprendido anos antes, quando ainda morava no Rio Grande do Sul, contando-nos, pela manhã, durante o *kay'u* (roda de mate, chimarrão) afirmando que “eu não sonho à toa” (*ndaexara'u rivéi*). Em sua lembrança/sonho apareceu um rapaz, que ela não sabia se era Mbya ou *jurua*, dizendo que, para fins de proteção, devem-se amarrar duas facas em cruz e enterrar em algum lugar na aldeia. Evidentemente, de tarde fomos comprar duas facas em uma loja de 1,99 para que se procedesse em seguida a tal ato *mágico* de prevenção. Em outra ocasião, um neto (Dino, filho de Zenico) apareceu-lhe em sonho contando onde estava localizada a “doença” no corpo de Tupã, que estava sendo tratado por ela na época, algo que foi experimentado por ela no mesmo dia, na *opy'i*, confirmando-se que realmente o “feitiço” estava no mesmo lugar indicado em sonho. Lidia afirmou então que Dino tinha uma “alma boa” (*nhe'ë porã*). Mas nem sempre o sonho diz a verdade, podendo-se inclusive sonhar “ao contrário”, como explicou-me Agai, e, ao que tudo indica, o aprendizado vem mais da experimentação pessoal do que de lições que outras pessoas poderiam fornecer sobre o tema. Vera explicou-me que tudo que sabe sobre “sonhar” foi porque observou a relação entre o que havia sonhado e o que acontecera naquele mesmo dia. Sabia então que caso sonhasse com fogo alguém amanheceria febril, se com água, iria chover, se com “bichinhos[de estimação]”, alguma mulher estaria grávida e se com cobra, então era porque alguma mulher estaria gostando dele. Certa vez Minju contou-me que havia sonhado que estava andando pela aldeia e brotavam facões por onde ele pisava, e quando perguntei-lhe o que significava este sonho afirmou não saber: *tem que esperar para ver o que vai acontecer né*, disse. Ao mesmo tempo em que o sonho é capaz de ensinar, justamente por colocar a pessoa disponível para um mundo de agenciamentos xamânicos, é durante o sono que se fica mais suscetível aos ataques e “incômodos” dos “espíritos dos mortos”, e diz-se que quando alguém não se lembra do que sonhou é devido à ação destes seres, que *não querem que o ensinamento chegue para a pessoa*, como explicou-me Minju. Para evitar isso, ou seja, “para dormir bem” ele usava o *petyngua* todas as noites antes de se deitar.

Assim, se agruparmos as idéias de uma “alma” que fica “lá em cima”, um corpo que se mostra na terra, um “alto” imanente “aqui”, um canto que é ouvido em sonho e um morto que “agarra” alguém durante a dança na *opy’i* (conforme narrativa já apresentada, ver *supra*, capítulo II), poderemos aproximá-las conceitualmente do que Dom Juan chamava acima de profundidade, isto é, a capacidade de perceber uma perspectiva dupla, “aqui” e “lá”, a partir de um terceiro termo. Na decodificação das categorias de alma e corpo a partir da relacionalidade entre ambas, no pensamento ameríndio, a partir do material yudjá, Lima (1996, p.36) explica que:

Alma e corpo são conceitos que não designam primeiramente substâncias, mas efeitos de perspectivas. Esses conceitos operam por intermédio de uma noção, o ponto de vista, que articula tanto as duas dimensões da experiência humana (...) quanto a dimensão sensível de um com a dimensão epiritual do outro. Poderíamos designar as duas últimas como Natureza e Sobrenatureza, não esquecendo de que tais conceitos são necessariamente dependentes do ponto de vista, isto é, funcionam como categorias relacionais.

Deste modo, o *nhe’ë*, complexifica a experiência do sujeito, levando-o para além de uma realidade dita sensível, fazendo da pessoa mbya algo análogo ao que a autora descreve como um “Sujeito disperso no tempo espaço cósmico” (Idem, p.41), ou seja, participe em mundo povoado por agências “invisíveis” e “dessemelhantes entre si”, no qual são postos a viver. Neste sentido, o *nhe’ë* não é apenas uma ligação com o “alto”, com os divinos, mas é também uma modalidade de experimentação do *cosmo* através da qual deuses, “almas boas”, “espíritos dos mortos”, “seres da noite”, “donos” de cachoeiras (e de lugares diversos), buscam atuar no corpo da pessoa, alterando-a em sentidos distintos. É um tipo de “vida”, para falarmos como Lima, “a vida da alma”.

Assim, a “guerra” na qual os Mbya se vêem envolvidos é, como já tive a oportunidade de comentar, contra o “modo imperfeito” característico da vida em *tekoaxy*, conceito que se refere a uma diversidade de subjetividades, inclusive de outros Mbya (como os casos de feitiçaria deixam evidente). Neste sentido, se vistos a partir da vida de *nhe’ë*, o uso do *petyngua*, a participação nos rituais da *opy’i* e o modo “sábio de se viver, seriam algo como uma tecnologia (ou espécies de *armas*) contra os “que se levantam contra nós” (*nhandere opu’ã va’e kuéry*). O modo de conduta dito “sábio”, pensado a partir de posturas baseadas na “boa escuta”, conecta cada indivíduo com as divindades, atualizando em cada um uma capacidade xamânica virtual, potência imanente em todo indivíduo mbya. No “modo de vida futuro deixado por Nhanderu”

(*teko rã Nhanderu oeja va'ekue*) os Mbya encontram a proteção contra *tekoaxy* e contra “aqueles que não vemos”, se fortalecendo, se encorajando e “se fazendo sábios/inteligentes” (*-nhemoarandu*). Mantendo-se na modalidade “sábua” de vida, os Mbya manifestam (para os deuses, fundamentalmente, como se verá) seu desejo de não serem presas das potências malélicas desta Terra, das quais se desviam, evitam e as quais “expulsam” dos seus corpos, não se mostrando também, de modo geral, desejosos de assumir o lugar do predador de modo ostensivo, ou seja, causadores de males, tais como procedem aqueles que brincam com a vida das pessoas, isto é, os *mba'evykya*, feiticeiros. Como já notei, o predador é sempre o Outro, e o perigo das relações de alteridade é tão assustador quanto desejável.

Tal questão ficará particularmente evidente se nos voltarmos uma vez mais para a figura do *tamói* do qual já falamos acima. Ele é, por definição, potencial curador tanto quanto causador de males e se os Mbya englobam nesta mesma denominação, pajé, onça e *jurua* é justamente porque a relação com cada um destes se faz perigosa e desejável, a um só tempo. O feitiço do pajé, a potência xamânica da onça e os poderes diversos dos brancos teriam em si capacidades singulares de capturar o desejo mbya, atuando de tal forma em seus corpos, que o que chamamos de ponto de vista da alma poderia se afastar perigosamente. Seria preciso, por este lado, manter-se a distância dos *tamói*. Contudo eles também são fonte de bens preciosos e de capacidades xamânicas de modo que, muitas vezes, é preciso tê-los por perto para receber suas dádivas: para “viver bem”, caminhando pelo “bom caminho” é necessária a convivência com o pajé; para se conseguir caça e outros produtos do mato é preciso saber respeitar a onça (e outros “donos” de produtos e entes do mato); por fim, para conseguir dinheiro e outros produtos do mundo dos brancos é preciso “fazer amizade” (*-nhemoirü*) com eles.

A ênfase dos Mbya parece ser em uma forma adequada de comportamento diante de aliados que são ao mesmo tempo potenciais predadores, voltando-se com “entrega” para as divindades, “fazendo-se acreditar” (*-nhembojerovia*) nelas. Se por um lado o *nhe'ë* pode ser perigosamente afastado da pessoa em casos, de enfeitiçamento, ou por “não saber viver”, como vimos, o “saber viver” (*-iko kuaa*) garantiria, virtualmente, a não-captura do ponto de vista mbya quando em relação com o pajé-feiticeiro, com a onça (e por extensão com os demais “donos” de coisas e lugares da floresta) e com o *jurua*, permitindo a extração justamente do que se deseja delas: sabedoria xamânica, produtos da mata e dinheiro, por exemplo. Como já vimos, a diferença entre saber ou não “viver” ou “se comportar” reside justamente, no posicionamento do Eu e do Outro

em uma relação de predação, isto é, não fazer de si um predador ostensivo, nem tampouco assumir completamente a condição de presa, embora se viva em um mundo cuja potência predatória é imanente. A solução apresentada pelo material mbya para o aparente paradoxo entre *ser presa* e *ser impresável*, parece ser a relação entre “dono” (-*ja*) e “animal de estimação” (*mymba*) que pode ser lida nos termos de uma “economia simbólica da predação” (Viveiros de Castro, [2002]2011, 163) como passo a tentar demonstrar.

Relações de maestria: homens entre animais e deuses

“Nhamandu (o sol) se levanta, Nhamandu [é quem] nos põe de pé”.

(Marciana Para Mirim¹⁹⁶)

Eu: Mas este *jepota* é bom ou ruim¹⁹⁷?

Minju: É ruim, né, pra gente virar bicho... Porque por isso que minha mãe fala *tekoaxy* pra nós que estamos aqui pela terra. Já eles lá em cima não. Vamos supor assim: a galinha vê a gente como deus, assim, mas já a gente não vê os Tupã Kuaray *kuéry*¹⁹⁸. Minha mãe diz que Tupã Kuaray *kuéry*... É que a molecada de antes era mais séria, quando relampeava você não podia fazer nada, senão morria mesmo. Já esse novo, que pegou agora, há muitos anos para cá, já esse não.

- E como é que a galinha vê a gente?

- Pode até ver, né, aqui, mas já a gente não vê [os deuses]. Porque, por exemplo, para nós o mar é assim muito grande, mas pra Nhandejára é assim tipo cachoeirinha que ele põe com um copinho. Então é assim, ele criou tudo, é o dono do mundo né.

* * *

Minju procede a uma analogia entre o modo pelo qual um animal (a galinha que eventualmente passava por nós naquele momento) percebe os humanos e a maneira pela

¹⁹⁶ *Nhamandu onhemopu'ã, Nhamandu nhanemopu'ã*, fragmento de uma fala ritual de Marciana, esposa de Augustinho, que escutei na *opy'i* de Araponga.

¹⁹⁷ É preciso esclarecer a retórica desta pergunta, que apenas se justifica porque Minju acabava de me explicar, pela primeira vez, que o *-jepota* era algo deixado por Nhanderu: *porque esse o Nhanderu deixou pra pessoa viver mais um pouco*, ainda que acrescentasse, logo em seguida, *mas o Tupã não deixa não*.

¹⁹⁸ Este grupo específico de deuses era referido por meus interlocutores como espécies de divindades infantis, cujas brincadeiras fariam trovejar e relampear.

qual estes (não) vêem os deuses, elaborando um exemplo perspectivista, no qual a grandeza que caracteriza o mar aos olhos humanos se transforma em pequenez (uma *cachoeirinha*, que se põe com um *copinho*) aos olhos da divindade. Para seguirmos o raciocínio da explicação de Minju, tal aconteceria exatamente porque Nhandejára é o *dono do mundo*. Como nossa conversa começara a partir do *-jepota*, cabe ressaltar algo que já dissemos a partir deste mesmo diálogo, a saber, que a possibilidade de animalização teria sido deixada mesmo pelos deuses para que um comportamento socialmente inadequado fosse “compensado” com o prolongamento da vida da pessoa *como animal*. Tal aconteceria com os humanos por estarem, como fala Minju, em uma condição de vida *tekoaxy*, ao contrário dos deuses, *donos do mundo* de modo análogo a que os homens são “donos” de seus animais de estimação. Entre deuses-“donos” e humanos, e entre estes e seus “animais de estimação” há, para dizer o mínimo, uma relação de analogia, e se vamos propor um estudo desta analogia nos termos de uma modulação *mbya* da maestria, termo que “designa um laço que envolve controle proteção e cuidado”, conforme Costa (2013, p.473), seria sensato começar pelos animais que foram, durante meu trabalho de campo, alvo dos investimentos domesticadores de meus interlocutores.

Os “animais de estimação” (*mymba kuéry*) mais comuns em Camboinhas eram cães (*jagua kuéry*) e gatos (*xivi kuéry*), embora vez por outra aparecessem na aldeia micos (*ka'i*), os quais eram alvo de armadilha e apresamento, com a finalidade de “domesticação” (*-momymba*¹⁹⁹). Note-se que nem todo animal era alvo deste interesse, já que gambás (*mbyku*) e “ouriços” (*kui'i*), quando apareciam, eram imediatamente mortos e comidos²⁰⁰ sob classificação de *Mbya ete rembi'u* (“comida de índios verdadeiros”). Observei, no entanto, em outras aldeias, a tentativa de domesticação de animais como porco-do-mato (*koxi*), capivara (*kapi'yva*) e paca (*jaixa*), mas em Camboinhas apenas acompanhei este processo em relação aos *ka'i*. Assim, certa vez, em um dia no meio do ano de 2011, após convite de Karai'i, “vamos olhar lá embaixo” (*jaa yvy'ã guy py, nhamaë*), desci para a “parte baixa” da aldeia, e encontrei Oka (filho de Iracema) bastante compenetrado, terminando de armar o gatilho de uma armadilha para pegar *ka'i*, utilizando-se de outro *ka'i* como isca. Perguntei-lhe então, “será que vai

¹⁹⁹ Onde *mo* é uma forma irregular de *mbo*, partícula causativa.

²⁰⁰ Foram estes animais que vi serem “caçados” em Camboinhas, através de um procedimento completamente improvisado. Os animais apareciam, por alguma razão, na aldeia, alguém (geralmente homens) percebia sua presença e pegava qualquer pedaço de pau que estivesse ao alcance das mãos a fim de dar no animal após breve perseguição.

vir?” (*será que ou ta?*) e ele respondeu, “virá sim, para ser amigo [do outro *ka’i*]” (*ou ta, irü rã*), com a certeza de quem sabe o que está falando. Tendo finalizado de armar a coisa toda, Oka entregou a corda, que acionaria a queda da porta da gaiola, para Leti (de mais ou menos 5 anos), alertando-a simplesmente para que puxasse a corda apenas quando entrasse na gaiola o outro *ka’i*. Enquanto o animal hesitava em vir ao encontro do que servia de “isca”, outras crianças foram chegando e se interessando pelo evento. Leti logo passou a corda para Xivi, mais velho que ela e foi ele quem acionou a armadilha quando o *ka’i* finalmente resolvera entrar na gaiola, trazendo-a em seguida para onde estávamos. Após desamarrarem o animal que serviu de isca (que pertencia a Vera) e deliberarem por alguns instantes, todos entraram em consenso: o *ka’i* capturado seria “de Xivi” (*Xivi mba’e*).

Aproveitei a ocasião para perguntar a Vera, *mas porque vocês prendem ele?*, ao que ele respondeu, “não, [quando] se alegrar/acostumar aqui, nós soltamos novamente” (*nãõ, apy ovy’a, japoju*). Assim, no dia seguinte fui ver como Xivi estava se saindo na relação com seu novo *mymba* encontrando-o, justamente, ao lado da gaiola, brincando com o mico. Aproximando seu dedo do animal, comentou comigo, “pô, já se acostumou/alegrou” (*pô, ovy’a ma*), mas num movimento brusco do *ka’i*, Xivi, retirando rapidamente o dedo de dentro da gaiola, acrescentou, “na hora, não se alegrou/acostumou [ainda]” (*na óra, ndovy’ái*). Neste sentido, e a partir do que explicou Vera, observei que, após efetivada a captura, era necessário o investimento contínuo na “domesticação” do animal, pensada pelos Mbya como um processo de “acostumar” (*-mbovy’a*²⁰¹) o bicho com o “dono”, com a casa, e com o ambiente humano, por assim dizer. Só depois que o animal já se mostra “acostumado” ou “alegre” (*ovy’a*), ele é solto e convive em liberdade com as pessoas na aldeia, sempre reconhecendo no “dono” (ou nos “donos”) uma fonte de alimentação e cuidado. Houve mesmo um casal que por ficar tanto tempo com um *ka’i* como animal de estimação ganhou o apelido de *ka’aja* (“dono do macaco”). Observei que este casal cuidava de alimentar o bicho com o que quer que estivessem eles mesmos consumindo, fosse comida, “salgadinho” (como se referiam aos biscoitos salgados tipo chips) ou mesmo refrigerante. Vivendo solto pela aldeia, o *ka’i* se acostumara realmente a se alimentar como seus “donos” o faziam. Observe-se, neste sentido, que para os Kanamari (cf Costa, 2013) a alimentação também é um elemento constitutivo da relação assimétrica entre “dono” e xerimbabo de modo que “dar de

²⁰¹ Cf Prates, 2013, para uma análise deste mesmo termo a partir de seu uso no contexto de iniciação sexual de meninas púberes, onde é também traduzido como “amansar”.

comer” seria, para eles, um modo de criar no alimentado um tipo de dependência que se estende no tempo (Idem, p.476): o ato de alimentar cria uma necessidade interna ao animal (ou à pessoa), o que coloca a relação assimétrica entre “aquele que alimenta” e “aquele que é alimentado” como essencialmente vital para os Kanamari. Mas se a alimentação é a modalidade por excelência a constituir tal assimetria para este povo, ao que parece para os Mbya, conquanto se possa perceber semelhante importância constitutiva da mesma, não é somente a partir do ato de “dar de comer” que eles a criam. Neste sentido, a constituição da figura do *tamói* enquanto “sogro” no pensamento mítico mbya se dá através de sua variabilidade entre personagens que encarnam a predação e o canibalismo e outros que encarnam a generosidade, a abundância e posse de sabedoria xamânica. Se já vimos que o *tamói* pode tratar o genro de forma predatória, como em “Kapitã Chiku”, é o oposto que acontece nas histórias de Pyxã e “Xivi ra’y” (ver apêndice), nas quais ocorre uma associação entre genro e sogro, este encarnado nas figuras de Rei e Tuja’i. Possuidores de dádivas preciosas como “mulher”, “trabalho” e poder xamânico tais figuras encarnariam a assimetria que caracteriza a relação de maestria. Não por acaso, aliando-se a eles, os protagonistas dos respectivas histórias escapam das ações predatórias que originadas em seus consanguíneos, irmãos mais velhos no caso de Pyxã e a própria mãe no caso de Xivi ra’y. O que tal relação com o “sogro” parece pôr em evidência, em suma, é que se o fundo virtual é a predação, de modo que ela pode emergir mesmo em parentes próximos, sempre se pode escapar dela através de uma relação com o *afim potencial* a partir de sua generosidade e poder.

Mas o próprio termo “animal de estimação” (*mymba*) não é utilizado somente para os animais em si (de forma análoga a que o termo *tamói* não designa somente “avô”, como vimos): reportando à maestria enquanto um “léxico conceitual” presente em diversos povos ameríndios, ele fala muito mais de um tipo de relação do que propriamente dos seres designados como tais. Assim, da mesma forma que os Kanamari se referem a atos diversos entre si a partir do termo “dar de comer”, amamentar, alimentar, cozinhar, distribuir alimento, pondo em evidência a analogia as relações entre mulheres e animais, pais e filhos, chefe e seguidores, entre outras, também os Mbya utilizam o termo *mymba* em contextos diversos entre si. Já ouvi, neste sentido, Lidia se referir às crianças pequenas (seus *-emiarirõ*, “netos [de mulher]”) como “meus animais de estimação” (*xerymba kuéry*). Ouvi se referirem da mesma maneira também em relação aos próprios cônjuges, bem como, por parte de homens jovens em relação à

mulheres brancas cuja beleza os chamasse a atenção²⁰². Note-se que se em tais contextos de uso metafórico da designação *mymba* revela um tom, digamos, humorístico, o que parece estar sendo posto em evidência é a assimetria dada pelo tipo de agência de um dos termos da relação sobre o outro²⁰³. Mas o que animais, crianças e cônjuges teriam em comum para que se justificasse a analogia, ainda que, de certo modo, cômica? Ao que parece, aquele que é posto numa posição *mymba* o é justamente enquanto potencial *motivador* para as ações alheias, sendo alvo de cuidados (-*mongaru*, “alimentar”, -*maë* ou -*pena*, “cuidar”, etc), de afetos (-*ayvu*, “gostar” ou “amar”), de ordens (-*mondouka*, “mandar [que outrem o faça]”), bem como de ação sexual (-‘*u*, “comer”, -*jerokua*, “ter relações sexuais”, -*menda*, “casar”, -*mbopuru’a*, “engravidar”, etc). Obviamente, tratam-se aqui de ações específicas para tipos distintos de pessoas (e animais) que ora ocupem a posição análoga a de “animal de estimação”, não se supondo, evidentemente, que haveria algum animal estimulando uma ação sexual, por exemplo, em seu dono. O que quero ressaltar aqui, a princípio, é a analogia entre estas ações e sua associação ao posicionamento relativo de pessoas e animais na relação entre “dono” e xerimbabo. Haveria, neste sentido, uma potência *motivante* na posição *mymba*, que faria dela, a um só tempo, alvo de cuidados e fonte de prazeres. A agência desta posição, diríamos é justamente “fazer agirem” os que estão na posição -*ja* (“dono”) em relação à ela. Vão ao encontro desta sugestão estudos que se debruçam sobre as relações de maestria na Amazônia, tais como Fausto (2008), Costa (2013), e principalmente Bonilla (2005).

Especificamente nos Paumari, povo estudado por Bonilla, há uma intenção deliberada em assumir uma posição de “freguês”, investindo na transformação de toda relação com o Outro em uma relação do tipo “comercial”, escapando assim, de certo modo, da posição de “presa”. As metáforas comerciais através das quais os Paumari

²⁰² Também se diz que é *mymba* o pênis, e como apenas ouvi homens se referirem deste modo ao órgão sexual masculino, não saberia dizer se as mulheres também se utilizam do termo para falarem da vagina. Contudo escutei certa vez um jovem se referir a uma potencial amante como “dona do clitóris”, *kui ja*: “a donda do clitóris quer-se dar” (*kui ja onheme’ë xe*), dizia ele sobre um possível encontro sexual futuro, já que se tratava de uma relação “platônica”, isto é, mantida até então pela internet e por telefone.

²⁰³ Neste sentido, note-se que também os mortos possuem seus *mymba*. Certa vez pousou em mim uma borboleta e o Agai jogou nela um resto da maçã que estava comendo, dizendo, *coisa ruim esse, omanongue rymba* (“animal doméstico dos mortos”). Mais tarde Vera me explicaria, “não, animal doméstico dos mortos é aquela que voa de noite” (*não, omanongue rymba ma pe pytü py oveve*), *essas a gente mata, essas meio preta que vem de noite, a gente chama de itanambi*. Em outro momento ouvi admoestarem as crianças a fim de que não matassem as borboletas, pois os “donos” não gostariam, de modo que entre uma ação ofensiva que prevê uma aproximação indesejada, e uma ação preventiva, que respeita a proximidade perigosa, a relação dos Mbya com *mymba* alheios parece ser análoga à forma com que pensam sua própria condição em relação aos deuses em termos de uma *mymba*-idade relativa, como veremos.

parecem pensar suas relações de alteridade, neste sentido, fazem coincidir seu ponto de vista e o ponto de vista de “freguês” em uma relação comercial, o que os coloca em uma posição de *presa domesticável*, permitindo-os escapar da “devoração” e exploração por parte de potenciais predadores, os quais passariam, justamente, a assumir a posição de padrões domesticadores. Desta forma, se colocar na posição de presa/freguês seria, para os Paumari, uma espécie de estratégia *predatória*, não apenas porque implicaria em parasitar os ditos padrões, mas também fazendo convergir seus esforços no sentido de colocar a relação em seus próprios termos: o reposicionamento dos Paumari de “presa” para “freguês” transforma inimigos/predadores em padrões domesticadores – bons padrões, por assim dizer. Tal estratégia não parece diferir muito do que escreve Costa (2013, p.495) sobre o “dar de comer” kanamari como forma pela qual “a predação generalizada se converte em parentesco”, sublinhando a imprescindibilidade da relação de maestria para que se extraia parentesco de um fundo de predação. A assimetria entre “dono” e xerimbabo seria tanto um modo de escapar à predação quanto uma condição *sine qua non* para que relações de comensalidade e simetria possam ser experienciadas pelos Kanamari. Neste mesmo sentido, isto é, a fim de escapar à predação do Outro, os Mbya buscam sair da posição de presa através de um (re)posicionamento de si mesmos em relação aos deuses: seriam, assim, como *mymba* em relação às divindades, constituindo a alteração da relação entre predador e presa através da relação entre “dono” e *mymba*. E se o material Kanamari (Idem) põe em evidência a assimetria entre chefe e seguidores como condição para o *socius*, possibilitando o surgimento de “afeto” nas relações interpessoais, sugiro que o análogo a este sentimento para os Mbya, isto é o *mborayu* ou *-vy’a* como vimos, teria como condição, antes que um posicionamento comum de co-residentes em relação a um chefe, o posicionamento *entre si* enquanto simetricamente *mymba* em relação aos deuses, “donos” dos quais os Mbya herdaram usos e costumes que os diferenciam dos demais seres desta terra.

Tal sugestão, a encontramos dita de forma literal em uma passagem d’A fala sagrada (P.Clastres, 1990, p.129) na qual o xamã mbya Soria (em seu devir-divindade, devir-Kuaray [“sol”], no caso) profere o seguinte: “vamos prestar atenção ao movimento dos que enviamos, dos que habitam sobre a terra corrompida. Eles são nossos animais domésticos²⁰⁴. Mas nós não devemos sentir o desejo de ser seus

²⁰⁴ Não sendo dado ao leitor o acesso ao texto original, em mbya, poder-se-á questionar se o termo utilizado pelo xamã teria sido mesmo *mymba*. A partir de meu conhecimento da língua mbya, no entanto, posso afirmá-lo quase que com toda certeza, dado que a princípio até mesmo animais selvagens podem

senhores”. Em tal fala Soria/Kuaray qualifica a relação entre deuses e homens como uma relação de maestria, entre “senhores” e “animais de estimação” e ao ressaltar que os primeiros “não devem sentir o desejo” de ocupar a posição que é sua, põe em evidência o papel constitutivo do que sugeri acima ser a potência da posição *mymba*, qual seja, justamente, a de motivar a ação dos “donos”: se não cabe a estes sentir o desejo de serem “senhores” dos humanos, então é próprio destes desejar a perspectiva de *mymba* em relação àqueles. É o que parece indicar todo o esforço xamânico dos rezadores mbya, por exemplo, em “se fazerem ouvir” (*-nhemonhendu*) pelas divindades, “gritando” (*-japukái*) seus cantos para o alto. Aliado a um comportamento que prioriza a “escuta” do que podem dizer os deuses haveria também o desejo de se fazer ouvir (ou de ser percebido) por eles. Neste sentido, a *opy’i* se constitui num lugar privilegiado para a expressão dos sentimentos e mais de uma vez assisti rezadores verterem lágrimas²⁰⁵ durante a execução de seus cantos. Em comunicação informal Mendes Júnior relatou-me que, certa vez, ao assistir a xamã Marciana intercalar sua reza com lamentos e lágrimas, perguntou a Nino (filho dela) porque ela proedia daquela maneira: “é para Nhanderu ter pena dela”, foi a resposta do rapaz. Especialmente nesta aldeia, ouvi muitas vezes o casal principal, Augustinho e Marciana, explicarem à audiência na *opy’i* que os deuses é que são responsáveis pela alegria e afeto que caracterizam o modo de vida: “Nhanderu é quem nos alegra, Nhanderu é quem nos faz sorrir, Nhanderu é quem nos faz falar” (*Nhanderu nhanembovy’a, Nhanderu nhanemboory, Nhanderu nhanemboayu*), disse certa vez o velho *tamói*.

Dado que a maestria pode muitas vezes se expressar através de um idioma de filiação (Costa, 2013, p.473) podemos pensar em uma equivalência entre os termos “Nosso pai” (Nhanderu) e “Nosso dono” (Nhandejára) ambos utilizados pelos Mbya (e pelos Guarani²⁰⁶), de um modo geral, para se referirem à divindade. Contudo, embora Nhandejára seja uma espécie de “dono” da Terra, não ocupa, a princípio, a posição *-ja* em relação a todos os seres desta: ele não é “dono” de uma série de subjetividades que possuem seus próprios “donos” (*ka’aguy ja*, “dono do mato”; *topey ja*, “dono do sono”, *ita ja*, “dono da pedra”, etc), as quais se constituem, talvez exatamente por isso, como

ser designados como *mymba*. Ademais, não haveria, a princípio, na língua mbya uma forma específica de designar “animais domésticos” que os diferenciasses de “animais de estimação”.

²⁰⁵ O que não necessariamente acontece exclusivamente durante a reza. Mesmo durante falas de “aconselhamento” (*-nhemongeta*) não é raro que aquele que está com a palavra se emocione com a própria fala e acabe chorando.

²⁰⁶ E, talvez, também para outros povos Tupi-Guarani, como por exemplo, Wajãpi (cf Gallois, 1993), os quais se referem ao demiurgo como *Ianejár*, palavra composta da mesma maneira que Nhandejára: 1ª p. pl. inc. (*Nhande*, em guarani; *Iane*, em wajãpi) + “dono” (*-ja* ou *-jára*, em guarani; *-jar*, em wajãpi).

fonte de perigo e doença para os Mbya. Ao colocarem-se na posição de *mymba* em relação aos deuses, nestes se pretende motivar ações cuidadoras e protetoras (mais do que “alimentadoras”, como no caso kanamari) analogamente à maneira que procedem os Paumari em relação a possíveis atos exploratórios (ou predatórios) dos patrões, nos quais se elicitam um modo de ação característico de um “bom patrão”, justamente ao tomarem para si mesmos a posição de “freguês” (cf Bonilla, 2005). Se, para os Mbya, os deuses não devem sentir o desejo de ser “donos” dos humanos, como disse Soria acima, caberia a estes, enquanto “animais de estimação”, o desejo de, estrategicamente, se posicionarem como tais, já que apenas deste modo motivariam as ações benéficas e os cuidados de seus “senhores”.

Da mesma maneira pela qual dos Paumari cuidam de transformar “inimigos vorazes” em “bons patrões”²⁰⁷ (cf Bonilla, 2005), o material mbya parece pôr em evidência a função da relação de maestria enquanto operador cosmológico (Fausto, 2008, p.348) que “opera em diferentes escalas, desde a microinstituição da pessoa até a macroinstituição do cosmos”. O que Fausto (Idem) demonstra é que as relações de maestria evidenciam a assimetria enquanto “lógica de hierarquização” (Mura, 2006, *apud* Fausto, 2008, p.339) do *cosmos*²⁰⁸, sendo, ela mesma, um valor de alteração do Eu. Tratar-se-ia, de certa forma, para este autor, de um dispositivo canibal, já que o “dono” conteria o(s) xerimbabo(s) dentro de si, em uma relação de continente-conteúdo, de modo análogo ao que, numa relação de predação (ou de canibalismo) “quem come contém o outro e sua alteridade dentro de si” (Ibidem, p.335). Contudo, como sugeri acima, a criação de uma assimetria na qual os deuses são pensados como “donos” parece justamente alterar relações que ora se apresentam sob a égide da predação, isto é, antes que conter a humanidade mbya, os deuses atuariam em seu favor, impedindo que outras subjetividades capturem desejos e corpos da mesma. A relação de maestria com as divindades parece mesmo fundamentar o xamanismo mbya, já que Nhandejára não se constitui enquanto “bom patrão”, tampouco como “alimentador” dos humanos, mas sim como uma espécie de hiper-xamã. Um coletivo, aliás, de xamãs (Karai *kuéry*, Jakaira *kuéry*, etc) e guerreiros (*xondáro kuéry*, Tupã *kuéry*, etc) aos quais é preciso fazer agir, através dos rituais de reza-canto, do uso do *petyngua*, mas talvez

²⁰⁷ E também de forma análoga ao delineamento do significado da potência xamânica (*ipajé*), para os Parakanã, elaborado por Fausto (2008, p.346) - isto é, como uma capacidade estratégica de extrair ação voluntária dos inimigos oníricos -,

²⁰⁸ Como já notara Lévi-Strauss, cf 1993.

acima de tudo, através de um comportamento “sábio” (*iarandu*) que manifeste a atenção individual da pessoa em relação a própria “alma” (*nhe'ë*) e a sua conexão com o alto.

Uma modulação mbya da maestria talvez possa ser delineada a partir de um esquema no qual a “vida imperfeita” (*tekoaxy*) e suas potências maléficas atuariam como predadores dos quais os Mbya procurariam se esquivar, buscando atualizar, na relação com os deuses, a posição destes enquanto “donos” do modo de vida mbya, bem como de seus corpos. Constituindo-se em “senhores” que não devem sentir o desejo de sê-lo, sua ação precisa ser motivada por um posicionamento singularizado dos Mbya, ou seja, “escolhidos” (*porangue'i*, segundo H.Clastres, [1975]1978) ou “amados” (*jeayu*, Cadogan, 1959) dos deuses, em que pese a condição perecível desta Terra. Se pensarmos que a posição de “dono” coincide com uma *posição de sujeito* em relação ao(s) xerimbabo(s), poderíamos chegar a conclusão, que já sugerimos acima, de que a condição humana mbya pode ser qualificada a partir da posição perspectiva de si mesmos enquanto Outro dos deuses. Contudo, a experiência de viver num mundo repleto de subjetividades potencialmente predatórias que se ocupam de tentar capturar desejos e corpos mbya traz à tona a reflexão sobre as possibilidades e os perigos constantes de se tornarem Outros em uma relação na qual o ponto de vista de sujeito não esteja com as divindades. Dito de outro modo, se os deuses são os sujeitos da relação com os humanos, o pensamento mbya não deixa de se colocar a questão de que existem outros “donos”, isto é, outras subjetividades capazes de capturar o desejo, a percepção e a perspectiva humana, acarretando transformações corporais.

Ao que parece no *cosmo* mbya o *ponto de vista de sujeito* pode circular, de modo análogo ao que sugere Lima (2005, p.116) para a circularidade da função-Eu²⁰⁹ entre os Yudjá. Se referindo aos grupos sociais yudjá, a circulação da posição de sujeito, segundo a autora, faz-se capaz de “provocar a abertura das unidades sociais para uma socialidade distinta da que prevalece no seio de cada uma” (Idem). Diferentemente do modo pelo qual a cristalização de tal posição em um chefe de família, por exemplo, fornece as condições da vida “entre si”, a sua circularidade coloca para os Yudjá, justamente, as condições de vida “entre outros”: assimetria interna, e simetria externa, caracterizam, respectivamente, a relação do chefe de família com a própria família, e a relação entre chefes de família. Penso que, se para os Mbya, de modo análogo, a “cristalização” da *perspectiva de sujeito* nos deuses fornece as condições para a vida

²⁰⁹ Ou do *iwa*, palavra yudjá que designa o que chamamos aqui de “dono”.

“entre si”, a possibilidade de que a mesma circule torna imprescindível a reflexão sobre a vida “entre outros” - animais, mortos, “donos”, brancos, etc. Se como vimos em alguns dos casos de doença citados anteriormente, o perigo de se perder a humanidade era iminente devido à aproximação perigosa de seres capazes de “capturar” (-*raa*, “levar”) a pessoa, sugiro que o movimento de cura que é instaurado pelas sessões de xamanismo vise justamente reativar a potência dos deuses em sua *posição de sujeito*, o que se faz através do (re)posicionamento da perspectiva humana de *mymba para* as divindades, já que, como vimos, ter o *nhe’ë* próximo ao corpo significa ser “olhado” e “cuidado” por Nhanderu. Note-se neste sentido que tanto um caso de transformação em planta descrito por Heurich (2008, p.56) quanto o caso de uma agressão a uma menina mbya pelo dono da figueira apresentado por Pierri (2014, p.7-8), tematizam a relação dos xamãs com “donos” diversos (dono da planta e dono da figueira, respectivamente) através das divindades. Se no primeiro caso o canto e a dança exaustivos levaram a cabo a cura, no segundo o mesmo ritual acionou ações mais efusivas por parte dos Tupã *kuéry*: além de curar a menina, ainda fizeram secar a tal figueira, em um procedimento dito pelo interlocutor de Pierri (Idem) como *-jepy* (“vingança”, mas que também pode ser traduzido, como vimos, como “compensação” ou “pagamento”). Em todo caso, ambos os autores deixam claro que a recuperação da perspectiva humana, ora tomada num devir outro (devir planta, devir animal), se dá, em grande parte, através da ação xamânica de *fazer agirem* os deuses, o que nos leva de volta à idéia de que a potência da posição *mymba* é motivar a ação dos “donos”. Sendo assim, nos voltemos mais detidamente sobre o termo “animal de estimação” naquele que talvez seja um dos principais contextos em que é utilizado, a saber, a caça²¹⁰.

Recordemos, a princípio, a oposição entre uma disposição egoísta e o desejo de “dar somente”, sugerida por H.Clastres, (cf [1975]1978) como forma de ler os dois modos mbya de ultrapassar a sociedade, isto é, pela via da animalização (já que comer sozinho seria, para a autora, equivalente a comer cru, ou seja, alimentar-se tal como os animais o fazem) e pela via da divinização, na qual o “dar” seria o “início da salvação”, Ao que parece o *compartilhamento enquanto um valor*, atualmente assinalaria menos o início da divinização do que anunciaria o que todo Mbya aprende desde tenra idade: sua imanência com o plano divino, por meio da “alma” e, principalmente, tendo por base o modo “sábio”, *iarandu*, do comportamento humano. “Compartilhar” ou “ser generoso”

²¹⁰ Para um estudo da caça como espaço privilegiado para se pensar a caça entre os Mbya, ver Mendes Júnior, 2009.

(-*porayu*) seria, neste sentido, uma afecção divina na pessoa, tanto quanto a “alegria” e o “fortalecimento”, por exemplo, contudo, não prescindiria de orientar-se a partir do modo “sábio” para tornar-se propriamente uma virtude, pois tal modo, como vimos, é o que qualifica as ações e atitudes pessoais. Dizia-me Minju, na continuação de um diálogo já transcrito em parte, que a “primeira coisa” para Nhanderu é o *mborayu*,

por isso que quando eu como alguma coisa que não vai dar pra todo mundo (um picolé, por exemplo), prefiro comer escondido. Porque Nhanderu não quer que tenha do nosso lado uma família passando fome enquanto a gente tem tudo. O próprio Nhanderu, de um *xipa*²¹¹ ele dividia comida pra muita gente. Então, isso que o deus quer, que a gente divide pra todo mundo.

Se o que Nhanderu quer é que as pessoas sejam generosas, tal desejo da divindade não prescinde de uma reflexão humana: Minju preferirá comer algo escondido, caso não possua o bastante para dividir com todos, justamente porque a própria divindade também não quer que “tenha do nosso lado uma família passando fome enquanto a gente tem tudo”. Contudo, a disposição para compartilhar anuncia uma vontade divina na pessoa, de modo que o seu oposto, ou seja, a mesquinhez e a avareza, anunciam uma vontade inversa, a qual, por sua antisociabilidade pode-se associar a algum “dono”, animal, espírito dos mortos, etc: sabe-se que não se origina em Nhanderu. Tal sentimento de avareza está associado às transformações em animal dos protagonistas de “Aquele que se transformou em *koxi*...” e “Sobre aquele que quase se transformou” (ver apêndice), os quais assumem a condição de “apenas tomadores” mostrando-se sede de um desejo excessivo. Não por acaso, tratam-se ambos de caçadores que por seu comportamento “não sábio” (*naiarandúi*) acabam por se encantar pela caça. Nesta última história especificamente, o protagonista ilustra duplamente o tema do excesso de desejo, se unindo sexualmente à onça enquanto se alimenta da carne crua de tatu, animal que caíra em sua armadilha. Ao contrário do comedimento e do desejo na medida do possível “controlado”, afecções divinas na pessoa, o excesso de desejo manifesta, por sua vez, uma afecção contrária, animal a princípio.

Um informante de Cadogan (1971) nos traz, neste sentido, aspectos interessantes de uma “caçada” *mbya* (na verdade trata-se de uma visita a uma armadilha deixada no mato de antemão). O caçador em questão acha em um de seus laços um veado (*guaxu*) mas logo o abandona, ao ver que em outra armadilha “dava voltas, simplesmente um

²¹¹ Espécie de pão feito com farinha de trigo, água e sal, podendo ser frito ou assado.

koxi” (*ha’e py ojere’i: koxi ty ra’e*, idem, p.98), porco do mato. O achado faz com que o caçador “celebre com um canto ritual” (*oguai*), referindo-se à presa como “o que será alimento para as crianças, o que dará alegria às crianças”²¹², e também agradecendo, de maneira respeitosa, aos “donos” do animal: “isto é muito bom mesmo, donos dos animais domésticos” (*ha’e va’e iporã ete ko, mymba ja kwé’i ry*). Interessante notar que ao erguer o animal, por este ser feito de “brilho de chamas”²¹³ (*tataendy meme*), o informante de Cadogan diz que teve os ombros “descascados” e “queimados”. Na aldeia, após a distribuição (*-mboja’o*) das “partes internas”²¹⁴, as carnes propriamente ditas (*ho’o kue*) são distribuídas pelas panelas e os parentes são “chamados para comer a carne do *mymba*”²¹⁵ (Idem, p.99). Finalmente todos ficaram alegres enquanto comiam, “todos se alegraram, sorriam, davam risadas” (*ovy’a’i okuapy, ory’i, opuka’i okuapy*) e agradeceram (*aguyjevéte, mba’e porã ete ko*) àquele que tinha feito a armadilha, ou seja, ao “senhor dono da armadilha” (*karai nhuã ja*, Idem, p.100). Note-se que desde o abandono de uma presa grande como o veado em prol do porco, até a recepção na aldeia xamânica e alegre do animal abatido, tudo parece indicar que o *koxi* é favorito dos caçadores mbya, presa dentre presas, e veremos a seguir porque isso acontece.

A princípio, o relato é composto de analogias interessantes: entre a alegria do caçador ao ver a presa na armadilha e a alegria dos co-residentes ao vê-lo chegar com o animal (o qual é recebido na aldeia, note-se, com canto ritual e dança, *kai a’ã*, da mesma forma que o caçador ao ver o *koxi* entoou seu *-guau*, igualmente um canto ritual, Idem, p.98); entre a gratidão do caçador para com os “donos do animal”, e a gratidão dos co-residentes para com o “dono da armadilha”. Tais analogias parecem indicar que ambos, dono do animal e dono da armadilha, se comportaram *como o deus quer* (para usarmos novamente a expressão de Minju, citada acima), ou seja, sob a orientação de uma ética da reciprocidade e solidariedade, que pode ser subsumida pelo termo *mborayu*. Se citamos acima dois casos de ações predatórias por parte de “donos” (dono da planta e dono da figueira) causando o adoecimento em pessoas mbya, no relato da “caça” ao *koxi* o que se tem é uma ação generosa por parte do dono do animal. Tão generosa, aliás, quanto a postura do próprio caçador. Talvez neste sentido possa valer para os Mbya o que escreveu sobre as Guianas Peter Rivière (2001, p.49):

²¹² *Kyringue rembiupi rã’i, remimbovy’a rã’i*.

²¹³ A mesma característica corporal note-se, é também utilizada em “Kapitã Chiku” para descrever o corpo imortalizado do protagonista.

²¹⁴ *Ikaxingue*, “glândulas odoríferas”; *py’a kue*, “figado”; *hye kue*, “intestinos”; *hye kue ro’o*, “carne dos intestinos”.

²¹⁵ *Oenói guetarã kué’i ry oupi aguã mymba ro’o’i*.

“reciprocidade e predação (...) estão dispostas ao longo do mesmo espectro” diferindo entre si em termos de “conteúdo e contexto”, e não enquanto “formas radicalmente diferentes de interação”. E a reciprocidade, para os Mbya, conforme temos visto, parece ter muito mais a forma de uma troca “em desequilíbrio” constante do que a da guerra e da predação ostensiva. Além de todo um tratamento xamânico que certas carnes devem receber antes de serem consumidas (carne de *koxi* sendo uma delas) o próprio respeito para com os “donos” torna mais evidente, a princípio, a preocupação com uma possível retaliação por parte dele, do que propriamente uma afirmação da “vitória” sobre o mesmo.

Contudo, o dono dos porcos parece ser uma singularidade dentre os “donos”, o que fica evidente em “Aquele que se transformou em *koxi*...” (ver apêndice) no qual o protagonista, ao se casar com uma porca, tem em Karai Ru Ete, divindade mbya, seu sogro. Trata-se, então, de uma coincidência entre um “dono” de uma espécie animal e uma divindade: Karai Ru Ete comporta-se, então, de forma generosa, alimentando o protagonista com farinha de amendoim eterno além de já lhe ter “doado” uma mulher. O que os relatos dos interlocutores de Cadogan buscam pôr em evidência é a posição privilegiada do *koxi*, perante os demais animais: “apenas ele é um bom animal de estimação, os demais são apenas carne” (*mymba porã a'e ño ra mymba porã, ha upéi cho'o rive te ma*, Idem, p.64). O *koxi* é, nos relatos colhidos por Cadogan, ora “animal de estimação” de Karai Ru Ete e ora “animal de estimação” de Nhanderu Pa'i, sendo também chamado (cf Cadogan, 1971), de “por quién truena el cielo” (*ara ryapua*), e a ligação entre este animal e os deuses pode ser pensada através da ação xamânica elicitada pelo desejo de consumir sua carne: canto, dança, uso da fumaça de tabaco. Dizia um caçador Chiripá para Cadogan (Idem, p.32), não sem deixar transparecer certo desalento, que nos dias atuais “en vez de cantar debemos trabajar para comprar carne, porque Tajasu Járy, El Dueño de los Pecaríes Grandes impide a sus animales acercarse a nuestras trampas por más que yo dance a saber que um compueblano há armado trampas”. Note-se, assim, que elementos fundamentalmente xamânicos como a “dança” (-*jeroky*), o “canto ritual” (*guau* ou -*kai a'ã*), e a “fumaça” (*tataxina*) são postos a agir pela relação com o *koxi* e seu “dono”.

De todo modo, a correspondência entre o *koxi* e um “animal de estimação” de Nhanderu ao que parece, singulariza, de certo ponto de vista, a distância entre o animal e o homem, e o faz a partir da relação com um terceiro termo, pois se Nhanderu, “nosso pai” (que é uma espécie de “dono” em relação aos humanos) é também “dono do *koxi*”,

então humanos e porcos podem ser pensados a partir de algum tipo de equivalência, ou, dito de outro modo, os porcos são análogos aos humanos na medida em que ambos têm um “dono” em comum. Vai ao encontro desta idéia o fato de que os porcos são, geralmente descritos como possuindo hábitos em comum com os humanos. Jéka, ressaltando a sabedoria e de certa forma, a *humanidade* do *koxi*, disse-me certa vez que o bando dorme ao redor dos filhotes, a fim de protegê-los de eventuais ataques noturnos. Vera chegou a dizer explicitamente que *koxi é gente lá na terra de deus, só que aqui se mostra como bichinho*, acrescentando que o caminho para a referida terra seria mostrado pelo *koxi*. Em sua análise da dieta alimentar preconizada para se alcançar o estado de “imortalidade”, Pierri (2013, p.217-19) chama a atenção para o fato de que, em contrário ao que a etnologia sobre os Guarani afirmou durante muito tempo, não se trata de uma dieta vegetariana, pois se alimentar com carne de *koxi* é condição para a maturação corporal que possibilita o *ijaguyje*. A articulação entre a afirmação de Vera (“os *koxi* são gente na terra de deus”) e esta de Pierri (“é preciso comer carne de *koxi* para se alcançar o *ijaguyje*”), nos levaria logicamente a uma conclusão perspectivista: tanto quanto os humanos *mbya*, os *koxi* seriam gente em relação aos deuses e, neste caso, a preconização de se incluir a sua carne na dieta de alguém que busca a imortalização corporal poderia ser lida como uma *prerrogativa canibal*. Mas não iríamos tão rápido.

Antes seria preciso pensar no fato de que, apesar de serem gente em relação ao ponto de vista divino, sendo, portanto, de modo equivalente, “animais de estimação” dos deuses, os humanos e os *koxi* não o são mutuamente, isto é, um em relação ao outro. Enquanto a relação de cada um dos termos com os deuses os identifica, a relação deles entre si os diferencia: se para as divindades ambos são como *mymba*, a relação entre homens e porcos é perpassada pela mútua possibilidade de predação e de domesticação (de fato, se animais como cães, gatos e micos, por exemplo, seriam alvo de interesse dos *Mbya* somente no sentido de domesticá-los, o *koxi*, tanto quanto a paca e a capivara, seriam potencialmente tanto domesticáveis quanto presáveis). Como se vê em “Aquele que se transformou em *koxi*...”, humanos podem virar porcos, sendo domesticados por eles, da mesma forma que porcos (e outros animais de estimação) podem ser “humanizados” através de atos de cuidado, proteção e alimentação. Perspectivismo, todavia, em termos semelhantes aos que Lima (2006, p.7) se utiliza para falar do regime de diferenças que caracteriza o pensamento ameríndio: “a relação diferencial que liga-e-separa o ser humano também liga-e-separa a onça de si mesma e o ser humano de si

mesmo. Em outras palavras a distância gente-onça separa ao meio as onças e os seres humanos, cada um por sua vez; ela passa pelo meio de cada um desses seres”. A diferença seria, assim, constitutiva dos seres e relações e, se pudermos pensar, neste sentido que a diferença gente-porco separa os Mbya (e os *koxi*) ao meio, então concluir-se-ia que tal diferença é, por sua vez constituída pelo ponto de vista dos deuses: é justamente em relação ao mesmo que ambos, humanos e porcos, são pessoas, ainda que pessoas-*mymba*.

Durante os anos de convívio com os Mbya apenas uma vez tive a oportunidade de ver um *koxi* “domesticado”, em Araponga. O animal passava o dia num cercado e se alimentava do que as pessoas comiam (arroz, feijão, macarrão, etc) e também de certos cultivos ditos pelos Mbya terem sido deixados pelos deuses, como milho e batata doce. Há noite era solto e chegou mesmo a entrar na *opy'i* uma vez, o que não era permitido²¹⁶ a nenhum outro *mymba*, como cães e gatos, por exemplo. Certamente, dentre os animais caçados pelos Mbya, não é apenas o *koxi* a possuir certo estatuto de “humanidade”, como se pode concluir do fato de que a carne de outros animais deve ser, também, tratada ritualmente após sua captura, como, *jaixa* (“paca”, associada à mãe de Kuaray, já que o demiurgo criou-a a partir dos ossos da mãe) e *kapi'yva* (“capivara”) que devem ser “enfumaçados” na *opy'i* antes de serem consumidas, diferentemente de animais como tatu, macuco, “ouriço” ou gambá, que são levados diretamente ao fogo para que se retirem os pelos, ou penas, quando for o caso.

Tais procedimentos xamânicos em relação à carne que se vai consumir, associado à noção perspectivista de que alguns animais seriam gente “para si mesmos” (ou talvez também se possa dizer “para os deuses”, como vimos), não deixam de evocar a preocupação ameríndia caracteristicamente “canibalística” (cf Viveiros de Castro, 1996) de que toda carne continue sendo “carne de gente”, apesar dos esforços em dessubjetivá-la. O ato de enfumaçar a carne pode ser visto, neste sentido, como o análogo mbya dos processos de transformação das artes canibalísticas wari’ (Vilaça, 1998), onde o que se come, mesmo sendo o corpo de um “parente”, é sempre não-humano, de modo que o cadáver de um Wari’, destinado a ser consumido pelos seus afins, passa por um período de apodrecimento *desidentificador*, digamos assim, o qual seria análogo ao cozimento da carne de caça (Idem, p.25). Se o triângulo culinário tupi

²¹⁶ Lá naquela aldeia, pois em Camboinhas alguns cães entravam diariamente, junto com os respectivos donos. Não por acaso tratavam-se de animais bastante acostumados ao convívio com seus donos, e não como outros que andavam pela aldeia, mas também circulavam fora dela, sendo ao mesmo tempo cuidados por todos e por ninguém.

situa podre e cozido em uma dimensão cultural (cf Lévi-Strauss, [1964]2010), poderíamos caracterizar, em oposição ao apodrecimento do cadáver wari', o “cozimento” prévio da carne, levado a cabo pelos Mbya a partir dos cantos rituais e da dança, mas principalmente por este “além-da-cozinha” que é a fumaça. Tal cozimento é capaz, ao que parece, de transformar o *koxi* de *mymba* dos deuses (posição na qual pode ser identificado com os Mbya), em animal propriamente dito, caça a bem dizer, passível de ser consumida. Também se utiliza o enfumaçamento em momentos de resguardo pós-parto, quando se deve consumir um pedaço de carne de vaca e outro de carne de porcos previamente tratados com fumaça: a fim de evitar “epilepsia” (-e'o'ã), diziam-me meus interlocutores. Trata-se, como se vê, de um processo que atua no corpo do animal morto, “diferenciando o que por natureza diferencia” (cf Viveiros de Castro, 1996), isto é, se o porco é separado ao meio pela diferença gente-porco, o tratamento xamanístico de sua carne busca usar esta diferença para separar humanos *caçadores* do porco *presa*. Se lembrarmos que, no contexto de cura de uma pessoa mbya, a fumaça atua como *desanimalizante*, isto é, o “bicho” (como disse Vera acima, ver *supra*) que está atormentando a pessoa não aguenta a fumaça e sai de seu corpo, podemos sugerir que ela atue de modo simetricamente oposto quando é utilizada em carnes de animais mortos: em relação a estes o que se buscaria afugentar seria justamente a sua “humanidade”²¹⁷. Vimos, enfim, que o mesmo processo ritual é parte integrante do rito funerário mbya, ocasião na qual sua finalidade seria de afastar os mortos dos vivos, impedindo que aquele lhes faça mal, a bem dizer, evitando que seu “espectro” incomode os vivos. Pode-se assim concluir que, entre seu uso em curas xamânicas, em carnes de animais que irão ser consumidos, e em rituais de reza-canto, o “enfumaçamento” seria um operador de distâncias nas relações entre predador e presa, homem e animal, humanidade e divindade, mortos e vivos. É preciso, portanto, trabalho, isto é, dispêndio de energia por parte dos Mbya a fim de transformar os *koxi* em presas comestíveis, bem como no sentido de afastar o perigo que os mortos representam.

Mas como o animal cujo processo de amansamento foi mais observado por mim, em Camboinhas, como já notei, foi o mico (*ka'i*), há que se olhar, ainda que

²¹⁷ Já comentei a analogia proposta por Montardo (2009, p.246) entre “dança” (-*jeroky* ou -*jerojy*) e *cozimento corporal*. Tal idéia pode ser associada à noção de que o ritual mbya promoveria a “arrumação” (-*moatyrõ*, cf Cadogan, 1959) da “carne” e do “sangue” da pessoa, condição para tornar o corpo leve e capaz de ser levado para a Terra das divindades, tornando-se imperecível. Assim, se pensarmos no “enfumaçamento” das carnes de caça como uma dessumanização da mesma, teríamos que seu consumo estaria subordinado ao xamanismo tanto quanto a divinização da pessoa, através da *dessanimalização* de sua própria “carne” e “sangue”.

brevemente, a “humanidade” deste, a qual, de certa forma é análoga à do *koxi*, ou seja, trata-se de um *bichinho dos filhos de deus*, como disse Vera, “aquele que é sábio, animal doméstico dos *nhanderu mirim*” (*mba'ekuaa va'e, nhanderu mirim rymba*). Por sua vez, Agai contava que “o mico [causa] em nós sabedoria” (*ka'i ma iarandu nhandere*) e que “nossa alma vem do mico” (*nhane nhe'ë ka'i gui ou*) ao que perguntei, *será?*, e ele, “verdade, no livro tem um desenho” (*anhete, kuaxia py oï ta'anga*). Ainda que o desenho tomado como referência por ele seja, ao que tudo indica, uma representação do esquematismo clássico da teoria da evolução das espécies numa forma-macaco evoluindo gradualmente para uma forma humana, de fato, algumas crianças mbya que nasceram com pêlos nas costas e no rosto (*ague pa*, “toda peluda”, como se disse então) foram ditas vir “do mico mesmo” (*ka'i gui ete*). Assim, tanto o *koxi* quanto o *ka'i* guardam em sua “humanidade”, que é dada justamente na relação com os deuses, a potência do tempo mítico no qual animais e homens partilhavam de um corpo, de uma linguagem e de um ponto de vista semelhantes: por sua relação análoga *em relação* aos deuses, homem, porco e mico se diferenciam, o que nos leva a sugerir novamente que o ponto de vista assimétrico das divindades, sua posição de sujeito (ou de “dono”), é um dispositivo que diferencia os corpos nesta terra. De certo modo, a “alma” possui um papel fundamental no tipo de experiência de mundo que estamos buscando descrever, o que, como já vimos, nos leva diretamente à dimensão normalmente “invisível” da vida, mas que se apresenta de modo decisivo durante estados de “concentração” ou nos sonhos. A relação entre “dono” e xerimbabo(s) seria mesmo um operador cosmológico, neste sentido, e as diferentes formas que ela adquire no *cosmo* podem mesmo revelar um esquema fractal: se Nhandejára é “dono” em relação aos Mbya, a *nhe'ë* é “dona em relação ao “corpo” (veremos mais sobre este ponto adiante), o xamã é “dono” em relação às pessoas que se põem sob seus cuidados, e a analogia serviria até mesmo para falar da relação entre pais e filhos. Aliás, disse-me Vera, certa vez, que quando estava para nascer sua filha ele sonhou, não com uma criança, mas justamente com um *mymba*, um *ka'i*, não por acaso.

Neste sentido, certa vez Iracema comentava comigo sobre os “animais de estimação” dizendo que seria bom tê-los porque às vezes Nhanderu ao pretender “levar” a pessoa (no sentido de causar sua morte) leva o *mymba* em seu lugar. Explicou que ele escolheria entre a pessoa e o *mymba*, de modo que às vezes a pessoa pode viver pela morte de seu cão, por exemplo, em um tipo de lógica que não deixa de nos remeter ao que tratamos como uma lógica de “compensações” (*-epy*) a ordenar o *cosmo* mbya. O

mesmo ocorreria, continuou Iracema, em relação aos filhos, já que estes seriam como *mymba* para os pais, e ela mesma desde que teve filhos não quis mais ter animais de estimação, justamente por temer tal “escolha” da parte de Nhanderu, de modo que ela acabasse perdendo um filho *em vez de* um cão ou uma galinha, por exemplo. Ela prefere não dar opção, não ter animais de estimação ou, dito de outro modo, ela os tem e tratam-se de seus filhos: “animal de estimação é do nosso coração que nós temos” (*mymba ma nhande py’a gui jareko*), explicou. Não ter *mymba* para, desta forma, “ter bem” (*-reko porã*) os filhos, seria assim o equivalente a evitar que os deuses levem um humano no lugar de um animal: correspondência, novamente, entre o ponto de vista de *mymba* e o de “gente”.

Ao que parece se poderia pensar a relação de uma pessoa mbya com seu animal de estimação *através* do cuidado, como análoga a relação de um caçador generoso com seus co-residentes *através* da alimentação: nos dois casos há um ponto de vista humano, *social* entenda-se, que se impõe à relação. Ou seja, a dimensão da reciprocidade e generosidade é o que deve prevalecer em uma relação de maestria segundo os mbya, o que se traduz tanto como proteção e cuidado xamânico quanto como alimentação. Há, neste sentido, toda uma série de medidas que visam a “alegrar” e “acostumar” (*-mbovy’a*) o animal na aldeia, de forma análoga a que o comportamento “generoso” (dito *mborayu*) e o modo de vida deixado por Nhanderu, também “alegra” e “faz acostumarem-se” os co-residentes. Se para os Kanamari é a assimetria entre um chefe e seus seguidores (cf Costa, 2013) o que possibilita o surgimento da dimensão do “afeto” e do parentesco, para os Mbya o que parece possibilitar uma dimensão análoga é justamente a cristalização da *posição de sujeito* nas divindades. O tom da convivência visto desta perspectiva, sendo o de “alegrarem-se mutuamente” (*-joguerovy’a*), seria uma ferramenta para garantir a perspectiva humana sobre as relações, mesmo se se tratar de relações *intraaldeãs* com *jurua*, as quais, sendo cercadas por ambiguidades, exigem um investimento decisivo na “domesticação” do mesmo: é preciso, como diz Silveira (2011), “guaranizá-los”, o que, num certo sentido, equivale a ensiná-los a obter corpos semelhantes aos dos Mbya.

“Domesticando” o branco

Melhores amigos se tornam estranhos, estranhos se tornam melhores amigos.

(Gustavo Black Alien)

De acordo com o que vimos, enquanto as divindades ocuparem a *posição de sujeito* em relação aos humanos mbya, o fardo da vida em *tekoaxy* ficará deveras mais leve. Faz-se possível, como já sugeri acima, uma leitura do xamanismo mbya como um esforço em manter esta posição singularizada em relação aos deuses para deste modo extrair ou provocar as ações de cura, proteção e cuidado destes. Contudo, o perigo de alteração de tal condição relativa está sempre posto, podendo uma potência predatória emergir mesmo das relações de consanguinidade mais próximas, como por exemplo em contextos de consumo de bebidas alcoólicas em casos de feitiçaria. Dito isso, é preciso observar que a maioria das reflexões dos Mbya sobre os perigos de tais potências vão no sentido de situá-los enquanto *afins potenciais*, passíveis de se tornarem afins atuais a partir de “amizades” (*-iriü kuéry*) e “casamentos” (*-menda*). Neste sentido, vimos que muitos dos processos de adoecimento por que passam os Mbya podem ser lidos como espécies de captura da pessoa mbya por uma subjetividade alheia cujo desejo seria, a princípio, se fazer “amiga” (*iriü*) ou mesmo parceira sexual dos Mbya. Tais processos de adoecimento são geralmente descritos, como já notamos, em termos de distâncias, afastamentos e aproximações: a “alma” que se afasta, um “espírito dos mortos” que se aproxima, a pessoa que se aproxima demais de um animal, um “dono” que manda seu “espírito” para a pessoa, etc. Assim, quando Zenico, durante seu processo de cura contou um sonho para Lidia no qual ele via um *jurua* oferecendo-lhe maconha, ao que ela respondeu de imediato: “[ele] quer levá-lo” (*ndereraa xe*). Evidentemente, ela não se referia meramente e de forma literal a algum *jurua* que quisesse levá-lo embora da aldeia, mas sim a um *angue* (“espectro dos mortos”), um *pyáugua kuéry* (seres “da noite”) ou algo do gênero, o qual havia se apresentado no sonho com a forma de *jurua*, com a intenção de levá-lo para o mundo dos mortos consigo. Os encontros com seres cujo potencial de capturar o desejo e o corpo humano são sempre alvo de preocupação, até porque eles não querem simplesmente matar ou destruir os humanos, mas, de modo sedutor pretendem “se fazer amigos” (*-nhemoirü*) ou parceiros sexuais dos Mbya, o que torna a possibilidade de interação com eles ainda mais perigosa.

A potencialidade predatória desta terra, sua qualidade “percível” (*tekoaxy*), residiria justamente no perigo de captura dos desejos de pessoas mbya, reposicionando o ponto de vista de sujeito das divindades para outras subjetividades, isto é, para “aqueles que não vemos”, de um modo geral. Se o ponto de vista humano é o de Outro dos deuses, a questão parece ser a de saber sempre *quem ocupa a posição de sujeito*

quando nós [os Mbya] somos o Outro em relação a ele. O papel do xamanismo e de posturas que se orientam pelo “controle” (-joko) dos desejos seria assim o de manter a posição de sujeito com os deuses, prevenindo e evitando ser capturado pelas subjetividades atuantes no modo *tekoaxy*, cujo objetivo parece não ser outro que o de seduzirem as pessoas mbya, a fim de levarem-nas consigo para seus modos de vida específicos. Tal processo de captura de desejo, de corpo e de perspectiva terminaria por transformar humanos não só em animais, mas também em potenciais causadores de sofrimento e dor em outros humanos, como é o caso de um “morto”, de um feiticeiro, de um “avarento” (*iakate ’y va ’e*) ou de um *ojepota va ’e*.

Se já mapeamos até aqui a existência de um modo de proceder em relação aos próprios desejos caracterizado pelo “controle” e orientado por um “saber ouvir” ambos constituindo um modo “sábio” de se viver na Terra, no qual “Nhanderu gosta/quer nos ver” (*Nhanderu nhanderexa xe*), note-se que tal acontece justamente pela coincidência que há entre o que Nhanderu e a “alma” vêm: como Jéka disse acima, se a pessoa se comportar inadequadamente durante muito tempo, Nhanderu passa a *não querer mais ver*, conseqüentemente, a “alma” vai embora e a pessoa morre ou se transforma em animal. Por outro lado, a “alegria”, principalmente em seu modo causativo, “alegrar” (-*mbovy’a*) ou causativo-comitativo, “alegrar enquanto eu mesmo me alegro” (-*rovy’a*), sendo o que dá o tom da convivência tanto entre humanos, como entre estes e as divindades e mesmo entre as pessoas e seus animais de estimação, faz-se a um só tempo razão e objetivo da vida: alegrar-se, enquanto se está (e por causa de estar) em busca de alegria. O que traduzimos por “alegria”, neste sentido, pode ser o análogo mbya para o que os Kanamari (cf Costa, 2013) chamam de “conhecer a terra”, o que envolve a dimensão do parentesco num “afeto” mútuo entre co-residentes de uma mesma aldeia, isto é, subsumidos por um mesmo chefe. Se para os Kanamari a simetria que caracteriza a comensalidade e o afeto entre os habitantes de determinada aldeia apenas pode surgir a partir da relação assimétrica destes em relação a um chefe, o qual, por sua generosidade e capacidade de alimentar os demais é posto em posição de “dono”, o que vimos até agora no material mbya parece surgir algo análogo: dado o ponto de vista de “dono” das divindades, é em relação às mesmas que as pessoas “se alegam”, porém, através das possibilidades particulares de cada grupo local, de cada aldeia. Assim, em que pesem a importância das posições de cacique e de xamã para a manutenção de um estado “alegre” em determinada aldeia, será sempre a partir de uma sensibilidade individual (diríamos mesmo corporal) em relação ao que dizem e fazem os deuses que

se decidirá *partir de* ou *ficar em* lugares. Decisão fundamental, já que “não se alegrar” é indício de que a pessoa está vulnerável, para dizer o mínimo, às potências maléficas de *tekoaxy*. A associação direta entre “estar vivo” e manter-se alegre parece ser mesmo bastante obviada para os Mbya, de modo que, certa vez, perguntei para Jekinha (de mais ou menos 10 anos na época) sobre um jovem mbya que, após morar alguns meses em Camboinhas, mudou-se novamente para a aldeia de Bracuí (Angra dos Reis, Rio de Janeiro) onde, diziam, ele não se “alegraria” novamente: “E o Xai?” (*Xai havy?*), perguntei e ele me respondeu, “foi para Bracuí, não vai se alegrar, morrerá” (*Bracuí py oo karamboae, ndovy’ái, omano*). Em que pese a exagerada rapidez da conclusão, pois se “não se alegrar” e “morrer” estão intimamente associados no pensamento mbya a passagem de um para o outro não acontece de modo tão direto, o que a fala de Jekinha revela é uma aproximação ao tema a partir de seu próprio ponto de vista: dado que ele e Xai eram bem próximos um do outro e se alegravam mutuamente em Camboinhas, *ndavy’ái* (“não alegrar-se”, mas também “saudade”) era o que ele mesmo estava sentindo no momento em que lhe fiz a pergunta.



Jekinha com sua pipa, em Camboinhas.

Alegrar-se nesta Terra, mas também *acostumar-se* com alguém, ou com algum lugar e contexto de vida são significados possíveis para *-vy’a*²¹⁸ e apenas comecei a vislumbrar isso ao perceber que os Mbya se utilizavam do termo para falar de plantas e animais tanto quanto de pessoas. Assim, uma planta que já criou raízes, já se ergue e um animal “domesticado” que já se acostumou com a aldeia, são ambos ditos *ovy’a ma* (“já se alegrou” ou “já se acostumou”). Ao que parece, a palavra *-vy’a* indica, não somente

²¹⁸ Recorde-se que a forma causativa da alegria, isto é, “causar alegria” ou “alegrar” (*-mbovy’a*) também é o modo pelo qual os interlocutores mbya de Prates (2013) se referem ao “amansamento” de meninas púbebres, sua iniciação sexual por homens mais velhos, entenda-se.

um estado afetivo, mas uma afecção, isto é, uma potência corporal, podendo ser pensada a partir da relação entre sujeitos: alegrar-se e causar alegria teria mais a ver com a passagem entre estados afetivos do que com um sentimento *per se*. Se Espinosa (1979, p.214) escreveu que “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior”, ao que parece, para os Mbya ela é passagem de uma sociabilidade menor para uma maior, por assim dizer, e embora seja uma chamada xamânica (através da associação entre entrar na casa de reza diariamente e alegrar-se para a vida cotidiana) a alegria também é um tema-chave para se entender os bailes e forrós que acontecem nas aldeias mbya (cf Heurich, 2011).

Neste sentido, a ação de “alegrar” (*-mbovy'a*) deve ser lida como uma espécie de “domesticação” orientada pela possibilidade de afetar positivamente pessoas, animais e plantas a partir de um modo de vida daqueles que são “amados” e protegidos pelos deuses. Neste sentido, observei que os *jurua* que, de uma forma ou de outra, mantiveram uma frequência regular na aldeia (alguns chegando mesmo a residir na mesma) passaram por este processo, o que nos permite pensar nele (também) como uma forma da estratégia de relação com os brancos. Se a pergunta *revy'a pa?* (“você se alegra?”) serviu de inspiração para a argumentação de Pissolato (2007, p.27), e em relação à minha vontade de estar sempre na aldeia Lidia concluiu, certa vez, com humor, “na aldeia não se alegra apenas²¹⁹” (*tekoa py ndovy'ái rei ju gua'u*), o que parece estar sendo posto em evidência é a importância, para os Mbya, de “alegrar-se” em determinado contexto de vida, o que valeria tanto *entre si* quanto para o Outro. Assim, em relação à autora em Araponga e a mim mesmo em Camboinhas o que era fundamental para os Mbya parecia ser sempre investigar se estávamos ou não nos “alegrando” no convívio em suas aldeias. Se “alegrar-se” e “causar alegria” é o mote tanto do xamanismo quanto do convívio diário entre “parentes” (co-residentes, entenda-se), “domesticar” o branco tenderia a ser um termo capaz de traduzir o desejo dos Mbya de tratá-lo dentro desta mesma forma de sociabilidade, embora haja uma certa gama de direções possíveis para tal estratégia de relação, já que os próprios *jurua* não se apresentam para os Mbya de uma forma única e constante. Haveria, a princípio, aqueles capazes de despertar o interesse dos Mbya em sua “domesticação”, bem como outros que, pelo contrário, estariam destinados a se tornarem desafetos deles. Aliás, os brancos

²¹⁹ A negativa irônica presente nesta frase é um recurso muito utilizado pelos Mbya com quem convivi, querendo dizer o contrário. Por exemplo, se está muito frio, comentam “não está frio não, né” (*ndairo'ýi rei ju gua'u*), se está muito calor, “não está quente não” (*ndakúí rei ju*) e, como no caso citado, se alguém está realmente alegre, “não está [somente] alegre de novo” (*ndovy'ái rei ju gua'u*).

seriam mesmo a própria encarnação da variedade e da quantidade, , “aqueles que são muitos” (*eta va'e kuéry*), não se podendo, a princípio, saber de que tipo de branco se trata antes de que se estabeleça a relação, a qual os Mbya tentam delinear, preferencialmente, em seus próprios termos.

Em Camboinhas observei algumas “domesticações de *jurua*” (além da minha própria, apresentada, em linhas gerais, no primeiro capítulo), relação que à primeira vista podem ser lidas sob a ótica de uma *predação familiarizante* (Fausto, 2008, p.330), espécie de adoção a qual se revela, como sublinha o autor, uma filiação que é sempre incompleta (Idem, p.352) justamente por nunca chegar a produzir uma identidade plena. Fausto afirma que a predação familiarizante seria ambivalente porque “o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” (Idem), o que, nos termos de uma relação de maestria, põe em foco a dupla face do “dono” e do “xerimbabo”: aquele que é assim *familiarizado* “é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente” (Ibidem). Desde 2008 até o final do trabalho de campo efetivo observei algumas tentativas de “familiarizar” brancos que buscavam frequentar a aldeia, na maior parte das vezes do sexo masculino: de modo análogo ao que ocorreu comigo, eles eram instados a estabelecer moradia, participar das atividades diárias (principalmente nos trabalhos dos homens), comportar-se de modo minimamente “sábio” e, no limite, casarem-se na aldeia. É interessante notar que de todos os casos observados, os mais duradouros foram os que efetivamente realizaram esta última etapa.

Sugiro que, do ponto de vista mbya tais “adoções” eram orientadas por uma ética da reciprocidade e generosidade, expressas pelo conceito de *mborayu*. Tal ética impliica em desejos de “causar alegria” tanto de um ponto de vista interno à sociedade mbya, quanto do ponto de vista de suas relações com elementos externos que porventura despertem o interesse e o investimento de sua relação com o mesmo. Assim, quando Jéka ofereceu para Kamulaia²²⁰ sua barraca de camping dizendo que este poderia ficar na aldeia, o fez sob a alegação de “eu tenho compaixão dele” (ou “tenho pena dele”, *amboaxy ixupe*) sentimento, note-se, semelhante ao que motivou nos deuses o desejo de conceder a Lidia seus poderes xamânicos, conforme ela mesma comentou, (ver *supra*, capítulo II). Kamulaia já frequentava a aldeia há algum tempo, e já era bem conhecido dos Mbya quando o convite foi feito, mas se se esperava dele alguma disposição em ajudar nos afazeres diários, Kamulaia, ainda que generoso (pois trazia

²²⁰ Um pescador que havia perdido sua casa quando a favela do Morro do Bumba desabou, em Niterói no ano de 2010, e morava em sua canoa, na lagoa de Itaipu.

diariamente os peixes que pescava, dando-lhes quase em sua totalidade para Lidia) continuava a consumir cachaça regularmente, embebedando-se muito e de modo sistemático, o que como já vimos caracteriza um modo “não sábio” de se relacionar com a bebida, “não sabe beber” (*ndoy’u kuaái*), como se dizia. Tal comportamento passou a desagradar os Mbya, os quais, todavia, não expulsaram-no da aldeia, porém ao simplesmente se recusarem a dialogar com ele durante sua embriaguez deixavam claro seu desinteresse na continuidade da relação. A situação foi tornando-se insustentável, até que Kamulaia “sumiu” (*okanhy*), indo embora sem comunicar nada a ninguém.

Se o movimento inicial do investimento na “domesticação” de Kamulaia foi algo análogo ao que os Mbya são capazes de provocar nos deuses, isto é, “pena” ou “compaixão” (*-mboaxy*), e a atitude de Jéka efetivamente “causou alegria” no homem, o fato de este não saber se comportar adequadamente fez cessar, de alguma forma, o fluxo de afeto em sua direção. De forma um tanto diferente deu-se a aproximação de Bebé e Gringo, ambos jovens moradores do Recanto das Garças (pequeno bairro entre Camboinhas e Piratininga), os quais começaram a frequentar a aldeia para jogar futebol que acontecia rotineiramente nos fins de tarde e posteriormente também para os forrós promovidos pela banda Os Moleques da Pisadinha que acontecia a cada domingo, no salão de entrada da aldeia. Bebé logo se casou com Suzana (SD de Lidia) e veio morar na aldeia, de modo que Gringo, mesmo sem se casar, veio junto.

O primeiro, tendo se *afinizado* de modo efetivo, não passava pelo mesmo processo de “domesticação” sofrido por Gringo: fizeram-lhe pulseiras de miçangas, deram-lhe, de modo quase definitivo, a função de “servir o chimarrão” (*-mongay’u*), ensinavam-lhe os “modos” e etiquetas mbya, faziam-no participar dos rituais na *opy’i* (inclusive ensinando-o a utilizar o *petyngua*), exigiam sua participação nos trabalhos diários dos *avakue* (construção de casas, colher e carregar sapê, etc) e assim por diante²²¹. Tanto quanto eu mesmo já vinha experimentando há algum tempo quando da chegada de Gringo a Camboinhas, o corpo deste era alvo de ações no sentido de ensinar-lhe desde regras de etiqueta até procedimentos xamânicos: tratava-se mesmo de

²²¹ Neste contexto que, certa vez, Lidia nos aconselhava, a mim e ao Gringo, para usarmos os adereços corporais dos Mbya, tais como colares, pulseiras e pinturas, e nos comportássemos como Mbya, porque, segundo ela, “Nhanderu não escolhe” (*Nhanderu ndoiporavói*). Mas, se como vimos no primeiro capítulo, jamais um branco se torna completamente índio, o que se está querendo dizer com isso? Primeiro, que a relação com Nhanderu passa pela forma desta relação segundo os Mbya a entendem, já que ela nos aconselhava, justamente, a “incorporar” todo um estilo e uma estética mbya. Segundo, que trata-se de uma questão de perspectiva, de maneira que ao nos aproximarmos do ponto de vista mbya, que apenas o é em sua relação com o ponto de vista dos deuses, estaríamos, eu e Gringo, nos dispondo a uma relação com Nhanderu análoga à que sustentam os próprios Mbya.

criar para ele um novo corpo, isto é, um corpo sob os cuidados dos deuses, e havia sido fundamental para definir tal forma de relação com Gringo o fato de ele “se alegrar” no convívio da aldeia, manifestando desejo de nesta permanecer mesmo sem ter se casado na mesma (como foi o caso de seu amigo Bebé). Em 2008 quando conheci os Mbya de Camboinhas havia entre eles um rapaz *jurua* em posição semelhante a de Gringo, a não ser pelo fato de que estava casado com Kerexu’i (filha mais nova de Lidia e Pedro): tratava-se de um nativo de Paraty Mirim, Alan, que em tudo sabia proceder como os Mbya, desde o uso do *petyngua* até o uso da língua. Se Alan, mesmo casado, decidiu-se por partir, a permanência de Gringo apenas não foi mais durável devido a uma briga dele com um *jurua*, durante um forró dominical, que aconteceu por motivos de ciúmes. Após este fato, ele também “sumiu”, retornado á aldeia apenas muito esporadicamente, mas não deixando de ser alvo de notável afetividade por parte de Lidia, a qual sempre afirmava ter gostado muito do jeito do rapaz, já que ele “ouvia” (*oendu*), o que ela dizia e se dispunha a aprender o que lhe era ensinado na aldeia. Vê-se logo que “domesticar” o branco não é um processo diverso do que aquele que busca desenvolver um comportamento dito “sábio” entre Mbya *kuéry*, isto é, trata-se também aqui de valorizar a capacidade de “escuta” como algo que orienta a convivência com co-residentes, mas também atualiza a conexão com os deuses. As atitudes de Gringo (bem como as de Alan e a minha) revelavam para os Mbya a possibilidade de aproximar *corpos de brancos* a *corpos de mbya*, provocando naqueles afecções características destes. Ou seja, dada a diferença entre ambos os tipos de corpo, digamos assim, não se excluía a possibilidade de composição de um terceiro corpo a partir deles, a meio caminho entre os termos “branco” e “índio”. E acrescentar afecções mbya a um corpo *jurua* parecia ser justamente o que orientava os processos de “domesticação” de Gringo, de Alan e o meu, desde nossa alimentação com “comida de índio” até o *cozimento* mesmo de nossos corpos durante os rituais de reza-canto, nos quais éramos instados sistematicamente a participar. Ser “domesticado” pelos Mbya não seria neste sentido algo radicalmente diverso do modo pelo qual os próprios buscam elicitar o cuidado e proteção das divindades através do posicionamento de si mesmos enquanto “animais de estimação” destas.

De modo totalmente diferente se deu a “domesticação” de João Báia, o qual se assemelhava muito mais a um cativo de guerra do que propriamente a um *mymba* recebendo efetivamente um “tratamento oscilante entre o cuidado e a crueldade” (Fausto, p.352). Tratava-se de um irmão mais velho de um “amigo” dos Mbya,

frequentador da praia de Camboinhas, e também morador do mesmo bairro, que passava por dificuldades em sua vida pessoal, correndo até mesmo risco de vida, por estar devendo muito dinheiro a traficantes de drogas, pelo que se soube na época. O irmão de Báia, então, pediu à Lidia que cuidasse dele por algum tempo, o que ela aceitou, não de muito bom grado, há que se ressaltar. Caso oposto ao de Gringo, as tentativas de “domesticação” de João eram, quase sempre infrutíferas, pois, como se disse inúmeras vezes, ele “não sabia ouvir” (*noendu kuaíi*) e devido a isso não era “esperto” ou “sábio” (*naiarandúí*). Ao encontro do que dissemos acima, o comportamento de Báia era julgado a partir de padrões próprios aos Mbya, e seu “não saber ouvir” implicava diretamente em seu comportamento inadequado, o que em última análise, sendo capaz de levar a pessoa a estados de doença e “animalização”, é passível de ser corrigido com surras, como vimos no capítulo anterior. Báia, não raro, era vítima de tais modalidades efusivas de correção, como a agressão física com filetes de madeira ou bambu²²², mas não era sem espanto que os Mbya o viam sempre tornar a “se fazer errar” (*-nhembotavy*): ele usava cocaína na aldeia, mostrava-se preguiçoso em ajudar os demais homens nos trabalhos diários e chegou mesmo a furtar dinheiro da própria Lidia. Em que pese a ajuda que dava no trabalho do bar, balcão do qual compartilhava com Pedro nos dias de forró e reggae, Báia não conseguiu de modo algum se adaptar à vida na aldeia, pelo menos, não da maneira esperada pelos Mbya. O episódio, talvez, mais humilhante para ele, foi quando, por brincadeira, deixou de servir cerveja no copo de Jéka, o qual de pronto lhe deu um violento tapa na cara, *eu não tô de brincadeira com você não, vai encarar, vai encarar?*, e seguiu-se outro tapa, enquanto ele não conseguia reagir, e assustado somente pedia desculpas. Após o incidente, ele se lamuriava dizendo, *eu não tô aqui para ser saco de pancada de ninguém não*, e como já era de se esperar, como Kamulaia, certo dia ele também “sumiu”.

Assim, se por um lado Báia e Kamulaia mostraram-se “indóceis” aos afetos dos Mbya, Gringo (bem como Alan e eu) deixou-se levar por um devir mbya, mostrando-se plenamente *mbya-nizável*, por assim dizer: em uma visita do funcionário da FUNAI os Mbya insistiam com ele que Gringo era “índio” e que devia ser feito um “documento” para ele. Se vimos acima que a mesma distância que liga-e-separa pessoas e animais liga-e-separa a pessoa dela mesma, poderíamos sugerir agora de modo análogo, que, do

²²² Poder-se-ia questionar a razão de Báia se submeter a tais tratamentos. A meu ver, na época ele não tinha para onde ir, e parecia considerar a aldeia como o único lugar seguro, dado as ameaças de vida que recebera de um grupo de traficantes para os quais devia uma soma considerável de dinheiro.

ponto de vista dos Mbya, os brancos também sejam constituídos por distâncias e diferenças internas. Assim, se a “domesticação” de animais passa por um investimento no “acostumar” o mesmo a um ambiente humano, através de ações de cuidado, alimentação e afeto, algo análogo ocorre em relação aos brancos: investe-se na produção nestes de um desejo em querer ficar na aldeia, fazendo-o “acostumar-se” e “alegrar-se” no ambiente humano (mbya), o qual, note-se, é constituído como um ambiente singularizado pelas atenções dos deuses, bem como pelas ações dos mesmos de cuidado e proteção. “Alegrar” um animal e “alegrar” um *jurua* seriam, deste modo, processos análogos, excetuando-se pelo fato de que certos animais seriam preferencialmente domesticáveis justamente por serem “animais de estimação” dos deuses (caso, como vimos, do porco do mato e do mico), o que liga-e-separa os Mbya e os animais, enquanto que, por outro lado, os brancos, via de regra, nada sabem (ou sabem pouco) sobre os deuses, o que coloca os Mbya em uma posição tanto assimétrica quanto mediadora da relação entre *jurua* e divindades. Contudo, isto também liga-e-separa os Mbya e os brancos, isto é, informa sobre a distância entre um e outro.

Tais casos de “domesticação” guardam semelhanças, todavia, com os modos pelos quais alguns Mbya provenientes de outras aldeias chegaram a Camboinhas, ficaram por algum tempo, e depois “sumiram”. Certa vez quando voltávamos de uma viagem à Paraty Mirim, em uma van alugada pelos Mbya de Camboinhas, Xai, um jovem mbya, pediu-nos carona até sua aldeia, Bracuí. Como ele dormiu e os demais se esqueceram de avisar ao motorista para que parasse na referida aldeia, Xai se deslocou conosco até Camboinhas, e como se não tivesse se tratado de um engano ficou morando nesta aldeia por alguns meses. Ele trabalhava junto com os demais jovens (dos quais, aliás, já era amigo desde quando estes moravam em Paraty Mirim) e também comia junto dos mesmos, no “fogo principal”, administrado por Lidia e no qual cozinhavam suas “noras” (SW dela, as esposas de Jéka e Minju, na maioria das vezes). Xai não se casou em Camboinhas e sua estadia durou, ao que parece, enquanto durou sua “alegria” ali. Sem muitas explicações e sob a promessa de voltar em breve, Xai pegou carona com alguém que ia de carro para Paraty, e nunca mais voltou.

Caso diferente foi o de Lidio, “irmão” de Lidia (em verdade, filho de Ramón, que é casado atualmente com a mãe dela), o qual veio do Rio Grande do Sul com a esposa e dois filhos. Ele chegou, primeiramente como acompanhante de um xamã, do qual era “ajudante”, mas depois que este seguiu viagem, permaneceu na aldeia, afinal

seu pai estava morando ali. Os filhos de Lidia se referiam a ele como *karai* ou *xondáro*, talvez devido á sua disposição em entrar na *opy'i* e coordenar tanto o coral das crianças quanto as danças *xondáro*. De fato, sempre que chegávamos, ao cair da tarde, na *opy'i* ele já estava lá, da mesma forma que lá ele continuava quando nos despedíamos, após terminado o ritual. O *karai* chegou a ter os filhos matriculados na escola da aldeia, que na época funcionava sob a administração do município de Niterói. Mas foi no meio de uma madrugada, sem avisos prévios ou despedidas de qualquer natureza, que ele e sua família atravessaram o canal de Itaipu, carregando seus poucos pertences, para entrar no carro de uma amiga *jurua*, que os aguardava na outra margem. Novamente, eles “sumiram” para não mais voltar.

De forma semelhante aconteceu com Jorginho, o qual foi convidado, durante uma ocasião festiva em Paraty Mirim, pelos filhos de Lidia para vir “passear” em Camboinhas, convite que foi prontamente aceito. Jorginho veio na van conosco, trazendo uma pequena mochila, com carteira, roupas e seu *petyngua*. Da mesma forma que Xai, Jorginho trabalhava junto com os demais e comia no mesmo “fogo principal”. Mas de forma diferente do que aquele, Jorginho acabou sendo “obrigado” a casar em Camboinhas, após ser flagrado “conversando” de madrugada com uma neta de Lidia, que na época devia ter uns 11 anos. Como quem flagrou o casal foi a própria Lidia, seguiu-se uma “surra” (-*nupã*) com pedaço de bambu. A partir de tal ocasião, Jorginho “já não se alegrava mais” (*ja ndovy'a véi*), como se disse, e buscava sair dali de qualquer jeito, chegando até a me pedir algum dinheiro dizendo que estava “sofrendo muito”. Numa manhã deu-se por consumado o que já parecia ser inevitável: Jorginho havia “sumido” durante a noite, deixando para trás sua mochila com todos os pertences que havia levado, inclusive carteira com documentos. Como bem se pode presumir, ele nunca mais voltou, e têm-se notícias dele muito esparsamente: ao que parece, retornou para São Paulo, onde viviam seus pais.

Dois pontos ficam logo evidentes a partir da apresentação de tais relatos. O primeiro deles diz respeito à perspectiva através da qual nós, em Camboinhas, experienciávamos a multilocalidade mbya, a saber, do ponto de vista de quem fica. Neste sentido observo que o tema da mobilidade se torna sensível para os coletivos que ora se encontrem “sedentarizados” justamente na experiência de verem chegar e partir os outros. Tal experiência, tanto quanto a do deslocamento, afeta as pessoas de maneiras intensas, como já vimos acima, ao transcrevermos uma fala de Jekinha que, ao comentar a partida de um amigo, concetava “morte” (-*mano*) e o sentimento de “não se alegrar”

ou “saúde” (*ndovy'ái*). O segundo ponto se refere ao fato de que o que parecia estar em questão quando da recepção de pessoas na aldeia, não era se se tratava ou não de Mbya, mas sim se a pessoa sabia ou não se comportar adequadamente, à maneira esperada pelos Mbya, isto é, de acordo com o tom da convivência “alegre” que caracteriza o cotidiano de uma aldeia. Nisso, talvez, os Mbya sejam bem parecidos com os Yudjá, para os quais “poucas coisas são tão prazerosas quanto o amansamento de humanos; poucas são tão gratificantes quanto acompanhar de perto a absorção completa das maneiras yudjá por alguém que um dia esteve destinado a viver outra vida” (Lima, 2005, p.268). Tal ênfase dos Mbya no comportamento da pessoa vai ao encontro da proposta de Pissolato (2007) de que o parentesco mbya depende da agência humana, de modo que ser parente seria, antes de tudo, comportar-se como tal, sem o que, como vimos, até mesmo consanguíneos deixam de ser “parentes”, e com o que, estrangeiros por excelência (como os *jurua*) podem sê-lo, de certa forma.

Se colocarmos o tema do “causar alegria” como uma estratégia de produção de um estado de ânimo que caracteriza o parentesco e a disposição para “ficar junto”, relacionando-o com o xamanismo, a mobilidade e o amansamento de animais, podemos percebê-lo como uma afecção positiva, ou melhor, ou um *modo de causar um efeito* benéfico ou positivo no corpo de outrem. Neste sentido, note-se que Macedo (2009, p.288) faz uma leitura da inter-relação entre os termos *mborayu*, *ayvu* e *nhe'ë* como formas de expressar a “agência divina imanente” aos Mbya, isto é, um poder de afetar tanto quanto de ser afetado. O “amor” mbya, seria para a autora, um amor-afecto, no sentido em que escrevem Deleuze & Guattari (2004 *apud* Macedo 2009): “afectos são projéteis, tanto quanto as armas”. Parece ser justamente esta a idéia que se quer passar quando se diz “causar alegria”, isto é, lançar uma flecha de afeto em direção à outrem. Neste sentido se ouve comumente um xamã dizer à audiência na *opy'i* “venham na *opy'i*, eu os alegrarei [me alegrando]” (*peju opy'i re, xee arovy'a ta*), e se o causativo utilizado aqui é o comitativo *ro-* é justamente porque se quer pôr em evidência que o afeto lançado pelo xamã não será proveniente dele mesmo mas das divindades, e neste sentido, o próprio xamã é também alvo do mesmo. Assim, ao que parece, a forma privilegiada pela qual os Mbya pensam esta potência de afetar ou *atingir com alegria* a outrem passa pela capacidade de convencimento, ou seja, trata-se de “causar alegria” para que aqueles que chegam queiram ficar, sendo tal agenciamento, talvez, um dos principais fundamentos da produção do parentesco mbya.

Se como afirma Pissolato (2007, p.156) a disposição para continuar junto é o estado de ânimo de um grupo de parentes, dada a perspectiva da multilocalidade, isto é, a abertura para a alteração deste mesmo grupo, devido à possibilidade sempre presente de se buscar novos lugares e contextos de vida, a autonomia pessoal e a conquista de maturidade para seguir caminhos próprios (o que não tem a ver com idade, a princípio) faz da experimentação a forma mais segura do saber (Idem, p.151). Sendo a mobilidade guiada pela “alegria”, o tempo de co-residência seria o mesmo tempo em que dure a satisfação no convívio. Não havendo, muitas vezes, explicação maior para uma mudança do que “não me alegrei mais” (*ndavy’a véi*), os Mbya, ao experimentarem de forma intensa “demais”, digamos assim, tal sentimento, parecem preferir simplesmente “sumir” na calada da noite, evitando discussões e enfrentamentos.

A alegria, pensada enquanto “projétil” estaria, assim, destinada atingir principalmente aqueles que chegam: crianças que acabam de nascer, pessoas que vêm visitar e animais de estimação, tendo por objetivo fazer com que queiram ficar. Trata-se assim de fazer com que tais seres se acostumem com o ambiente humano, ou melhor, com um ambiente que é humano de uma maneira singular: dada a multilocalidade que caracteriza as possibilidades variadas de se deslocar pelas diversas aldeias mbya existentes, bem como os modos de vida distintos em cada uma delas (em que pesem as semelhanças entre os mesmos), cabe ao “alegrar-se” associar determinado contexto de vida e o desejo de não mais caminhar (pelo menos por algum tempo). Causar alegria em um estrangeiro fazendo brotar nele o desejo de ficar é potencialmente produzir um parente justamente onde não havia nem mesmo um *parente em potencial* (como o são os Mbya entre si), embora, de modo simetricamente inverso, um consanguíneo que deixa de se alegrar no convívio com a própria família, já é *potencialmente um afim*. Não causando alegria nos co-residentes ou não se alegrando, a pessoa pode se tornar tão anti-social quanto um animal de estimação que, indócil, “não se alegrou ainda”, o que é índice, em ambos os casos, de uma animalidade prevalecendo sobre a humanidade, perigo que, como já se viu, os Mbya querem sempre manter afastado. Isto nos leva de volta ao tema da *sociabilidade insegura* do qual já falamos algumas vezes neste trabalho, mas principalmente quando vimos que os comportamentos inadequados e até violentos são entendidos como resultado de aproximações (ou “encaixes”, como se disse) indevidas de “seres que não vemos” ao corpo da pessoa. Neste sentido, é interessante notar que uma das únicas narrativas do Ayvu Rapyta (Cadogan, 1959, p.174) que traz heróis em relação com seus “animais de estimação” também trate do

processo de *afinização* pelo qual podem passar as pessoas mbya, vindo a manifestar comportamentos anti-sociais, o que já é indicado no próprio título, “O homem que faz desaparecerem os filhos” (ver apêndice).

Primeiramente há que se destacar a espécie de *predação às avessas* a que procede o pai das crianças que, querendo livrar-se das mesmas, não as executa mas simplesmente as abandona no mato, a sua própria sorte, digamos assim. Anula deste modo sua paternidade, sem contudo, transformá-la em uma relação ostensivamente de predação. Ele deixa de ser pai, mas sem devorar as crianças, o que efetivamente é o que vai pretender a velha cega com a qual elas irão se defrontar no momento seguinte da narrativa: ela completa, por assim dizer o movimento iniciado pelo pai, se este se *desconsanguiniza* aquela quer efetivamente devorar, e é justamente de seus seios que surjem os animais de estimação. Se os seios puderem representar o ato de alimentar, quando os irmãos empurram a velha no fogo estão justamente negando o modo com que ela os alimenta: não para sustentá-los e “criá-los” como faria um consanguíneo, mas para engordá-los e comê-los. É da negação do modo predatório do “alimentar” que surge a relação de maestria. Enquanto meio termo entre a *negação da filiação* e a *afirmação da predação*, a relação de maestria aparece como solução para a primeira e fuga da segunda. O próximo movimento de *desconsanguinização* é o da irmã, a qual por querer casar-se com o marido da velha tenta matar o irmão. Novamente, ao ser salvo pelos “animais de estimação”, a relação de maestria aparece interposta entre uma negação do parentesco e um ato predatório. O próximo passo, para o protagonista, é matar *tejujagua*, criatura monstruosa, salvando uma moça que havia sido dada pelo pai para ser presa do “monstro”, e ele o faz com a ajuda fundamental dos *mymba*, que confirmam assim a oposição entre relações de maestria e relações de predação: contra o bloco predatório formado pelo pai da moça que doa a mesma para ser comida e o “monstro” que irá efetivamente comê-la, se opõe o agenciamento entre “dono” e “animais de estimação”, matando o predador e salvando a moça.

Após averiguarem que seu “dono” já está plenamente estabelecido com esposa e filhos, tendo já “se alegrado”, os *mymba* resolvem partir, porém, tal fato causa a morte do protagonista, o que parece, a princípio, querer comunicar a interdependência entre o “animal de estimação” e o “dono”. De fato, durante meu trabalho de campo, meus interlocutores demonstraram especial preocupação em delegar a certas crianças, desde bem pequenas, o cuidado em relação a algum animal de estimação - gatos, cachorros ou micos, principalmente. Explicavam-se, então, que procediam desta maneira com tais

crianças porque o *nhe'ë* das mesmas, quando ainda na terra de seu “dono” (ou seja, antes de “encarnar”), possuía *mymba kuéry*, de modo que caso não se dedicassem ao cuidado de animais nesta terra, correriam o risco de “não se alegrarem” e desejarem partir de volta para a morada divina (vindo a falecer).

Vera me apresentou uma narrativa, “O *kunumi* poderoso” (ver apêndice), que parece ser uma transformação da que acabamos de citar, a qual ouviu de seus avós, e que teria se passado no Paraguai, há muito tempo atrás. Nesta, a princípio, pode-se colocar em oposição, de um lado a *não escuta* da avó do protagonista, que acarreta na transformação de todos os habitantes da aldeia em presa dos inimigos e de outro o “saber ouvir” do protagonista em relação ao que lhe alerta um papagaio, o que coloca a oposição entre saber ouvir ou não sabê-lo como virtude fundamental de prevenção contra tornar-se presa. Em seguida, a narrativa nos apresenta novamente a união da irmã do protagonista com uma figura “monstruosa”, Anhã, a qual em nada se mostra um devorador canibal, a não ser quando decide matar o protagonista, se bem que tome tal decisão em comum acordo com a irmã do mesmo. Como aqui a figura dos *mymba* está ausente, é o próprio Nhanderu quem intervém matando o casal que se comporta de forma “errada” (*-javy*) e imortalizando o protagonista. Seja a avó que zomba da informação trazida pelo neto, seja a irmã que devém predador, após se casar com Anhã, o tema-chave parece ser o do perigo constante anunciado pelas alterações às quais os humanos estão sujeitos. A “domesticação” parece, neste sentido, ter um papel fundamental em um mundo de *sociabilidade insegura* e possibilidades constantes de alteração de contextos de vida, tanto quanto da própria pessoa. Dado que consanguíneos podem agir como “não-parentes” e pessoas estranhas podem se tornar *como parentes*, a relação de maestria parece se situar a meio caminho entre a filiação e a predação, constituindo-se em uma solução para se pensar a inconstância que caracteriza o parentesco mbya. Se este depende da agência humana, que está atravessada por um posicionamento específico na relação com os deuses, vistos como “donos” de um ponto de vista humano, passemos a uma última reflexão sobre o *nhe'ë* buscando perceber o modo pelo qual tal posicionamento atua na constituição de uma noção de pessoa para os Mbya.

***Nhe'ë*: distância de si**

“Os Tupã são assim mesmo. Eles não andam à toa, só por andar. Eles vêem, eles sabem, e andam. Eles não andam à toa. Os que se levantam contra nós, nós não vemos, eles já vêem de que forma se levantam contra nós. (...) Isso você não vê mesmo, ao falar Nhandejára, você não escuta, nem vê... O que diz Tupã durante a reza, você não escuta, não sabe nada. Senão que você simplesmente fala e assim apenas a verdade você fala. Nós somos uma... Nós somos uma...

Bicicleta mesmo, nada além disso”²²³

(Solano Karai Tataendy)

Era um domingo, no final do mês de janeiro de 2011, dia de *nhemongarai* em Camboinhas. Eu e Minju fomos designados para ir ao banco e ao supermercado na “cidade”. Quando voltávamos, já no bairro de Camboinhas, ele propôs que parássemos à sombra de uma árvore, talvez devido ao calor intenso daquele dia de verão. Encostamos as bicicletas e sentamo-nos no meio-fio, cada qual com seu pacote de biscoito recheado, trazidos do supermercado. Minju estava deitado na grama quando lhe perguntei se ele abria os olhos durante a execução do seu canto-reza, ao que ele respondeu que sim, às vezes abria rapidamente. Continuei então a explorar o tema:

- E como você consegue aquela “concentração” durante a reza?

Interessado no assunto, ele se ergueu do chão, ficando sentado ao meu lado. Respondeu então:

- Não sei... Aquilo é só deus mesmo... Só deus mesmo que sabe. Porque os mais velhos falam que cada um já vem com a sua reza para este mundo. Mas tem aquele... O *teteregua*, que faz a pessoa não lembrar, não querer fazer nada.

- Mas cada pessoa tem um *teteregua* próprio?

- Tem, cada pessoa. Porque a minha mãe fala que, assim, quando a pessoa morre, tem *dois* almas que vai para o céu, mas uma fica aqui.

Perguntei-lhe como se chamariam estas “almas” que vão para o céu, e ele disse que uma delas é o *nhe'ë* da pessoa e a outra ele não sabia. Continuou a explicar sobre o *nhe'ë*:

²²³ “*Tupã kuéry katuve ma. Oguata rive-rive vy raka'e'y, jogueroguata. Oexa, oikuaa, ha'e kuéry oguata. Nda'e oguata rivéi. Nhande kuéry re opu'ã va'e, ndajaexái, ha'e kuéry ma ja oexa mba'exagua nhandere opu'ã. (...) Kóva katu nderexái, Nhandejára ijayvu ramo, nĩ nerendúi, nderexái, nĩ... Mba'e pa e'i Tupã, renhembo'ea py, nerendúi, ndereikuaái mba'eve. Sino rooayvua te ko, anhetengua ranhe rei te rooayvu. Nhande katu peteĩ... Nhande katu peteĩ... Vixikréta ete rima, ja nhande nĩ mba'eve ixagua ve'y upe...*” (introdução do filme, Bicicletas de Nhanderu, 2011). A presente tradução para o português é minha, de modo que cabe observar a impossibilidade de uma tradução exata para o verbo *-roayvu*. Em Dooley (2006, p.170) o verbo aparece como “falar com” e “ler”, porém a tradução dos diretores é “as palavras chegam e são ditas por você”, de modo que a idéia parece ser a de uma fluência no falar, ou, talvez, uma *incorporação* da fala divina na fala da pessoa, de modo que esta nada sabe sobre o que fala, dizendo, contudo, somente a “verdade”.

- Porque nesta época, assim, por exemplo, se a pessoa morre já velhinho, o seu *nhe'ë* chaga no céu, na Nhanderu *rekoa* (“aldeia de Nhanderu”) e volta a ser pequeno de novo. Aí pode voltar... Por isso que hoje em dia tem muita pessoa que se parece com outra que já morreu...

Após breve pausa, ele seguiu contando-me um sonho:

- Outro dia eu tava sonhando e pareceu que me levaram lá para o céu. Eu vi o Tupã ra'y e também Tupã xy²²⁴, mas o Tupã eu não vi não... Tupã ra'y estava com roupa branca e Tupã xy vestida como Mbya antigo mesmo. Aí ele falou para mim que o pessoal aqui da aldeia ia morar ali algum dia. E parece que eu via o pessoal lá, tudo bem alegre assim. E aí, me levaram de volta e eu acordei. Depois desse sonho eu passei a acreditar mais. Porque eu sempre pegava *petyngua* assim mas sem acreditar muito. Minha mãe já sabia. Um dia ela me falou que sabe quem acredita e quem não acredita. Daqui da aldeia ela falou que o Jéka e a Iracema acreditam muito. O Tupã não. Eu acreditava, mas não muito...

* * *

Numa noite, do mês de fevereiro do mesmo ano, em que Lidia não se dispôs a ir na *opy'i*, Agai me chamou para irmos apenas nós dois. Enquanto nos ocupávamos de colocar tabaco dentro de nossos *petyngua* e acendê-los, Jorginho apareceu também. “Circulamos” (*-rojere*) a fumaça pelo “altar”, fizemos a saudação característica ao término do “enfumaçamento”, *ha'eve'iko*, e voltamos a nos sentar. Então, Agai comentou, *nem parece que a gente tá sozinho, né?*, e eu concordei, *é, mas não estamos mesmo*, e ele concluiu, *a minha mãe fala que mesmo quando a gente não entra nosso espírito tá aqui*. “Nosso espírito” entenda-se, o *nhe'ë* de todos que habitam a aldeia, ou melhor, considerando a existência de três, quatro ou cinco almas para cada pessoa, uma delas ficaria sempre no “altar” da *opy'i*, e é nelas que o “enfumaçamento” cotidiano é feito. Assim, se de um ponto de vista bivalente, a “alma” dividiria a pessoa em três (o corpo, a alma telúrica e a alma divina), a possibilidade de percebermos quatro ou cinco almas, complexifica a questão, e ainda que esta quantidade de almas, remeta, muitas vezes à oposição entre telúrico e divino, ela comunica fundamentalmente algo sobre uma maneira de compor a pessoa com elementos externos a ela. Não creio mesmo, neste

²²⁴ “Filho de Tupã”, muitas vezes identificado com a figura de Jesus, e “mãe de Tupã”, respectivamente.

sentido, que haja alguma “teoria das almas” que seja consensual entre os Mbya, contudo, observo que muitas das concepções que ouvi a respeito do tema ultrapassam a percepção de *nhe'ë* como algo simplesmente “assentado” na pessoa, como sua consciência ou princípio que a anima (cf Pissolato, 2007). Sugiro, assim, que o *nhe'ë* possua tais dimensões, mas não somente elas, de modo que se possa pensá-la, como já afirmei algumas vezes ao longo deste trabalho, tanto como uma entidade separada e independente do sujeito (embora este sim dependa dela), quanto como uma conexão com as divindades ou mesmo uma espécie de possibilitador de percepções acerca de um mundo composto de agentes invisíveis.

Em diálogo já transcrito acima, Minju afirmava que segundo sua mãe existiriam cinco tipos de *nhe'ë*. Além da que acompanha a pessoa, haveria a que fica sempre na *opy'i* além de outra que não desceria à Terra e permaneceria vivendo com o “dono” dele, ou o “dono” do lugar divino (*nhanderu retã*) de onde teria vindo o *nhe'ë*. Além destas três, Minju (entre outros) falou-me diversas vezes do *teteregua*, uma “alma” proveniente de Anhã, segundo ele, cuja agência deve ser evitada pelos Mbya. Contabilizando quatro almas até o momento, perguntei-lhe então sobre a quinta alma, e ele respondeu que seria uma “luzinha” que anda pelo mato, e que *se você ver tem que tentar matar*. Anos depois de ele ter explicado isso, em Araponga, numa madrugada na qual as rezas já haviam se encerrado, Augustinho explicava sobre esta mesma “alma-brilho”, porém em outros termos. Dizia ele, então, que “no inverno nós devemos ter medo” (*arayma jave ma jakyje aguã*) porque nesta época é comum aparecer nas florestas e nas redondezas das aldeias mbya um “brilho pequeno” (*hendy'i*) que fica a vagar e que encosta nas pessoas causando-lhes graves doenças: são os *angue ijaguyje*, ou seja o *ijaguyje* dos “espectros dos mortos”.

Após tais comentários o *xamói* se retirou do ambiente da casa de reza de modo que várias pessoas também resolveram ir dormir, ficando na *opy'i*, com o objetivo de “amanhecer” (*-ko'emba*), apenas eu, Sandro e seu irmão mais velho, Karai, o qual passou a narrar as histórias de Pyxã e Xivi ra'y que constam no apêndice. No intervalo entre uma história e outra, saí da *opy'i* a fim de urinar, e qual não foi minha surpresa ao ver no meio da mata, relativamente próximo a casa onde estávamos, um pequeno brilho, arredondado e de cor verde, vagando pelo meio do mato. Apesar de olhar fixamente durante algum tempo, não consegui identificar o que poderia ser, tratava-se certamente de algo que eu jamais havia visto antes, de modo que voltei para dentro da casa comentando com Karai, que ficou curioso e quis ir logo ver o que era. Voltamos para

fora, e o brilho já tinha se movido em direção ao alto da encosta por onde errava, mas ainda estava relativamente próximo a nós. Perguntei para ele, “o que é?” (*mba'e tu?*), e ele não respondeu de pronto, apenas disse, “vamos para dentro da casa” (*jaa oguy py*), o que fizemos em seguida. Explicou então que era o que Augustinho havia explicado mais cedo, ou seja, *angue ijaguyje*, só que, especificou, “outro *ijaguyje*, para dentro da terra” (*ijaguyje amboae, yvyguy py katy*). Na manhã seguinte, ao contarmos o que vimos para Augustinho, ele afirmou, da mesma forma que Minju, que ao ver o tal brilho passando por perto deve-se tentar abatê-lo com um pedaço de pau, chinelo ou o que estiver a mão, pois se ele encostar em alguém, pode causar muito mal.

É interessante que Minju tenha incluído este “brilho” em sua exegese sobre as almas, já que, considerando-o como tipo de “espectro dos mortos” ele não é exatamente parte de um vivente, como o seria, a princípio, o *teteregua*, componente, digamos, telúrico, da pessoa, o qual, aliás, pode mesmo ser chamado de *nhe'ë vai* (isto é, “alma ruim” ou “má”, ou mesmo “feia”) sendo talvez, justamente este componente da pessoa a se transformar em *angue* e ficar na terra após a morte da mesma (as demais “almas” retornando para as moradas divinas de onde vieram). Em uma conversa com Alzira (a mesma que efetuou o tratamento xamânico em Lidia, como vimos acima), pajé da aldeia de Paraty Mirim, em maio de 2009, ela explicou que os *angue* são *nossos parentes que morrem e que ficam assim pela terra*, indicando-os como os principais causadores de “doenças”, *pedras que ficam no corpo da pessoa*, segundo ela. Poderíamos, a princípio, considerar pela fala de Alzira que não é qualquer morto que se transforma nestas potências maléficas que são os *angue*, mas (pelo menos, via de regra) mortos mbya: seriam justamente *nossos parentes* a terem o poder de lançar no corpo dos vivos as tais *pedrinhas* e outros objetos causadores de doença.

Com a morte, qualquer Mbya (a exceção das crianças pequenas, ditas não possuírem a parte “ruim” da “alma”) irá liberar tais potências que são tanto maléficas quanto motivadoras de ações xamânicas, de modo que, como vimos (*supra*, capítulo II) se pode compará-la à morte do xamã Ikpeng (Rodgers, 2002, p.113), descrita nos termos de uma “fraturação” de seu corpo, isto é, uma morte que libera partes da pessoa antes contidas na mesma. O autor descreve o processo como “um tipo de menstruação cósmica, uma liberação final de sua ‘gravidez perpétua’ dos *pianom* (ou agências xamânicas) contidos, agora novamente espalhados e à deriva pela floresta”. Mas se os Ikpeng consideram seus xamãs como “diferentes” ou “ex-pessoas” (Idem, p.112), os Mbya, como já vimos, têm no xamanismo uma função comum, compartilhada (em que

pesem os graus de especialização diversos) e atualizável por qualquer indivíduo disposto a ativar sua potencialidade divina, de modo que apenas podemos considerar os *pianom* análogos aos *angue* ao procedermos à leitura de ambos enquanto agências xamânicas. Se por um lado os *pianom*, que foram acumulados no corpo do xamã por uma série de procedimentos iniciáticos, são passíveis de serem achados e recolhidos pelos aprendizes após sua liberação, por outro lado os *angue*, que também vêm de uma parte ativa da pessoa (seu *teteregua*, seu *nhe'ë vai*), através de sua ação maléfica, motivam a ação xamânica em especialistas rezadores e curadores, sendo, por isso, *partes constitutivas e imprescindíveis*, tanto da pessoa quanto dos rituais xamânicos. O perigo oferecido por estas “almas dos mortos” é semelhante ao que é oferecido por espíritos “donos” bem como por feitiçeiros Mbya, como já se viu, tratando-se sempre de retirar do corpo do doente objetos enviados por tais potências e, neste sentido, as ações do especialista curador, a princípio, não diferiria de modo significativo em relação à cura de doenças enviadas especificamente por quaisquer destas potências.

Se associarmos a ação dos *angue* à uma afecção telúrica no corpo de um Mbya vivente, podemos opôr a eles a agência das *nhe'ë porã*, ou seja, as partes da pessoa provenientes das moradas celestes, as quais, justamente por isso, conectam cada indivíduo com o “alto” (*yvate*). Assim, se para os Araweté (Viveiros de Castro, 1986, p.549) os mortos são inspiradores de canções xamânicas, para os Mbya eles elicitam a reza-canto e todo o ritual de cura através de sua causalidade maléfica, possibilitando a atualização de uma potência inerente a todos os seres humanos mbya, isto é, seu *nhe'ë*: “Nhanderu papa disse ‘com canto lhes faremos descer meus pequenos filhos e filhas’²²⁵, diz mesmo a letra de um hino cantado por algum tempo pelo coral de Camboinhas, evidenciando a relação entre o envio de “almas” pelos deuses e os cantos-reza, igualmente enviados por eles. Lidia, numa noite de abril de 2013, nos ensinava sobre este tema, na *opy'i*, explicando enquanto cantava um canto-reza que aquela mesma melodia viria com as crianças “de Nhamandu, de Tupã, sempre Nhanderu faz vir as crianças com canto” (*Nhamandu guigua, Tupã guigua, sempre kyingue Nhanderu ombou mborai reve-reve'i*), e acrescentou que aquele canto “encoraja, fortalece” (*ombopy'a guaxu, omombaraete*) as crianças, ao que parece, se referindo especialmente, naquele momento, à duas crianças pequenas que estavam muito “bravas” ou “irritadiças” (*ivai*), de modo que o *mborai* que vinha com elas é que as faria ter mais

²²⁵ *Nhanderu papa aipoe'i* “*mborai reve romboguejy xera'y'i xerajy'i*.”

coragem e ficarem mais calmas. Aconselhava, então, às mães cantarem aquele canto-reza para seus filhos pequenos. O canto tanto quanto a “alma”, são de proveniência divina, e neste sentido, Montardo (2009, p.144) comenta que seu “questionamento com relação à tradução que se faz de *ñe’ë* como alma/palavra consiste apenas na constatação de que *ñe’ë* é voz ou linguagem humana e engloba, (...), a música e a dança também”. Embora não esteja completamente de acordo com uma concepção de *nhe’ë* como “voz” e “linguagem” (designadas pelos Mbya com quem convivi de outras formas, como -*jryyvi* e -*ayvu*, por exemplo e respectivamente), ao que parece, há efetivamente uma correspondência entre o *nhe’ë* e o canto-reza (*mborai*), não apenas porque ambos são entendidos como algo que é “descido” (-*mboguejy*) ou “posto a vir” (-*mbou*) pelos deuses, mas também porque a intensidade da atuação de ambos tende a se concentrar durante os rituais na *opy’i*: “quando fumamos e cantamos os Tupã cuidam/vigiam nossos corpos, olha onde está a doença, onde você está se transformando em animal”²²⁶, explicava-me Augustinho, em janeiro de 2012.

Poderia-se distinguir o *mborai* dos cantos de coral por ser aquele puramente melódico, conquanto, a depender do estilo do rezador e do contexto do canto, a melodia possa ser entremeada por um certo tipo de fala, que muitas vezes constitui-se numa rogativa aos deuses, mas também pode ser uma “narração da palavra alheia”, como diz Viveiros de Castro (1986, p.549) em relação aos cantos xamânicos araweté. Num exemplo de fala tipicamente rogativa, afetada de forma negativa por um recente caso de desentendimento e briga entre parentes dentro da aldeia, Lidia se levantou na *opy’i* dizendo, “deixe-me enfumaçar apenas, não tenho mais força” (*tamoximbo-ximbo rei, ndaxepo’akavéi*) e, indo circular pelo altar da casa com a fumaça de seu *petyngua*, prosseguiu com sua reza-canto: “pai verdadeiro dos Nhamandu, mãe verdadeira dos Nhamandu, em sua morada/altar novamente, entrego meu corpo ruim, ‘os que me fizeram querer amamentar’ ainda que em meio a todas as coisas fazem circular a fumaça, possam se fortalecer, se encorajar”²²⁷. Nesta fala temos a xamã pedindo a proteção e o cuidado dos deuses para com seus filhos em um estilo discursivo bem diferente do que apresentaremos a seguir, e que escutei de Nino (filho de Augustinho)

²²⁶ *Tataxina jarojere, japorai jave (...)* Tupã kuéry ma onhangareko nhanderete’i, omaë mamó tu mba’eaxy oĩ, mamó tu rejepota.

²²⁷ *Nhamandu ru ete, Nhamandu xy ete, ne amba re jevy, xerete vaikue’i amombe’u, xeremimokambuxe, va’e mbyte gui jepe oguerojere’i tataxina, tove’i katu imbarae, ipy’aguaxu’i.* Xeremimokambuxe, note-se, é um termo metafórico que designa os filhos, aqueles que causam na mãe o desejo de amamentar, sem distinção de sexo, algo que não seria possível utilizando-se somente os termos de parentesco, já que estes distinguem filhos e filhas.

em Araponga. Durante a cura de uma criança levada a cabo por ele, enquanto a “enfumaçava”, repetia-lhe o seguinte: “Nhanderu disse, ‘vai meu filho para a Terra, para viver, para ver de tudo’”²²⁸, isto é, pronuncia-se o que os deuses já disseram à “alma” da criança antes que ela encarnasse, de modo a fazê-la lembrar do sentido de sua presença na Terra e, com isso, desejar ficar. Podemos complementar tal fala de Nino com outra fala ritual de Lidia, em contexto igualmente de “enfumaçamento” de uma criança pequena e utilizando-se do mesmo estilo discursivo: “os que nos fizeram vir, Nhanderu verdadeiro, disse, ‘vai meu filho, minha filha, no meio dos que vivem errando à toa, ouvir e ver’”²²⁹. Especialmente neste dia, a *kunhã karai* seguiu explicando à audiência na *opy'i* sobre seu proceder xamânico: “por [Nhanderu] ter me apartado da cachaça, Nhanderu me conta, eu não sonho à toa, Nhanderu mesmo quem me conta e aí eu passo para vocês”²³⁰. Seja pedindo aos deuses o que, sabidamente, apenas uma atitude individual em relação a eles pode atualizar, seja dizendo o que dizem os deuses, o xamanismo mbya situa o discurso como elemento fundamental, como já foi amplamente notado pela etnologia sobre os Guarani.

Contudo, há mais do que simplesmente palavras: o ritmo, o tom e a melodia de um discurso xamânico, muitas vezes se constituem enquanto índices de uma alteração do emissor do mesmo, que passa a atuar “como um rádio”, no sentido araweté (Viveiros de Castro, 1986, p.543) ou “nada mais que uma bicicleta de Nhanderu”, para recuperarmos a epígrafe deste item. P.Clastres (1990, p.126) já notara em Soria este modo, digamos, incorporado de narrar uma história, um mito ou mesmo de fazer uma prece. Do xamã o autor dizia se tratar “tanto de um índio que conta um mito, tanto de um sábio que transmite seu saber aos membros da tribo, enfim, tanto do próprio deus que, aniquilando-o como homem faz a morada exclusiva da palavra divina, que o habita inteiramente” (Idem). A partícula causativa-comitativa anteposta ao verbo “falar” (-*ayu*) é utilizada pelos Mbya para designar o falar dos divinos através dos humanos, -*roayvu*, ação que foi, a propósito, traduzida pelos diretores do filme “Bicicletas de Nhanderu” como “as palavras chegam e são ditas por você”, conforme já notei em nota. Solano, conforme citado na epígrafe, diz que o que “Tupã fala durante a reza você não vê, não ouve, não sabe de nada”, o que vai ao encontro do que contou-me Vera (ver *supra*),

²²⁸ *Nhanderu aipoe'i*, “*tereo xera'y yvy rupa re, reiko aguã, opamba'e rexa aguã*”.

²²⁹ *Nhanembouare, Nhanderu ete'i aipoe'i* “*tereo xera'y'i, tereo xerajy'i, oikoavy rive-rive'i mbyte py reendu, rexa*”, *e'i*.

²³⁰ *Yy tata xereipe'a'i, Nhanderu xevy omombe'u, ndaexara'u rivéi, Nhanderu ae omombe'u xevy, ha'egui xee amboaxa pendevy pe*.

sobre uma época em que usava muito o *petyngua* e aconselhava as pessoas com palavras que depois ele não sabia mais *que palavra era aquela*. Agai comentou, de modo semelhante, que ele já havia sido “posto a falar” na *opy’i* uma vez, mas que não se lembrava mais. Soube contudo esboçar uma explicação para o processo: “é em nossa cabeça que Nhanderu coloca. Só que não podemos ter vergonha, temos que levantar e uma frase que você fala, por exemplo ‘boa noite’, aí depois Nhanderu coloca na sua cabeça”²³¹. Se recordarmos a metáfora utilizada por Vera, a fim de me explicar sobre o “leito da alma” (*nhane nhe’ë rupa*) dizendo que tal *locus* da “alma” em nosso corpo seria como um chip de celular que “faz funcionar o corpo” (*ombofunciona nhanderete’i*), associando esta idéia àquela utilizada pelos Araweté de que “o xamã é como um rádio” (Viveiros de Castro, 1986, p.543), seremos levados a pensar no xamã mbya, potencial de cada pessoa em última análise, como um veículo de ações, palavras e poderes alheios. Uma bicicleta dos deuses, como disse Solano, e nada além disso.

Deste modo, durante o *-roayvu* o xamã não ouve e não vê, não sabe de nada, contudo diz apenas a “verdade” (*anhetengua*), com palavras que são postas em sua cabeça por Nhanderu, de modo que posteriormente é incapaz de se lembrar o que disse, ou *que palavras eram aquelas*, para usarmos a expressão de Vera. Uma “inconsciência” análoga a esta é dita do xamã durante uma cura, quando nunca é o próprio quem realiza, senão Nhanderu, através do xamã, ou melhor, através de seu corpo. Da mesma forma, durante as rezas-cantos, o “rezador” (*oporai’i va’e*) mantém-se, na medida do possível com os olhos cerrados, alheio ao que acontece ao seu redor, razão pela qual é de praxe ficarem dois ou três *xondáro* entre o cantor e os dançarinos, a fim de salvaguardar o primeiro. Tais atitudes seriam, a meu ver, modos de a pessoa se deixar usar por Nhanderu, o que efetivamente acontece como consequência direta de um tipo de postura corporal na qual os Mbya se empenham durante os rituais. Tal postura pode ser designada com o verbo *-japyxaka* (“concentração”, “escutar com atenção” ou mesmo “prestar atenção”) mas que é pautada por atitudes orientadas pela “entrega” (*-porandu*, ou *-mombe’u*²³²). Entregar o corpo, fazê-lo sentar e prestar atenção durante os rituais, fazê-lo aparecer e caminhar pela *opy’i* seriam os movimentos individuais e corporais do ritual, revelando a si mesmo e aos demais o quanto se está disposto a participar dele.

²³¹ *Nhaneakã re Nhanderu omoï. Xó que nda’evéi nhaxi, teike nhapu’ã, ha’egui peteï frase’i ndeayvu, por exemplo “japytü ju”, ha’e rire Nhanderu omoï neakã re.*

²³² “Perguntar” e “contar”, respectivamente, mas ambos possuem, neste contexto, o sentido de “entregar-se”.

Eles apontam para a alteração da pessoa em direção ao divino, e tanto os cantos, quanto as curas e as falas de tipo *-roayvu* são partes deste agenciamento.

Sendo o “corpo”, na maioria das vezes, pensado como algo sobre o qual se age, ou melhor, algo que é *posto a agir*, e a “alma” como um ente que “fica lá no alto”, sem pisar na terra, constituindo o “indivíduo” mbya a partir do que lhe é exterior, sugiro que a pessoa não se confunde plenamente com nenhum dos dois: ela é composta por ambos (e por outras agências ainda, *teteregua*, *angue*, etc). A proveniência divina do *nhe’ë* define, neste sentido, menos um ser (um “anjo”, como traduzem alguns Mbya), do que uma distância entre os diferentes agentes capazes de afetar a pessoa em contextos distintos. Talvez neste sentido um interlocutor de Heurich (2011, p.41) tenha afirmado, sobre os animais, que “*ñe’e* mesmo não têm, mas eles tem lá o *ja* deles”, levando o autor a comentar o seguinte:

Recentemente alguns trabalhos enfatizaram a importância de *ñe’e* na definição da perspectiva humana (cf Pissolato, 2007, Macedo, 2009) e sigo estes trabalhos ao pensar, para além de *ñe’e*, *ja* enquanto uma perspectiva, mas que aponta para outras humanidades. *Ja*, assim, expressa uma relação que, desde os humanos mbya, pode ser experimentada: uma alteração que envolve a mudança nas formas de ser e agir, experimentação de algo que se tem momentaneamente (Idem, p.42).

Embora a argumentação do autor siga na direção das alterações em *sentido animal e inimigo* sugiro que a mesma reflexão valha para as afecções divinas experimentadas pelos Mbya, principalmente nos momentos rituais, durante a execução de danças e cantos, bem como durante as sessões de cura xamânica. Se os Mbya com quem convivi tinham uma teoria diversa daquela apresentada pelo interlocutor de Heurich, ou seja, consideravam que animais e vegetais também teriam *nhe’ë*, penso que tal se dá justamente porque *nhe’ë* e *-ja* são termos que expressam uma mesma forma assimétrica de relação. O *nhe’ë* dos humanos, neste sentido, é para a pessoa o análogo ao que um “dono” é em relação a espécie da qual é dono, ou seja, é o *ponto de vista de sujeito*, já que, como já vimos, haveria mesmo uma correspondência entre o que a “alma” e o que os deuses vêem. A “alma” pode ser entendida, assim, como uma espécie de “corpo-sujeito” que está alhures (Viveiros de Castro, 1986, p.543) e que é enunciador de cantos e ações xamânicas, tanto quanto algo análogo ao “corpo-dono” entre os Kanamari (cf Costa, 2013). Um corpo, todavia, que não coincide com o corpo da pessoa, não está também na pessoa, constituindo-se num corpo *outro*, ou talvez em um corpo de Outro,

de *nhe'ë*, dos Tupã *kuéry*, dos Nhanderu *kuéry*, dos Nhanderu *rembiguái kuéry*, etc. Se “corpo” e “alma” são, como disse Lima (1996, p.36), “efeitos de perspectivas”, a segunda está para a primeira tal como um “dono” está para seu xerimbabo, e o fato de se referirem aos deuses através de termos que designam esta relação assimétrica (Nhanderu, Nhandejára, etc) deixa evidente o ponto que tentamos ora demonstrar: a distância entre “dono” e “animal de estimação”, passa pelo meio das pessoas mbya, ligando-separando-as de si mesmas e constituindo um xamanismo que tem na noção de perspectiva um de seus fundamentos. Trata-se mesmo, como já comentamos, de “querer escutar/perceber o desejo das almas e dos deuses”, como disse Lidia, certa vez.

Se, como vimos acima, a potência da posição *mymba* é motivar ações de cuidado e proteção naquele que é seu *-ja*, podemos agora sugerir que seja esta a razão da necessidade de que o corpo seja posto a agir durante os rituais de reza-canto: trata-se de entregar ativamente, ou seja, entregar para desta forma motivar ações de cuidado na “alma” e nos deuses, por extensão. “Entregar-se” seria assim, diferente de se entregar de modo passivo, mas teria por objetivo motivar, através de disposições pessoais, as ações de “almas” e deuses, os “donos” do ritual, dos corpos, das pessoas e, no limite, da Terra, como disse acima Minju. Daí a necessidade do canto, mas não somente do canto como também do “grito” (*-xapukái*), da imposição das vozes, do “cantar forte” (*-porai ratã*), a fim de que os Nhanderu escutem “lá de cima” (*yvate*²³³ *gui*). Daí também a necessidade da dança e do uso do *petyngua* e da “concentração” (*-japyxaka*) como forma de pôr o corpo à disposição destes outros *corpos-sujeitos* que vêm agir sobre os Mbya, curando, protegendo, cuidando e vigiando. Se Lima (2002, p.17) diz que o “verdadeiro conhecimento é condicionado, não pela retirada do sujeito, mas por sua apropriação de uma posição dentre as muitas (...) existentes”, e em seguida acrescenta que o *a priori* etnográfico particular da máquina cosmológica yudjá é justamente “a atribuição ao corpo de um mundo *relativo*, ou uma posição de sujeito” (Idem, grifo da autora), sugiro que, se podemos falar em um perspectivismo mbya, esta posição está com as divindades, sendo em relação às mesmas que os Mbya se atribuem um corpo e um mundo relativo. O “conhecimento” se origina nas posturas e atitudes nas quais os humanos, reconhecendo a coincidência entre o ponto de vista de sujeito e o das divindades, elicitam a ação das mesmas. Na máquina cosmológica mbya, ao que parece,

²³³ Neste sentido é interessante notar que os Mbya se referem desta forma ao coro de vozes femininas, *yvate*, “alto”, justamente por serem mais agudas. Percebi uma tendência dos Mbya em apreciarem mais as “vozes” (*-jyryvi*) agudas, mesmo entre artistas populares, dos quais se dizia *ijyryvi porã* (“gogó/voz bonita”).

o corpo é território de ação de subjetividades diversas: ele devém animal e morto mas também (e preferencialmente), veículo, bicicleta dos deuses, quando então estes se alegram:

“Pequeno pássaro tangará,
vamos olhar para onde o sol nasce,
vamos ver Nhanderu.
Nhanderu nos dá belos cantos.
Pequenos guerreiros, pequenas guerreiras,
vamos para nossa *opy'i*,
vamos reverenciar/dançar,
Nhanderu, ao olhar para nós,
se alegrará”²³⁴.

²³⁴ *Tangara mirim, tangara mirim Nhamandu oua re nhamaë, jaexa Nhanderu, Nhanderu, Nhandevy ome'ë mborai porã. Xondáro'i, xondária'i jajeó'i nhanderopy'i re jajerojy'i, Nhanderu nhandereexa vy, ovy'a, ovy'a.* Hino cantado pelo coral de Camboinhas.

Considerações finais

Todo o esforço deste trabalho esteve direcionado para aspectos da vida dos Mbya Guarani que a meu ver estariam pouco presentes na etnologia sobre este povo, bem como em lançar uma nova luz sobre aspectos, digamos, clássicos da mesma. Por esta razão pode-se perceber, desde o primeiro até o último capítulo, meu desejo de desconstruir uma visão dita “romântica” dos Mbya enquanto povo calmo, comedido e “espiritualizado” (vai neste sentido a abordagem da “raiva” logo no início do texto). Certamente, pode-se caracterizá-los desta forma, inclusive porque tal parece mesmo ser a primeira impressão da maioria dos recém-chegados em suas aldeias, contudo minha proposta foi caracterizá-los *não só* desta forma. Como geralmente acontece, tal desejo não surgiu tão somente de minha experiência em campo, pois trabalhos como os de Tânia Stolze Lima, Eduardo Viveiros de Castro, José Antonio Kelly, entre outros, me possibilitaram vislumbrar os Mbya através das lentes do perspectivismo e da inconstância, através das quais busquei delinear as principais proposições teóricas desta etnografia. Neste sentido, este trabalho se fez a partir de uma complementaridade entre teoria antropológica e trabalho de campo enquanto condição *sine qua non*: em que pese minha maior disposição em empenhar-me neste, sem aquela eu não escreveria a tese, que ora nos incumbimos de concluir, de algum modo.

Assim, em favor de uma etnografia cujas inspirações e insights iniciais sejam dadas pelo trabalho de campo, tratei no primeiro capítulo de uma percepção crítica da idéia de “ser Guarani” ou “ser índio” enquanto forma étnica ou social acabada. E pretendi fazê-lo justamente a partir do modo pelo qual os Mbya deixaram isto claro para mim, isto é, incitando-me a uma *indianidade* eventual e contextual. Foi quando começaram a sugerir que eu poderia *ser índio* que percebi, inicialmente, a condição instável de tal identidade, ou melhor, se *ser índio* era, de alguma forma uma identidade, ela tinha mais nuances e variações do que uma observação superficial poderia suspeitar. Pareceu-me a princípio, que os Mbya me diziam para *ser índio* diante de outros brancos, contudo, posteriormente percebi não tratar-se apenas disso, além do que, muitos dos *jurua* que visitavam a aldeia de Camboinhas, embasados logicamente por uma arraigada noção de Ser baseada na idéia de autenticidade ou essência, se sentiam no direito de julgar que certos Mbya *não eram índios*: índios usando roupa e celular desafiavam a essência da indianidade para os brancos. Tal julgamento jamais se mostrou inofensivo e seu efeito mais drástico foi um incêndio qualificado como criminoso, que queimou a

maioria das casas da aldeia no ano de 2008. Este fato demonstra dramaticamente o quanto o julgamento do Outro a partir de uma projeção de si pode ter consequências mortíferas, para muito além do que meramente ofensivas.

Contudo, como era de se esperar, os Mbya tinham seus próprios parâmetros para classificar outros índios enquanto verdadeiros ou não, os quais se mostraram notoriamente contextuais e relativos. Índios que não falavam mais sua língua, embora tendo sua indianidade indiscutivelmente reconhecida quando em contextos de interação, podiam ser tidos como “não índios” em conversas que envolviam somente Mbya. De todo modo, comecei a notar que o próprio termo “mbya” era utilizado para dizer o que em português nos referimos como “índio”, de um modo genérico. Assim, muitas vezes ao se referirem a si mesmos como Mbya, eles estavam simplesmente dizendo-se índios, sem qualquer especificidade étnica, já que o termo era mesmo utilizado para falar de outras etnias, dotadas aos olhos de meus interlocutores de uma *hiper-indianidade*: Xavante, Xingu, entre outros. Contudo, os Mbya verdadeiros eram mesmo os “antigos”, principalmente porque não se alimentavam com “comida de *jurua*”, o que me levou a refletir sobre a relação entre a criação de uma identidade mbya a partir da comida bem como dos modos de alimentação. Assim, se a autenticidade não era uma questão para eles, as possibilidades de identificação através do consumo apropriado de alimentos, o era, e os alimentos classificados pelos Mbya enquanto “comida de índio” podiam variar desde “milho verdadeiro” (*avaxi ete’i*) até arroz com salsicha (contanto que feito na aldeia). A classificação de si enquanto Mbya *ete* parecia ser tão variável e relativa quanto a classificação de outros índios como verdadeiros ou não, até porque, atualmente existem poucas possibilidades de se manter uma dieta como a dos “antigos”.

De todo modo, se o regime alimentar podia servir, de alguma forma, para a formulação de uma espécie de gradiente de autenticidade, os “verdadeiros” mbya seriam mesmo as divindades, condição para qual muitos dos “antigos” convergiram, alcançando o *ijaguyje*, isto é, uma condição corporal imperecível. Parecia assim que, também para os Mbya (como para os Araweté, cf Viveiros de Castro, 1986, p.700) a verdade estava sempre com o Outro, conclusão que me levou a começar a vislumbrar as possibilidades analíticas que uma abordagem do material mbya através de um aporte teórico perspectivista me ofereceria. Me aproximei então de uma noção de parentesco enquanto algo a ser construído a partir de um fundo de diferença generalizada (cf Viveiros de Castro, [2002]2011), o que ia ao encontro da idéia de uma *sociabilidade insegura* para os Mbya (cf Pissolato, 2007). Ao colocar a agência humana no centro de

uma reflexão sobre a produção da consanguinidade, ambos os autores põem em evidência um fundo de afinidade sobre o qual aquele irá se construir. Em um mundo onde o parentesco depende de um agir, a princípio, todo Mbya é potencialmente um parente, ao mesmo tempo em que nenhum o é completamente. Assim, se o parentesco não é algo que pertença ao reino do inato, a relação dos Mbya, de forma geral, com os deuses, o é, e embora muitos trabalhos sobre os Guaraní abordem tal relação a partir do viés da identidade, o que ela parece justamente produzir é diferença: dado sua singular relação com as divindades, os Mbya se diferenciam dos demais povos. De tal ponto de vista pretendi ver o modo pelo qual os Mbya intentavam minha transformação em índio, isto é, ensinando-me a estabelecer com os deuses relação semelhante que a deles (através de comportamentos adequados, participação nos rituais, consumo de “comida de índio”), sem contudo esperar que tal processo se completasse efetivamente. Aliás, parecia ser mesmo justamente porque a diferença era parte de um dado do mundo que a experiência de “virar” índio ou branco (porque os Mbya também se viam muitas vezes em um devir *jurua*, como se viu) era possível.

No sentido de um estilo mbya guarani de proceder à construção do parentesco está implicado pela conexão com as divindades através de um modo de ser que seja causador de alegria mútua entre co-residentes. Pareceu-me assim que se a agência humana era central para a produção de parentes, a “alegria” (-vy'a) era o afeto principal a dar o tom da convivência entre moradores de uma mesma aldeia. Sendo índice de um modo de se comportar que seja capaz de agradar as divindades tanto quanto os co-residentes, a “alegria” também estava no centro de uma primeira leitura da relação entre “corpo” e “alma”, enquanto perspectivas. Assim, se a “alma” é a parte da pessoa que liga-e-separa a mesma dos deuses, sentir “alegria” é saber-se sob os cuidados divinos, ao mesmo tempo que tristeza, raiva e saudade seriam afetos capazes de levar a pessoa a um devir animal ou a um devir morto, destinos dos quais os Mbya buscam se manter afastados. As relações dos Mbya com o *nhe'ë* bem como as exegeses sobre as mesmas me levaram a pensar nas diferenças entre o que era “alma” para eles e o que nós ocidentais pensamos que alma seja, de modo que terminei por perceber que do modo pelo qual o conceito era delineado pelos Mbya se tratava menos de algo definido por uma essência, do que de uma conexão imanente com o “alto”, isto é, com os deuses e com os agentes deles. O *nhe'ë* poderia ser visto assim, a princípio, tanto como um ente, dotado de corpo e desejo, cuja função seria a de cuidar e proteger a pessoa que ora saiba se comportar de um modo tal que os deuses “gostem de olhar” para ela, mas também

como algo fluido e inconstante que pode deixar a pessoa (caso ela não se comporte daquela maneira) abrindo a possibilidade de que o *nhe'ë* do Outro venha “cuidar” da pessoa, a “alma” de um animal ou o “espectro” de algum morto, por exemplo. Se comecei a estudar o conceito de *nhe'ë* a partir da noção de duplo apresentada pelo material yudjá (Lima, 1996), a relação da “alma” com a posição de “dono” em uma relação de maestria apenas ficaria mais evidente no último capítulo, onde vimos que a posição de sujeito situada com as divindades é o que singulariza o ponto de vista mbya. Neste sentido, a relatividade que caracteriza a condição de “dono” sugeriria o delinamento de um esquema fractal para a modulação mbya do perspectivismo: se as divindades são “donas” dos Mbya, a “alma” é dona do “corpo”, os pais são “donos” dos filhos e assim por diante. Não por acaso vimos no capítulo III um interlocutor de Heurich (cf 2011) proceder a uma correlação entre as noções de *nhe'ë* para os humanos e de *-ja* para os animais. A “alma” está para o corpo assim como os deuses estão para a pessoa, embora o perigo de que outras “almas” se aproximem seja constante, elicitando as ações curativas tanto quanto preventivas dos xamãs mbya.

Notei, no início do capítulo II que, se por um lado comportamentos de crianças baseado em “saber ouvir” o que diziam as pessoas mais velhas era considerado por meus interlocutores como um modo dito “sábio” (*iarandu*) de se viver, por outro o comportamento inadequado de crianças que “não sabiam ouvir” tornava possível categorizá-las como “não sábias” (*naiarandúii*), já que tal modo de proceder poderia, em última análise, levá-la ao *-jepota*, o que justificava muitas vezes a “correção nos termos de uma ameaça de agressão física por parte dos pais da criança, por exemplo. Mas por extensão, comportamentos inadequados (adultério, roubo, feitiçaria, etc) eram passíveis de punição efetiva e, se na literatura encontramos a figura do grupo de “guerreiros” (*xondáro kuéry*) responsável por tal tarefa, no contexto de meu trabalho de campo era mesmo Lidia quem tomava para si, muitas das vezes, esta função de guerreiro. Contudo, ao considerar que o comportamento “não sábio” baseado em seguidas atitudes de “não escuta” pode levar a pessoa a “virar animal” (*-jepota*), então concluí que as atitudes *guerreirísticas*, digamos assim, seriam responsáveis menos pela coerção de pessoas do que pela prevenção deste mal. Foi a partir de explicações sobre um dos episódios de “surra” (*-nupã*) ocorridos na aldeia que comecei a vislumbrar alguma lógica que pudesse estar orientando este modo guerreiro de funcionamento: falou-se então no “erro” (*-javy*) do rapaz que tinha levado a surra, contrapondo-o a outras possíveis atitudes que ele poderia ter tomado, de um modo “certo”. Comecei a pensar então numa

lógica de “compensações” (-epy) a orientar a articulação entre uma busca por equilíbrio entre “erros” e “acertos” e uma dita função de guerreiro. Notei então que as “punições”, levadas a cabo pelos *xondáro kuéry* ou por pessoas nas quais se atualizasse a função de guerreiro, longe de estabelecerem um equilíbrio final, gerava uma falta do mesmo: o rapaz que levou a surra desapareceu na calada da noite, crianças que se comportam bem diante de uma ameaça poderão no momento seguinte voltar a “não ouvir”, etc. Dito de outro modo, tratava-se menos de estabelecer uma “paz duradoura” do que de *sair em busca do equilíbrio*.

Ao encontro desta idéia, mas no plano das relações de reciprocidade, me chamaram a atenção certas exegeses nativas sobre o “não poder recusar” (*nda’evéi ja recusá aguã*) o que os amigos *jurua* lhes ofereciam, sob o risco de que o doador perdesse o desejo de manter o fluxo de dádivas, algo que se articulava de maneira interessante com a valorização do “compartilhamento” (-porayu ou -mboja’o), de um ponto de vista interno ao *socius* mbya. O *mborayu* seria assim um termo que se refere à valorização do “dar”, mas de um ponto de vista interno à sociedade mbya, enquanto as relações com o exterior valorizam a receptividade, isto é, o “saber receber” ou “saber ter” (-reko kuaa): não recusar o que os brancos possam oferecer, “saber ter” o corpo (que é afinal uma dádiva divina), “saber ter” os cônjuges, etc. Notei, então que a perspectiva multilocal do parentesco mbya coloca, via de regra, pessoas de G+2 da família do cônjuge a quem se irá chamar de *xeramói*, termo que é também utilizado eventualmente para se referir aos xamãs mbya, aos brancos e às onças, o que me levou a pensá-lo como o modo pelo qual os Mbya equacionam a afinidade potencial. O serviço da noiva, sendo um cuidado que os genros devem ter para com os sogros, faz da solidariedade que caracteriza a convivência entre co-residentes uma busca constante: o *mborayu* é o movimento na direção de uma reciprocidade cuja falta seria sempre latente.

Passei então à apresentação de alguns contextos etnográficos nos quais os brancos entravam na aldeia e entre futebol, cultos e forrós busquei tornar evidente desejo e o interesse dos mbya em investirem nas variadas formas de relação com o *jurua*. A partir de uma brincadeira de Lidia que articulava a transformação dela e de seu “pessoal” em brancos com o *-jepota*, busquei refletir sobre tal possibilidade de analogia da parte dela.. Se o desejo é questão fundamental para a conservação ou transformação de um corpo de “gente”, adquirir uma afecção-*jurua* é algo implicado por uma relação de fascínio e desejo para com o mundo do branco, o que certamente não é exclusividade dos Mbya com quem convivi. Se “não ouvir” é categorizado como um comportamento

inadequado passível de “correção” para que se prevena o *-jepota*, o devir branco do “pessoal” de Camboinhas também era passível de críticas consideráveis do ponto de vista de “ortodoxo”, digamos assim, embora ele não implicasse na completa transformação em *jurua*. Busquei então, a partir de Deleuze (2007), Deleuze & Guattari ([1997]2012) e Espinoza (1979), falar do conceito de devir enquanto composição de corpos ou *avizinhamento molecular* entre os mesmos, a fim de sugerir que o devir *jurua* de meus interlocutores comunicava a criação de um novo corpo para eles: corpo mbya não mais suscetível de morte e contágio pela união sexual com brancos (capaz mesmo de gerar pessoas mbya a partir desta união, como se viu), para dizer o mínimo, mas sabe-se lá que outras afecções novas este agenciamento poderá ainda gerar.

Associei então, a partir daí, a centralidade dos brancos na maioria dos rituais de batismo realizados em Camboinhas à centralidade do Outro, de um modo geral, enquanto algo constituinte tanto dos *nhemongarai* quanto dos rituais xamânicos que ocorrem regularmente nas aldeias mbya. Tratei assim as possibilidades de composição entre os corpos mbya e os corpos “daqueles que não vemos” (*jaexa e’y va’e kuéry*) como análogos ao devir *jurua* do pessoal de Camboinhas, o que me levou a sugerir que o devir branco é menos uma singularidade do que um momento do devir Outro que atravessa a sociedade e a pessoa mbya. Nos rituais xamânicos o que justamente parece ser posto em evidência é a necessária ação dos “espectros dos mortos” (*angue*), “donos” (*ija kuéry*), “os da noite” (*pyáu gua kuéry*) e semelhantes para que o especialista proceda à cura. Dito de outro modo seria justamente por haver possibilidade de se avizinhar a corpos estranhos que as pessoas mbya recorreriam aos rituais de reza-canto se colocando sob a guarda de especialistas curadores. A ação destes “seres invisíveis” elícita o xamanismo na sociedade mbya, que pode então ser lido como uma forma de a agência humana se fazer valer nestes mundos outros, o que acontece através da “alma” e da relação com as divindades. Tudo se passa como se o potencial maléfico destes “seres invisíveis” causasse nos xamãs mbya a necessidade de se dirigirem aos deuses para que eles venham a curar aquele que ora seja molestado por aqueles, o que algumas vezes inclui ações de “vingança” (*-epy*, novamente, cf Pierri, 2013). Propus então que o *cosmo* mbya seja composto por um campo de ação invisível aos humanos e no qual estes apenas atuam indiretamente, o que coloca duplamente a centralidade do Outro: molestadores de um lado, deuses com potência xamânica de outro.

Iniciei então o capítulo III refletindo sobre a importância de se entender a construção do parentesco mbya a partir da noção de distância: não se pode casar com

parentes, contudo o casamento deveras distante (com brancos, com animais) é também evitado. Com isso pretendi introduzir a idéia de que provavelmente a distância fosse algo constitutivo à pessoa, de modo que seguí apresentando alguns casos de aproximações perigosas que além de ilustrarem aquilo que Pissolato (cf 2007) chamou de *sociabilidade insegura* deixam evidente alguns modos pelos quais a pessoa se separa de si mesma, o que é amplamente favorecido pelo consumo de bebidas alcoólicas. Em tais contextos diziam-me que um “morto” ou semelhante teria se aproximado da pessoa, o que ocorria concomitantemente ao afastamento do *nhe'ë*, responsável pelo cuidado do corpo. Mas se a “embriaguez” (*-ka'u*) de alguém que bebeu favorece o afastamento da “alma”, o xamanismo exige a embriaguez como forma de reaproximar a mesma. O uso excessivo do tabaco durante a cura de alguém leva o xamã a sentir-se “embriagado”, podendo até mesmo desmaiar, casos em que deve ser segurado por seus ajudantes. Diz-se que o xamã precisa “aguentar” a fumaça do *petyngua*, pois o “bicho” causador do mal não tem a mesma resistência, e morre (ou pelo menos deixa o corpo da pessoa). Ao buscar articular algumas exegeses sobre as aproximações de potências malélicas e *nhe'ë* ao corpo da pessoa em termos de temperatura, concluí que, ao afirmar uma quentura excessiva para o bebedor, um frio excessivo para o que está acometido por uma doença e uma quentura provocada pela dança e pelo uso do *petyngua*, o que o que se estava pondo em oposição, menos que “frio” e “quente” era extremos e meio. Entre o quente demais e o frio demais a cura xamânica vai em busca de uma temperatura mediana, o que exige, em última análise, esquentar o gelado bem como esfriar o que está excessivamente quente, operações que todavia se procedem da mesma maneira, isto é, utilizando-se do *petyngua* para “enfumaçar” a pessoa.

Em seguida apresentei alguns casos de doença a fim de diferenciar aquelas causadas pelo comportamento pessoal e outras por feitiçaria. Ambas estão atravessadas pela inadequação de um comportamento, um devir não-humano, por assim dizer. O “não saber se comportar” (*-iko kuaa e'y*) se revelou, neste sentido desdobramento de uma manifestação exagerada de desejo, ao qual se contrapôs a necessidade de a pessoa “saber se segurar”, *-jejoko*. Trata-se aqui de um modo de tratar o tema da escuta, e no limite os processos de adoecimento por “não saber viver” podem levar ao *-jepota*, devir animal que aliás poderia igualmente servir para caracterizar a posição do feiticeiro e sua anti-sociabilidade traduzida em ações predatórias para com seus semelhantes. Se o posicionamento específico em uma relação entre predador e presa se mostrou preferencial, de modo que a potência predatória está sempre com o Outro, os Mbya

tampouco querem ser presas. A partir de alguns comentários breves sobre dois mitos mbya, um sobre *-jepota* e outro sobre divinização da pessoa, cheguei à conclusão de que a condição para que a pessoa se faça durar é estar, de alguma forma, na posição de presa sendo, no entanto, *impresável*. A própria condição humana nesta terra, dita *tekoaxy*, com uma dimensão invisível na qual atuam tanto “almas” e deuses quanto subjetividades causadoras de males, já aponta para isso. Ao que parece os Mbya encontram uma solução para sua condição precária de vida nesta terra a partir de sua singular relação com os deuses como uma forma da maestria, isto é, da relação entre “dono” (*-ja*) e “animal de estimação” (*mymba*), já que afinal os deuses seriam mesmo tanto “pais” quanto “donos” dos Mbya.

Neste sentido, voltei ao tema da “alegria” em sua forma causativa, isto é, enquanto modo de “causar alegria” (*-mbovy’a* ou *-rovy’a*), já que com este verbo se referiam à “domesticação” de animais e de brancos tanto quanto ao tom ideal para o convívio cotidiano entre si. A “alegria”, mais do que dar o tom do convívio, é índice de um estado saudável da pessoa, o que significa, a princípio, que seu *nhe’ë* está por perto, cuidando e protegendo seu corpo contra possíveis “incômodos” causado por “aqueles que não vemos”. Pareceu-me então que o ponto de vista de *nhe’ë* coincidia com o dos deuses, de modo que a maestria revelaria um desenho fractal para o cosmo mbya: os deuses são “donos” dos homens, a “alma” é dona do corpo, os pais são “donos” dos filhos, e assim por diante. Dito de outro modo, se desde o início da tese já ficava evidente que os Mbya “verdadeiros” (*ete’i*) seriam mesmo os deuses (ou muitos dos “antigos” que se transformaram em “pequenos deuses”), na parte final procurei mostrar que tal impressão se dá pelo desejo dos Mbya de fixarem a *posição de sujeito* nos deuses. Contudo, trata-se menos de se saberem protegidos e amados do que de buscarem constantemente o posicionamento de si enquanto *mymba* para as divindades, elicitando nestas o desejo de assumirem a condição de “dono”, protegendo e cuidando dos corpos mbya.

Referências bibliográficas

AFFONSO, Ana Maria Ramo y. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2014.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. *Journal de La société des americanistes*. Vol. 93-1, 2007.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Parientes de la selva: los Guarani Mbya de la Argentina*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, 2009. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 22).

BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá - PR*. Curitiba, Imprensa Oficial, 2009.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz; predação e comércio na cosmologia paumari. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 11 n. 1, 2005.

CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani Del Guaíra*. São Paulo, Ed. USP, 1959.

_____. *Yvyra ñe'ery: fluie del árbol la palabra*. Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”. Asunción del Paraguay, 1971.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*. Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan*. Distribuidora Record, Rio de Janeiro & São Paulo, 1968.

_____. *Uma estranha realidade*. Círculo do Livro, São Paulo, 1971.

_____. *Portas para o infinito*. Círculo do Livro, São Paulo, 1975.

_____. *O poder do silêncio*. Rio de Janeiro, Distribuidora Record, 1988.

CHAMORRO, Graciela. *Yvy aguyje: terra madura, fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

CHASE-SARDI, Miguel. *Tuguy ñeë reepy: el precio de la sangre*. Estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guarani. Asunción; Centro de estudios Antropológicos, 1992. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 16).

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. *Revista das índias*, v.230, n.64, p.81-96, 2004.

CLASTRES, Hélène. *A terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, [1975]1978.

_____. Rites funerários guayaki. Em *Journal de la société des américanistes*, LVII, 1968.

CLASTRES, Hélène & LIZOT, Jacques. La part du feu: rites et discours de la mort chez les Yanomami. Em *Libre*, 3, Paris, Payot, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990a.

_____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas, SP, Papyrus, 1990.

_____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari. Em *Mana*, v.19, n.3, Rio de Janeiro, 2013.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, Escuta, 2002.

_____. *A Ilha deserta*. São Paulo, Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Ed. 34, [1997]2012.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2006.

DOOLEY, Robert A.. *Léxico Guarani, dialeto Mbyá: com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística*. Guarani – Português, Cuiabá, MT, sociedade Internacional de Linguística, Versão de 9 de março de 2006.

ESPINOZA, Benedictus. *Ética*. Em Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

ESTRADA, Álvaro. *A vida de Maria Sabina: a sábia dos cogumelos*. São Paulo, Editora Martins Fontes, 1984.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 14 n. 2, 2008.

_____. If god were a jaguar. Canibalism and christianity among the Guarani (16th – 20th centuries). Em *Time and memory in indigenous amazonia: anthropological perspectives*. University Press of Florida, Florida, 2007.

FERRARI, Florencia. *O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo, 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, NHI/USP - FAPESP, 1993.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Ed.7 (ver), Petrópolis Vozes, Rio de Janeiro, 2005.

GARCIA, Wilson Galhego (org). *Nhande rembypy: nossas origens*. São Paulo, editora UNESP, 2003.

GOW, Peter. The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, New series. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. v. 24, n. 4, pp. 567 – 582, Dec. 1989.

GRINNEL, George Bird. *The Cheyenne indians: history and society*. Volume 1, Lincoln and London, University of Nebraska Press (Bisson Book Edition), 1972.

HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2011.

_____. *Yvyra'ija kuéry ha'egui ija kuéry regua: devir, conhecimento e aprendizado xamânico entre os Mbya-Guarani*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Monografia, 2008.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. Em *L'Homme*, Paris, 1988.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 11 n. 1, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras, [1991]1993.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify, [1964]2010.

_____. *Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, [1967] 2010.

LIMA, Tania Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. In *Revista de Antropologia de São Paulo, USP*, v. 54, n. 2, 2011.

_____. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI, 2005.

_____. O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 2 n. 2, Outubro de 1996.

_____. Olhada-de-onça. *30º encontro anual da Anpocs*, MR02 – Diferenças, diferenças: regimes contemporâneos da natureza, 2006.

_____. O que é um corpo? Em *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, 2002.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani Mbya*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 1996.

LUCAS, Maria Elizabeth & STEIN, Marília (orgs). *Yvy poty, yva 'á: flores e frutos da terra, cantos e danças tradicionais Mbyá-Guarani*. Porto Alegre, IPHAN/ Grupo de Estudos Musicais/ PPGMUS/UFRGS, 2009.

MACEDO, Valéria Mendonça de. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Antropologia. São Paulo, 2009.

_____. Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica guarani. *Tellus*, Campo Grande: UCDB, n.21. 2011

_____. *De encontros nos corpos guarani*. Mimeo. São Paulo, 2012.

MALDONADO, Olga Troxler de. *Ñe'e ryru marangatu: gran diccionario*. Capiatá, Paraguay, Alamo, 2008.

MENDES DA SILVA, Evaldo. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos mbya e nhandéva (guarani) na tríplice fronteira*. Cascavel (PR), EDUNIOESTE, 2010.

_____. Os caminhantes da Terra Má: um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos guarani na Tríplice Fronteira. *Tempo da Ciência* (13) 26 : 85-106 2º semestre 2006.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MIGLIORA, Amanda Alves. *Inventando outros: desdobramento de um contato multifacetado*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2014.

MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

MOREIRA, Augustinho Vera. *Iparaypy'ia: alfabetizando em Guarani*. Viamão, Rio Grande do Sul, 2009.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *Mitos de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva guarani*. Editora HUCITEC – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1987.

OAKDALE, Suzanne. The comensality of ‘contact’, ‘pacification’ and inter-ethnic relations in the Amazon: Kayabi autobiographical perspectives. Em *Journal of The Royal Anthropological Institute*, n14, 2008.

PELLON, Luiz Henrique Chad. *Tensões interculturais e os impactos no processo saúde-doença na população guarani mbyá do município de Aracruz*, Espírito Santo. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Rio de Janeiro, 2008.

PEREIRA, Vicente Cretton. *Tekoa ha’e tetã: lugar e modo de vida mbya guarani no estado do Rio de Janeiro*. Alemanha/Niemcy, Editora: Novas Edições Acadêmicas (NEA), 2013.

_____. *Território sagrado: a geografia das relações sociais em uma comunidade evangélica na Ilha Grande*. Monografia de graduação, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, IFCH – Departamento de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2007.

PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2013.

_____. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. Em *Revista de Antropologia* da USP, São Paulo, 2014 (no prelo).

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade e parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros – Cosmopolítica mbyá-guarani (Lago Guaíba/RS, Brasil)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, 2013.

PRIETO, Ana Milena Horta. Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de uma etnografia multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe colombiano. Em *Español Ameríndio*, Porto Alegre, v.8, n.1, 2014.

RIVIÉRE, Peter. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 7 n. 1, 2001.

RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 8, n. 2, 2002.

ROMERO, Laura. La noción de persona y el concepto de *ixtlamatki* em la visión del mundo de los Nahuas de la Sierra Negra de Puebla. Em *Revista Pueblos y Fronteras* (<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>): La noción de persona em México y Centroamérica. n. 4, Dez, 2007.

SÁEZ, Oscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI, 2006.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de Passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

SANTOS, Marcel de Lima. *Xamanismo: a palavra que cura*. São Paulo, Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUC-Minas, 2007.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária/ EDUSP, 1974.

SILVEIRA, Nádia Heusi. *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Em *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

TAYLOR, Anne-Christine. *O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza do ser-se humano*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n 21, 2012.

TELLES, Lucila Silva (coord. ed.). *Maino'i rape: o caminho da sabedoria*. IPHAN, CNFPC, UERJ, 2009.

VILAÇA, Aparecida. *Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo*. Em *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, 1998.

_____. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari' (Pakaa-nova)*. Rio de Janeiro, editora UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. Em *Journal de la Société des Américanistes*, Année Volume 71, n.71, pp. 191-208, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify, [2002]2011.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Em *Mana*, Estudos de Antropologia Social (Museu Nacional – Departamento de Antropologia), v. 2 n. 2, Outubro de 1996.

_____. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. *Novos Estudos*, n77, 2007.

_____/SZTUTMAN, Renato (org). *Eduardo Viveiros de Castro*. Coleção Encontros, Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2008

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo. Cosac & Naify, 2010.

WALKER, Harry. *State of play: the political ontology of sport in Amazonian peru*. Em *American ethnologist*, v 40, n 2, Maio, 2013.

Filmografia

DEVOS, Rafael. *Nhande va'ekue meme'i: os seres da mata e sua vida como pessoas*. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2010.

Coletivo Mbya Guarani de Cinema (ORTEGA, Ariel; FERREIRA, Patricia; BEÑITES, Germano; MORINICO, Jorge). *Bicicletas de Nhanderu*. São Miguel das Missões, RS, 2011.

_____. *Mokõi tekoa, peteï jeguata*: duas aldeias, uma caminhada. Rio Grande do Sul, 2008.

_____. *Desterro guarani*. Rio Grande do Sul, 2011.

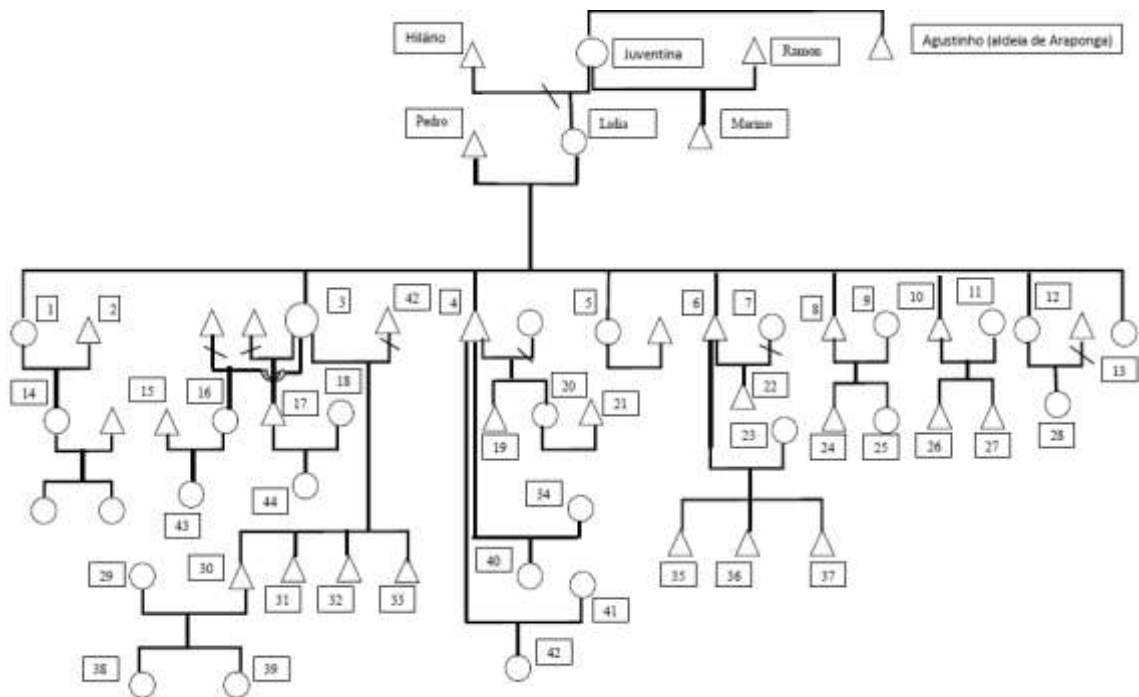
SILVA, Márcia Para Mirim da & SOUZA, Luiza Para Rete Benite de. *Avati nhemongarai*: o batismo do milho em Araponga. Apoio CRSH, programa realidades indígenas. Paraty, Rio de Janeiro, 2012.

Coletivo de Filme Tekoa Tenonde Porã Pygua (2013). *Ojepota raí va'e regua*: sobre aquele que quase se transformou. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=HTR8zgjUt-o>.

Outros

Revista do Inventário da língua Guarani Mbya, disponível em <http://e-ipol.org/lancada-edicao-online-da-revista-do-inventario-da-lingua-guarani-mbya-ilg/>

Anexo



Legenda:

- | | | |
|---------------|---------------|--------------|
| 1 - Iraci | 16 - Ka'aja | 31 - Kuaray |
| 2 - Samuca | 17 - Agai | 32 - Xivi |
| 3 - Iracema | 18 - Gracinha | 33 - Karai'i |
| 4- Tupã | 19 - Jurua'i | 34 - Karla |
| 5 - Jurema | 20 - Suzana | 35 - Jekão |
| 6 - Jéka | 21 - Bebé | 36 - Nambi |
| 7 - (*) | 22 - Jekinha | 37 - Kuajahy |
| 8 - Zenico | 23 - Yry | 38 - Monica |
| 9 - Para | 24 - Dino | 39 - Milena |
| 10 - Minju | 25 - Talía | 40 - Luana |
| 11 - Yva | 26 - Apere'a | 41 - Shirley |
| 12 - Jaxuka'i | 27 - Andrey | 42 - Sofia |
| 13 - Kerexu'i | 28- Julinha | 43 - Leti |
| 14 - Natália | 29 - Kerexu'i | 44 - Bia |
| 15 - Vera | 30 - Oka | |

Apêndice

A história do Sol (mito dos gêmeos)

Inicialmente caminhava Nhanderu pela Terra, acompanhado de sua esposa. Ele, então só trabalhava na terra (fazia roças) e ia na *opy*, rezar. Ele rezava e pedia, pedia uma fruta e no outro dia a árvore já aparecia com a fruta. Ele pedia uma laranja, e no outro dia já tinha uma laranjeira. Ele não encostava em sua mulher, só falava com ela como amigo. E esta mulher estava grávida. E assim ele vinha andando com a família, rezando, pedindo e veio criando as florestas, as frutas, os alimentos e tudo o mais. Mas, um dia, ele falou pra mulher que ia andar para uma tal direção, só que a mulher não escutou, e no outro dia, bem cedo, ele saiu andando sozinho. E a mulher, que estava grávida ficou, e este filho na barriga dela é que ia se tornar o Sol que brilha no céu até hoje.

E a mulher, sem saber em qual direção ir para encontrar o marido, perguntava pro filho na barriga, e este sempre respondia e falava pra mãe o caminho certo, o caminho que seu pai tinha ido. Mas, certo dia o filho, de dentro da barriga da mãe, mostrou pra ela uma flor muito bonita, e quando ela foi ver mais de perto, uma abelha picou sua mão e ela ficou brava com o filho (*mas não podia ficar brava*, sublinha Vera, o narrador). Então, este não falou mais. Ela perguntava e ele ficava quieto, não respondia. Então a mãe teve que seguir os caminhos por conta própria. Certo dia ela chegou num lugar que tinha três caminhos, um à direita, um no meio e um à esquerda. E o caminho certo era o do meio, mas ela pegou o da esquerda e chegou na morada de uma velha, *tipo bruxa*. Essa velha tinha seis filhos que tinham saído para caçar. Ela e seus filhos eram como pessoas assim quando a gente via, mas quando ficavam com fome viravam onças. Mas na hora que a mulher chegou a velha estava sozinha e recebeu ela muito bem, arrumando uma caixa para ela dormir. Quando os seis filhos chegaram, farejaram a mulher, mas a velha disse que não era nada. Eles perguntaram se a velha tinha caçado e ela respondeu que não tinha saído dali. E aí todos foram dormir.

No outro dia, os filhos saíram para caçar e a velha foi para comer a mulher. Primeiro tirou o filho da barriga dela e pôs para secar. Aí comeu a mulher. Depois foi colocar o bebê num pilão, para pilar ele, mas sempre que a velha batia o pilão o bebê saltava para fora. Então ela decidiu que iria criar ele. E assim ele foi crescendo, e essa criança é que se tornaria o Sol (Kuaray). Ele sempre caçava passarinhos, usando alçapão e isca e trazia para a velha que agora era sua mãe. Quando ele já havia crescido um

pouco mais, ele estava muito sozinho. Aí fez um bonequinho de madeira e ficou soprando nele, até que ele ganhou vida, e virou seu irmão, Jaxy (Lua).

Um dia Sol foi caçar um pássaro azul que tinha visto, e com seu arco e flecha, atirou nele. Mas o pássaro falou com ele e perguntou, “porque você atira em mim?”, era a arara que tava falando. O Sol respondeu que ia levar ele como alimento para a mãe, e também perguntou, “porque você fala comigo?”. A arara respondeu que a velha queria que o Sol crescesse para poder comer ele, pois já tinha comido sua verdadeira mãe²³⁵. Quando o Sol ficou sabendo disso, pegou todos os passarinhos que tinha matado naquele dia e soprou um por um, e eles saíram voando novamente com vida.

Sol então voltou para casa de mãos vazias e a velha perguntou o porque daquilo. Ele disse que não tinha conseguido nada. Então ele armou um alçapão, como o de matar passarinhos, só que desta vez para matar as onças. A primeira onça veio e perguntou para que era aquilo e o Sol respondeu: “É para matar você”, e a onça: “mas como isso aí vai me matar?”, e o Sol: “Entra aí pra ver!”. E ela entrou e morreu. E assim aconteceu também com as outras seis. Depois o Sol armou uma ponte usando algumas madeiras e, com seu irmão Lua, passou para o outro lado do mar.

Sobre aquele que quase se transformou²³⁶

Na época existia um senhor que tinha uma filha e um filho. Ele fez armadilha de manhã e pegava tatu, outros bichos. O filhinho dele começou a crescer e andava junto com o pai, ia para o mato caçar. Chegou a época de mudar de voz. A mãe disse para não levar mais o filho. Mas um dia o pai disse que estava doente e pediu para o filho ir visitar o laço. Ele foi longe, quase duas horas andando no mato. Antigamente não fazia uma, mas um monte de armadilha. Numa armadilha tinha pego tatu, em outra quati. Pegou as caças, amarrou e trouxe. Aí na encruzilhada ele viu uma moça bem bonita, cabeluda, índia. Mas perto dali não tinha aldeia. Conversou com ela e voltou para casa mas não disse nada pro pai. Quando o pai ficou bom disse que ia ele mesmo visitar o laço, mas o filho disse que podia deixar que ele ia. E toda vez o filho passou a ir e via a moça bem bonita, cheia de colar. Foi indo, foi indo, começou se abraçar, namorar

²³⁵ Num posterior adendo de Amarildo à história, Kuaray chega até os ossos da sua mãe e a faz reviver. Porém o Jaxy tenta mamar nos peitos dela e ela, que está meio fraca ainda, cai de novo, se transformando em ossos. Kuaray tenta repetidas vezes obter sucesso, mas Jaxy sempre tentava mamar. Vendo que não conseguiria reviver sua mãe graças a insistência de seu irmão, Kuaray transformou os ossos na paca e mandou que vivesse na floresta.

²³⁶ Cf Macedo, 2009, p.246-47. Denominei-o deste modo traduzindo para o português o título de um vídeo, produzido pelo coletivo de cineastas indígenas da aldeia Tenonde Porã: *ojepota rai'i va'e regua*.

mesmo. Aí a moça falou que estava gostando dele e que iam casar. Só que não quis e que ele contasse para o pai. O rapaz era forte e alegre, começou a ficar triste sem vontade de fazer nada, só queria deitar na cama, dormir. Ele só pensava na hora de visitar o laço.

O pai quis saber o que estava acontecendo com o filho, ele voltava do laço sem caça e disse que não tinha encontrado nada, que a onça tinha comido tudo na armadilha. O pai resolveu ir vigiando para saber o que estava acontecendo. Chegou no laço e tinha pego um tatu. Vinha vindo o filho com o tatu e quando chegou na encruzilhada ele viu uma onça bem grande, e ela ficou em pé e começou a abraçar o filho, os dois começaram a rolar, um tipo de namoro. O rapaz e a moça começaram a comer o tatu ali mesmo. O pai viu que o filho estava encantado. Mas pensou, como posso matar meu filho? Voltou e contou pra mãe. Eles tinham que matá-lo porque se a gente não mata a pessoa que se encanta ela vai e te mata, pode demorar um tempo, uns anos, aí ele retorna. A onça que ataca pessoa é essa que já foi gente. A onça de verdade não ataca gente, só se caçoar dele, não respeitar. Porque ele tem sabedoria muito forte. Aí quando ele chegava na casa ficava diferente. Tinha uma irmãzinha dele, e ele falava “nossa, a criancinha já tá gordinha, já dá pra comer”. Já estava querendo comer a irmã, a mãe. O pai resolveu ir em outra aldeia ver se alguém tinha coragem de matar, porque ele não tinha. Aí pajé foi lá. Aí ficou três dias benzendo o rapaz. Como é um rapaz inocente que foi se entregar à onça porque sofreu perturbação, dá pra matar só a onça. Se ele sobreviver, *nhanderu* que vai querer. Foram atrás dele na mata. Ele vinha trazendo o tatu e a onça vinha correndo para abraçar o rapaz. Mas antes disso jogaram a flecha e mataram a onça. O rapaz ficou louco chorando com a morte da namorada dele. Mas o rapaz conseguiu sobreviver, foi melhorando e se salvou.

Mbya contra os “bichos”

Dois Mbya saíram de sua aldeia para viajarem até outra, a qual se localizava muito longe da primeira, a alguns dias de caminhada. A cada anoitecer, ambos subiam em uma palmeira e faziam uma pequena fogueira a fim de dormirem. Certo dia, chegaram na casa de uma velhinha que os convidou para uma refeição, a qual consistia em bolinhos que ela fazia de remela (*exapeü*). Ambos se recusam a compartilhar a refeição, matam a velha e cortam seus seios, dos quais fazem dois cãezinhos para acompanhá-los na viagem. Depois de muitos dias caminhando, quando já estavam por chegar na outra aldeia, começaram a ouvir barulhos estranhos na mata, de modo que

passaram a correr em vez de apenas caminhar. Ao chegarem, se dirigiram diretamente para a casa de reza a fim de avisar aos “parentes” que os “bichos” estavam vindo. Todos se juntaram na casa de reza e começaram a fabricar flechas, posicionando-as no *amba* (“altar”), enquanto já podiam escutar o barulho dos “bichos” que se aproximavam. Um rapaz que era “marrento” (*-jerovia vai*) disse não ter medo, e saiu afirmando que acabaria sozinho com os “bichos”. Foi morto rapidamente pelos mesmos. Ao terminarem de fazer as flechas, os dois protagonistas e os demais moradores da aldeia foram atraindo os “bichos” e matando-os, um por um. Após este evento, ambos retornam para sua aldeia.

Um dos vai para o mato caçar com arco e flecha e, enquanto estava na espera, apareceu um “bicho” enorme, com várias cabeças, que o devora. Dando pela falta do amigo, o outro sai a sua procura e logo se depara com o “bicho” que o havia engolido. Se munindo de bastante coragem e armado com uma lança ele termina por matar o “bicho” e abrir sua barriga, da qual retira o amigo, muito abatido e fraco. Leva-o, então, diretamente para a casa de reza e, com *petyngua*, benze e reza o amigo, até que ele se restabelece completamente. Os dois Mbya vivem até uma idade bem avançada, até o dia em que Nhanderu os leva para a sua terra.

Kapitã Chiku²³⁷

Kuarachy Ete faz Chiku, seu genro, sentar-se na casa de reza e ele se esforça em cantos, danças e rezas a fim de alcançar a imortalidade (*omarã e ’y*). Ele se alimenta apenas de farinha de milho. Após três meses Kuarachy Ete examina as mãos de Chiku e ao ver que estas já se apresentam com orvalho aconselha-o a buscar “fortalecimento” (*mbaraete*) sem cometer “erros” (*-avy*). Chiku volta a sentar-se na casa de reza, agora com a esposa (filha de Kuarachy Ete) – entenda-se faz sexo com ela. Kuarachy Ete volta olhar as mãos de Chiku e, ao ver que estavam secas o manda embora da casa de reza. Kuarachy Ete coloca Chiku à prova (*oipy’a ra’ã*), o faz cair enter os galhos de um Ipê, preso pela cabeça (como que enforcado – *omoakã pa’ã*). A esposa de Chiku diz, “não se assuste, é meu pai que nos tem deste modo” e, “rezando” (*gueroñembo’e py*) ressucita o marido. Kuarachy Ete faz o mesmo com a filha, e desta vez é Chiku que “rezando” a faz reviver. Se vão os dois, fazem uma casa, e voltam a esforçar-se [em rezas, cantos e danças]. Nasce o filho de Chiku, e quando já está “sábio” (*ijarakuaa*) Kuarachy faz

²³⁷ Cf Cadogan, 1959, p.145-8.

encarnar no neto a “alma” (*ñe’ë*) de um jaguar e ele vai para o mato. A mãe vai atrás, trazendo-o de volta para casa, se esforça em cantos, rezas e danças para Tupã. Ela diz para o marido, “não se assuste, não mate a criança, é meu pai que nos tem deste modo”. Tupã vem, com sua imprecibilidade, dá para a esposa de Chiku uma pedra de granizo, mandando que ela acerte com a pedra a face do filho. Quando ela o faz, mata-o e a “alma” do jaguar escorre de seu corpo. Os Tupã fazem encarnar nele uma “alma boa” (*ñe’ë porã*) novamente. Chiku vai para o Paraguai, viver em meio aos “nossos outros parentes” (*ñane retarã amboae i rupi*). Mesmo vivendo entre os paraguayos, Chiku continua cantando, e sem saber porque ele o fazia, os *jurua* resolvem matá-lo. Eles o capturam, amarram suas mãos e o deixam numa sala. Depois os Tupã entram com Chiku na floresta e assim ele alcança a imortalidade: a palma das mãos e a sola dos pés brilhando como chama, o coração refletindo sabedoria, o corpo “divino” (*ijyvára*) com orvalho eterno, seu *jeguaka* (“adorno”, “cocar”) cheio de orvalho, flores no alto de sua cabeça, brilho de chamas e orvalho.

Tupã ra’y

Maria, uma jovem *jurua*, estava costurando no seu apartamento, quando de repente vê um relâmpago pela janela, engravidando. Com o tempo e o crescimento da barriga o pai de Maria quis saber:

- Quem foi o rapaz?

- Não! Foi Nhanderu!

Irritado com a resposta, o pai expulsou-a de casa e um tio, com pena se juntou a ela para ajudar no parto. Após nascer, numa manjedoura, em três dias Tupã ra’y já estava andando normalmente, contudo quando sua mãe lhe oferecia o peito ele se recusava. Maria então lhe deu leite de vaca e ele tomou - razão pela qual os brancos seguem tomando muito leite de vaca até os dias de hoje. Os três saíram caminhando pelo mundo.

Tupã ra’y, ao passar em frente a uma escola (ou uma sala de aula) com aparência de “mendigo”, foi motivo de troça dos alunos. Por esta razão, os mesmos se transformaram em porcos, e Tupã ra’y seguiu seu caminho.

Ao longo de sua trajetória, ele casa-se com a filha de Rei, tem um filho com ela (chamado *karai*), cura as pessoas (sem precisar usar *petyngua*²³⁸) e no final da vida é

²³⁸ Porque, segundo Lidia, “não lhe deram tempo” (*tempo nome’ëi*).

morto pelos *jurua*²³⁹, não morrendo “de verdade”, mas atingindo a divinização e alcançando sua morada no céu junto a outras divindades mbya (em outra versão, os três - Tupã ra’y, Maria e o tio - estariam até hoje caminhando pela terra em busca de tal morada).

Aquele que se transformou em *koxi* por ter desobedecido a seu pai²⁴⁰

Um rapaz é mandado pelo pai (que estava em esforços “espirituais” na casa de reza) para olhar uma armadilha de procos do mato, porém lhe é dito para que caso não tenha caído nenhum animal, que não vá atrás do rastro do mesmo. “Desobedecendo” (-*nhe’epo e’y*, “não fazer o foi dito para fazer”) ao pai, ao chegar e não encontrar nenhum porco na armadilha foi atrás do rastro do *koxi*, porco do mato. Ao encontrar o bando de porcos lhe perguntam o que ele tinha vindo fazer, e ele quase responde que tinha vindo a procura de *koxi*, trocando no último momento a palavra *tajasu* (outra designação para porco do mato) por *ka’i* (“mico”). O porco não se engana, e percebe que ele tinha vindo a procura de porcos mesmo. Ele é, então, obrigado a casar-se com uma mulher do bando, sob ameaça de morte. Ele sobe em árvores (*aju’y, yvrapepë*) para colher frutos para a esposa, porém não os consome ele mesmo. Quando a esposa lhe oferece, diz que já havia comido enquanto estava em cima da árvore. Apenas come *guapytã* e *guavira*²⁴¹. Chegam a um rio extenso (*para guachu* – “grande água”, “mar”) e ele tem que se agarrar à crina da esposa para que ela o atravessasse até a outra margem. É levado à “morada” (*amba*) do “dono” dos *koxi*, Karai Ru Ete e é alimentado por ele com farinha de amendoim eterno (*manduvi ku’i ju*). Mesmo assim, ele “não se alegra” (*ndovy’ái*) e quer voltar para casa. Sua esposa lhe avisa para, ao ouvir o trovão evitar dizer “ah trovão! Me faz lembrar da farinha de amendoim eterno que eu comi!”.

Voltando, se depara novamente com a grande água. Aparece um pato com uma canoa, para o qual ele pede “me leve até a outra margem”, mas o pato recusa dizendo ser pequena demais sua canoa. A mesma coisa acontece com *mbigua*. Em seguida ele pede para Jacaré, referindo-se a ele como *pa’i* (xamã). Jacaré resolve levá-lo, pois sua canoa é grande. Enquanto atravessam os filhotes de Jacaré o lambem, enquanto Jacaré o chama de “meu pequeno bocado”. Ele faz elogios repetidos a Jacaré, que fica

²³⁹ Cf Pierri, 2014, para uma análise da atribuição da culpa pela morte de Jesus exclusivamente aos *jurua*, o que é tratado pelo autor como uma crítica xamânica ao cristianismo.

²⁴⁰ Cf Cadogan, 1959, p.155. Encontra-se em Pissolato (2007, pp.386-87) uma versão deste mito narrada por Ilda, filha de Augustinho, da aldeia de Araponga.

²⁴¹ Duas das frutas que Kuaray ensina para Jaxy “como” comer, em M1, note-se de passagem.

lisonjeado, mas assim que tem a oportunidade foge da canoa por um galho que se inclinava sobre a água. Jacaré o persegue, e ele chega onde está pescando Martin-pescador. Este o deixa se esconder debaixo dos lambaris pescados, em seu cesto. Após despistar Jacaré, ele chega à casa de Veado e, como já era tarde, pretende dormir. Veado não deixa, se esticando por todos os lados, não sobrando leito para ele. Chega então na casa de Inambu, e Sapo também está dormindo lá. Inambu avisa para não soprarem muito o fogo, mas o protagonista, com muito frio, assopra com força, assustando Inambu, cujo bater de asas espalha o fogo e as brasas. Inambu vai embora voando. Ele pergunta para Sapo se conseguiu engolir alguma brasa, e ele informa que sim. A partir desta brasa, fazem novamente o fogo e dormem. No dia seguinte ele chega na casa de Coruja, mas só os filhotes estão em casa. Quando chega Coruja trazendo gafanhotos para os filhotes, ela leva o protagonista até onde está sua mãe. Quando ele a saúda, ela morre. Ele enterra a mãe e no dia seguinte enquanto se banha escuta uma trovoadas. E diz, “ah, trovão, a farinha de amendoim eterno que comi como se estivesse na morada do dono dos porcos do mato”, e ao dizer isso saiu voando, transformado em Kochiu (uma ave).

Origem do *petyngua*

Nhanderu, a fim de criar a segunda Terra, juntou com as mãos um montinho e a fez. Aí se transformou em andarilho e foi caminhar pela estrada. Chegou onde estavam alguns *jurua* roçando para plantar melancia e perguntou o que eles iriam fazer. Os *jurua* olhando para aquele andarilho, responderam, “estamos plantando pedra”. O andarilho foi embora, e a plantação realmente virou uma plantação de pedra e só aí que eles foram saber que Nhanderu que tinha passado por ali. Depois ele chegou nos Mbya, numa casinha de pau a pique, não tinham nada, só um casal de galo garnizé, mesmo assim o Mbya olhou e falou para a esposa “mata um garnizé aí para dar para nosso parente”. Nhanderu comeu com eles, e depois pegou um pedaço de madeira que estava no chão e disse que ia dar para eles, a fim de que eles aprendessem, se curassem de doenças, se protegessem. E aí saiu o *petyngua* que é (segundo o narrador) *como é a bíblia*. No dia seguinte a roça dos Mbya apresentava uma completa fartura de cultivares – melancia, milho, batata-doce, etc – todos amadurecidos.

Dilúvio ou “Terra podre”²⁴²

Os habitantes da primeira terra que praticaram [rezas, cantos e danças,...] bem e obtiveram sabedoria já haviam alcançado sua imperecibilidade (*omarã e ’y*). Os que se inspiraram na má ciência, e não obtiveram sabedoria foram mal, alcançando uma “outra” imperecibilidade. Estão até hoje na Terra. Há os que se transformaram em pássaros, pererecas, escaravelhos. Nhanderu transformou em veado a mulher que roubava.

Karai Jeupie havia “errado” (*jeavy*) para com nossos Primeiros Pais (e é somente através deles e dos costumes deixados por eles que ficamos bem): ele se casara com sua “tia paterna” (*jaixe*). Estando para vir a água (o dilúvio) Karai Jeupie se concentrou nas rezas, cantos e danças, porém o dilúvio chega sem que ele tenha alcançado a imortalidade. Ele e sua esposa nadam e, na água, seguem se esforçando na dança, canto e rezas. Depois de duas luas (dois meses, entenda-se) estão fortalecidos (*imbaraete*). Alcançam a imperecibilidade e criam uma palmeira eterna para em cima de suas ramas descansarem, a fim de prosseguirem até sua morada convertendo-se, definitivamente, em seres imortais. Eles criaram o leito de sua terra eterna na morada de Tupã Mirim Ru Ete.

Pyxãï, o tatu, o peixe e o urubu

Pyxãï possui três irmãos mais velhos, um dos quais foi procurar trabalho e chegou à casa do Rei. Questionou-lhe sobre a possibilidade de trabalhar ali e o Rei lhe disse:

- Tenho trabalho, vai matar uma velhinha.
- Tá bom eu vou.
- O que você vai levar?
- Uma espada.
- Tá, mas tem uma coisa, o que ela te oferecer para comer, não coma.
- Tá bom.

E foi. Chegando, disse para a velhinha:

- Vim te matar.
- Espere, primeiro coma uma laranja.
- Vou comer.

²⁴² Do original *Yvy Ru ’ü*, onde *hu ’ü* significa “podre”, cf Cadogan, 1959, p.57.

E ao comer “virou estátua” (*ita oxë* – “saiu [como] pedra”). A história se repete tal e qual com os outros dois irmãos de Pyxãĩ (apenas variando no que a velhinha lhes oferece para comer) até que o próprio sai em busca de trabalho.

Pyxãĩ pede para a mãe fazer *rora* e *reviro*²⁴³ e sai. No caminho encontra um tatu com fome que lhe pede algo de comer. Pyxãĩ dá um pouco de *rora*, e o tatu, satisfeito, diz-lhe, “qualquer coisa que precisar é só chamar “seu amigo” (*neirü*) tatu. Continuou andando e chegou num pequeno rio a fim de beber água. Aí encontrou um peixinho (*pira'i*), também com fome, que pediu-lhe um pouco de comida. Ele dá, e o peixe lhe diz “qualquer coisa é só chamar seu amigo peixe”. Mais adiante encontra um urubu faminto para o qual também dá um pouco de comida, e o urubu, “se você precisar chame seu amigo urubu”.

Pyxãĩ chega, então, à casa do Rei, o qual o manda matar a velhinha. Ele não come o que esta lhe oferece, mata-a e liberta os irmãos. Após isso, ele casa-se com a filha do Rei e os irmãos ficam com “ciúme” (*iakâte'y*) e com raiva (*ivai*). Eles, primeiramente, enterram Pyxãĩ num buraco e ele, estando quase sem conseguir respirar, chama o tatu que cava e o liberta. Os irmãos, com mais raiva ainda, o aprisionam junto a gigantes que estavam procurando uma chave num rio. Pyxãĩ chama o peixe que logo acha a chave. Depois os irmãos falam para o Rei que sua filha estava grávida, sem que ela esteja realmente. Como o Rei esperava ansiosamente um neto, Pyxãĩ chama o urubu e manda trazer uma criança, que no dia seguinte é apresentada ao Rei. Por fim, este manda matar os irmãos de Pyxãĩ, e o protagonista vive na casa do Rei, junto com esposa e filho.

Pyxãĩ voando em cima da lenha

Havia uma filha do Rei que nunca ria. Novamente os três irmãos de Pyxãĩ foram tentar fazê-la rir, já que o Rei prometeu que quem conseguisse, se casaria com ela. Ficaram os três fazendo palhaçada enquanto ela simplesmente olhava pela janela. Ela não riu. Enquanto isso, Pyxãĩ ia buscar lenha e no caminho encontra uma cobra que fala com ele, pedindo que se aproximasse e levantasse a cabeça dela com um pau. Deu este pau para ele, dizendo que este faria todos os seus desejos. Assim com este pau a lenha se juntava sozinha e ia voando para casa. Enquanto ele ia, em cima da lenha, voando para casa, a filha do Rei viu e, divertindo-se com a cena, finalmente riu. Logo, ela

²⁴³ Espécies de farofa de fubá e de farinha de trigo, respectivamente.

engravidou e o filho nasceu com os dedos grudados. O Rei chamou todos os homens do lugar para que pusessem a mão na criança, caso fosse o pai os dedos se descolariam, o que não ocorreu com nenhum dos que compareceram ao chamado. Só faltava Pyxãí, o qual Rei mandou buscar, e quando ele pôs a mão na criança, os dedos desta descolaram-se. O Rei surpreende-se, “mas é você?” e perguntou para a filha porque ela tinha rido. E ela respondeu, “é que ainda não tinha visto ninguém voando em cima da lenha ainda”. Pyxãí se casa com a filha do Rei e fica morando na casa deste.

Xivi ra’y

Uma mulher mbya foi para o mato e se casou com Onça. Tiveram um filho que era bravo, exímio caçador e muito forte. Um dia o pai dele, ou seja Onça, morreu e ele saiu andando com a mãe. Chagaram na casa de uns gigantes, os quais são trancados por Xivi ra’y em um cômodo da casa, a qual é ocupada por ele e sua mãe. Todo dia o menino saía para caçar e dizia para mãe, “não abra a porta”, mas ela, por curiosidade, abriu e ela e um dos gigantes quiseram se casar e tiveram a idéia de matar Xivi ra’y. O gigante diz pra mãe perguntar para o filho porque ele era tão forte.

Enquanto isso, Xivi ra’y frequenta a casa de um certo Tuja’i (“velhinho”) que era cego mas que escutava muito bem. Sob pretexto de ensinar o protagonista a usar certos remédios do mato, o Tuja’i pedia para ele trazer alguns animais e plantas, os quais eram sempre trocados por animais e plantas falsas, enquanto Xivi ra’y dormia. Nos animais falsos os remédios que Tuja’i mandava Xivi ra’y trazer não funcionavam. Em casa, sua mãe perguntava porque ele era tão forte, e ele, “porque você quer saber?”, e a mãe “*kua*, você é meu filho, eu quero saber”. Ele revelou-lhe que era por causa dos pêlos que tinha nas costas que era tão forte. No outro dia, quando ia saindo para caçar, a mãe falou, “não vá! Amanhã você vai, vem cá, deixa eu catar seus piolhos”, e enquanto ela o fazia ele dormiu. e ela arrancou os pêlos das costas dele e chamou o gigante que arrasou com ele, colocando-o em cima de um cavalo e mandando o animal embora. O cavalo chegou na casa do Tuja’i que usou cada um dos remédios que havia pedido antes para o próprio Xivi ra’y trazer do mato, até que este se recuperou totalmente. Ele matou então a mãe e o gigante e voltou para viver com o Tuja’i, casando-se com uma de suas filhas.

O homem que faz desaparecerem os filhos

Um homem que possuía muitos filhos, já não conseguia mais se alimentar direito e, se cansando deles, resolve fazer desaparecerem dois. Levou-os então, um menino e uma menina, para o mato a fim de procurar mel. Encontrando, deixou ali mesmo os filhos e alegando para os mesmos que irira em busca de outra colméia, mas na verdade já voltava para casa, abandonando-os. Os filhos chegaram então na casa de uma velha cega que era na verdade um “ser raivoso” ou “coisa-raiva” (*mba’e poxy*). Esta intentava “engordá-los” para comê-los, e quando eles foram buscar lenha no mato, um papagaio conta-lhes a verdade. De volta à casa, se recusam a atender o pedido da velha para que soprassem o fogo, e empurram-na no mesmo, de onde saem dois cães (*jagua*) que, inicialmente bravos (*inharõ*) acabam “se alegrando” (*ory*) de modo que ficam sendo os “animais de estimação” (*mymba*) das crianças.

A irmã resolve então se casar com o marido da velhinha e por isso intenta matar o irmão. Chamando-o para ir numa cachoeira, pede para que ele lhe traga água, pois está com sede, e quando ele está retirando a água do rio ela atira uma pedra em cima dele. Ele pede a ajuda dos cães e estes lhe retiram de debaixo da pedra. Aí a coisa se inverte e ele faz o mesmo com a irmã, a qual, ao se encontrar debaixo da pedra e pedir a ajuda dos animais não é atendida. Em seguida o rapaz chega à casa de uma “moça” (*kunhã tai*) que havia sido dada pelo pai para ser comida por um “lagarto monstro” (*tejujagua*), o qual ele mata com a ajuda dos *mymba*, para logo após se casar com a moça. Após nascerem seus filhos os cães lhe comunicam que já tendo ele “se alegrado” (*revy’a ma*) irão embora. Eles saem voando e o dono, ao vê-los partir, morre também.

O *kunumĩ* poderoso

Havia numa aldeia um jovem (*kunumĩ*) que era muito poderoso, mas não usava *petyngua* e não falava muito com seus co-residentes, de modo que ninguém sabia de seu poder. Ele só vivia indo para a floresta caçar, a fim de trazer alimento para os parentes na aldeia. Um dia, ele entrou no mato e um “papagaio” (*parakáu*) falou com ele que os Jaguaki²⁴⁴, comedores de gente, iriam atacar a aldeia em três dias, e mandou que ele voltasse e contasse para todos. Ao chegar de volta na aldeia, contou para a avó, mas ela não acreditou e ainda zombou do rapaz, *rejepota xe* (“você quer virar bicho”), disse para ele. Assim, apenas o rapaz e sua irmã se esconderam no mato no dia do ataque. Os Jaguaki “levaram todos como futuro alimento” (*ogueraa pa tembi’u rã*). O rapaz e a

²⁴⁴ Guayaki, note-se que o trocadilho a que ele procede põe em analogia este povo e os cães, *jagua*.

irmã ficaram vivendo no mato “sem roupa” (*ijao e ’y*) e se alimentando de carne de caça e frutos. Passado algum tempo, eles acham uma casa, e quando o rapaz vai abrir a porta, sua irmã o impede, *epena eme* (“não mexa”), e disse para o irmão que aquela era uma casa de “demônio” (*anhã*). Contudo, é ela mesma quem entra e acaba por se casar com o tal *anhã*, de modo que um dia, quando o rapaz, desconfiado tenta entrar novamente na casa, e o casal resolve matá-lo. Então, um dia quando o rapaz voltava de uma caçada perguntaram o que ele havia trazido, e ele respondeu que somente um piolho de sua cabeça, que eles podiam matar. Nhanderu, então, mata o casal e leva o rapaz consigo, tendo ele alcançado *ijaguyje* (“imortalidade”).