

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

Bruno Nascimento Huyer

**DO EFEITO DOS *OUTROS*:**  
**crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbya**

Florianópolis  
2017



**Bruno Nascimento Huyer**

**DO EFEITO DOS *OUTROS*:  
crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbya**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Huyer, Bruno Nascimento

Do efeito dos outros : crônicas sobre a mistura  
entre os Guarani-Mbya / Bruno Nascimento Huyer ;  
orientador, Oscar Calavia Saez - SC, 2017.  
131 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Guarani Mbya. 3.  
etnografia. 4. mestiçagem. 5. perspectivismo  
ameríndio. I. Calavia Saez, Oscar. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social. III. Título.

Bruno Nascimento Huyer

**DO EFEITO DOS *OUTROS*:  
CRÔNICAS SOBRE A MISTURA ENTRE OS GUARANI-MBYA**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Florianópolis, 17 de abril de 2017.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Zikan Cardoso  
Coordenadora PPGAS/UFSC

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez  
Orientador – PPGAS/UFSC

---

Prof. Dr. José Antônio Kelly Luciani  
PPGAS/UFSC

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Ramo y Affonso  
Pós-doc PPGAS/UFSC

---

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira  
PPGA/UFPR

---

Prof. Dr. Guilherme Orlandini Heurich  
Suplente – Dept. of Ant. (UCL)

*À Dionísio Duarte, in memoriam*



## AGRADECIMENTOS

Começo a traçar essas linhas de agradecimento com receio de que possa esquecer de pessoas fundamentais para a minha trajetória enquanto um eterno *quasi*-antropólogo. Certamente uma trajetória povoada por muitos, em que o curto espaço de uma dissertação acaba por esconder as influências.

Em primeiro lugar, fico logo ansioso para agradecer à família Ortega Duarte, já que sem eles nada disso teria sido possível. É um desafio fazer destas linhas algo suficiente para demonstrar o quanto sou grato a todos os ensinamentos e aos momentos de amizade e companhia que me propiciaram. Começo com agradecimentos sem fim à dona Elza Ortega, Kerexu Mirĩ, uma pessoa incrível que me inspirou desde o primeiro dia que me acolheu em sua casa, e que segue me ensinando o respeito e a dignidade.

Agradeço demais à minha querida amiga Ara Poty, sinto que este trabalho foi conduzido por seu olhar e sensibilidade, mesmo que o leitor não venha a saber por completo.

Sou extremamente grato pelos ensinamentos de uma pessoa que se tornou um grande amigo durante esta e outras caminhadas, Kuaray Poty. Sinto que tive sorte e um grande privilégio em poder conhecer esta pessoa genial e inspiradora, que até hoje me conduz sempre com atenção nas experiências guarani.

Também sou extremamente grato, como se tornará óbvio ao longo deste trabalho, a uma pessoa que há (quase) dez anos atrás transformou minhas percepções sobre o mundo, tanto com suas reflexões como por sua sinceridade, amizade e companheirismo: Verá Poty. É difícil agradecer alguém tão especial, não somente para este singelo trabalho, como para a vida que segue.

Sigo os agradecimentos ao meu querido amigo Karai Tataendy, outro grande parceiro que acompanhei o amadurecimento e, apesar de irmão menor, segue me ensinando sobre sinceridade e companheirismo durante esses anos de caminhada guaranítica.

À Leo e Romi, também agradeço pela amizade. À querida amiga e confidente Jachuka, agradeço pela força na luta que sempre me inspira. Agradeço à amizade, cuidado e sabedoria de Sabina e Juan Carlos, com sua numerosa família repleta de pessoas maravilhosas: Vany, Thiny, Mikaela, Leo, Reyi, Yxapy e Brisa. À Helena e Javi, com as queridas Milena e Maitê, agradeço a confiança e o carinho. À minha grande anfitriã de todas as horas, agradeço à Marcela, com suas filhas que além de

amigas, são de surpreender pela sabedoria mesmo com poucos anos de idade: Luz, Luigi y Anita, *muchíssimas gracias*.

Agradeço aos demais amigos da aldeia de Tamanduá. Dedico este texto as figuras queridas e sábias de Dionísio e Aurora Duarte. Agradeço aos que se tornaram grandes amigos: Ariel Sanchez, Johnny, Cleyton, ao pequeno Álvaro, a Juan Ballejo, Carla, Pame, Chiki, Jenna, Aldy, Sandro, além de todas as pessoas da aldeia que sempre me acolheram tão bem.

Em Ko'ëju, começo agradecendo à família Chamorro: Elza, pela inspiração, Patri e querida Géssica, pela grande parceria, confiança e cumplicidade nos mais diversos momentos que vivemos durante esses meses – esse tripé feminino é fundamental a este texto. Agradeço ao querido amigo Aldo, pelos grandes aprendizados em curtos espaços de tempo. Agradeço às queridas Luana e Isabela, junto a seu pai Leandro. Sigo o agradecimento também a todos da aldeia de Ko'ëju, Lucas, Mariano, Raimundo, Pascoal, Solano, Aniceto, e todos os demais que sempre me receberam na aldeia da melhor maneira possível.

Na aldeia de Ka'aguy Poty, deixo um agradecimento especial aos queridos Acosta. Muito obrigado à dona Catarina, a Claudio, João Paulo, Eduardo, Alex e Celina, Zulma, Mirta e Maria, e a todos *kyrĩgue* que alegravam os amanheceres na aldeia.

À Vherá Poty, amigo de longa data que iniciou minha trajetória entre os *seus* e que segue até hoje me mostrando os caminhos possíveis de relação respeitosa com os povos indígenas. Agradeço sem parar aos outros grandes amigos guarani que fiz durante todos esses anos de convívio, que nem sempre contínuo. Vale um agradecimento especial também a todos da aldeia de Salto do Jacuí, que me acolheram lá em 2008, em sua aldeia, transbordando simpatia e paciência com um branco esquisito que não sabia o que queria da vida.

À minha família querida. Muito obrigado àqueles que sempre incentivaram os projetos e sonhos de futuro e que tentaram, cada um a seu modo, contribuir para que se realizassem. Mãe, pai, maninha, tias e tios, avós, e todos os demais.

À Ernesto e Ariel pela oportunidade de fazer parte de uma incrível equipe de cinema na produção de um filme pouco usual sobre metamorfose guarani. Ao final, a metamorfose afetou a todos e acabou transformando a equipe e a tentativa de cinema ao mesmo tempo. *Gracias* a Leandro, Lucas, Camila, Debora e todos os envolvidos nessa experiência que recém começamos a entender.

Aos amigos que fiz em curtas passagens por São Paulo, agradeço a troca frutífera com o pessoal do CTI, em especial com Lucas e Daniel. Também agradeço à Augusto pela agradável acolhida.

Aos amigos que há tempos me carregam pelos descaminhos da vida, em especial àqueles que nos tempos de Porto Alegre me ensinaram como lidar com a *diferença* e que seguem sendo inspiração em termos etnológicos, políticos e também, claro, na amizade: Luiz, Gustavo, Gui, Flávio, Billie, Jota, Clementine, Maria Paula, Mariana, Carleza, Dani, Mônica, Rita, Herbert, Jaime, Leo, Sergio e Zé Otávio. Aos amigos que estão sempre povoando nossas escolhas políticas de vida, *gracias* a Paulinho, e ao meu querido *best* Cosminho - a quem também agradeço pelas revisões do texto, e ao Gus, que mesmo mais longe continua inspirando à ação. Agradeço também às queridas amigas Gutcha, Luana, Akuenda, Ana Mar, Nadine, pelo carinho sem fim. Para finalizar, vale agradecer imensamente à Rita pelas inúmeras considerações que fez ao texto, lendo as várias versões e sempre fazendo comentários pertinentes – seguimos nossa parceria etnológica quase *gemelar* até hoje e espero que por muito mais tempo.

Também sou extremamente grato aos que em Florianópolis foram imprescindíveis: Rafa Kaos pela parceria e confluências etnológicas, ao Will pela cumplicidade no amor e na luta, às queridas Jacque, Barbara, Zuza e Mainá pela amizade sincera que espero que continue ativa. Aos colegas do PPGAS, vale um agradecimento especial à parceria de Kaio e Bianca, além de outros colegas com quem tive alguns momentos inspiradores: Joca, Diógenes, Talita, Douglas. Aos colegas da turma de mestrado, agradeço nossas trocas entre aulas e botecos: agradeço muito a Leo, Rafa Bueno, Guzmán, Yasser, Lino, Clara, Vitor, Rafa, Diana, Rodrigo, Alessandra.

Também em Florianópolis, ao melhor amigo dos últimos tempos qualquer agradecimento seria pouco. As dívidas a essa parceria vão precisar ser pagas até depois que as nuvens negras forem dissipadas, no pós-apocalipse, provavelmente. Agradeço imensamente à Lu e Sofia, foram uma escola de amizade e confiança – parcerias para até depois do fim do mundo.

Não posso deixar de agradecer ao acaso pela sorte em conhecer uma baiana arretada, a quem agradeço pela companhia maravilhosa cheia de sonhos, carteados e algumas *desgraças*. Mesmo com todos os mundos possíveis pela frente, acabamos cúmplices e certamente cativos nos vícios do carinho.

Termino agradecendo imensamente aos professores e demais servidores que fazem o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC acontecer. Agradeço especialmente aos que tive a oportunidade de ter aula: Marnio Teixeira-Pinto, Jose Kelly, Esther Jean Langdon, Jeremy Deturche, Alicia Castells, Miriam Hartung, e Ilka Leite.

Ao meu orientador, Oscar Calavia Sáez, agradeço imensamente pelo privilégio que foi ter sua orientação, desde um olhar sagaz sobre o campo até a inspiração teórica que foram fundamentais para estas páginas que seguem.

Por fim, um agradecimento especial à CAPES pela bolsa de pesquisa que possibilitou a realização deste trabalho.

## RESUMO

Nesta dissertação pretende-se investigar as possíveis distâncias desejadas e produzidas pelos Guarani-Mbya com as alteridades em geral, e com os brancos (*jurua*) em particular. Tendo como veículo alguns personagens e histórias, a análise busca percorrer diferentes pontos de vista entre os Mbya a respeito dos efeitos causados por relações demasiadamente próximas com os brancos. Tomando como ponto de partida o fato de que os espíritos dos brancos são providos e protegidos por uma lagarta mitológica (*mbi'ija*) – “dona” de seus espíritos –, um cenário povoado por conceitos de transformação corporal e marcado por uma postura fortemente *anti-mistura* emerge. Neste sentido, os brancos aparecem enquanto perigo em uma “guerra cotidiana de perspectivas”, na medida em que a conjunção afetiva/sexual com eles promove o abandono dos espíritos guarani (*nhe'ê*), produzindo, por conseguinte, uma alteração profunda nas relações entre os Guarani e as divindades (*nhanderu kuery*). Entretanto, baseando-nos em outros pontos de vista, passam a surgir novas formas de relação com os brancos, em que são pensados a partir de efeitos mais processuais no que diz respeito aos conceitos de transformação corporal implicados no contato. Ao final do trabalho, os brancos acabam voltando a figurar enquanto perigo, principalmente a partir de um caso específico de enfeitiçamento, levando-nos novamente aos temas de transformação corporal e à postura fortemente *anti-mistura* da relação.

**Palavras-chave:** Guarani Mbya. Etnografia. Mestiçagem. Perspectivismo ameríndio.



## ABSTRACT

This work tries to investigate the possible distances desired and produced by Guarani-Mbya with otherness in general, and with whites (*jurua*) in particular. Being conducted by some histories and characters, this analyses seeks to explore different points of view among Mbya people concerning a close relationship with whites. Since the spirits of whites are fostered and protected by a mythological worm (*mbi'ija*) – “owner” of their spirits – we are confronted with concepts of corporeal metamorphosis and with a strong attitude of *anti-miscegenation*. In this sense, whites appear as a dangerous other in a world of a “quotidian perspectivist war”, precisely because sexual/affective conjunction with whites makes guarani's spirits (*nhe'ê*) to evade, thus producing a profound change in the relation between Guarani and their divinities (*nhanderu kuery*). Nonetheless, based on different points of view, new behaviors of relation with whites starts to arise. At this point, the effects implied in the contact becomes more progressive. By the end, whites are again seen as a threat, particularly around a case of bewitchment, bringing us again to the subjects of corporeal metamorphosis concepts and *anti-miscegenation* attitude facing whites.

**Keywords:** Guarani Mbya. Ethnography. Miscegenation. Amerindian perspectivism.



## CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS

A grafia das palavras Guarani, nesta dissertação, tenta seguir a maneira pela qual aparecem no "Léxico Guarani, Dialeto Mbyá", de Roberto Dooley (1998). Dessa forma, visto que a maioria das palavras em Mbya são oxítonas, somente são acentuadas as palavras que não o são. Contudo, em determinados nomes próprios, ou em palavras que pudessem gerar ambiguidade com a língua portuguesa, optei por acentuar mesmo as oxítonas, como no nome "Pará Poty".

Quando as palavras em Mbya indicam um substantivo, optei por grafá-las com a inicial maiúscula ("os Mbya"), quando as mesmas aparecem para qualificar, optei pela inicial em minúscula ("espíritos mbya"). Com os nomes das divindades, preferi seguir o caráter *miriateísta* (TARDE, 2007) das cosmologias guarani, levando-me a grafá-las às vezes enquanto divindades Unas, singular e com letra maiúscula ("o Nhanderu"), e às vezes enquanto uma Multiplicidade, na forma plural e com inicial minúscula ("os *nhanderu*"). Além disso, é usada a forma itálica para palavras em língua nativa que não sejam nomes próprios.



## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 Aldeias de grupos de língua guarani no Cone Sul, com especial atenção àquelas desta pesquisa (extraído e adaptado de CTI apud KEESE DOS SANTOS, 2016, p. 26).....	35
--	----



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Capacidade dos nhanderu de transitar entre diversos espaços e tempos (desenho de Vera Poty, 2016) .....	107
Figura 2 O cosmos com sua característica atomística e infinitesimal (desenho de Vera Poty, 2016).....	110



## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Ara Poty em frente a opy na Tekoa Porã (minha autoria, 2016). .....	45
Imagem 2 Karai Tataendy, sempre pescando muitos piky'i - lambari (minha autoria, 2016).....	46
Imagem 3 Tuja kuery no Bolicho do Pascoal, Tekoa Ko'ëju (minha autoria, 2016).....	47
Imagem 4 Bolicho do Pascoal (minha autoria, 2016).....	48
Imagem 5 Sinuca disputada em Ko'ëju (minha autoria, 2016) .....	49
Imagem 6 Vera'i em casa, na Tekoa Ka'aguy Poty (minha autoria, 2016) .....	96
Imagem 7 Vera Poty (minha autoria, 2016).....	97
Imagem 8 Dionísio Duarte, ou Vera Guachu, em Tamanduá (foto de Julio Foster, 2015) .....	133
Imagem 9 Dionísio Duarte em casa (foto de Julio Foster, 2015) .....	134
Imagem 10 Ariel e seu xivy - artesanato de onça (minha autoria, 2016) .....	135
Imagem 11 Ariel em viagem de Ko'ëju para São Miguel das Missões, a cidade mais próxima da aldeia (minha autoria, 2016).....	136



## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	27
1.1.	Prelúdio.....	27
1.2.	Os Guarani Mbya.....	33
1.3.	Procedimentos metodológicos.....	36
1.4.	Dos capítulos .....	39
<b>2.</b>	<b>CAPÍTULO 1: de lagartas asquerosas</b> .....	41
2.1.	O cenário.....	41
2.2.	O perigo das onças.....	50
2.3.	O perigo dos brancos .....	58
2.4.	De uma mistura.....	65
2.5.	O mestiço.....	68
2.6.	Da troca.....	72
2.7.	Antimistura .....	77
<b>3.</b>	<b>CAPÍTULO 2: a <i>Jurualogia</i></b> .....	89
3.1.	O cenário.....	89
3.2.	Vera Poty e os mundos possíveis .....	98
3.3.	Dos alienígenas.....	102
3.4.	Das diferenças.....	112
3.5.	Do "criador de mundos" .....	121
3.6.	À " <i>Jurualogia</i> " .....	124
<b>4.</b>	<b>CAPÍTULO 3: Tamanduá e os brancos</b> .....	129
4.1.	O cenário.....	129
4.2.	Misiones.....	137
4.3.	Tamanduá: <i>xeramoí ndajaexavei</i> .....	142
4.4.	Abertura .....	146
4.5.	O feitiço .....	149
4.6.	Antimistura [2] .....	153
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	161
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	163



## 1. INTRODUÇÃO

### 1.1. Prelúdio

Esta dissertação começou com a televisão ligada na sala da casa de Pará Poty, irmã de Kuaray, de Vera'i e de Ará Poty. Ao meu redor estavam os mais jovens, e eu ainda não sabia onde haviam ido os adultos. O (projeto de) antropólogo, no sofá, um pouco em crise, pensava no seu trabalho: “vai ver preciso etnografar isso, a juventude mbya imersa no mundo das telecomunicações, talvez devesse perguntar a eles sobre o que acham dos brancos e o que pensam sobre possíveis casamentos e mestiçagens”. Isso foi por volta das 10 horas da manhã, e a aldeia de Tamanduá, em Misiones (ARG), estava relativamente silenciosa.

Fazia poucos dias que havia ocorrido o aniversário de Kuaray Poty por ali. A banda Pancadão RLM, de Morro dos Cavalos (Santa Catarina, Brasil), foi a grande atração da noite. Eu, doente, não consegui chegar a tempo de pegar o aniversário, cheguei uns quatro dias depois. Mesmo assim, a maioria dos visitantes ainda estava na aldeia e por isso a casa transbordava de gente. Estávamos entre quatro moradores e dez visitantes em uma casa de dois quartos, ou seja, 14 pessoas numa versão, talvez, moderna das malocas guarani dos relatos cronistas – os Mbya parecem continuar não criando a dependência de quartos para receberem visitas. Existindo chão e alguma cobertura, sempre podem receber mais algum parente, ou animal de estimação – o antropólogo oscila entre essas duas categorias<sup>1</sup>.

É quase meio dia quando chegam Kuaray, Yxapy, Ará e Pará trazendo Jachuka, estavam vindo da cidade de 25 de Mayo (ARG) onde aproveitaram para fazer algumas compras no mercado. A recém-chegada Jachuka, ou Jorgelina, me cumprimenta. Apelido recorrente: *la diabla*. Muito articulada, parece estar em outro plano de envolvimento com a língua castelhana e com as articulações políticas argentinas. Trabalha como professora e integra o conselho *Aty Nhexyrō*<sup>2</sup> (conversa em roda), mora na cidade de Aristóbulo del Valle, há poucos quilômetros de onde

---

<sup>1</sup> Já que às vezes me chamavam de “*xerymba*”, meu animal doméstico, e às vezes por termos de parentesco “*xeryvy/xeryke'y*” - irmão menor/maior de ego masculino, por exemplo.

<sup>2</sup> Importante espaço de articulação política das lideranças Guarani da província de Misiones que se reúnem mensalmente para discutir questões de seu interesse, muitas vezes em negociação com o Estado.

estávamos e é uma das grandes referências femininas na luta indígena na Argentina. Me olha, sempre muito simpática, e começa a despedir-se: “*Que pena Bruno, quería verte más. Pero bueno, sepas que mi casa está siempre abierta a todo lo que necesite*”. Pensei, um tanto aturdido com uma chegada em tom de despedida: “será que ela acabou de chegar e já vai embora?”. Na verdade quem iria era eu – apenas ainda não sabia. Como de costume, o escasso conhecimento que o antropólogo tinha sobre a língua mbya deixava-o fora dos planejamentos de “seu próprio” futuro. Eu não imaginava, mas já haviam me comprometido a ser motorista: a função mais útil de um antropólogo na aldeia, quiçá a única.

As crises etnográficas frente a televisão não ofereceram muita opção a mim senão aceitar rapidamente a função de utilidade. Poder prestar um serviço útil tranquilizou minhas angústias. Uma diferença básica é que os *jurua* (brancos) possuem primeiro a carteira de habilitação, o documento, para depois buscar um carro. Os Mbya parecem buscar primeiro o carro, para depois, talvez, ir atrás da carteira. O cenário era que eu tinha o documento, e Kuaray, o carro. Fomos os dois, e depois Yxapy, fazer a missão de levar uma família desde Tamandú a outra aldeia, Guyra'y, próxima a cidade de San Vicente, na Argentina, onde haveria o aniversário de um conhecido deles.

Naquele dia caía uma forte tempestade, o barro vermelho grudava nas rodas e transformava um trajeto de poucos quilômetros em muitas horas de viagem. Mesmo com todos os caminhos encharcados e escorregadios, foi graças a melhor aula de direção que já tive, com Kuaray enquanto instrutor, que conseguimos chegar a aldeia de Guyra'y ainda naquele dia. Dentro do carro éramos o antropólogo, Kuaray, e os caroneiros Juan, sua esposa, sua avó com um louro de estimação, e seus dois filhos homens, ou seja: sete pessoas e um papagaio. Por isso, também lutávamos contra os vidros embaçados. Para arrumar o porta-luvas que faz tempo que está quebrado, Kuaray diz que vai procurar o porta-luvas inteiro do Ford Versailles em algum ferro-velho do lado brasileiro. Me impressiona o preciosismo que cuida de seu carro, mais tarde me valeria disso.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Acabei comprando um carro de Kuaray, uma Ford Belina, 1980, em perfeito estado de conservação. A maneira com que busca peças e sua preocupação constante se o carro está limpo, mesmo no contexto de estarmos sempre dirigindo por estradas cobertas de barro, era algo que sempre me impressionava, e que fazia me lembrar de Jaime de Angulo (1950) também impressionado com os conhecimentos mecânicos dos Achumawi.

Foi somente no primeiro trajeto de ida que finalmente descobri o porquê de toda cerimônia de despedida feita por Jachuka. Iríamos fazer duas viagens para levar toda a família de Juan a festa de aniversário de seu irmão em Guyra’y, e ao final iríamos dormir por lá, para no dia seguinte trazê-los de volta com mais duas viagens. O desfecho era muitas horas dirigindo aquele carro por quase dois dias inteiros. Apesar de não gostar muito da ideia dirigir por tanto tempo, trato de aceitar e tentar aproveitar ao máximo a oportunidade de conhecer outra aldeia – ao menos a posição incômoda de observação inútil era contornada com uma certa sensação de serventia. A reciprocidade ainda estava baseada nos termos do antropólogo, fazendo ele acreditar que uma espécie de troca entre o serviço de motorista e o de sua estadia na aldeia fosse também imaginada pelos Mbya e que de alguma maneira pudessem ser equivalentes.

Depois de um percurso que parecia cada vez mais longo, de caminhos equivocados e pouca visibilidade, atravessamos finalmente a pinguela que dá acesso à aldeia de Guyra’y perto das onze horas da noite. A aldeia estava virada em barro vermelho que a cada passo se acumulava nas solas dos sapatos. No meio da aldeia, lá estava o galpão iluminado tremendo com os passos das danças de salão. O famoso baile guarani acontecia, ou, como definiu Kuaray, o “evento tradicional *ka’ultural*”<sup>4</sup>.

As músicas de sempre, presentes na maioria das festas Guarani, eram tocadas e dançadas de forma impetuosa: Forró boys, Chamamé, Bandinha (corrido), e Cumbia. Eu e Kuaray ficamos por algum tempo tentando entender o que havia naquelas músicas que cativavam tantas etnias Brasil e Argentina afora. Foi ele quem me revelou seu espanto ao ver as mais diversas etnias no Brasil gostarem das mesmas músicas que os Mbya sempre escutam em seus bailes. Talvez a frequência do som, dizia Kuaray, e a maneira como bate em nosso espírito, enquanto eu pensava no compasso repetitivo lembrando a batida do pé de muitos rituais ameríndios, ou mesmo o *takua pu*<sup>5</sup> tocado nas *opy* (casa cerimonial) guarani. Em outra oportunidade foi Verá Poty que defendeu que assim como o *tangara* (dança *mbya* dos *xondaro*), o forró e outras músicas tocadas nos bailes também mexem com os Mbya, mas ativam outros desejos, ligados ao *teko axy* (condição precível da humanidade na terra): “A música da *opy* também desperta um desejo, mas um desejo de alcançar outra dimensão – um outro desejo, só que bom. A música dos

---

<sup>4</sup> -*ka’u* pode ser traduzido como embriagar-se: *kuee oka’u ma rema*, ontem ele embriagou-se muito (DOOLEY, 1998)

<sup>5</sup> Instrumento de taquara tocado pelas mulheres usado como marcador de ritmo nos rituais do *opy*.

bailes desperta o desejo terrenal, do *teko axy*. Não que seja um desejo ruim, só não é o desejo de alcançar o *aguyje* (maturidade corporal; devir-Deus), vai te despertar outras coisas, uma outra alegria, que não uma alegria divina”. Ali estávamos, portanto, imersos nessas outras alegrias<sup>6</sup>. E não era somente por causa das músicas, mas também por todas as danças e olhares que percorriam o salão inteiro, principalmente os olhares e os desejos insinuantes dos inúmeros brancos que ali estavam.

Pois, logo que chegamos, fomos apresentados ao cacique da aldeia, padraсто do caroneiro e, para meu espanto naquele momento, *jurua* (branco). Ele nos recebeu de forma estupenda, com direito a cerveja, churrasco, cadeiras e muita disposição. O cacique casou com uma Mbya e como rapidamente se viu que lidava bem com as negociações entre aldeias e com as instituições, acabou se tornando o cacique da aldeia. Correm boatos de que recomenda a todas as suas filhas que casem com brancos, com a justificativa de que os brancos trabalham mais do que os Mbya.

Com alguns dançando, outros caídos e vencidos pela bebida, o baile transcorreu por toda a madrugada até o final da manhã seguinte. Em meio a isso, a embriaguez volta e meia vencia os corpos, ou era o desejo das músicas e dos flertes que os levavam para as sombras longe dos olhares familiares. Era um campo aberto de olhares, seduções e distâncias que atravessavam todas as relações. Se mais tarde iriam me falar da impossibilidade de manter-se mbya misturando-se com brancos, ali, o cenário parecia trazer variação à regra. Dessa forma, outros também iriam me explicar que nem tudo é tão brusco ou abrupto, e que os brancos também podem acessar outros modos de vida menos destrutivos do que aqueles majoritariamente propagados por seus antepassados. Foi assim que na manhã seguinte, ainda regados a cerveja, nos sentamos em uma mesa e começamos a conversar com a maioria dos *jurua* da noite anterior. Yxapy, um pouco perplexa, gravava em seu celular as falas desses descendentes de brasileiros que resolveram cruzar o rio Uruguai em busca de terra e trabalho, mas que acabaram tornando as aldeias seu lugar de diversão favorito frente a outros brancos que segundo eles, seguem desmatando e destruindo as terras “aborígenes” em nome do progresso e do desenvolvimento do país.

\*\*\*

---

<sup>6</sup> Para mais sobre essas “outras alegrias” ver Heurich (2011). Esta dissertação muito deve a suas reflexões.

A viagem à aldeia descrita acima sugere vários elementos que compõem esta dissertação. Ela foi um dos primeiros momentos em campo, e um dos eventos que mais despertou minha curiosidade em entender os brancos desde um ponto de vista mbya. Esta dissertação é uma aposta etnográfica voltada a isso. O projeto original desta pesquisa aludia a uma análise minuciosa dos mitos de origem dos brancos entre os Guarani-Mbya, buscando incansavelmente os conceitos nativos. A ideia era coletar inúmeros mitos, para depois, ao relacioná-los, chegar por fim em um sentido amplo e compartilhado entre os Guarani sobre quem são esses outros que tanto tendem a se impor sobre suas vidas. Mas, em grande parte devido a incompetência enquanto etnógrafo deste que vos escreve, o resultado e o percurso acabaram sendo um pouco diferentes.

Primeiro porque, no início, o tempo parecia curto para um estudo profundo sobre a língua mbya, algo imprescindível para aqueles objetivos um tanto estruturalistas e mitológicos do projeto original, e ainda mais indispensável para irmos ao encontro de algo como "conceitos nativos". Depois, os dias nas aldeias foram um pouco diferentes do que imaginava. Tomado que fui por assuntos cotidianos, fui um etnógrafo com pouca disciplina e afincado na busca por interlocutores indispensáveis aos objetivos iniciais do projeto: as conversas com as supostas autoridades no assunto "mitos" cabem nos dedos de uma mão – além de que todas foram bastante desprovidas de conceitos nativos ou de relações profundas de interlocução. Ao invés disso, confesso, as relações me tomaram por completo, e sinto que passei o período de campo ao redor de amigos, convivendo com suas vidas e seus dilemas, algo que me fez enxergar "mitos" em contextos bastante diferentes do que aqueles momentos de contação de histórias, normalmente realizados por especialistas no assunto tal como havia imaginado no projeto.

Ao final, o campo acabou se alargando bastante, fazendo da etnografia o meio mais pertinente para trazer algum tipo de contribuição ao campo da etnologia. Dessa forma, advirto que nas páginas que seguem, não há grandes teorias nem grandes hipóteses etnológicas – mas o percurso daqueles que cruzaram por mim e o resultado de meu cruzamento por eles. Jovens e pouco afeitos a serem autoridades em assuntos sócio-cosmológicos, os Guarani que atravessam essas páginas contavam-me o que queriam, quando queriam, e como queriam. Dessa forma, o texto adiante apresenta variações em constante atualização. Até mesmo quando foram a mim expostas, duvido que poucos instantes depois elas seguissem iguais nos pensamentos daqueles que as professavam.

A tentativa, e aqui cabe o leitor verificar o êxito, foi não circunscrever as reflexões guarani-mbya em uma espécie de metafísica única holisticamente apreensível. Não duvido inteiramente da possibilidade de tal empresa, mas desde que fosse feita por outras mãos. Talvez por incompetência, talvez por um incômodo com tal pretensão, busquei não objetificar um pensamento em constante atualização, fazendo minha pergunta de pesquisa sofrer digressão nativa sempre que possível, e tentando expor as próprias reflexões guarani sobre a mistura com os brancos, sem esconder as dúvidas e as divergências intrínsecas a elas. Aqui, tentei explicar menos<sup>7</sup>.

O resultado que vos espera, portanto, parece ter sido a etnografia de variações em torno de um tema, sem qualquer vontade de uma conclusão apoteótica que as sumarizasse. Muito inspirado pelo orientador, acabei abandonando por completo minhas expectativas etnológicas anteriores, me desvinculando da tentativa de buscar o que não ocorria, para prestar atenção no que vivia. E, surpreendentemente, tal percurso me levou aos mitos que antes buscava nos lugares errados, e a certas elucubrações e exegeses interessantes sobre os brancos e sobre a medida necessária de relação com eles. Certamente, entretanto, tais reflexões nativas estão longe de serem elas mesmas unanimidade entre os Guarani – talvez nem mesmo entre aqueles que as contaram.

Por isso, cabe aqui uma última advertência. Mesmo sem conclusões apoteóticas, é inevitável a fronteira com a ficção ao brincar de antropologia: “Não uma fronteira vazia, preservada por vastas terras de ninguém, mas uma fronteira cheia, abarrotada, que é imprescindível visitar” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 13). Alerto, portanto, que o texto que vos espera está permeado por ficções, mas provavelmente menos ficcionais do que a própria realidade – já que aqui, tentando seguir a mesma ressalva do autor (Id.) – garanto que, mesmo que confusas, as fontes expostas são (razoavelmente) fidedignas.

O tema que parece cruzar as diversas histórias que percorreram este trabalho, tem como base considerar que a boa distância (LÉVI-STRAUSS, 1986, 1993; PERRONE-MOISÉS, 2008) segue sendo uma imagem interessante para aquilo buscado pelos ameríndios com relação aos brancos, já que este trabalho atravessa diferentes espectros dessas possíveis distâncias. É como se percorrêssemos, ao longo do texto e tal

---

<sup>7</sup> Refiro-me aqui a: “não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (DELEUZE, 1969a *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

qual um planeta em órbita, um campo relacional entre os Mbya e os brancos povoado por proximidades e afastamentos, cada ponto da trama com uma certa força gravitacional específica, cada nó de uma rede um universo de percepções sobre o outro. Nesse sentido, o trabalho aqui exposto configura-se enquanto variações em cima deste espectro, numa certa busca para entender qual distância os Guarani pensam enquanto “boa” e qual distância eles acabam mantendo com esses brancos que tanto povoam o mundo (*heta va'e kuery*).

## 1.2. Os Guarani Mbya

Assim, quando me refiro “aos Mbyá-Guarani” não pressuponho a existência de um grupo circunscrito, homogêneo, de pessoas que pensam e agem igual, enclausuradas por marcadores étnicos ou fronteiras culturais. (...) esses processos de etnização estão inseridos em uma lógica estatal de produção de populações e espaços de intervenção que guardam relação direta com a herança colonial e com um formato de governamentalidade neoliberal. Ao mesmo tempo, contudo, não deixo de considerar importante falar em “os Mbyá-Guarani” no sentido de uma prática de conhecimento – nem uma metafísica enquanto representação coletiva e nem uma teoria da ação pragmática individualista – que difere da “nossa” e nos permite fazer um jogo de contrastes, uma com relação a outra. A ideia não é reificar um dualismo nós/eles, mas fazer uso desse recurso retórico para potencializar a diferença. (LEWKOWICZ, 2016, p. 15)

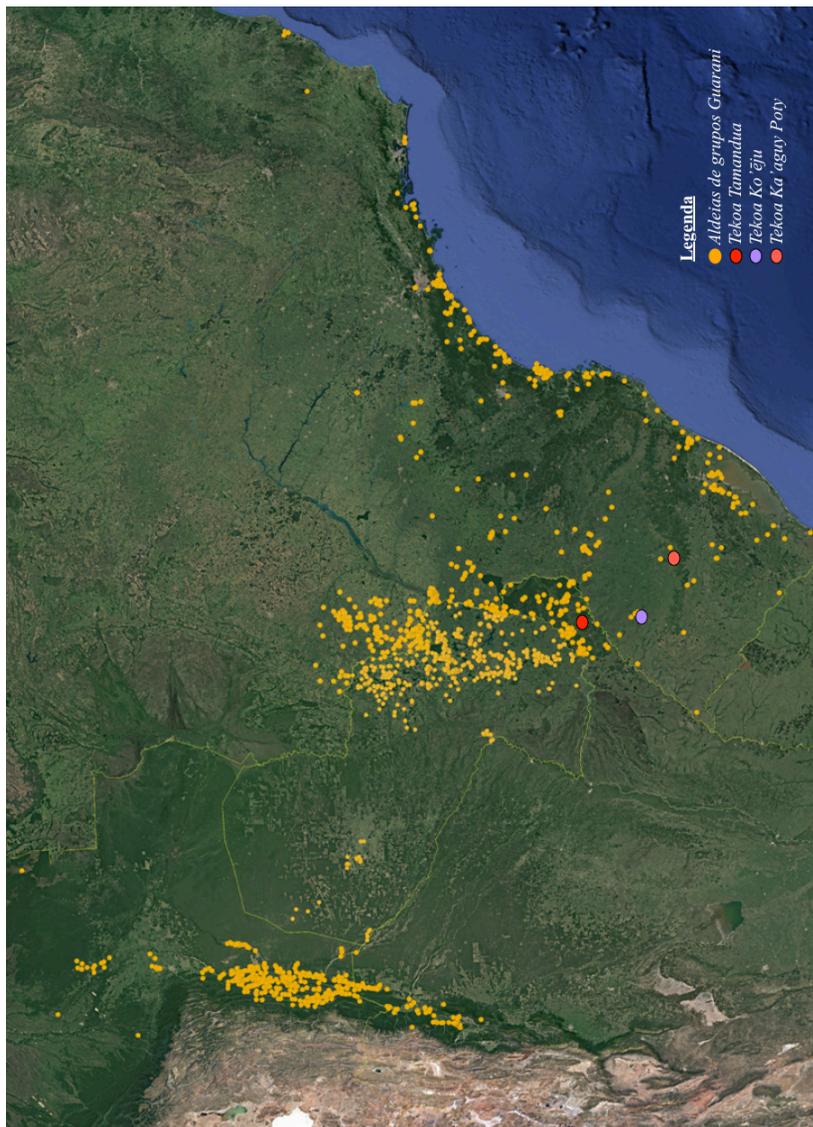
Os Mbya são descritos através da literatura como um sub-grupo de uma coletividade maior denominada Guarani. São compreendidas enquanto Guarani pelo menos sete parcialidades: Kaiowa, Mbya, Nhandeva, Guarayo, Ava-Xiringuano, Izoceño e Tapieté, e estão presentes nos territórios nacionais de Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai, e Bolívia (SOUZA PRADELLA, 2009).

Tais parcialidades, ou sub-grupos, são agrupadas por suas familiaridades linguísticas. São classificados como parte do tronco Tupi, família Tupi-guarani e língua Guarani. Assim, tais subgrupos são considerados dialetos da língua Guarani. Mesmo assim, há uma diversidade grande quanto a questões sócio-cosmológicas entre eles.

Dessa forma, este trabalho apoia-se em experiências entre os grupos Mbya, além de certos Nhandeva (Xiripa), já que são os mais próximos entre si por compartilharem até mesmo certas aldeias. Os Kaiowa situam-se próximos em termos linguísticos e em certos encontros sócio-cosmológicos, no entanto, estão mais distantes do que os dois acima citados, principalmente na perspectiva daqueles com os quais me relacionei ao longo do período de campo.

Perguntando aos Mbya quem são “Guarani”, eles logo respondem que há muitos grupos guarani, inclusive alguns que nem sabem de sua “guaranicidade”, mas que são compreendidos por eles. Dessa forma, optei nesta dissertação por chamar meus amigos e interlocutores pelos termos mais gerais como também pelos mais específicos, por achar que assim era mais fiel à maneira pela qual eles mesmos se reconhecem: por vezes Guarani, por vezes Mbya, e por vezes Guarani-Mbya.

Entrecortados pela colonização que já dura séculos e que segue propagando-se através de seu território, os Guarani tiveram sua larga territorialidade transformada em pequenas ilhas espalhadas pelo cone sul latino-americano. Deste arquipélago que lhes restou, esta dissertação está principalmente apoiada em grupos Mbya de três aldeias situadas no sul do Brasil, especificamente no estado do Rio Grande do Sul; e nordeste da Argentina, especificamente na província de Misiones. Abaixo reproduzo um mapa das atuais aldeias que compõem o arquipélago territorial dos Guarani. Em seguida, trago algumas informações a respeito de cada uma das aldeias onde está assentada esta dissertação, especificamente as aldeias de Tekoa Ko’ëju, Tekoa Ka’aguy Poty, e Tekoa Tamandua.



Mapa 1 Aldeias de grupos de língua guarani no Cone Sul, com especial atenção àquelas desta pesquisa (extraído e adaptado de CTI apud KEESE DOS SANTOS, 2016, p. 26)

### 1.3. Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa se baseia em uma metodologia qualitativa e etnográfica, optando por um período longo de relação entre o pesquisador e alguns Guarani-Mbya em suas aldeias. Apesar de fazer aproximadamente oito anos que conheci a maioria das pessoas presentes nesta investigação, o material discutido através destas páginas refere-se principalmente ao período de campo relativo ao mestrado, no qual permaneci durante aproximadamente sete meses no ano de 2016 nas aldeias acima citadas, com momentos pequenos de intervalo entre elas. No texto que segue, há inúmeros diálogos entre o pesquisador e certos Guarani-Mbya que foram gravados na ocasião da pesquisa e transcritos na íntegra para este trabalho. Mantive alguns nomes e outros troquei para manter certa privacidade dos entrevistados.

A falta de um conhecimento profundo da língua mbya me levou a usar o português na maior parte da investigação. Contudo, acredito que se perdi muita precisão em termos de conceitos nativos, ganhei na exploração e na expansão analogista dos termos mbya tendo o português como veículo. Se antes pensava ser isto um grande obstáculo para a pesquisa, ao ver seu resultado, me parece que através do português alguns interlocutores e amigos aqui presentes conseguiram dispender maior tensão nos sentidos restritos a sua própria língua, ou seja, o português possibilitou que conseguissem burlar a "tirania de sua própria linguagem" (OVERING, 1985, p. 10).

O período de etnografia começou e terminou na Tekoa Tamandua, com algumas viagens feitas a outras aldeias da região de Misiones na Argentina – conforme vimos no prelúdio desta introdução –, e períodos longos no interior do Rio Grande do Sul. A aldeia de *Tamandua* está localizada próxima à cidade de 25 de Mayo na província de Misiones, Argentina, e possui uma área reconhecida de 3.104 hectares, com aproximadamente 20 famílias – território grande se compararmos com os parâmetros sul-brasileiros de demarcação de terras indígenas onde os Guarani sejam os beneficiários.

Assim como em *Tamandua*, passei alguns meses na aldeia de *Ko'êju*, junto às pessoas centrais a esta dissertação. Localizada na região missioneira brasileira, no município de São Miguel das Missões, a Tekoa *Ko'êju* possui 236 hectares não homologados enquanto Terra Indígena pelo Governo Federal, mas como Reserva Indígena já que foi um processo iniciado pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul. Rodeada por assentamentos do MST, a aldeia tornou-se um nicho ecológico de diversas

espécies nativas, já que por sua volta as plantações de grãos (soja e milho, principalmente) predominam.

A região, conhecida como missioneira, é um ponto turístico por abrigar inúmeros sítios arqueológicos e históricos da época das reduções jesuíticas. Dentre elas, a que mais recebe atenção são as reduções de São Miguel Arcanjo, localizadas a 27 Km da aldeia de *Ko'ëju*. Em meio a uma composição de paisagem entre o turismo, a história da região e o atual agronegócio, somos chamados à atenção quando as placas da estrada em direção à aldeia nos avisam de que estamos no “Caminho das Origens”. A “origem” é uma referência às reduções jesuíticas que abundam na região, e que hoje servem para a constituição de um passado folclórico dos atuais gaúchos enquanto produto da fusão de indígenas, portugueses e espanhóis. O tal caminho originário, liga-se à chamada “Estrada da Produção”, a BR-386. Cheia de caminhões abarrotados de grãos, ela foi o caminho de entrada da soja transgênica pelo Brasil, fielmente marcando a origem folclórica e o percurso histórico do atual brasileiro/gaúcho exportador de *commodities*.

A Tekoa *Ko'ëju* possui posto de saúde coordenado pela SESAI através do Distrito Sanitário Especial Indígena de abrangência vinculada ao Litoral Sul (RJ/SP/PR/SC/RS). De acordo com dados da FUNASA/SESAI de 2010, a reserva possui 180 pessoas, sendo que no censo anterior, de 2009, havia 140. De acordo com a FUNAI, a aldeia foi homologada oficialmente como Reserva Indígena no ano de 2000. A Coordenação Regional da FUNAI responsável pela aldeia é de Passo Fundo/RS.

Um pouco mais ao sul de *Ko'ëju*, seguindo a “Estrada da Produção” (BR-386) que conecta o noroeste gaúcho, grande produtor de grãos, à capital Porto Alegre, cruzamos pelo município de Estrela Velha, onde está localizada a vila de Itaúba e próxima a ela, a Tekoa *Ka'aguy Poty*. Em conversa com o vice-prefeito da cidade, contou-me que era uma região de agricultores familiares que antes “plantavam fumo e tinham uma vida simples”, mas com os benefícios dos governos petistas passaram a ter crédito para carros, tratores, “tudo a base de financiamento do governo federal, que agora estamos pagando o preço”. Se antes plantavam fumo em suas terras diminutas, agora buscam plantar soja em “qualquer cantinho”<sup>8</sup> que encontram.

---

<sup>8</sup> Para completar a conversa pouco agradável, o vice-prefeito se disse amigo pessoal de Luiz Carlos Heinze, o deputado federal do Partido Progressista (PP) que nas últimas eleições foi o mais votado do Rio Grande do Sul, e aquele que ficou famoso por dizer que “quilombolas e indígenas são tudo o que não presta”.

A região específica onde está localizada a vila de Itaúba é considerada estratégica pelo Estado, pois além das vastas plantações de grãos, faz parte da sub-bacia hidrográfica do Jacuí, complexo de rios que desembocam no rio Guaíba e conectam-se ao mar no sul do país, por meio do porto e da cidade de Rio Grande. Por isso há, pelo menos, cinco Usinas Hidrelétricas (UHE) por volta do município e da vila de Itaúba, junto com algumas barragens construídas juntamente a elas que acabam por influenciar direta e indiretamente a Tekoa Ka'aguy Poty.<sup>9</sup>

Dentro disso, a constituição territorial atual da aldeia é decorrente da cessão de terras da companhia elétrica do Rio Grande do Sul (CEEE), e a área ainda está em processo de homologação e ampliação. Além da Tekoa Ka'aguy Poty, em Estrela Velha, há também a Tekoa Porã em Salto do Jacuí e Pedra Lisa, com constituições fundiárias parecidas: áreas cedidas pelos consórcios elétricos de construção das barragens, totalizando, entre todas, 458 hec. Há ainda a previsão de construção de mais quatro PCHs (Pequenas Centrais Hidrelétricas) com influência direta nas Terras Indígenas da região (SOARES, 2012, p. 129).

O que me levou a tais aldeias foram as relações. A primeira vez que consegui burlar a invisibilidade dos indígenas por olhos um tanto embaçados à diferença, foi em 2007. Lá conheci Vherá Poty, quem até hoje segue próximo e que acabou por levar-me a muitos destinos importantes a esta dissertação. Desde que o conheci, aquele olhar pouco afeito ao *outro* passou a buscar no *outro* entendimentos diferentes sobre o que seria este mundo, antes Uno. Essa busca me levou, nos anos subsequentes, a inúmeras aldeias: do Cantagalo até as aldeias do noroeste do Rio Grande do Sul; ao litoral paulista; ou ainda àquelas que se deve passar a nado a fronteira com a Argentina.

As relações de amizade foram sendo assumidas desde o princípio, e esta dissertação é extremamente permeada por elas. Isso não significa uma completa simetria entre o pesquisador/amigo e os Guarani-amigos/interlocutores, pois quanto mais amigo me sentia, mais questionava a diferença nas concepções de amizade entre nós. Afinal, a desconfiança de que falávamos outra língua, mesmo com o português sendo pronunciado perfeitamente entre nós, só cresceu durante os anos. Por isso, o resultado aparente deste texto é também um jogo de distâncias entre o pesquisador e os Guarani, e entre as diferentes relações aqui presentes. Às vezes, a certeza da amizade, às vezes, a incerteza da

---

<sup>9</sup> Dentro da pesquisa que realizei, há a UHE Itaúba (500 MW), UHE Leonel Brizola (180 MW), UHE Passo Real (158 MW), e principalmente a UHE Dona Francisca (125 MW), e a mais antiga e afastada UHE Ernestina (3,7 MW).

relação<sup>10</sup>. Produzir um texto nos moldes acadêmicos foi um tanto difícil para este constante vaivém de relações, mas espero que a etnografia tenha me salvado da mudez. Quanto mais o tempo passava, mais acometido ficava pela certeza de que entendia cada vez menos.

#### 1.4. Dos capítulos

No primeiro capítulo desta dissertação, abordo temas que ficaram ressoando através de minha experiência de campo na Tekoa Ko'êju. Ali, serão esboçadas certas teorias e mitos Guarani-Mbya imprescindíveis ao resto da dissertação, mas antes que por sua consonância com o restante dos capítulos, é justamente por sua dissonância com outros mitos e teorias que reside sua importância. Mesmo dissonante com o resto dos capítulos, faz-se importante enquanto uma das inúmeras distâncias pensadas aos brancos entre os Guarani.

No segundo capítulo, há uma imersão em outras alternativas de relação com os brancos – dessa vez muito mais próximos do que no capítulo anterior. Ali, focando em um grande amigo e interlocutor desta pesquisa, discorro em uma análise de suas concepções sobre os brancos muito baseadas, essa é minha hipótese, na sua disposição em se tornar um *karai* (um dos termos para designar o xamã) no futuro. Dessa maneira, coloca-se em uma condição de proximidade muito maior com os brancos do que aquilo que emerge no capítulo anterior.

No terceiro e último capítulo, colocamos a atenção na figura de Dionísio Duarte e de seus parentes, entre os quais parece ter surgido um modo de relação com os brancos distinto daquele esboçado ainda no primeiro capítulo. Entre uma contingência histórico-mitológica, surge também relatos de uma Guerra promovida pelo governo argentino que teve certos Mbya alistados. Desta Guerra teriam iniciado caminhos diferentes de relação com os brancos entre os desertores e os que ficaram

---

<sup>10</sup> Por isso tenho minhas dúvidas se colocar a relação entre pesquisador/nativo em termos de amizade é uma saída pertinente para a assimetria característica da relação. Quanto mais tempo de convívio com meus amigos Guarani, mais via diferença nas concepções de amizade, e mais a entendia como um obstáculo para o entendimento do que eles visualizavam como relação ideal junto a um antropólogo. Afinal, a amizade pensada por eles não parava de sofrer das tensões predatórias e não parecia ter a simetria como ideal. Mesmo assim, isso também não significa a fixação de relações assimétricas como regra, pois a fuga de relações assimétricas é constante e produtora de intensos movimentos parentais e territoriais.

na Argentina. As lideranças dela decorrentes passaram a diferenciar-se na distância desejada com os *jurua* (brancos).

## 2. CAPÍTULO 1: de lagartas asquerosas

“Listen, Bill. How do you say ‘people’?”

“I don’t know... just ‘is’, I guess”

“I thought that meant ‘Indian’”

“Well... Ain’t we people?”

“So are the whites!”

“Like hell they are!! We call them *inillaaduwi*, ‘tramps’, nothing but tramps. They don’t believe anything is alive. They are dead themselves. I don’t call that ‘people’.” (ANGULO, 1950, p. 72)

### 2.1. O cenário

A paisagem, bem pouco inerte, é a seguinte: nesta plataforma terrestre, estamos imersos no *teko axy* – um cenário de extensa e intensa confusão, plano terrestre e uma condição de vida onde tudo estraga, escasseia, e se deteriora. Ao contrário de nós, os deuses, ou aquelas pessoas que alcançaram o *aguyje*<sup>11</sup> (*nhanderu mirĩ kuery*<sup>12</sup>), vivem em planos celestes marcados pela abundância e pela eterna madurez dos frutos e das plantações – dos milhos que nascem sozinhos. Essa dualidade entre a plataforma terrestre e as celestes não significa uma descontinuidade absoluta, pois um tema recorrente há muito tempo entre os povos Tupi-Guarani<sup>13</sup>, é a possibilidade de se alcançar as plataformas celestes sem a prova da morte (CLASTRES, 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Entre os Guarani-Mbya, ao mesmo tempo que se coloca

---

<sup>11</sup> Cadogan traduz *aguyje* como “perfección, madurez, plenitud del desarrollo” (1992, p. 94). Pierri (2013, p. 41) coloca *ijaguyje* como devir-Deus, e mais literalmente enquanto “maturação corporal”, seguindo a influência de Viveiros de Castro na análise de tal vetor possível típico aos povos Tupi-Guarani, especificamente entre os Araweté (1986).

<sup>12</sup> Classe de seres que passaram pela terra e que alcançaram o estatuto de imortalidade próprio das divindades. Sua tradução literal, e seguramente simplificadora, seria algo como “nossos pais/deuses pequenos”.

<sup>13</sup> Um tipo de “sociedade onde os princípios de organização social são ao mesmo tempo, ou antes, princípios metafísicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 110). Faz-se necessário a mesma ressalva: “Não se trata apenas de atestar ou proceder à subordinação lógica [...] da organização social às metafísicas nativas [...]. A questão é a de se atentar para a baixa especialização do plano sociológico da estrutura TG, que se articula a uma superabundância ou densidade da cosmologia enquanto discurso; fluidez e variabilidade da organização social, insistência conceitual.” (Ibid., p. 112)

uma ruptura, característica da maioria dos povos ameríndios, entre céu e terra (LÉVI-STRAUSS, 1986, 2010) – abre-se a possibilidade de transgredir a mesma a partir da emulação do caminho e da conduta que o antigo Sol (Kuaray) percorreu quando este passou pela terra (PIERRI, 2013).

Xariã, um irmão de Nhanderu (divindade principal), é um demiurgo que criou várias das coisas negativas da terra atual em que estão confinados os Mbya e nós, os brancos. Como última etapa de sua existência nesta terra, Xariã explodiu-se em uma nuvem de mosquitos – estes que nos atormentam incansavelmente. Entretanto e apesar de Xariã (e de tantos outros seres ruins), com a condução de um *teko porã* – um modo de ser e agir baseado nas divindades, principalmente na maneira como Kuaray agiu ao passar nesta terra (PIERRI, 2013) – pode-se atingir um estado de maturação corporal (*aguyje*) que permite a ascensão às plataformas celestes para lá ter sua própria aldeia, ou morada, ao transformar-se em *nhanderu mirĩ*. Abre-se, assim, para a possibilidade de “superação da condição humana de modo radical” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 105), colocando a vida na terra como um lugar “entre”, investido de pouquíssimo apego material ou emocional.

Sem deter-me por demasiado tempo na caracterização da sócio-cosmologia Guarani Mbya, por haver inúmeros trabalhos onde tal cosmogonia é sensivelmente descrita senão pormenorizada (CADOGAN, [1952] 1992; [Tupi-Guarani] VIVEIROS DE CASTRO, 1986; PISSOLATO, 2006; SOUZA PRADELLA, 2009; PIERRI, 2013) ressalto apenas que a relação dos viventes neste plano terrestre com seus espíritos, seus *nhe'ẽ*, é condição intrínseca para maneiras de agir e de ser *mbya* que permitem o *aguyje* (maturação corporal).

De farta produção antropológica desde os trabalhos de Nimuendaju ([1914] 1987) até os dias atuais, *nhe'ẽ* é um conceito chave que explicita aspectos fundamentais da relação entre os viventes *mbya* desta terra e as divindades (os *nhanderu*), habitantes de planos celestes. As divindades presentes nos planos celestes enviam seus filhos para serem “incorporados” nesta terra como esperança pela ascense deles junto com os humanos. Por isso, as deidades são chamadas de os “verdadeiros pais dos espíritos”: *nhe'ẽ ru ete kuery*. Dessa forma, o *nhe'ẽ* sinaliza tanto um princípio vital que confere humanidade (pelo menos de um “modo” *mbya*) quanto o estabelecimento de uma conexão ativa com os deuses. Mas há detalhes importantes.

Primeiro, ele está sob o signo da multiplicidade. Sua singularização sob o “conceito” de *nhe'ẽ* pode ser pensada, em última instância, enquanto um procedimento heurístico com o objetivo de dar conta de sua

relação com as divindades que os enviaram, ou quando pensados em relação a outros espíritos. Depois, vindo dos deuses, o *nhe'ẽ* demora para acostumar-se com esta terra imperfeita. Há pais, por exemplo, que adiam o máximo que conseguem o momento de colocar seus filhos em contato com o chão, pois uma vez em contato, a sentença de viver na imperfeição é decretada. Somente com o *aguyje* (que permite ir com o corpo), ou com a morte, que se volta aos planos celestes de onde os *nhe'ẽ* vieram e para onde eles querem voltar. Essa insatisfação dos *nhe'ẽ* e seu desejo em voltar aos planos celestes, é um dos elementos que dão aos Mbya grande instabilidade corporal<sup>14</sup> – na medida em que o desprendimento dos *nhe'ẽ* de seus corpos é causa de doenças graves e até mesmo de morte. Além disso tudo, que nunca é tudo, o *nhe'ẽ* mantém uma relação de “dono/senhor” das pessoas *mbya*, na medida em que elas são seus *mymba*, seus ‘domesticados’.

Todos os outros seres, estados, alteridades dos Mbya estão sob a forma “-ja”. Curiosamente, tal forma também implica uma relação “dono-domesticado”. Tal estatuto é de inúmeros seres que habitam o cosmos dos viventes. Traduzido amplamente como “donos”, ou como “espíritos-dono” (PISSOLATO, 2006; HEURICH, 2011), os -ja são donos de praticamente tudo que se possa existir. Na dúvida, eles sempre existem. Das árvores, *yvyraja*, das onças, *xivija*, da preguiça, *ateyja*, do ciúmes, *takateyja*, das pedras, *itaja*, e também, dos brancos: *mbi'ija*. De espécies animais à estados corporais, passando por geografias, tal entidade/espírito possui uma potência difícil de neutralizar quando em contato com os Guarani. Povo a praticamente o cosmos inteiro dos vivos, impondo-se como risco para aqueles que cruzam seus caminhos.

Com efeito, os -ja indicam a existência de uma capacidade reflexiva (humana) que “conectaria” as mais diversas espécies – compondo o que seria um “fundo de socialidade virtual” de um perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) guarani-mbya, no qual todos esses seres são atuantes no mundo e possuem um ponto de vista reflexivo sobre si mesmos (HEURICH, 2011, p. 47). É de tal modo múltiplo e populoso, que os donos e seus domesticados formam multidões no cosmos, fazendo com que uma simples caminhada ao rio tenha que ser

---

<sup>14</sup> Entendida no sentido dado por Vilaça (2005): “Seems to be not that the soul gives this body feelings, thoughts, and consciousness, but that it gives it instability” (Ibid., p. 452), e essa instabilidade que “I have been examining here is not merely an outcome of extraordinary encounters in the forest but an intrinsic aspect of the internal relations of the local group or society” (Ibid., p. 457).

negociada com vários deles<sup>15</sup>. Tal proliferação promove uma verdadeira diplomacia sócio-cosmológica para manter-se “humano”, ou seja, para manter-se com o ponto de vista *mbya* com tudo que é carregado a partir disso – afinal, os *-ja* são os principais causadores de enfermidades e infortúnios entre os Mbya por fazerem seus *nhe’ẽ* descolarem-se de seus corpos.

Neste capítulo, apoiado nas relações entre *nhe’ẽ* e as formas *-ja*, pretendo abordar como os Mbya tratam a mistura com os brancos. Antes disso, contudo, passo rapidamente sobre as noções de metamorfose corporal (*-jepota*) em onça, pois elas podem ajudar na compreensão do fenômeno da mistura com os *jurua*. Ao final, concluo que a mistura com os brancos, informada pela relação com as alteridades não-humanas sob a forma *-ja*, indicam uma correspondência e uma certa radicalização das teorias anti-mestiçagem propostas por Jose Kely (2016) a partir do caso Yanomami. Entre os Mbya, parece haver uma impossibilidade da hibridiz, de uma fusão de diferenças, quando o que está em jogo é uma “troca de espíritos” enquanto aquisição/captura radical de ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), que causa alterações profundas no feixe de relações pressupostos no vínculo dos Mbya com seus *nhe’ẽ*.

Por enquanto, melhor seguir.

---

<sup>15</sup> Eu mesmo já passei por algumas experiências desagradáveis que foram relacionadas aos *itajá*, deixando-me doente e quase levando-me rio abaixo em determinada ocasião (digna de muitas risadas e também de preocupações), obrigando-me a buscar tratamento com os *karai* (forma mais usual de chamar o xamã Guaraní Mbya) para que tirassem as pedrinhas alojadas em minha cabeça. Um amigo, Karai Tataendy, foi atacado pelos *itajá*, talvez os que mais causam enfermidades nos *mbya*. O motivo do ataque seria porque estava pescando demais, sem cuidar com o barulho que fazia junto às pedras do rio. Ficou muito doente, com sua perna completamente travada – somente se curou depois que o *karai* retirou pedrinhas que estavam alojadas em seu joelho.



*Imagem 1 Ara Poty em frente a Tekoa Porã (minha autoria, 2016).*



*Imagem 2* Karai Tataendy, sempre pescando muitos piky'i - lambari (minha autoria, 2016)



*Imagem 3 Tuja kuery no Bolicho do Pascoal, Tekoa Ko'ëju (minha autoria, 2016)*



*Imagem 4* Bolicho do Pascoal (minha autoria, 2016)



*Imagem 5 Sinuca disputada em Ko'ëju (minha autoria, 2016)*

## 2.2. O perigo das onças

*Ojepota* (metamorfosear-se) é uma preocupação muito presente nas aldeias pelas quais passei, e já bastante presente na literatura etnográfica<sup>16</sup>. Antes de ser algo como uma “história dos antigos”, é uma possibilidade intrínseca da condição humana-*mbya* desta terra. Kuaray contou-me, por exemplo, que dentre todas as transformações possíveis em outros bichos, possuímos uma certa predisposição a tornarmo-nos onça. Tal tendência seria evidenciada pela presença do cóccix, este osso com certa intenção de tornar-se rabo – como uma potência que se não neutralizada por cuidados cotidianos desperta-se de sua letargia rumo a uma já inevitável transformação. É por essa predisposição que temos que cuidar para não ficarmos bocejando demais, ou ainda para não mesquinhar e ser egoísta com a comida, como fazem os felinos que nunca compartilham suas caças – nem mesmo com sua prole. Dormir de dia e ficar ativo pela noite é outra das condutas específicas das onças que deve ser evitada pelas pessoas para afastar o risco da metamorfose.

Para Ará Poty, são duas fases da vida em que este risco se torna iminente e que, portanto, necessita de muita atenção dos parentes e das pessoas envolvidas. A primeira é na fase do *nhe'ẽ nguxu* dos meninos,

---

<sup>16</sup> Na literatura especializada, esta possibilidade de transformação foi primeiramente colocada enquanto um polo simetricamente oposto à possibilidade de alcançar o *aguyje* (maturação corporal) – o devir-Deus. Assim, de um lado estaria a possibilidade de divinizar-se (*aguyje*), e de outro a de animalizar-se (*-jepota*), delimitando uma distância entre a Natureza e a Sobre-natureza de uma metafísica Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; MELLO, 2006). Contudo, análises mais recentes tendem a perceber a metamorfose em onça baseada nos termos do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), diminuindo assim, uma ênfase no *aguyje* como o oposto simétrico, senão como outra possibilidade (radical) de devir. Quando pensada a partir do perspectivismo, há uma ênfase maior nas relações horizontais (mesmo que as verticais estejam subentendidas) para pensar tal fenômeno, isso fica mais evidente nos trabalhos de Pissolato (2006), Prates (2009), Heurich (2011), Soares (2012), Ramo y Affonso (2014), e outro trabalho próprio (HUYER, 2015). Tais diferenças só são mais complexificadas e interrelacionadas no trabalho de Pierri (2013), o qual mostra como as lógicas de ascensão ao *aguyje* estão baseadas no tratamento dado ao corpo pelos Mbya, logo, relações horizontais baseadas no corpo são essenciais para relações verticais de consanguinização com os deuses – em oposição à conjunção com os animais.

quando eles trocam a voz, tornam-se adultos<sup>17</sup>, e do primeiro período menstrual das meninas, na menarca<sup>18</sup>. O perigo desta fase, segundo Ará Poty, é de que tanto os meninos quanto as meninas (na menarca) passam a ter curiosidade pelas coisas do mundo, mas deixam de contar o que fazem aos seus pais. Decidem caminhar na mata, checar as armadilhas, deixar-se enamorar pelas primeiras pessoas, etc. Por isso, Ará ressaltou a grande responsabilidade dos pais nessa época de crescimento dos filhos, pois são eles que devem ficar atentos às atitudes e condutas dos jovens em transição a vida adulta. Caso estejam caçando ou pescando demais, ou indo caminhar sozinho no mato, devem intervir e falar para desarmar as armadilhas e andar sempre acompanhados.

Os seres que causam a transformação estão sempre em “formas - ja”.

A ideia é que esses seres se aproveitam de momentos solitários das pessoas *mbya* para aparecerem como miragens sensuais nas matas. Por isso, a passagem da vida jovem para a adulta é considerada uma das mais perigosas, quando o “método sexual” é quase infalível. Os jovens, propensos à curiosidade e bastante sujeitos ao desejo sexual são assim facilmente atraídos nesses lugares, normalmente distantes de suas casas,

---

<sup>17</sup> Na fase de *nhe'ẽ ngxuxu*, do engrossamento da voz, os meninos precisam acordar cedo e gritar bem alto e agudo, ao que outros meninos na mesma fase responderão. Presenciei isso na aldeia, e como contaram-me, além de engrossar a voz serve para mostrar a todos que estão crescendo e que agora acordam cedo e fazem as funções de um adulto.

<sup>18</sup> Mello (2006) e Prates (2009), contam que o risco de *-jepota* entre as mulheres é ainda maior do que entre os homens, devido ao sangue menstrual deixarem-nas mais sensíveis aos contágios presentes no cosmos. Ará contou-me que quando teve a primeira menstruação não podia comer nada doce nem salgado – passou comendo arroz branco ou as comidas de milho: *mbojape* (pão de miho), *mbyta* (bolo de milho verde), etc. Ficou em restrição alimentar durante oito dias, de cama, sem tomar banho frio nem lavar a cabeça. Além disso, teve que cortar o cabelo bem curto para que nascesse um cabelo novo, de mulher. Antigamente disse-me que o pai e outros homens da família usavam o cabelo cortado para fazer tranças bem fininhas com as quais amarravam nas panturrilhas, logo abaixo do joelho (chama-se *tetymakuaa*). Ao final desse período, Ará Poty disse que já não aguentava mais, mas que só terminava mesmo depois de um banho de água com cinza. Esquentava-se a água no fogo, coloca-se cinza e quando a cinza baixa na panela é o momento de banhar-se. Mesmo depois de terminada tais prescrições, Ará conta que ficou um bom tempo usando um pano sobre a cabeça, cobrindo um pouco os olhos, para que quando fosse buscar água, não pudesse *olhar* para fora da trilha – evitando assim que a curiosidade desviasse seu caminho da trilha para *olhares* de Outros não quistos.

para ali ficarem e se relacionarem sexualmente com tais seres. Através disso à pouca atenção dos parentes na aldeia a respeito de suas atitudes, o destino provável passa a ser o da metamorfose. Por conseguinte, a palavra *-jepota* pode ser interpretada como a junção de uma partícula reflexiva “se” (*-je*) com o verbo “querer”, ou “desejar” (*pota*)<sup>19</sup>.

Entretanto, não é somente na juventude que se corre o risco de metamorfosear-se. A segunda fase em que torna-se mais perigoso o risco de *-jepota*, é quando se tem um recém-nascido, nas prescrições da couvade<sup>20</sup>. Nessa fase, estando o *nhe'ẽ* da criança ainda acostumando-se à vida na terra, as condutas dos pais estão vinculadas ao espírito da criança. Por isso, várias restrições se colocam, como por exemplo, não comer carne de caça pois o sangue da carne é perigoso.

Mais uma vez, os espíritos e alteridades presentes principalmente nas matas se aproveitam do momento para seduzir aqueles desatentos que já estão impregnados pelo sangue de alguma carne. Foi o caso de Canuto, discutido em outro trabalho (HUYER, 2015), que transformou-se em onça justamente no período de restrições alimentares da couvade, quando nasceu seu último filho. O caso de Canuto é bastante emblemático, e novamente vivi tal história de forma intensa durante o trabalho de campo<sup>21</sup>, por isso retomo algumas questões.

Resumindo a história de Canuto:

Na década de 1980, Canuto, Guarani Mbya da aldeia de Tamandúá, na Argentina, sofreu uma transformação em onça motivada por encontros na mata com onças em forma humana, concomitante ao não respeitar as prescrições que deveria, pois comia e brincava com carnes cruas. A completa

---

<sup>19</sup> Conforme Dooley (1998) – apesar de que o mesmo autor traduz *-jepota* como “virar animal”, vários autores sugerem tal relação com o “desejar”, baseados em suas etnografias (HEURICH, 2011; MACEDO, 2009).

<sup>20</sup> Pissolato identificou o mesmo risco: “As restrições alimentares durante o resguardo pós-natal não deixam dúvida quanto à presença, entre os Mbya, de um problema central aos ameríndios (...): o do risco da conjunção com animal durante a couvade. Cumpridas por ambos, o homem e a mulher em resguardo, as restrições de consumo protegem, como dizem os Mbya, principalmente a criança, ainda que sua desconsideração possa trazer, em certos casos, prejuízos também para os adultos envolvidos, particularmente o pai.” (PISSOLATO, 2006, p. 236)

<sup>21</sup> Principalmente por ter participado da produção de um filme sobre o caso de Canuto sob direção de Ernesto de Carvalho e Ariel Ortega, produzido em parceria com a ONG Vídeo nas Aldeias.

metamorfose foi um processo bastante rápido, em um mês Canuto passou de totalmente insuspeito, apesar de seu jeito solitário, para um jaguar que precisava ser morto. Começou a se tornar suspeito por ter determinadas atitudes estranhas na aldeia – viram-no roubando galinhas como se fosse uma onça, brincando de abocanhar carne crua comprada no mercado, e passando noites na mata sem voltar a sua casa com caça. Suspeitando de tais atitudes, o *karai* (xamã) Dionísio Duarte resolveu tratá-lo, pois passou a desconfiar de uma possível transformação em processo. Mas para piorar a situação, Canuto se recusava a receber o tratamento<sup>22</sup> - dizem que a fumaça do *petyngua* (cachimbo) ouriçava os pelos de suas costas. Além disso, começou a perseguir o *karai* e outras pessoas da aldeia – espionava pessoas em suas casas em meio a madrugada, vigiava as meninas que brincavam na escola, e provocava outros. Foi de repente, no entanto, que Canuto sumiu em meio às matas de Misiones, e somente depois de dias de busca encontraram-no enforcado, parcialmente metamorfoseado. O diagnóstico era de que além de enforcado (tentava suicidar-se para completar a metamorfose), Tupã havia lançado um raio em seu corpo para não deixá-lo se transformar por completo, algo que traria muito perigo aos Mbya da aldeia: “Tupã nunca deixaria isso acontecer, pois ele sabe que hoje em dia não temos *karai* fortes o suficiente para barrar tais transformações”, revelou-me Kerexu, criança na época em que tal fato ocorreu. Como se não bastasse o enforcamento e o raio de Tupã, o *karai* e *tamoĩ* (avô) da aldeia, e cunhado de Canuto, cravou estacas no seu corpo para impedir de vez sua possível transformação *post-mortem*. (Extratos de caderno de campo)

---

<sup>22</sup> Tratamento com a fumaça do cachimbo aplicada pelo *karai*. Tal tratamento é o mesmo dado às frutas silvestres, ou às carnes caçadas, na medida que procura-se afastar ou neutralizar as potências das alteridades presentes nestes alimentos – é o mesmo procedimento que tenta afastar o devir-animal do Mbya em transformação.

A história de Canuto contém vários ingredientes já discutidos em outros casos semelhantes através da literatura guarani, principalmente aos fatos que ocorreram antes de sua metamorfose, quando começou a nutrir certo gosto por carnes cruas, quando nem deveria comer qualquer tipo de carne; e a passar muito tempo caçando no mato num vetor de afastamento de seus parentes *mbya*, e logo de sua “humanidade”. Aquilo que mais é ressaltado na história de Canuto é a respeito de um desvio anormal de suas atitudes e de sua conduta. Passou a perambular pela aldeia em horários pouco usuais, a sumir por períodos relativamente longos nos quais dormia na mata, a caçar galinhas de outros *mbya*, além de recusar o tratamento dos *karai*. Apesar de certa suspeita do *karai*, ninguém conseguiu realmente saber o que estava acontecendo até vê-lo suspenso na árvore em que tentava suicidar-se. Tupã, agindo visando a proteção dos Mbya, seus “filhos”, enviou raios para que Canuto não conseguisse transformar-se por completo.

Como destacado pelos Mbya, a metamorfose de Canuto envolveu a junção afetiva/sexual com as onças – era provavelmente o que ele fazia durante as madrugadas que passava no mato – motivada e retroalimentada pelo sangue da carne crua que sozinho passou a comer. Dessa forma, a relação sexual é um dos mais potentes agenciadores da transformação, fazendo do desejo pelo *outro* a faísca e do sangue o mediador da sentença. É a partir do sexo que o *nhe'ẽ* depara-se com outro espírito ao seu lado, podendo afastar-se imediatamente ou no decorrer de novas experiências.

Aliado ao sexo, há o sangue. A ênfase do sangue no caso do *-jepota* em onça é originada pela característica da carne caçada ao conter em si o *tupixua*<sup>23</sup>, um dos atributos mais perigosos que o sangue carrega e que leva à metamorfose a partir de seu consumo continuado. Tal “substância” sinaliza como o sangue é um grande mediador entre perspectivas, atuando como certo condutor de outro ponto de vista. Além disso, comer cru e sozinho na mata, como Canuto passou a fazer, o faz um representante exemplar das características mais marcantes das onças. De alguma forma, o caso de Canuto condensa vários aspectos recorrentes da conjunção animal:

---

<sup>23</sup> Sobre o *tupixua*, ver mais em Tempass (2010), autor que ressalta sua relação com o jaguar: “... a existência de “espíritos malignos” que “habitam” os animais. Estes, apesar de serem vários, são corriqueiramente designados pelos Mbya-Guarani simplesmente como *tupixua* (ou *pixua*), que é o espírito da carne crua, ou o espírito do jaguar ou ainda o espírito dos animais. (...) O *tupixua* é um agente para a transposição do domínio da sociedade para o da natureza” (Ibid., p. 157)

O contágio por sangue, que é um tema clássico da conjunção com animal e perda da condição humana entre os grupos amazônicos, aparece aqui ligando-se tanto ao consumo de carne quanto à cozinha e ao sexo. (PISSOLATO, 2006, p. 237-238)

No caso específico da história de Canuto, os relatos sobre suas relações com onças são mais implícitos do que explícitos, isso se deve ao fato dos relatos centrarem-se sempre na perspectiva daqueles que ficaram e que viram-no se afastando e desenvolvendo certas atitudes felinas. Os detalhes da perspectiva de Canuto são ocultos, e não simplesmente por não termos acesso a seu ponto de vista, mas porque os dispositivos de controle; o foco de análise a respeito das transformações, são sempre baseados em uma observação criteriosa sobre as maneiras de agir dos parentes. Invariavelmente, é por aí que se descobre uma transformação em curso, e busca-se evitá-la.

Isso porque muitas vezes os *-ja* olham sem ser vistos. Aliás, o olhar é uma etapa importante da captura deste jogo de perspectivas envolvido na transformação corporal. Conforme Ramo y Affonso (2014), ser olhado por um *-ja*, é deixar de ser olhado por Nhanderu, e assim, estar sujeito à sedução desses seres que usam do desejo e do sexo para imporem outras formas de ser e de agir nos (já não mais) Mbya:

Dizem os Mbya que se a pessoa come carne à noite, a onça vai olhar pra ela; se a mulher que acabou de dar a luz comer carne à noite, o gambá vai olhar pra ela, vai jogar uns dardos e a mulher vai ficar assim, com cheiro nas axilas; se a pessoa tem relações sexuais com qualquer um no mato ou no caminho, o dono da luxúria vai olhar; se a menina que está *inheengue* (na menarca) demorar muito pra fazer xixi e se entreter, ela vai ser vista, e aí é que ela vai ver um moço bem bonito querendo seduzi-la; também olha o dono da preguiça, como olham todos os outros donos, e como olham os *ãgue* e olha Anhã. Anhã é quem olha para a pessoa que é muito brava; “com quem que essa pessoa está trabalhando então?”, pergunta Augustinho, “com Nhanderu que não é”. Pois também Nhanderu olha. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 136)

É um cenário de perspectivas hostil, pois ao mesmo tempo em que os *-ja* possuem uma das agências mais eficazes no mundo, eles são matizados por certa invisibilidade. Quem vê e é olhado, já está em risco. E é por esse jogo entre olhares e invisibilidades do agente no mundo, aquele que provoca certas intencionalidades ocultas, que torna-se difícil o diagnóstico de alguém em processo de transformação. De certa forma, há uma noção de que as ações são motivadas sempre por *outros*, ou por intencionalidades divinas, no caso dos *nhe'ẽ*, ou por intencionalidades de certos “espíritos-dono”, no caso dos *-ja*. Conforme destacado acima, o cosmos *mbya* é repleto de grupos e multidões ordenados e cuidados por seus respectivos “donos”, potentes agentes. Tal cosmos faz do mundo uma “guerra cotidiana de perspectivas”, muitas vezes “feita de enganos e seduções” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 210). Por essa via, explica-se muito das condutas desejáveis e aconselhadas pelos mais velhos aos jovens não como conselhos morais e religiosos, de uma luta ética entre o bem e o mal – pois aqui o perigo não é sofrer as consequências do julgamento divino – senão como conselhos políticos (Ibid.), preocupados com o perigo da transformação entre vivos/mortos, humanos/onças, ou, como veremos, entre *mbya* e *jurua*.

Assim, aqueles que são levados por outros “espíritos-dono”, acabam desenvolvendo um outro modo de ser e de agir – transformam-se naquilo que passam a compartilhar comida e afeto e, assim, passam a trabalhar por outros motivos e para outros agentes. Por conseguinte, o que resta àqueles que estão na aldeia, é uma atenção constante a respeito da conduta dos parentes, produzindo um verdadeiro dispositivo de controle sobre os que estão próximos. No entanto, como vimos, antes de um controle moral sobre tais condutas, faz-se um controle político-sociológico, como se para saber quem está “por trás” de determinadas atitudes, quem está ocultamente associado a tais parentes.

Assim também ocorreu com a mãe de Dionísio que suspeitam ter se associado com as onças. Em sua velhice, algo que foge às fases mais perigosas para a metamorfose como exposto acima, teve suspeitas de estar tornando-se jaguar baseadas em suas atitudes estranhas, que levaram ultimamente a suspeitas de seu passado enquanto parreira:

Contam que ao final de sua vida ela subitamente corria em direção ao mato, sem objetivos claros. Se normalmente caminhava vagarosamente, no mato conseguia andar extremamente rápido, tanto que se alguém lhe acompanhasse acabava perdendo-a de vista. Todo mundo da aldeia começou a ficar com

medo, principalmente por começar a convidar as crianças para irem junto a ela. No momento que entrava no mato, ela passava a correr, aparecendo repentinamente entre os arbustos e voltando a sumir de vista. Às vezes, uma simples caminhada pela trilha era suficiente para enxergar tal senhora escondida em determinados buracos, enrolada em cipós por todo o corpo. Com o passar dos anos ela foi piorando de saúde, finalmente indo viver na *opy* junto aos *karai* da aldeia. Na *opy*, recebeu tratamento de Dionísio e Aurora e faleceu ainda enquanto *mbya*. (Extratos de caderno de campo, 17.05.16)

As atitudes estranhas que passou a ter, levantaram suspeitas a respeito de uma possível transformação em curso – o que ao final não se confirmou, talvez, por ter ido morar na *opy*, onde tal conjunção foi neutralizada por técnicas xamânicas de manutenção do *nhe'ẽ* e de relação com as divindades. O importante é que por uma análise de sua conduta ao fim da vida, por parecer estar associada a outro “dono”, todos passaram a suspeitar de uma metamorfose em jaguar motivada por desejos ocultos que teria nutrido desde seu passado enquanto parteira. Dionísio levantou a suspeita de que, pela técnica antiga de “levar embora” crianças com certas disfunções físicas, ou no caso de gêmeos, sua mãe muitas vezes teve que tomar tais atitudes. Contudo, ela deveria ter nutrido certo gosto por isso, levando embora crianças que supostamente estariam totalmente saudáveis, o que explicaria as atitudes estranhas que passou a ter em sua velhice.

Nesse sentido, a tentativa de identificar possíveis agenciamentos invisíveis que estariam atuando pelas costas<sup>24</sup> daqueles em processo de mutação produz toda uma ciência das condutas, com análises perspicazes sobre os modos de agir de determinadas alteridades.

A vontade de matar, por exemplo, pode ser algo que une as onças aos brancos.

É o que parece sugerir a história de uma onça que estava matando muitos guarani no Paraguai:

A história narra a tentativa de um guarani que resolveu fazer uma armadilha para pegar uma onça

---

<sup>24</sup> "Atuando pelas costas", em referência à posição dos inimigos nos rituais Araweté de cantos (dos deuses - xamã, ou dos mortos - guerreiros) para apropriação de seus pontos de vista, cf. Viveiros de Castro (1986).

que não parava de matar seus parentes. Como as onças são muito espertas, elas não caem em armadilhas comuns. Dessa forma, tal guarani decidiu cortar um *pindó* novo (palmeira jerivá), colocar um pouco de fogo na ponta e depois cobri-lo com um lençol. Na ponta do lençol o homem amarrou uma cordinha, e escondido na mata ficava mexendo o lençol para que parecesse haver gente por debaixo dele. No momento em que a onça passou pela área e viu o lençol, aproximou-se devagar e em ataque repentino saltou sobre o *pindó*, abocanhando-o. Por ser uma árvore, o breve momento que sua boca ficou presa entre as fibras da palmeira foi suficiente para que o guarani pudesse flechá-la. Quando cortou sua cabeça, notou que seus dentes eram de ouro. Intrigado com isso, decidiu levar a cabeça da onça para a cidade, onde todos rapidamente reconheceram ser a boca de um fazendeiro da região. A conclusão foi de que o fazendeiro conseguia transformar-se pois havia estudado através de livros como realizar tal técnica. (Extratos de caderno de campo, 13.03.16)

Além dessa inclinação a matar, portanto, os *jurua* possuem ainda a capacidade de se metamorfosearem por interesse próprio. Outro exemplo disso são as mariposas. Diz-se que elas, que de noite circundam as lâmpadas em algumas casas *mbya*, são *jurua* disfarçados (*jurua para*), prontos para abusar das meninas quando decidem apagar as luzes ao anoitecer. Talvez, as semelhanças entre as onças e os brancos se deva à natureza de seus espíritos: ambos estão sob a forma “-ja” e, logo, estão matizados pela predação como a forma de relação com os Mbya.

### 2.3. O perigo dos brancos

Poty conta que tinha 15 anos de idade quando seus amigos e primos o levaram na “zona”. Antes disso, nesse mesmo dia, eles estavam bebendo na aldeia e um primo que estava com carro teve a ideia de iniciar Poty na relação com as *xenhora*. Apesar de não ser mais virgem, seria a primeira vez que ele transaria com uma não-indígena, algo que, segundo ele, misturava pavor e curiosidade deixando-o extremamente ansioso para o momento.

Ele narra que chegou na boate com muito medo, mesmo assim encorajou-se com as forças de Tupã e foi. Conta que foi bom, mas quando

voltou para sua casa para deitar-se, teve uma das piores noites de sua vida. Sonhou que estava envolto em uma cama cheia de lagartas e que não conseguia se desvencilhar. Acordou aos gritos. Seu corpo tremia por inteiro, seu lábio ficou roxo e completamente seco. Pensou que não iria passar daquela noite, mas felizmente conseguiu resistir.

O sonho com tais lagartas (*mbi'i*) asquerosas é um evento recorrente naquelas pessoas que acabam relacionando-se sexualmente com os *jurua/xenhora*, homens e mulheres não indígenas, e está relacionado com o fato de que os espíritos dos *jurua* provém de outro lugar, bastante diferente dos espíritos *mbya*. Contam que os espíritos dos brancos são provenientes de um dono-lagarta (*mbi'ija*) habitante de uma árvore de proporções colossais localizada em meio a um oceano pegajoso, mas invisível aos olhos daqueles que vivem nesta terra (*yvy rupa reko axy*<sup>25</sup>). Tal lagarta e sua árvore estariam localizadas próximo à morada de Tupã, e de tal morada viriam todos os espíritos dos brancos.

Mariano: Aquela *mbi'i* (lagarta) é sagrada também. E a árvore também é sagrada. Não quero falar assim como por você né, mas a verdade tem que contar. Então, esse é como o palácio do *jurua nhe'ẽ* (espírito dos brancos), aquela árvore grande, bem grande. Por um ano tu não consegue dar a volta nela, e tu nunca vai conseguir cortar com o machado, quando tira um pedaço se tapa tudo de volta, se recupera.

Bruno: Lá que surgem os *nhe'ẽ* dos *jurua*?

M: Isso.

B: Dessa lagarta? Ela continua lá?

---

<sup>25</sup> Introduzida no início deste capítulo, tal expressão carrega inúmeros significados. *Teko axy*: “vida imperfecta, dolorosa, natureza imperfecta”, relacionada a enfermidade: “*mba'e axy*” (CADOGAN, pg. 112, 179). Entre os Guarani-Mbya com quem convivi, esta terra é imperfecta, nela há confusão e falta de entendimento provindo das divindades. Por isso, as coisas perecem, ao contrário do que ocorre nos planos celestiais onde moram os deuses em que nada estraga ou morre. Robert Dooley (1998, pg. xxxi) traduz *-eko axy* por: Doença, sofrimento. *Teko axy*, seria, a partir disso, o local em que esse sofrimento é vivido/experenciado, refere-se a esta terra onde tudo perece, estraga, ou se corrompe (*marã*), inclusive nossos corpos. Ver tratamento dado por Guilherme Heurich (2011) sobre o complexo relacional a que os *mbya* acabam entrando no *teko axy*, e em Pierrri (2013), a serie de dualismos em perpetuo desequilíbrio presente na mitologia guarani-mbya que envolve a diferença entre *teko axy* e *teko porã*. Pretendo abordar estas questões no decorrer desta dissertação.

M: Isso.

B: E tem nome essa árvore?

M: A gente chama de *Yyra ypy*. Como que é? Árvore primitiva!

B: Mas é só os *nhe'ẽ* dos *jurua* que saem dali? Mais nenhum outro?

M: Nenhum outro, só dos *jurua*.

B: E quem criou essa árvore?

M: Nhanderu. Tudo foi criado por Nhanderu. E alguma coisa criou o Xariã, mas sempre em contra. Como quando Kuaray criou o Quati, o Xariã criou o Mbopé (Mão-pelada) – é a mesma coisa que Quati só que diferente.

B: Tem alguma coisa a ver Xariã com os *jurua*? Eles são próximos?

M: Só os fazendeiros. (risos)<sup>26</sup>

Diferentemente dos *jurua* com seus espíritos de lagarta, os *nhe'ẽ* dos guarani são enviados pelas deidades próprias do “panteão” *mbya*. Mesmo vindo de diferentes divindades, e contendo “um monte de universo”<sup>27</sup>, o espírito guarani pode ser agrupado e singularizado enquanto “*nhe'ẽ porã*” (espírito bonito, sagrado<sup>28</sup>) quando diferenciado do espírito dos brancos. Ao contrário dos *mbya*, os *jurua* recebem seus espíritos da morada da grande lagarta localizada ao lado da morada de Tupã, logo, parecem ter uma “divindade” e um espírito de outra natureza:

Bruno: Mas tem casamentos com brancos né?

Mariano: Tem, mas trocou o espírito. No momento mesmo. Por isso que casa com branco ou com algum outro índio.

B: Como assim? Trocou de quem?

M: Nhanderu mesmo. No lugar do espírito guarani botaram o espírito do *jurua*, ou outro índio. Para conseguir casar. Para que não morra. Senão você

<sup>26</sup> Essa conversa e as próximas que virão através de todo o trabalho são sempre extratos de conversas gravadas.

<sup>27</sup> Verá Poty comentou comigo certo dia em conversa gravada: “É que dentro de nós existe um universo também. Só a gente que pensa que é sozinho. É que a gente pensa que é um ser central, mas existe um monte de universo dentro de você também!”

<sup>28</sup> Ver em Pierri (2013) a complexidade carregada no qualificador *porã*, que antes de poder ser reduzido enquanto uma tradução de “belo”, possui referência à qualidade imperecível, imortal, das divindades.

morre mesmo.

B: Se é guarani mesmo morre?

M: É, guarani mesmo morre.

B: Como se um guarani fosse pele guarani, e o espírito outro?

M: Isso, só assim não morre. A mesma coisa quando vira *xivy* (onça). No lugar do *nhe'ẽ* botaram espírito *xivy*. A mesma coisa. Foi assim que foi trocado.

B: Mas quem que troca?

M: O *xivy'já* (espírito dono da onça). O *xivy'ja* também tem seu palácio.

B: E os brancos tem *ja*?

M: *Mbi'ija*.

B: E se nasce filhos entre um guarani e um branco. O filho vai ser o que? Vai ter *nhe'ẽ* guarani?

M: Não, não é mais guarani. Porque para falar o guarani é fácil. Porque o branco mesmo fala guarani, a língua guarani, isso é fácil. O filho guarani se casa com branco e se tem filho não é mais guarani, porque se cresce na aldeia na verdade vai falar em guarani, que é fácil, mas não é guarani. O *nhe'ẽ* vai ser outro.<sup>29</sup>

B: Já vai vir de outra morada?

M: Isso, de outro palácio.

Quem contou-me sobre todos esses riscos foi Mariano, importante liderança da aldeia Tekoa Ko'ẽju, e uma das pessoas centrais para o reconhecimento fundiário da reserva indígena. Mariano é também um dos mais velhos da aldeia, e um dos que sempre sinaliza aos mais jovens os

---

<sup>29</sup> Esta ruptura mencionada por Mariano entre *nhe'ẽ* e fala (*ayvu*) a respeito dos filhos de relações entre brancos e mbya serve como contraponto à ideia corrente na literatura etnológica de que *nhe'ẽ* (espírito) estaria diretamente relacionado com *ayvu* (palavra), a ponto de *nhe'ẽ* ser traduzido como “alma-palavra”. Primeiramente proposta por Cadogan (1992), tal sinonímia foi seguida pela maioria dos etnólogos que trabalharam com os guarani. A partir dessa fala, fui averiguar com outros amigos guarani sobre tal ruptura entre *nhe'ẽ* e *ayvu*. Kuaray ofereceu uma explicação interessante, dizendo que tal relação é longe de óbvia e bastante complexa, pois *nhe'ẽ* é usado enquanto fala somente em determinados momentos, quando, por exemplo, sua mãe pedia que lhe ouvissem com atenção – indicando uma fala diferente, de aconselhamento, não uma fala genérica, comum. Talvez indique uma fala de um outro, divino no caso, não especificamente da pessoa terrenal.

perigos envolvidos quando os *jurua*, mas não somente, estão próximos demais. Disse, como exemplo, de que tão ou mais perigoso é o casamento com os Kaingang, pois ali o *nhe'ẽ porã* guarani iria se assustar com o *nhe'ẽ jagua* (cachorro) dos Kaingang.

Como destacado na introdução deste capítulo, o *nhe'ẽ* parece querer sempre voltar à morada de onde veio. Ao mesmo tempo, não é só por este desejo a causa de seu afastamento: o *nhe'ẽ* tampouco gosta de relacionar-se com espíritos de outra “natureza”. Dessa forma, em contato sexual com espíritos diferentes, visto como uma proximidade excessiva, o *nhe'ẽ* tende a desprender-se do corpo e afastar-se – sinônimo de doença e possivelmente de morte. É o que parece sugerir o sexo com os *jurua*.

Conforme Mariano destacou acima, os espíritos dos brancos, ao invés de serem das mesmas divindades daqueles *mbya*, provem de uma lagarta sob a forma *-ja*. Como vimos acima, estes seres povoam a plataforma terrestre extensiva e intensivamente. São também os causadores da metamorfose *-jepota* (em onça, assim como em outros seres). É a partir desse cenário bastante hostil, portanto, que os brancos são inseridos e entendidos enquanto seres domesticados por seu dono-lagarta, o *mbi'ija*. Alguns autores já mencionaram o fato de que os *jurua* não possuiriam *nhe'ẽ*, mas outro tipo de espírito: “Há um consenso entre os *Mbya* de que *jurua* não são dotados de *nhe'ẽ*, daí muitos dizerem que os deuses não cuidariam (...) dos brancos da mesma maneira como fazem com seus eleitos, *Mbya*.” (PISSOLATO, 2006, pg. 218). De fato, os deuses não cuidariam de domesticados de outros “donos”. Por não possuírem *nhe'ẽ*, os *jurua* se aproximam do estatuto da maioria dos outros seres com os quais os *mbya* precisam lidar. Dessa forma, enquanto os *mbya* teriam *nhe'ẽ*, todos os outros: animais, brancos, árvores, etc., possuiriam o espírito em forma *-ja*.

Sendo assim, o sonho com as lagartas asquerosas é o primeiro indício de uma aproximação entre espíritos, e consequentemente do possível afastamento do *nhe'ẽ* no processo. A sina é que os espíritos não conseguem se misturar: é um, ou outro – a doença e a morte no entre. Por isso, os motivos para temer as relações sexuais com os brancos é que seriam através delas que iniciaria um processo de imposição do espírito dos *jurua*, dos *mbi'ija*, assim como uma imposição de seu sangue<sup>30</sup> sob

---

<sup>30</sup> Um amigo, Karáí Tataendy, morador da mesma aldeia (Tekoa Ko'ẽju), passou a envolver-se com uma menina Kaingang. Neste tempo, todos passaram a falar que estava ficando gordo justamente por causa de sua relação com o sangue Kaingang – além disso, passaram a dizer que estava muito briguento e raivoso – acusações certamente motivadas pelos mesmos motivos.

os corpos *mbya*. De forma correspondente ao mencionado acima a respeito do espírito, o sexo leva à “aquisição” de outro sangue. Mas assim como ocorre com a troca de espírito, ninguém sai ileso ao trocar de sangue com os brancos, pois o sangue dos *jurua* é mais pesado do que aquele dos guarani – fazendo-o impor-se sobre o corpo *mbya*, – mas, às vezes, o risco é para ambos:

Bruno: Como é essa história do sangue? Muda o sangue inteiro?

Luciano: Sim, o sangue tudo. Os Guarani têm um sangue diferente, um sangue mais vermelho do que o dos *jurua*. Mais puro, por dizer.

B: O do *jurua* é mais escuro?

L: Isso, mais escuro. O dos Guarani é bem vermelho.

B: O que mais é diferente um do outro?

L: O dos Guarani é mais leve, o dos brancos é mais forte. Por isso que eles dizem que não dá para misturar o sangue. Porque aí os Guarani sofrem, pegam uma doença que não dá mais para curar. É que não é que pega de vereda, dá depois de dois ou três anos. Se tu ficar com as Guarani, se ela não pegar uma doença, se ela não chegar a morrer, pode ser que tu morra. Pode ser que tu pegue uma doença também, que fique bem fraco, aí sim tu morre.

Deste modo, a relação sexual com os *jurua* é envolta por inúmeros riscos. Se o desejo caracteriza grande parte das incursões *mbya* a esses encontros, principalmente nas zonas de prostituição das cidades em que circundam suas aldeias – tais incursões não são isentas de aflições, principalmente dos jovens que são iniciados nessas relações. Primeiro o sonho, depois alguma doença, vem a impossibilidade do *aguyje* – o caminho volta-se para a morte. O *nhe'ẽ porã* dos *mbya* se assusta quando olha para a cama e vê seu corpo deitado com outro tipo de gente, talvez nem gente, mas lagarta. O *karai* pode intervir em tal processo para fazer o *nhe'ẽ* voltar a se acostumar com o corpo, e assim preservar-lhe a vida. Mesmo assim, a mistura é sempre desaconselhada, pois são raros os *karai* que conseguem remediar tal situação de desprendimento do *nhe'ẽ* e troca inteira de sangue – uma situação limite de grande risco.

Lembrando, portanto, os casos relatados de *-jepota*. Do mesmo modo, aqui também atenta-se para a dificuldade de notar-se o contágio em curso, já que, e aqui cabe uma comparação, a relação sexual com

*outros* é sempre em locais afastados da aldeia, ou no mato (com as onças), ou nas cidades (com os brancos). Nesse sentido, apesar dos *mbya* não colocarem a possibilidade de *-jepota* em branco enquanto uma metamorfose morfológica, os meios que a “troca de espírito”<sup>31</sup> com os brancos ocorrem são correlatos aos meios de metamorfose e conjunção com animal – como Mariano mesmo comparou em conversa acima<sup>32</sup>. O desejo pelo olhar, a relação sexual, o sangue como mediador, e o consequente afastamento do *nhe'ẽ*, são processos semelhantes ao que advém do contato próximo com as onças. Dessa forma, creio que é a partir da noção que adquire os “donos” nas explicações *mbya* que podemos entender tais cruzamentos – pois é a partir da agência dos “donos”, *xivija* num caso, e *mibi'ija* no outro, que podemos ver a transformação como algo que causa uma mudança nas formas de ser e agir, nas intencionalidades disponíveis e acionadas por aqueles que se tornam vítimas, que se tornam *mymba* (domesticados) por novos “donos”.

Neste sentido, alguns relatam que os *nhe'ẽ* podem ser pensados enquanto *mymba* (domesticados) dos deuses, dos *nhanderu*. Sendo assim, o que parece mudar são os “donos” dos espíritos, mas o processo é quase sempre o mesmo: experimenta-se outro ponto de vista, fazendo da morte a provável fortuna. Relacionar-se com *outros*, sejam eles onças, ou brancos, leva os *mbya* a serem manejados por outros “donos” que não os *nhanderu* (deuses), a quem devem fabricar uma relação constante possibilitada pelos *nhe'ẽ* – os primeiros a assustarem-se com a proximidade excessiva de outros espíritos.

Se no caso do *-jepota* em onça, conforme analisamos acima, “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho tôda a vida” (SCHADEN, 1962, p. 89), ou seja, abandona-se a aldeia para habitar as matas. No caso da mistura com os brancos, a cidade aparece como destino provável. Foi assim que aconteceu com Kuaray Mirĩ, Guaraní Mbya da Tekoa Ko'ẽju que acabou tendo um relacionamento e um filho com uma *xenhora* em suas andanças pelo Brasil.

---

<sup>31</sup> Normalmente fala-se da conjunção com os *jurua* usando o termo *jejogua*, traduzido por meus amigos e interlocutores desta pesquisa como a “aquisição de outro espírito”. Em Dooley (1998, p. lii) *-jogua* refere-se a: verbo transitivo direto. 1. Comprar. 2. Pegar. 3. Defender. E *je*, radical pronominal reflexivo.

<sup>32</sup> Heurich (2011) também notou a semelhança entre os termos e os processos de contato próximo entre Mbya com onças ou brancos, tratando *-jejogua* e *-jepota* como sinônimos (Ibid., p. 44).

## 2.4. De uma mistura

Foi na Tekoa Ko'ëju onde ocorreu este caso significante das consequências provocadas pela mistura com os *jurua*. Filho de uma das pessoas mais influentes da aldeia, Kuaray Mirĩ foi envolver-se com uma *xenhora* que conheceu em suas perambulações pelo Brasil. Como parte do coletivo de cinema Guarani-Mbya, eventualmente era convidado para apresentar os vídeos produzidos pelo coletivo em festivais e mostras de cinema Brasil afora. Em uma dessas ocasiões, conheceu Beatriz com quem se envolveu perdidamente. De uma noite no hotel em que os dois estavam hospedados, sua vida iria sofrer uma mudança significativa pelo nascimento de uma criança de tal relação.

A primeira vez que conversei com Kuaray Mirĩ depois de sua relação com Beatriz foi quando cheguei em São Miguel das Missões no último ônibus do dia – um grande erro, já que não havia mais ônibus ou qualquer outra maneira de chegar na aldeia de Ko'ëju. Por isso, comecei a pensar nas alternativas para passar a noite na cidade. Um dos poucos amigos *jurua* dos Guarani é o chaveiro de São Miguel das Missões. Um jovem de seus 30 anos que gosta de ir nos bailes da aldeia, pois além de ter uma relação muito próxima com a bebida, diz ser o único lugar onde consegue fazer amigos em meio ao contexto gaúcho tradicionalista que impera na região. Sem muitas alternativas, resolvi por fim dirigir-me a sua casa.

No som, rock'n'roll, na taça, um vinho colonial, e na conversa, o niilismo daqueles que entenderam, segundo ele, a “miséria humana dos *jurua*” e sua sina irrefreável pelo “progresso”. O chaveiro bebe por toda a solidão missioneira. Está sozinho no meio da lógica dos vizinhos *sojeiros*. Não tem mulher nem filhos e dá risada de si mesmo como o único chaveiro da cidade, mas não duvida: “os Guarani estão há 100 anos luz na nossa frente”. Sua admiração pelos Mbya fizeram-no quase abandonar tudo. Disse que agora procura deixar de visitar a aldeia na constância com que estava frequentando, pois estava em um processo de ficar mais tranquilo emocionalmente – viu-se querendo “largar tudo, esquecer do mundo e viver na aldeia”, como ele mesmo revelou-me.

De sua casa comecei a conversar com Kuaray Mirĩ via telefone. Kuaray Mirĩ, Guarani-Mbya, mora atualmente na cidade de São Miguel das Missões porque trabalha de garçom no maior hotel da cidade, o Tenondé Park Hotel. Com o dinheiro que ganha consegue pagar um

quartinho na frente da “casa de passagem”<sup>33</sup> e uma pensão que envia a Beatriz mensalmente. Nesta noite ele foi aparecer às 23 horas, pois teve que servir um jantar comemorativo do Rotary Club que juntou mais de 80 pessoas no hotel e que, segundo ele, “não terminava nunca”.

Kuaray Mirī contou-me nesse dia que Beatriz lhe telefona inúmeras vezes, e caso não atenda ela se torna ainda mais insistente, cobrando-lhe principalmente a respeito da pensão que lhe exige todo o mês. Segundo Kuaray Mirī, ela ameaça denunciá-lo na justiça caso não envie metade de seu salário como pensão a sua filha. Sem acordos jurídicos estabelecidos, Kuaray Mirī acaba enviando sempre o máximo que consegue – e esse é um dos motivos que o levou à cidade em busca de trabalho. Quando perguntado, diz estar triste morando em São Miguel, ainda mais quando conta de sua rotina diária se resumir a dormir até as duas horas da tarde, ir até a padaria, e às cinco horas começar a trabalhar novamente, parando somente de noite. Quando tem folga, a única coisa que muda em sua rotina é ter mais tempo para dormir e para ficar na padaria, pois não consegue transporte para ir até a aldeia, há 40 km dali. Diz preferir os dias em que sua mãe vem até a cidade visitá-lo.

Na aldeia de Ko’êju, os eventos ocorridos com Kuaray Mirī servem como um exemplo trágico para sua mãe avisar aos jovens dos perigos de relacionarem-se com os *jurua/xenhora*. Segundo contam, nas reuniões mensais é sempre ressaltado aos jovens os riscos de tais relações, e Kuaray Mirī é o exemplo da tristeza acometida por aqueles que resolveram pegar este caminho. Contam que sua mãe pensou que ele morreria em poucos meses logo que descobriu da gravidez e do caso com Beatriz, e ele mesmo se preocupou muito com isso. Hoje diz estar triste, mas conformado com as consequências de tal relação. Uma das coisas que passou a acontecer é o fato de algumas Mbya não quererem mais relacionar-se com ele por dizerem que agora ele tem espírito de *mbi’i* (lagarta). Se seu espírito virou mesmo de *mbi’i*, Kuaray Mirī não tem certeza, acha graça as Mbya dizerem tais coisas. Mesmo assim sente que Beatriz lhe tirou muitas coisas da vida: “Cara, ela fez eu até perder a palavra!”, exclamou indignado, ao mesmo tempo rindo do fato de ter começado a esquecer o nome de alguns animais em *mbya*. Em uma vez

---

<sup>33</sup> A casa de passagem é uma casa destinada aos Mbya-guarani que dirigem-se às ruínas de São Miguel Arcanjo para vender artesanato. Como a aldeia fica a 40 km de distância das ruínas, é impossível ir vender e voltar no mesmo dia para dormirem em suas casas. Dessa forma, a casa de passagem garante, ainda que de forma precária, a estadia na cidade nas épocas de venda de artesanatos para os turistas.

que estivemos juntos na aldeia, decidimos fazer um jogo no qual eu lia em *mbya* determinadas sentenças presentes no léxico guarani de Robert Dooley (1998) e ele tentava traduzi-las ao português. Sua mãe ficou assistindo tal cena com visível apreensão. Kuaray Mirĩ ria muito por estar esquecendo como se nomeavam as coisas em *mbya*.

A relação do *nhe'ẽ* com a palavra (*ayvu*) e o dizer (*'e*) é reforçada por inúmeros trabalhos desde que Cadogan (1992) apontou a sinonímia entre *nhe'ẽ* e a linguagem humana<sup>34</sup>. Se antes Mariano ressaltava que “falar Guarani é fácil”, não sendo suficiente enquanto evidência da presença do *nhe'ẽ*, para Kuaray Mirĩ, que agora vive na cidade, manter as palavras parece uma tarefa árdua. O sexo e a relação continuada com os *jurua* levam, como parecem sugerir tais conversas, a uma desconexão completa com as divindades que o *nhe'ẽ* possibilitava, além da troca do sangue sinalizar o fim de uma “humanidade *mbya*” que junto com o *nhe'ẽ* era resguardada. Como veremos em seguida, o que o *nhe'ẽ* parece possibilitar é um feixe específico de relações verticais e horizontais na qual a fala inspirada é reverberada, mas pautada por uma certa dependência divina, fonte original desses “saberes” e intenções. Sem o *nhe'ẽ porã*, resta aos viventes (caso consigam assim manter-se) outras fontes de intenção e dependência.

Nesse sentido, dentre a ciência quase botânica a respeito das maneiras de ser e agir das alteridades produzida pelos *mbya*, o modo de vida nas cidades é talvez o mais característico dos *jurua* e, por conseguinte, uma das consequências mais difíceis de evitar quando procura-se a relação com os brancos. Quando perguntei a Ará Poty o que mais representava perigo de transformação aos *mbya*, (exceto a relação sexual ou o casamento com os *jurua*) ela elencou como a crença nas histórias do *big bang* e na evolução das espécies. Esses exemplos obviamente me surpreenderam, pois quando perguntei se o uso da medicina ocidental ou consumo da comida não-indígena eram vetores de transformação, Ará negou veementemente, dizendo que a medicina ocidental não causava qualquer mudança, já que era usada para o tratamento de doenças também ocidentais, doenças essas que fazem os tratamentos conhecidos pelos Mbya se tornarem pouco eficazes. Sobre a alimentação, Ará disse-me que “se come qualquer coisa, se come o que

---

<sup>34</sup> Cadogan define um como sinônimo do outro: “Para el Mbya, expresar ideas y la porción divina del alma son sinónimos – sinonimia que probablemente constituya característica de la lengua (...) Porción divina del alma y lenguaje humano constituyen una sola idea, un concepto indivisible.” (CADOGAN, 1992, pg. 301).

tem”<sup>35</sup>. No caso, Ará sinalizou como mais importante para a manutenção de um “ser *mbya*” as questões referentes a uma relação com os deuses, aos mitos de origem do mundo, e uma maneira específica de relacionar-se com outros bichos, conjunto que sustentaria um “ser *mbya*”. Entretanto, quando sugeri o morar na cidade como possibilidade de transformação aos Mbya, ela prontamente respondeu: “Ah bom, mas aí já é *jurua* mesmo!”.

Dessa forma, parece-me mais consequência da relação com Beatriz do que a resolução do problema da pensão o fato de Kuaray Mirĩ morar na cidade de São Miguel das Missões e ter o emprego no hotel. Parece-me que decidiu tomar este caminho, talvez, por ser aquilo que fazem os *jurua* – ou ainda, o que fazem os Mbya que tiveram seu sangue e espírito trocados.

No entanto, há algumas saídas nem tão trágicas para tal cenário desolador. No período em que estive na aldeia de Ko’ëju conheci Luciano, Mbya nascido de uma relação entre um pai branco e uma mãe guarani que contou-me um pouco de sua trajetória que o levou a estar onde estava.

## 2.5. O mestiço

Como é norma em Ko’ëju, o “Bolicho do Pascoal” abre somente aos fins de semana, quando a jogatina também fica liberada. Contendo no bolicho<sup>36</sup> anexo à sua casa, televisão, freezer, aparelho de som, e mesa de sinuca, ele se torna um ponto de encontro importante dentro da aldeia. Pelas reuniões mensais entre os moradores de Ko’ëju ficou acertado que baile, bebida e jogatina só podem ocorrer aos fins de semana, já que essas atividades trazem alguns perigos<sup>37</sup>. Normalmente se começa a beber na

---

<sup>35</sup> Talvez há diferentes nexos de entendimento com relação a importância que damos à alimentação e à medicina como elementos centrais para a constituição de um ser biológico e individual. A resposta com respeito à medicina ocidental certamente lembrou-me das discussões referentes aos itinerários terapêuticos (LANGDON, 1994) em que a busca se dá pela eficácia, entendida nem sempre como a cura biológica, mas como defende Young (1976), como uma maneira de viver uma ontologia específica conferindo sentido ao mal-estar e preenchendo certas expectativas das pessoas envolvidas. Já a negação de que a alimentação não promove transformação foi algo que até agora busco respostas na etnologia, e ainda me parece bastante diferente daquilo comumente defendido.

<sup>36</sup> Um termo local para designar uma variação de boteco/bar.

<sup>37</sup> Conforme Heurich (2011) destacou, embriagar-se é promover outras alegrias, como um modo de associar-se a Outros. Dessa forma, ao beber, os guarani se aproximam dos mortos e dos brancos mas também com um certo xamanismo: os

sexta-feira, quando a jogatina de *monte'i*<sup>38</sup> também começa – e prossegue ininterruptamente até o início da manhã de segunda-feira, quando todos voltam às suas casas e a semana segue de maneira mais tranquila.

A maioria dos fins de semana, portanto, é vivida no “Bolicho do Pascoal” ou ainda na “Boate do açude”, outra casa dentro da aldeia que eventualmente promove algum baile ao som de Forro Boys ou de alguma bandinha da região. No dia em que conheci Luciano a festa era no Pascoal, e eu e Kuaray nos aventurávamos na mesa de sinuca. Cada partida valia a fichinha vendida por Pascoal mais a quantidade de latas de cerveja acordada entre os desafiantes. Nossa dupla não deu muito certo – em poucas rodadas a dívida já estava em oito latas de cerveja e algumas fichinhas. Resolvi parar por ali.

Na parte de fora do bolicho do Pascoal, as mulheres, principalmente, jogavam *monte'i* com bastante concentração. Já tentei entender as regras deste jogo específico. Uma explicação possível e simplificada é que se trata de apostas realizadas por rodadas de cartas tiradas pela mesa. Se a carta apostada é igualmente tirada por quem é mesa, aquele que apostou leva a quantia da mesa e dos outros em jogo, caso contrário é a mesa que leva o dinheiro. As pessoas tratam muito a sério as apostas, cujo valor rapidamente ultrapassa centenas de reais. O *monte'i* atravessa madrugadas em um pano estendido no chão com as cartas, e as notas de dinheiro, rodando sem parar.

Nessa noite de jogatina e bebedeira no “Bolicho do Pascoal”, portanto, conheci Luciano. Filho da atual esposa de Pascoal, com quem não nutre uma relação muito amistosa, viveu até os sete anos de idade na cidade de San Vicente, na Argentina, junto a seu pai que, para minha surpresa naquele momento, contou-me ser *jurua*. Depois que seus pais se separaram, sua mãe decidiu vir ao Brasil trazendo seus quatro filhos, Luciano mais suas três irmãs. Quando Luciano chegou ao Brasil, mais especificamente na Tekoa Ko'êju, sofreu muito com a língua. Diz que além de não conseguir falar nada de português, não sabia falar guarani. Segundo ele mesmo conta, foi aprender a falar guarani somente em Ko'êju e só depois de alguns anos, já que em casa a língua usada havia sido sempre o castelhano. O fato de seu pai ser *jurua* é um dos motivos

---

bailes e a cachaça remetem e fazem os guarani experimentarem o inimigo. “Embriagar-se é experimentar o jaguar” (HEURICH, 2011, p. 121)

<sup>38</sup> Bebida e *monte'i* são consideradas coisas de Xariã, mas relacionadas aos *jurua*: “Para dar sorte no *monte'i* só acendendo vela para santo, porque jogatina é coisa de *jurua*”, revelou-me Ará Poty.

que leva Luciano a afirmar que é mestiço, mas diferente de outros, não vê isso como um problema, senão algo que às vezes lhe dá alguma vantagem:

B: Bom, o que tu me diz então sobre a história de que os *jurua* tem espírito de *mbi'it*?

L: (risos) Eu acho que é isso mesmo, os velhos dizem que é assim.

B: Então tu nunca te deitou com uma *xenhora*?

L: Te dizer uma coisa, com umas cinco já, e guarani também.

B: E tudo bem?

L: Ah, eu nem sou guarani mesmo, pra mim não tem problema. Falam do negócio do sangue, que do guarani é mais fraco. Eu já tenho filho com *xenhora* e com guarani. Os velhos falam isso porque não gostam de *jurua*, daí contam essas histórias. Eu sou mestiço aí não me acontece nada. Não sei, vai ver é mentira essas histórias, mas eu acho que é verdade.

O fato de autodenominar-se mestiço lhe confere certas características que o diferem do que traduz a mim como um “guarani mesmo”. Por exemplo, diz que não consegue trabalhar com artesanato, mas caso alguém lhe dê uma motosserra rapidamente se adapta com naturalidade, como se sempre a tivesse usado. Inclusive, ressalta que os brancos gostam de chamá-lo para trabalhar justamente por notarem nele essas predisposições comuns, que segundo Luciano, lhe são conferidas por sua condição de mestiço. De alguma forma, apesar de dizer-se mestiço, as capacidades que considera dominar revelam uma relevância maior da parte *jurua* sob a guarani em seu corpo. Com isso, Luciano parece reiterar a ideia de que seu espírito e seu sangue são diferentes, algo que lhe confere capacidades outras, capacidades *jurua*. Ou seja, apesar da mestiçagem nos sinalizar uma hibridez entre ser guarani e *jurua*, quando comenta sobre sua personalidade, Luciano ressalta somente suas “qualidades” *jurua*.

Em outra ocasião, foi Kuaray quem relatou-me um pouco sobre essa “inclinação” a um modo-de-ser *jurua* dos Mbya “mestiços”. Contou-me sobre seus primos, filhos de pai *mbya* e mãe *xenhora*, que moram na aldeia de Tamanduí, na Argentina. Segundo Kuaray, havia conflitos constantes entre eles e seu avô *mbya*. Um dos conflitos era a preferência de seus primos por terem grama ao redor de suas casas – “eles acham lindo”, disse-me Kuaray. Irritado com a persistência deles com respeito à

grama, seu avô vivia resmungando e tentando arrancá-la da volta de sua casa: queria terra batida. Segundo Kuaray, essa preferência pela grama é um indício da mestiçagem, uma inclinação a certos “usos e costumes” *jurua*, pois mesmo que eles tenham vivido toda sua vida na aldeia e fossem Guarani-Mbya de direito, algo dos *jurua* permanecia ativo neles que os fazia gostar de grama. Além da grama, comentou que os mestiços possuem certa inclinação a criar algum animal doméstico, como vacas, porcos ou galinhas.

Kuaray Poty mesmo, também sente tais resquícios da mestiçagem. Kuaray é neto distante de um *jurua* desconhecido por ele (seu MF), pois sua avó apenas trabalhava para tal homem quando ficou grávida, mesmo que nunca tenham assumido tal relação. Contou de que sentiu tais influências da mistura com os brancos quando era cacique, pois tinha uma tendência a promover pensamentos de longo prazo nas reuniões com a aldeia. Sentia isso quando tentava inúmeras vezes a aprovação de algum projeto de longa duração, por exemplo, para convencer a comunidade a plantar mudas de árvores nativas pensando nas futuras gerações. Disse-me que os Mbya não conseguiam apalpar em seus pensamentos tais projeções, pois nada passava, segundo ele, de dois anos em direção ao futuro. Dessa forma, sentia-se envergonhado por tencionar pensamentos de longo prazo nas reuniões, pois considerava isso um possível resquício enfraquecido da influência de seu antepassado *jurua*.

Para Mariano, as influências dessas intencionalidades, ou qualidades, *jurua* são promovidas pelo espírito outro que os mestiços carregam. De certa forma, experimentar relações com os *jurua* envolve uma mutação como nos casos de *-jepota*, tanto nas formas de ser quanto nas formas de agir, pois ocorre uma alteração promovida pelo *mbi'ija* – os “donos” dos espíritos *jurua*. Essa mudança na origem dos espíritos causa uma agitação em todo o feixe de relações que dependem as ações e as falas nesta terra. A troca de fluidos sexuais, a proximidade excessiva com esses seres, os transformam neles, os fazem perder um feixe específico de relação com os *nhanderu kuery* (os deuses) – e assim, serem conduzidos por outras intencionalidades, possuírem outras vontades e habilidades.

Tais vontades e habilidades adquiridas com a troca, só são deixadas de lado caso o *mbya* passe por uma re-aquisição de *nhe'ẽ porã*. Algo muito difícil e pouco alardeado como possibilidade nas aldeias, mas que com a ajuda dos *karai* pode ser alcançado. O procedimento é pedir um espírito aos deuses para ser novamente, ou pela primeira vez, vinculado com os corpos dos *mbya* mestiços.

## 2.6. Da troca

Bruno: Tá, mas e se esse mestiço começa a casar com guarani, esses filhos vão ganhar *nhe'ê porã*?

Mariano: Não, nunca mais. Talvez só quando estiver maior, se se interessar assim como guarani, aí pode ser.

B: Como assim, não entendi.

M: Se nascer mestiço mesmo, se eu quero ter como, *nhe'ê porã*, daí eu tenho que falar com o *karai* mesmo para ele pedir um espírito.

B: Tem como um *karai* trazer um espírito?

M: Sim, ele tem como trazer um espírito e trocar. Ele pede da morada. Só assim, não tem outro jeito.

B: Eu lembro de escutar coisas parecidas. Que precisa morrer alguém pra passar o *nhe'ê*.

M: É assim. Se eu caso com uma branca e daí se meu espírito não gosta eu fico doente um tempo. Daí quando me recupero, pelo menos ainda não foi trocado. Se não foi trocado meu espírito me vai avisar para mim para não fazer outro dia, daí eu fico bem. Se não tem de novo, se eu não faço mais, não vai trocar mesmo.

A troca é um procedimento complexo. Às vezes entendida como processo, às vezes como evento, a troca possibilita a aquisição de um *nhe'ê porã* e de um sangue mais leve por aqueles que são frutos de relações mestiças ou que acabaram relacionando-se com *outros*. Um dos casos bastante emblemáticos de troca de espíritos ocorreu justamente com a irmã de Luciano, enquanto eu estava na aldeia de Ko'ëju, e foi Luciano quem comentou sobre o que sua irmã passou dentro da *opy* junto ao *karai*<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Não pude presenciar o evento pois Ko'ëju é bastante estrita com relação à proibição da entrada de *jurua* na *opy*. Talvez por isso seja considerada pelos próprios Mbya a aldeia mais avessa às misturas com os brancos, principalmente quando comparam Ko'ëju às aldeias de São Paulo e da Argentina, em que “é tudo misturado” e onde os brancos entram na *opy* e “até foto tiram”. Uma polêmica ocorreu quando eu estava na aldeia e uma antropóloga postou nas redes sociais fotos dentro de um *opy* em São Paulo, muitos ficaram horrorizados e extremamente irritados a respeito disso.

Segundo ele, sua irmã, filha dos mesmos pais, era assídua na *opy*. Mesmo assim, sofria com o fato de não possuir *nhe'ê porã*, pois era algo que também lhe impossibilitava de possuir um nome *mbya*. Dessa forma, em uma noite de cerimônia na *opy*, seu espírito foi trocado. Tal troca foi relatada como se fosse um desejo compartilhado entre *nhanderu kuery* (divindades) e sua irmã, como uma dupla mas complementar intencionalidade, motivadas por suas idas frequentes a *opy* e por ela ter “orgulho de ser guarani”, como traduziu e explicou para mim Luciano. Por isso, ela trocou de sangue e espírito: “Dizem que *Nhanderu*, a nossa alma, diz que já não queria ficar mais assim como branca, como *jurua né*”. Contam que a vela dentro da *opy* simplesmente apagou, e uma luz passou a iluminar sua cabeça. Foi assim, repentinamente, que seu espírito e seu sangue foram trocados. Contudo, apesar de ter adquirido outro espírito, ela ainda necessitava de certos cuidados especiais.

Luciano: Depois que minha irmã trocou de espírito ela nunca mais pôde sair no baile, *jeroky*, só às vezes ela vai.

Bruno: Ela não quer mais ir?

L: Não, porque ela já tem espírito de guarani não quer mais chegar perto dos *jurua* (brancos). É que *Nhanderu* falou isso pra ela.

B: Nessa mesma noite da troca de espírito?

L: É. Daí ela tem que ir na *opy'i* (*casinha* cerimonial) todos os dias, porque aí já é obrigatório. É tipo assim, como os crentes né, só que muito mais diferente, claro. Eu, por exemplo, nunca entrei na *opy'i*. Minha irmã sempre vai e agora todo mundo já sabe que ela trocou todo o sangue, o espírito, sua alma. Aí já não comentam mais que ela é branca. Como que já significa que é guarani mesmo, pura - não pode se casar com os brancos, nem com misturado - só com guarani mesmo. Porque se ela casar com *jurua* ou com algum misturado ela pode até morrer, ou o namorado, noivo, pode morrer no lugar dela.

B: Pela mistura?

L: Pela alma. Porque dizem também que os *jurua* tem espírito de *mbi'i* (lagarta), e os guarani tem espírito de *Nhanderu* mesmo.

B: Mas porque mata? O que acontece com a alma? Ela sai da pessoa?

L: Acho que, pra mim, ela sai mesmo. Porque ela não quer se misturar.

B: Ela se incomoda?

L: É. Tipo isso. Uma vez ouvi também de uma jovem que era guarani mesmo. Ela casou, não, ela só ficou com um *jurua*, uma noite só. Aí ela sonhou que tinha um montão de *mbi'i* assim na volta dela. Uns grandão. Daí contou pro *karai*, e ele perguntou direto: “tu ficou com os brancos?” E ela respondeu, “sim fiquei”. “Então, é por isso”. No dia seguinte ela não reagiu mais e morreu.

B: Tipo a alma incomodada mesmo?

L: É, ela se incomoda muito.

Na madrugada em que recebeu sangue e espírito novos, o *karai* lhe transmitiu algumas mensagens vindas de Nhanderu. Segundo relatou-me Luciano, Nhanderu comunicou que agora sua irmã precisaria fazer um trabalho para Nhanderu: seguir frequentando os rituais na *opy* mas com o trabalho de sempre tocar o *takua pu*<sup>40</sup>. Caso não fizesse isso, o *karai* lhe fez a ressalva de que o risco de morte mantinha-se latente. Além de sua irmã, Luciano contou-me que suas primas também já haviam trocado de espírito, e com isso, também precisavam comprometer-se com trabalhos específicos para Nhanderu. Disse-me que no caso delas, a partir da troca, deveriam varrer o pátio de suas casas no despontar dos primeiros raios de Sol, e que não poderiam esquecer de tal trabalho por correrem o mesmo risco que sua irmã.

Como Luciano destaca, o *nhe'ẽ* não quer se misturar. Não se pode ser *mbya* em um contexto e branco em outro – o que parece indicar, é a impossibilidade de um híbrido estável, de um mestiço seguramente estabilizado enquanto mescla simétrica de identidades. Relacionar-se com os *jurua* sexualmente é ser tomado por uma rede de relações dominada pelo *mbi'ija*, a lagarta gigante que mora ao lado de Tupã e com isso, ser agenciado por outro. Assim também parece ser com o mestiço, aquele que antes de ser um híbrido, está sob a regência do *mbi'ija* e, logo, sob regência de todas as maneiras de ser e agir dos brancos.

Os “guarani mesmo”, ao contrário disso, são dependentes da ação dos *nhanderu kuery*, pais de seus *nhe'ẽ*, e os únicos que podem enviar inspiração e *nhe'ẽ* para esta terra. De certa maneira, enquanto os seres em forma *-ja*, incluindo os *jurua*, “predam” pelo sexo e pela sedução, os *mbya*

---

<sup>40</sup> Taquara grossa, usada como marcador de ritmo nos rituais do *opy* para ser acompanhada pela dança, tocada pelas mulheres.

parecem precisar da inspiração divina, da fala (*ayvu*) para “predar”. Neste caso, volta-se à relação entre *nhe’ê* e fala (*ayvu*), recolocando-a porém em um lugar específico. É assim que percebo a “familiarização” continuada realizada com as irmãs e primas de Luciano, consideradas “mestiças” sem *nhe’ê*, com as quais com falas e rituais continuados na *opy* (casa cerimonial) conseguiram adquirir um espírito *mbya*.

Uma vez o espírito adquirido, a mistura parece ser ainda mais desaconselhada. Agora, nem falar português sua irmã e primas podem – muito menos enamorar-se por algum branco. Devem seguir uma maneira ideal de ser e de agir enquanto *mbya*: frequentar a *opy*, realizar trabalhos domésticos e rituais específicos das mulheres, e falar somente em *mbya*. Esses são alguns dos motivos que fazem Luciano não desejar muito a troca, já que não quer seguir tais obrigações e proibições específicas como sua irmã e suas primas:

B: E tua irmã, por ter trocado está mais sensível?

L: Sim, por isso, ela tem que ter mais cuidado ainda. Por exemplo, como já sou misturado, eu posso ficar com branca - pra mim tanto faz!

B: Ah, tá bom até né!

L: Eu posso ficar com as brancas, posso ficar com as guarani.

B: Tu não chega a ser uma *mbi’i* mesmo?

L: Posso ser sim cara.

B: E tu quer trocar ou não?

L: Digo que não. (risos)

B: Por que?

L: Sei lá, posso dizer que se tu quer trocar tu não pode conversar mais com os *jurua*, nem chegar perto deles. E também tu não pode mais beber, e só ficar na *opy’i* - tu não pode fazer mais nada cara!

B: E por que não pode chegar perto dos *jurua*?

L: Diz que te dá um arrepio assim por dentro. E isso não é teu corpo, é teu espírito.

Tal arrepio sinaliza aquilo que viemos discutindo neste capítulo, aquela capacidade singular dos *jurua* de imporem-se sobre o corpo *mbya*, fazendo o espírito (*nhe’ê*) descolar e dar espaço à troca por um espírito de lagarta (*mbi’i*). Tal acontecimento está próximo de inúmeros outros nos quais determinados *-ja* se impõem sobre os corpos *mbya*, conforme vimos a partir do *-jepota* em onça sugerido como correlato por Mariano, quando comparava o *mbi’ija* ao *xivija* (espírito-dono da onça).

Por não querer submeter-se a tais prescrições e obrigações, e principalmente, a esses riscos, Luciano não quer receber um *nhe'ẽ porã*. Como vimos, o *nhe'ẽ* provém das divindades, e outro detalhe é que, uma vez nesta terra, demora-se um tempo até o *nhe'ẽ* ser identificado. É somente no momento do *nhemongarai*<sup>41</sup> que os *karai*, em comunicação com as divindades, descobrem qual divindade enviou os *nhe'ẽ* ali presentes. Dessa forma, o nome das crianças vai variar conforme a divindade que os enviou à terra – dando à onomástica *mbya* certo grau classificatório<sup>42</sup>. É de grande importância a descoberta correta do nome, pois em casos de equívoco, a criança pode ficar doente e correr o risco de morte caso não se descubra a tempo o nome verdadeiro<sup>43</sup>. Como não possui *nhe'ẽ porã* e tampouco se diz muito preocupado, Luciano segue sua vida sem ter um nome *mbya* revelado pela cerimônia do *nhemongarai*. Ao mesmo tempo que diz não imaginar-se feliz em outro lugar que não em uma aldeia *mbya*, não quer perder a liberdade que sente ao poder trabalhar com os *jurua*, ser seus amigos e ainda poder ter relações sexuais com as *xenhora*:

---

<sup>41</sup> Importante ritual realizado na *opy* (casa cerimonial) na época da colheita do milho, *Ara Pyau*. São inúmeras as digressões sobre o *nhemongarai*; para a primeira descrita na etnologia, ver Curt Nimuendaju (1987, pg. 29). Nesse ritual ocorre o “batismo” de todas as sementes e o descobrimento pelos *karai* (xamãs) dos nomes das crianças, ou, mais especificamente, do lugar de onde as *nhe'ẽ* vieram. Se as *nhe'ẽ* vieram de Tupã Ru Ete (divindade das chuvas e raios), são alguns nomes que se pode dar aos pequenos guarani, como por exemplo o nome de Verá aos meninos e de Pará às meninas; se vieram de Nhamandu Ru Ete (divindade do Sol) são outros, como, por exemplo, Kuaray para meninos e Jachuka para meninas. Para uma relação completa dos nomes de acordo com as divindades que os enviam e de acordo com os *Mbya* com os quais mais convivi, ver Mariana Soares (2012).

<sup>42</sup> O *nhe'ẽ* carrega consigo determinados atributos, capacidades intrínsecas relacionadas com a divindade que os enviou. Por exemplo, ter o nome de Verá significa que o *nhe'ẽ* veio da morada de Tupã, conferindo-lhe junto a isso uma certa personalidade específica identificada e influenciada por Tupã e portanto, partilhada entre seus filhos – aqueles que carregam seu nome, que receberam seu *nhe'ẽ*. Neste caso, os filhos de Tupã carregariam maior disposição guerreira, assim como maior coragem para o enfrentamento com os *jurua*, características que certamente derivam pelo fato desta divindade ser dos raios e das chuvas, além de ser considerada a única que ainda envia filhos para esta terra, pois seria a única que ainda tem disposição de lutar pelos humanos.

<sup>43</sup> Algo que já aparecia em Nimuendaju (1987, pg. 32, 33): “O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador (...) Quando todos os esforços para salvar um doente são baldados, o último recurso é a troca de nome”.

L: Dizem que eu vou lá pro inferno, sei lá o que. Eu, por exemplo, nunca entrei na *opy'i*, mas sempre lembro de Nhanderu. Às vezes fico bêbado, mas eu lembro de deus. Fico me lembrando. Peço cada dia e cada noite. Às vezes vou sozinho lá no escuro, bebendo sozinho, aí peço pra Nhanderu cuidar das minhas irmãs, das minhas avós que estão velhinhas. Isso para mim é importante. Mesmo que Nhanderu não fique olhando para mim aqui.

B: Mas tu recebeu o nome em guarani? Karai não é?

L: Karai, claro. Só que é mais dos *paje* que eu recebi. Só das pessoas. E isso não significa nada. Por exemplo, eu vou na outra aldeia e me chamam de Verá.

B: E aqui te chamam de Karai?

L: Em outras aldeias de Kuaray (risos). É bem assim.

B: (risos) Mas tem aldeia que dão nome pra *jurua* né?

L: Lá em São Paulo tem. Aquele que sabe falar guarani, não muito bem, mas fala já dão nome.

B: Mas aí já é porque tem espírito guarani?

L: Só deram nome, porque aprendeu a falar em guarani, só por isso. Falar um pouco guarani já é suficiente. Já dá para ter um nome.

Do perigo de morte, à tristeza daqueles que se viram obrigados à viver nas cidades, passando pela poderosa troca de espírito e à liberdade do ser mestiço, há uma grande variedade de estratégias e relações possíveis.

## 2.7. Antimistura

Na feitiçaria, o sangue é de contágio e de aliança. Se dirá que um devir-animal é assunto de feitiçaria: 1) porque ele implica uma primeira relação de aliança com um demônio; 2) porque este demônio exerce a função de borda de uma matilha animal na qual o homem passa ou está em devir, por contágio; 3) porque este devir implica ele próprio uma segunda aliança, com outro grupo humano; 4) porque esta nova borda entre os dois grupos guia o

contágio do animal e do homem no seio da matilha.  
(DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 29, 30)

Parecem ser essas as múltiplas perspectivas *mbya* a respeito da mistura com os brancos.

O “guarani mesmo”, como foi traduzido a mim, seria aquele que não misturou-se e, logo, que possui *nhe'ẽ*. Essa expressão é normalmente usada quando se está comparando com algum “guarani misturado/mestiço”. Mas, obviamente, quando comparados aos brancos, marcar uma identidade “guarani” já torna-se suficiente. Tal expressão, portanto, parece assinalar uma intensidade quando o que está em comparação são aqueles “misturados”. Contudo, quando se comparam os “misturados” a algum “*jurua*”, eles também passam automaticamente a ganhar a alcunha de guarani.

A partir disso, pode-se pensar em um possível eixo classificatório que leva do “guarani mesmo”, passando pelo “misturado”, e terminando no “*jurua*”. Tal eixo lembraria o que Jose Kelly (2005, 2016) batizou de “eixo de transformação em *napẽ* (branco)” quando pensou certas performances identitárias operadas pelos Yanomami. No contexto Yanomami, o eixo é bastante expressivo, conformando “performances” relacionais, dependentes do contexto e para quem se fala. Quando os Yanomami se identificam, eles apenas cortam um fundo transformacional contínuo, no qual o “branco” e o “yanomami” estão em polos opostos.

Mediado espacial e temporalmente, e eliciado na troca de bens manufaturados, o jogo transformacional efetuado pelos Yanomami permitiu Kelly (2016) pensar em performances “identitárias” baseadas pelo operador “e”. Ou seja, entre os Yanomami, pode-se ser “branco” em um contexto e “yanomami” em outro – não havendo contrariedade nem grande ruptura entre os termos – podendo ser pensados enquanto vértices de uma mesma pessoa. Ao comparar essas marcações “identitárias” relacionais com as noções de mestiçagem e miscigenação populares na América Latina, Kelly (2016) percebeu que estas, ao contrário dos Yanomami, construíam uma teoria da mistura bastante diferente. Ao invés de conseguirem compor com as diferenças através de um eixo performativo, as elites latino-americanas produziram uma teoria da mistura enquanto um método de consumação das diferenças.

Assim, diante de um problema em não serem nem europeus, nem indígenas – as elites latino-americanas produziram uma teoria da mestiçagem operada pela fusão das diferenças: não há possibilidade para o “e”, senão somente o operador “*neither-nor*” – nem euro-americano, nem indígena: mas uma gente nova. A mestiçagem das elites latino-

americanas advoga uma fusão que resulta no apagamento das diferenças, uma dissolução do Múltiplo no Um, enquanto um procedimento necessário para a constituição de suas sociedades nacionais.

Pensando nestes termos, o caso *mbya* é outro exemplo bastante contrário às teorias da miscigenação produzidas pelas elites latino-americanas. Contudo, apesar das correspondências, há algumas diferenças entre os casos *mbya* e yanomami. Por exemplo, se de fato há um possível eixo transformacional entre o “guarani mesmo” e o “*jurua*”, como no caso dos Yanomami com o “*napë*”, é bastante sutil o *performar jurua* entre os Guarani. Antes, parece ser depreciado. Por isso, tendo a perceber verdadeiros cortes e descontinuidades entre os polos “guarani mesmo” e “*jurua*”, produzidos, dessa forma, por um operador “ou”. O “virar branco” ao modo guarani impossibilita outra coisa senão uma radical transformação sem volta: não se pode ser duas coisas ao mesmo tempo, nem em espaços diferentes. Diria ainda, que marca uma ruptura e consequente transformação das relações horizontais e verticais que a “vítima” nutria, na medida em que as trocas ocorrem no domínio dos espíritos e do sangue, produzindo não uma síntese das diferenças anteriores, mas uma alteração completa.

Muito menos, portanto, e é nisso que recai o foco de Kelly (2016), estaríamos perante uma correspondência com as teorias das elites latino-americanas de fusão de diferenças através da mistura, já que tampouco há qualquer fusão. Aqui parecem haver relações de “oposição completa e contraditória” (CARDOSO OLIVEIRA, 1972) entre índios e brancos. Estaríamos, portanto, diante de uma “fricção interétnica” nativa?

Possivelmente não, pois este apenas seria o caso se estivesse implícito em “etnia” algo bastante diverso, talvez uma multiplicidade – nem coletiva, nem subjetiva, nem humana – mas transversal, e em “fricção”, apenas um breve momento anterior à possível transformação implicada no contato. Nos termos *mbya*, a identidade parece trabalhar como um telhado de duas águas, tendendo a decantar-se sempre a um dos dois lados, sem conseguir manter-se no meio, no cume, enquanto um híbrido estável de identidades mescladas.

Tal configuração também parece afastar os *Mbya* dos Piro, brilhantemente descritos por Peter Gow (1991, 2001). De acordo com Gow (Ibid.), os Piro não se reconhecem em continuidade com seus antigos antepassados, advogando, ao contrário disso, uma ruptura entre os atuais misturados e os antepassados “puros”. De certa forma, os Piro não só positivam a mistura como constroem sua “identidade” a partir dela, de maneira que a história surge com a miscigenação de antigos grupos antes isolados entre si. Ao se auto-identificarem enquanto “povo

misturado”, ou como “gente civilizada”, os Piro conseguem transitar entre diferentes identidades “étnicas” sem que isso signifique contradição, mas afirmação de sua singularidade (sempre em relações de parentesco). Ou seja, lembrando os Yanomami (Kelly, 2016), há espaço para o articulador “e” nas *performações identitárias* Piro.

Mas o mundo é outro quando se tem um *nhe'ẽ* em posse do sujeito.

De certa forma, parece ser por aí o “ser *mbya*”. *Pura transversalidade*. De cima, pede-se um espírito, ao lado, tem-se um sangue novo, mais leve. Trocar para “guarani mesmo” é sair da *planitude* dos espíritos-órfãos para a plenitude dos espíritos-deuses. Luz e sopro dentro do *opy* – o *nhe'ẽ* abre um feixe *porã* de relações verticais e horizontais. Agora ouve-se melhor, e fala-se inspirado pelas divindades, aqueles que cuidam de seus filhos. O *nhe'ẽ* possibilita uma vida conduzida e uma ascese permitida.

Mas é trabalhoso. Exige certa disciplina dos eleitos e comprometidos. Se antes era puro excesso corporal, agora é puro compromisso espiritual, cobertor curto de um dom dado pelos deuses a crédito. Manter a relação com os *nhe'ẽ* não é algo fácil. Muitos os descrevem como um Outro – de personalidade difícil, diga-se de passagem – com o qual mantem-se uma relação ambígua, entre o medo e a segurança. Diferente de uma ideia de subjetividade interior, o *nhe'ẽ* parece constituir aquilo que Viveiros de Castro (1986) denominou de “identidade exterior”, tornado típico entre os povos Tupi-guarani. Em algumas acepções que fortemente marcam essa *outridade* do *nhe'ẽ*, há quem os descreva como anjos<sup>44</sup>, pois não estariam nem localizados no corpo e sim acima da cabeça das pessoas.

Este Outro sob o signo do múltiplo<sup>45</sup>, povoado por intencionalidades divinas, se constitui contra o campo da afinidade

---

<sup>44</sup> Tal caracterização também aparece nos relatos de Macedo (2009, 2013), e Keese dos Santos (2016).

<sup>45</sup> Ao retomar várias leituras à luz de minha etnografia, me parece mais pertinente seguir Schaden (1962) e alguns autores (MACEDO, 2009, 2013; KEESE DOS SANTOS, 2016) na defesa de uma verdadeira multiplicidade das *almas mbya*. Os espíritos da pessoa *mbya*, tanto os sobre a forma *nhe'ẽ* como aqueles *post-mortem*, antes de formarem um monólito, parecem estar nos termos de uma pluralidade, tal qual aquela identificada entre os espíritos *ta'o we* Araweté: “é sempre concebido em bandos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 505). Entre aqueles que compartilhei minhas experiências etnográficas, *nhe'ẽ* era uma designação simplificadora para uma verdadeira multiplicidade, dificilmente apreensível nominalmente pelos próprios *mbya* – que parecem preferir a percepção de sua proliferação do que de sua essencialização. Há o *nhe'ẽ*

potencial (aquele fundo virtual) que está sempre sendo atualizado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Pois o *nhe'ẽ*, desde sua chegada como dom dos deuses, seus primeiros pais, precisa ser deliberadamente mantido/fabricado para garantir a Pessoa “guarani mesmo” num mundo tomado pela lógica relacional da afinidade (Ibid.). É preciso manter, enquanto uma relação, o “olhar” de Nhanderu sobre a Pessoa terrenal. A manutenção do *nhe'ẽ* na pessoa mbya depende deste “olhar” divino, o *nhe'ẽ* afiança uma Pessoa terrenal condensando, assim, um princípio vital e uma relação de parentesco vertical com os deuses a ser “trabalhada” por seus parentes humanos.

Desse modo, a relação entre corpo e *nhe'ẽ* carrega em si uma certa relação de afinidade com os deuses, posterior a sua filiação. Pois apesar dos *nhe'ẽ* serem filhos dos deuses, quando assenta-se em um corpo ele parece transformar-se em um afim que necessita ser desafinado, consanguinizado, pelos pais que o acostumam na terra: “minha própria alma, jamais própria, pois ela é meu ‘outro lado’, que é o lado do Outro” (Ibid., p. 443). Esse espírito divino, inscreve-se nos corpos, mas precisa ser mantido cotidianamente através de cuidados corporais para assegurar uma conexão com os deuses, possibilitando assim o ser *mbya*.

Por isso, são “hóspedes a serem transformados em consubstanciais” (Ibid., p. 447). Hóspedes divinos, filhos-dom das divindades que atuam com certo poder de gerência sobre os corpos *mbya* – precisam ser cotidianamente desafinados no corpo das crianças (como no dos mestiços dispostos a isso). Como vimos, a mistura entre os *mbya* leva, invariavelmente, ao tema da maestria dos “donos”, já que os *nhe'ẽ* podem ser considerados donos dos *mbya*, ao mesmo tempo que filhos dos deuses. Contudo, justamente pelo processo constante de fixação de um ser *mbya* através da desafinização deste *outro* divino, o *nhe'ẽ*, parece fazer com que o idioma da maestria e da filiação implicados na relação dos Mbya com seus *nhe'ẽ* seja subordinado por uma lógica de afinidade potencial. Mesmo que sejam filhos dos deuses, e ainda, considerados donos dos *mbya*, o que parece ser reafirmado é a ideia mais geral e virtual da afinidade: “a afinidade potencial é a fonte da afinidade atual, e da

---

singularizado, mas há também o *nhe'ẽ* localizado na testa, outros nas palmas da mão e outros nos joelhos. Os *mbogua* (espíritos dos mortos), inclusive, podem roubar tais *nhe'ẽ* localizados nesses locais deixando a pessoa enferma nessas regiões específicas do corpo. Pelo o que pude entender, entre os interlocutores de Ramo y Affonso (2014), o que escutei como outros tipos de *nhe'ẽ* seriam chamados *amandau*, sendo cinco bolinhas que se espalham pelo corpo e as quais os *ãgue* querem roubar, enfraquecendo a pessoa.

consanguinidade que esta gera. E assim é porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 420)<sup>46</sup>.

Com isso, longe de estarmos no domínio da “desjaguarificação” (FAUSTO, 2005), estamos no mundo da afinidade potencial, mas matizada pelo idioma da maestria e da predação – em que a “jaguaricidade é um dos traços mais marcantes” (Id., 2008, p. 335). Pois o “dono” é sempre um jaguar: “o dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial aos humanos), ele é um afim predador” (Ibid.). Isto porque a potência dessas formas dominadoras, a forma de ser e de agir desses seres é sempre pautada pela “predação” (vingativa, diga-se) sobre *outros*<sup>47</sup>. Dessa forma, podemos visualizar uma certa correspondência entre os *nhe'ẽ* e os *-ja*, os primeiros enquanto possíveis donos aos Mbya, e os segundos como donos de todo o resto, inclusive dos brancos:

Se há uma certa equivalência entre *ñe'e* e *ja*, é possível pensar que, por um lado, as almas divinas e o vivente se colocam numa relação de *ja* (espírito-dono) e, por outro lado, é possível também pensar que os animais e seu *ja* se colocam em relação de *ñe'e* (alma). (HEURICH, 2011, p. 41)

Colocar *-ja* e *nhe'ẽ* em equivalência, nos termos do domínio em que cada um desenvolveria com seus *mymba* (domesticados), não significa uma igualdade global das relações entre eles. Uma primeira diferença entre os dois é que se os *nhe'ẽ* são vistos como da mesma forma que seus corpos nos quais exercem essa versão de maestria, ou seja, se eles seguem a antropomorfia das divindades e dos próprios *mbya* – os *-ja* assumem sempre outras imagens. Por exemplo, o *aju'yja* (espírito-dono da figueira) é relatado enquanto um macaco bugio (PIERRI, 2014). Se formos pensar nos brancos, a diferença segue, já que seu *-ja* é uma lagarta<sup>48</sup>. Tal diferença morfológica, agregada a constante batalha para

---

<sup>46</sup> Refiro-me aqui à discussão de que o idioma da maestria indicaria uma alta relevância da filiação nas sociocosmologias indígenas, tanto quanto o já consagrado da afinidade (FAUSTO, 2008).

<sup>47</sup> Para uma crítica consistente contra a ideia de “desjaguarificação” (FAUSTO, 2005, p. 387) proposta por Fausto para entender o que chama de “religião” guarani, ver Daniel Pierri (2014).

<sup>48</sup> Essa diferença “morfológica” entre *nhe'ẽ* e *-ja*, atualiza uma descontinuidade entre os Mbya e os brancos que segue uma mesma descontinuidade dos Mbya

manter os *nhe'ẽ* nos corpos, contra a universalidade-jaguar das “formas -ja” a tudo que seja não-*mbya*, parece indicar que o idioma da maestria está a serviço daquilo que Viveiros de Castro batizou como *meta-afinidade*: “o que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.422).

*Nhe'ẽ*, nesse sentido, parece ser uma forma particular de -ja, assim como a consanguinidade é uma forma particular da afinidade, e a identidade uma forma particular da diferença – mas não vice-versa<sup>49</sup>.

Tal diferença morfológica implicada na relação de -ja parece indicar também que, do ponto de vista *mbya*, a mistura com *outros* se torna uma *aliança demoníaca*, em última instância, a uma *filiação asquerosa* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, 2015): aliar-se com os brancos é aliar-se com lagartas<sup>50</sup>. Conforme Viveiros de Castro (2015, p. 201) afirmou, estamos no mundo em que a afinidade é uma ideia filosófica antes que uma categoria sociológica. Dessa forma, ela parece determinar de antemão a dependência indicada na relação de maestria que os *nhe'ẽ* praticam enquanto “donos” das pessoas *mbya*<sup>51</sup>, ao fazer delas seus *mymba*.

---

com relação aos demais seres que povoam o cosmos. Tal descontinuidade está ancorada no tema da má escolha, conforme apontou Pierri (PIERRI, 2013). Neste momento não irei deter-me nas relações mitológicas que informam essas descontinuidades (como o surgimento do discreto nas cosmologias ameríndias (LÉVI-STRAUSS, 2010), algo que pretendo parcialmente abordar nos próximos capítulos. Além disso, enquanto um preserva uma filiação intensiva a *la* mitologia africana com seus “pais de espírito” (os *nhanderu*), outro é caracterizado por uma filiação demoníaca (*jurua – mbi'ija*). Mesmo assim, lembremos que nas terras baixas mais importa saber de onde vem a intensidade do que categorizar as relações entre filiação ou aliança, caindo na provável essencialização de um equívoco (cf VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

<sup>49</sup> Parece-me, assim, não haver uma igualdade plena entre *nhe'ẽ* e formas -ja. Refiro-me aqui às observações de Viveiros de Castro (2002b, p. 422): “...a identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é ausência de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade...”

<sup>50</sup> Sobre filiação monstruosa: “Há também filiações contagiosas e monstruosas, aquelas que resultam de alianças e devires contranatureza, de uniões incestuosas ou transespecíficas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 209)

<sup>51</sup> Em Macedo (2013) *nhe'ẽ* aparece também como “dono”, mas devo tal relação a uma conversa interessantíssima com Lucas Keese dos Santos, Kuaray Poty e Para Yxapy em São Paulo. Aproveito aqui para agradecer aos três pela

Deve ser por isso que é fácil escutar nas aldeias: “tudo tem dono”. Pois só se pode existir assim – povoado por *outros*, ao ser um bando liderado por aqueles que “olham”, seja Nhanderu, seja algum *-ja*. Se é enquanto particularizações de *outros*, enquanto singularizações de multiplicidades postas em um idioma de interdependência (maestria) a um ser característico (o “dono”). Relações infinitas de dependência vital. Não há espaços para indivíduos em mundos inertes. A noção de maestria espalhada pelo cosmos parece enfatizar, assim, mais uma ideia de que *outros* estão sempre em bandos liderados/cuidados (líderes-anômalos<sup>52</sup>); ou seja, mais a anterioridade das relações de afinidade potencial, do que a universalização de um *modus operandi* hierárquico a priori. Antes de sublinhar uma personalidade específica: às vezes tirano, às vezes solidário, às vezes nenhum dos dois – colocar *nhe'ẽ* como dono é sublinhar a inescapável imersão em relações de afinidade<sup>53</sup>, assim como de filiação delas decorrente – é enfatizar o que Ramo y Affonso chama de *interferências*, nas quais afinidade está “entre” os Mbya, e não fora (2014, p. 128). O que parece assinalar, é que *nhe'ẽ* é a manutenção/fabricação de um feixe de relações (desigualmente) interdependentes pautadas pelo signo da multiplicidade e do roubo de perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

Se a maestria, decorrente das relações de afinidade, é ditada pelo idioma da predação<sup>54</sup>, e se os *nhe'ẽ* também podem ser pensados a partir

---

oportunidade de conversarmos sobre essas inquietantes relações de maestria que povoam o mundo guarani-mbya.

<sup>52</sup> Refiro-me ao Anômalo em Deleuze & Guattari: “Por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal. Não um lobo sozinho, mas há o chefe do bando (...) Entendamos: todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo (...) O anômalo não tem nada a ver com o indivíduo preferido, doméstico e psicanalítico (...) não é nem indivíduo nem espécie, ele abriga apenas afectos (...) é um fenômeno, mas um fenômeno de borda.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 25–27).

<sup>53</sup> Com os deuses, mas talvez seja exagerado colocar tais relações como assimétricas, pois seu oposto me parece inexistente, afinal simetria cheira a generalidade, a uma certa igualdade entre opostos e: “o pensamento ameríndio atribui (...) à simetria um valor negativo, maléfico mesmo.” (LÉVI-STRAUSS, 1991:305 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 435)

<sup>54</sup> “The mode of producing persons by means of the destruction of persons” (FAUSTO, 1999, p. 945)

de tal lógica, qual seria então a forma de predar, de “ação eficaz”<sup>55</sup>, promovida pelos *nhe'ê*? Se os *-ja* predam a partir de um canibalismo (sexual), como predariam os *mbya*? Ou seja, se predam, de que maneira?

Há algo sobre a forma de ação dos *nhe'ê* em Souza Pradella (2009), quando o autor lança a hipótese de que as palavras inspiradas dos Mbya poderiam ser vistas como a tentativa das lideranças políticas de imporem-se sobre os brancos – dispositivo de predação equivalente daquele das formas *-ja*:

Como o sangue dos *brancos*, o *pixuá* dos *djá*, o *mba'é u'ü* dos *angué* e o *poxy* dos *imba'e poxy*, na ótica *guarani* as palavras inspiradas parecem cumprir uma função de substância a ocupar e transformar o corpo e o comportamento do *outro*, até o ponto deste deixar de ser *outro*. (SOUZA PRADELLA, 2009, p. 125)

Macedo (2009, p. 202) relata a fala de uma *tamõ* (avô) que após uma apresentação do coral *mbya* aos brancos menciona que eles conseguiram *nhemboete*, que ela traduz como “impor respeito”. Tal expressão é a mesma expressão usada quando um animal se impõe sobre os corpos *mbya* e os fazem transformar (em morto ou no próprio animal: *-jepota*). *Nhemboete* seria, então, essa capacidade de impor sua perspectiva sobre *outros* equivalente ao que as formas *-ja* imprimem sobre as pessoas *mbya*. Heurich (2011, p. 45) sugere ainda outro sentido para *nhemboete*, relacionado-o com um “fazer o corpo”, ou “impor” um corpo: “quem impõe respeito, além disso, impõe uma forma corporal específica (...) envolve a mudança nas formas de ser e agir que caracterizam a perspectiva humana (*mbya*).” (Ibid.).

Se os *mbya* impondo respeito (*-nhemboete*) com falas, apresentações e rituais na *opy* (lembramos da irmã de Luciano), podem realizar processos de “predação familiarizante”, ou seja, de consanguinização dos afins potenciais, os *jurua* junto a todos os outros *-ja* realizam uma “familiarização” típica das descritas a respeito dos rituais canibais<sup>56</sup> na qual o outro é produtivo e incorporado ao mesmo tempo que aniquilado.

---

<sup>55</sup> Já que: “o universo ameríndio como um *mundo de donos* e o dono como o modelo da *pessoa magnificada* capaz de ação eficaz sobre esse mundo.” (FAUSTO, 2008, p. 330).

<sup>56</sup> Tanto dos Tupinambá e Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) como dos Parakanã (FAUSTO, 1999, 2001).

Se tivéssemos que pensar no que define um *mbya*, talvez seja sua relação com os *nhe'ẽ*, pois é através dos *nhe'ẽ* que se obtém um princípio vital (uma humanidade-*mbya*) ao mesmo tempo que um vínculo de relação intensiva com as divindades – além de uma comunicação, há um canal para as intencionalidades dos deuses, seus cuidados, olhares e palavras. Pensar a relação dos viventes *mbya* enquanto domesticados por seu *nhe'ẽ*, marca que, para se manter *mbya*, precisa-se fabricar continuamente uma relação ao *nhe'ẽ* e, logo, uma relação aos *nhanderu kuery*, de troca constante (cf. RAMO Y AFFONSO, 2014). Tal é a ambiguidade de fabricar uma relação de “acostumamento” – fabricar uma dependência intensiva a um outro tão volátil quanto são os *nhe'ẽ*. De certa forma, corrobora-se com a ideia de que a maneira de ser e agir ideal entre os *mbya* é portar-se enquanto *bicicletas de Nhanderu*<sup>57</sup>: deixar-se conduzir pelas intencionalidades divinas, com seus cuidados e prescrições, para a superação da condição degradante do humano e consequente ascense aos planos celestes – lá onde tudo realmente acontece<sup>58</sup>.

Sendo o *nhe'ẽ* algo alheio, dado pelos deuses, ele pode também ser roubado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Se as divindades dão, todos os seres sob forma *-ja* são aqueles que roubam. Parece ser por aí que passa todas as ressalvas de Mariano contra a mistura com *outros*; contra a relação sexual com os brancos comparada à relação com as onças, aquela que leva invariavelmente ao *-jepota* (metamorfose). A expressão *jejogua*, sinônimo de *-jepota*, é mais usada quando se cogita a possibilidade de “transformação” em branco, e indica a “compra” (*jogua*) de outro espírito. É assim que a relação de “troca de espíritos” a partir do sexo com os brancos é expressa entre os *mbya*: enquanto uma dádiva-roubo – uma predação anti-reciprocidade: “Longe do olhar de Nhanderu (...) São os outros que olham as pessoas, e com este olhar cooptam a sua perspectiva. Neste caso, antes que o que se percebe ou como se percebe, o que define e determina a perspectiva é por quem se é olhado.” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 138)

---

<sup>57</sup> Tal é o nome do filme dirigido por Ariel Ortega Duarte e Patrícia Ferreira, ambos guarani-*mbya*, no qual Solano, *karai* de Tekoa Ko'ẽju, faz a relação da pessoa *mbya* como uma bicicleta dos deuses, dos *Nhanderu*. (DUARTE & FERREIRA, 2011).

<sup>58</sup> “Eis assim que seu “centro” está fora, sua “identidade” alhures, e que seu Outro não é um espelho para o homem, mas um destino.” Viveiros de Castro (1986, p. 26) sobre os Araweté e sua “paixão pela exterioridade” (Ibid.).

Portanto, contra a filiação asquerosa imposta pelas lagartas “donas” dos espíritos dos *jurua*, Mariano indica, acima, a possibilidade de no máximo o “quase” trocar de espírito, na medida que passar tal fronteira com os *jurua* é sinônimo de morte. Com o *devir*, aquele que nunca se assemelha, mantém-se a vertigem do “quase” (SZTUTMAN, 2013), contra a mistura e contra a filiação asquerosa: pois “todo devir é uma aliança. O que não quer dizer, repita-se, que toda aliança seja um devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 119).

Desse modo, Luciano e tantos outros que parecem ter nascido de tais “uniões ilícitas e amores abomináveis” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 29) são produtos de uma aliança que não é *devir*. Se começou enquanto afetos, passou para uma *aliança demoníaca*, produzindo finalmente uma *filiação monstruosa* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007; 2015). Começa como um contágio inicial, mas descamba para um quadro terminal – uma infecção generalizada. Luciano é a descendência abjeta produzida por sua mãe que aliou-se com um branco, esse ser lagarta/demoníaco. Filiado à lagarta asquerosa que rouba os *nhe'ë porã* dos *mbya*, Luciano desenvolve outras intencionalidades: trabalho, motosserra, bebida, jogatina, cidade, etc..

O que visualizo de todas essas questões referentes a donos e domesticados, a brancos e *mbya*, é que manter-se humano, manter-se *mbya*, é estar imerso em um feixe específico de relações interdependentes (e transversais) que precisam ser constantemente manejadas, pois são a via por onde circulam “identidades”, capacidades e a própria “ação”. De forma que não parece existir um agir independente, uma ação que não seja sempre povoada por outros. Por isso, ser Guarani-Mbya não é fácil<sup>59</sup> – como fala Mariano – pois a troca de fluidos sexuais, a proximidade excessiva com *outros*, os transformam, os fazem perder um feixe específico de relação com os *nhanderu kuery* – e assim, serem conduzidos por outras intencionalidades:

Quando o ideal do *mbya* é ser olhado pelo “povo do alto”(yvatagua va'e) e fazer o *nhe'ë* se aproximar, afirmando e ativando o circuito de troca com eles (dão-se cantos, gritos e palavras, e se recebem palavras, saberes e forças, dentre outras coisas), então a intenção e a ação da pessoa devem

---

<sup>59</sup> Falar a língua não é suficiente, nem viver em uma aldeia, conforme Mariano destacou acima.

ir em direção a distinguir a vontade e o desejo do *nhe'ẽ* das vontades e desejos de outros que também querem andar junto com ela. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 138)

Contra as seduções<sup>60</sup> que outros na terra promovem e que levam pessoas de acordo com suas vontades<sup>61</sup>, uma construção e fabricação infinita de relação com os *nhe'ẽ* se faz necessária.

Enfim, o que parece existir é a impossibilidade da hibridez, de uma fusão de diferenças, uma mistura *a la* elites latino-americanas preocupadas com seus estados nacionais. Quando o que está em jogo é uma “troca de espíritos” enquanto aquisição radical de ponto de vista (espírito + sangue = x), surge o *jejogua*: uma compra à vista de acúmulo impossível que faz de uma soma, uma troca subtrativa. A aliança demoníaca com *outro* leva a (quase) morte nesta terra perecível, e ao medo da putrefação do corpo abandonado pela alma: é possível que o sangue troque, mas que o espírito somente esvaeça. Tudo desassemelha, nada de filiação aos “pais de espíritos” – somente o infinito do horizonte terrenal e a solidão dos desamparados pelos deuses que não mais os cuidam. Uma dívida fatídica: o dom dos deuses roubado pelos inimigos. Antes filhos e inspirados, agora órfãos e inabitados, os que buscam a mistura arriscam a morte através do desejo por um outro perecível. Agora falam sem ser ouvidos, nem inspiram mais ninguém. São os Araweté dentre os Guarani: abandonados pelos deuses, precisam convencer os “pais de espíritos” de que merecem uma dádiva divina, um *nhe'ẽ*. Literalmente anônimos a vagar por uma terra corrompida (*teko axy*) praticando *outro* olhar e sendo olhado por *outros*.

---

<sup>60</sup> *Seducere*, em latim, significa alterar o caminho.

<sup>61</sup> “Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 193)

### 3. CAPÍTULO 2: a *Jurualogia*

Bruno: Nossa, escutei umas histórias de que a gente (*jurua*) tem espírito de lagarta e que os *kaingang* de cachorro! Que uma lagarta envia nossas almas desde uma árvore gigante.

Kuaray: (risos) Essas histórias das *mbi'í* não são bem assim. Se perguntasse a meu avô ele ia contar tudo diferente! Tu não acha que essa história da árvore tem a ver com a da bíblia – da árvore de Adão e Eva, e essa lagarta com a história da maçã podre?

Karai: É isso meu! Isso aí ele viu na TV! Não existe isso de lagarta!

#### 3.1. O cenário

Desta vez a paisagem é teórica: a discussão sobre os mitos de origem dos brancos. Pautada pelo debate trazido por Lévi-Strauss naquilo que acabou sendo o último volume da monumental *Mitológicas*, em História de Lince (1993), Lévi-Strauss se propõe a compreender a facilidade com que os brancos passaram a ser incorporados nos diversos mitos ameríndios já em pouco tempo de contato. Analisando os mitos do vento e nevoeiro e dos astros irmãos Sol e Lua, defende que os mitos ameríndios possuem dispositivos lógicos presentes em seus sistemas simbólicos que os fazem estar abertos a partir do que chama de "dualismo em perpétuo desequilíbrio", um dualismo interminável:

Apenas constato, sem querer ver uma natureza binária do pensamento humano, que os povos de uma área geográfica específica escolheram para explicar o mundo um modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros: dualismo que se expressa de modo coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 215)

Tal dualismo, antes de assentar-se enquanto bloco de oposições estanques e estáveis, preserva em seu interior dicotômico certa instabilidade que permite transpor sistemas antes binários, em séries contínuas de oposição, de tal forma que está sempre “aberto ao outro” –

uma abertura ao evento a ser sempre incluído nos modelos nativos, pois estes preservam em si uma certa virtualidade do evento, do porvir. Nesse sentido, Lévi-Strauss se permite afirmar que o pensamento ameríndio pôde prever a existência de não-índios, pois esta "ideologia bipartida", em deslizamento contínuo, fez com que “a criação dos índios pelo demiurgo tornasse automaticamente necessário que ele tivesse criado também os não-índios” (Ibid., p. 200):

Nenhum desequilíbrio podia parecer mais profundo aos índios do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitira transpor em bloco essa oposição e suas sequelas para um sistema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado. De modo que, assim que era introduzida, a oposição se punha a funcionar. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 66)

O autor chega a esse mote analisando, justamente, o material de Andre Thevet a respeito dos Tupinambá – material este que ecoa através dos mitos Apapocuva, de Nimuendaju, e Guarani, de Cadogan. A partir dos mitos de Sol e Lua, portanto, Lévi-Strauss vê o estabelecimento da ordenação dos astros, da boa distância da terra com relação aos dois, e de suas regularidades. Por outro lado, estes astros, que nos mitos apresentam uma gemelaridade lógica, nunca se igualam. Quando um purifica o bom do mau, a regularidade, o comportamento dos animais; outro guarda em si as anomalias, as exceções de conduta, e certos privilégios fora de ordem. Sempre em par, os irmãos *quasi*-gêmeos, Sol e Lua contêm em si um dualismo instável.

É quando, porém, o autor se debruça sobre um certo patamar dos binarismos relacionados a este par de irmãos, aquele da "sentença fatídica", que um princípio interessante do pensamento ameríndio aparece. A "sentença fatídica", tema presente em inúmeros mitos através das Américas no qual um ser ainda não nascido preserva a possibilidade de ser homem ou mulher, e tem como destino a morte ou a vida dependendo do sexo – vai servir para grande parte dos povos americanos como base para a divisão entre índios e brancos. A “sentença fatídica” expõem uma espécie de paradoxo tal qual o Gato de Schrödinger<sup>62</sup>: “se é

---

<sup>62</sup> Famoso experimento que tenta expor certos princípios da física quântica. Realizado pelo físico Erwin Schrödinger, o “experimento mental” coloca um gato fechado em uma caixa, com sua vida supostamente atrelada a um evento aleatório

menino crio, se menina mato”, tal sentença não separa dois seres que antes eram um, mas virtualizam dois em um ser único:

Um ser ainda não nascido, ou já nascido mas ainda não visto, tem uma existência apenas virtual, que mantém seu sexo indeterminado. Guarda uma dupla natureza; apenas sua passagem para a existência atual permitirá afastar essa ambiguidade. Gêmeo de si mesmo, por assim dizer, será preciso que ele nasça ou se mostre para adquirir uma individualidade. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 63)

Tal dispositivo exposto pela “sentença fatídica” revela a virtualidade de um duplo em toda unicidade. E com ele, pode-se perceber a facilidade com que os brancos foram assimilados em um sistema que parece sempre manter a virtualidade do diferente dentro de si. Por isso, se há índios, certamente haverá brancos, ou ainda, se há irmãos de mesmos pais, duplos, eles não podem nunca ser gêmeos, afinal a igualdade plena entre irmãos significaria um equívoco lógico em sistemas duais de "perpétuo desequilíbrio" – como se houvesse nascido em *real* o que era para ser *virtual*, como se o que era para dobrar não tivesse dobrado, um movimento previsto que resolveu estancar-se: “pois são essas distâncias diferenciais em série [...] que colocam em movimento a máquina do universo” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 66). Enfim, um sistema da diferença, antes que da identidade.

Parece ser assim, portanto, que Lévi-Strauss expõe como os mitos americanos desdobram dualidades a partir de um termo contido no interior de um par, criando bipartições em deslizamentos contínuos. A partir, assim, da análise de mitos a respeito da origem dos brancos, Lévi-Strauss mostra como o pensamento ameríndio recusa a gemelaridade perfeita, idêntica. Por fim, se idealmente os mitos constroem oposições dicotômicas, também inserem desequilíbrios no sistema para fazê-las desdobrar. Assim, até mesmo a ideia de gêmeos perfeitos parece inexistente nos mitos ameríndios, fazendo-os sempre diferir um em relação ao outro. O mesmo parece ocorrer quando o branco é introduzido.

No caso Guarani-Mbya, a história de Kuaray e Jaxy, aqueles que respectivamente tornar-se-ão Sol e Lua, é citada por Lévi-Strauss (1993)

---

quântico. Enquanto não há um observador, a condição do gato permanece de “vivomorto”, quando abre-se a caixa, determina-se assim um dos estados anteriormente entrelaçados.

como exemplo da gemelaridade lógica, mas sempre impossível. A história narra a saga de Kuaray, filho de Nhanderu Papa Tenonde que já no ventre de sua mãe guiava o caminho a ser percorrido por ela em busca dos planos celestes em que estaria seu pai. Depois de se perderem e encontrarem a aldeia das onças, onde sua mãe é morta, Kuaray é criado por sua avó-onça. No meio de sua trajetória na terra, Kuaray cria para si um irmãozinho, Jaxy, e depois de descobrir a verdade sobre sua mãe, juntos tentam dar fim às onças e ressuscitar sua mãe. Sem sucesso na empreitada, principalmente por Jaxy ser um tanto atrapalhado (*trickster*), Kuaray e Jaxy separam-se: um fica do outro lado do grande mar, em uma ilha, e outro fica no "continente" (na verdade, duas ilhas) e vão criando tudo que existe no mundo atual – até o momento quando Jaxy joga a semente de *aguaí* no fogo, que com o impacto explode, sendo ele mesmo lançado até a ilha onde estava seu irmão Kuaray. Nesta ilha, decidem criar para eles o mundo de *yvy mara e'y* (plano onde nada apodrece) e sobem aos céus enquanto Sol e Lua.

Esse mito fundante aos Mbya, identificado por Lévi-Strauss como a "verdadeira Gênese ameríndia" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49), estabelece diversos diacríticos importantes. Inicialmente, estabelece a dualidade entre homens e deuses na medida em que marca os polos *teko axy* e *teko porã*. O primeiro, constitui a condição de vida na terra, beirando o próprio conceito de humanidade guarani – uma vida mortal, onde as coisas estragam e onde a confusão impera em meio a um contexto de corrosão. O segundo plano, constitui aquele das divindades, a ilha que Kuaray estava e que Jaxy juntou-se depois para subirem aos céus. Tal contexto é aquele onde a imortalidade é característica, e onde os milhos crescem e semeiam-se sozinhos. Além disso, a saga de Kuaray e Jaxy sinaliza o caminho aberto para a divinização dos humanos, que assim como eles, podem cruzar as águas do *para guaxu* (oceano, grande rio<sup>63</sup>) e juntar-se aos deuses, alcançando assim a maturidade corporal e burlando a morte (*aguyje*).

Na fina exposição de Pierri (2013), vemos como o par Kuaray e Jaxy servem como modelos de conduta aos Mbya na terra de tal forma que o autor identifica que além deles indicarem o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” sugerido por Lévi-Strauss, eles acabam instituindo um certo “platonismo” nas lógicas de pensamento guarani-mbya. Isso porque, Jaxy é um irmão (gêmeo lógico) que passa tentando imitar Kuaray,

---

<sup>63</sup> Como ressalva Pierri (2013, p. 120), esse “grande mar” não é aquele que a gente vê, senão seria um mar invisível no qual estão assentadas as plataformas terrestres na forma de ilhas. Um mar grandioso que espalha-se por todo o cosmos.

fazendo Pierri (2013, p. 47) perguntar-se: “o que são gêmeos desiguais senão uma imitação/transformação um do outro?”. A pertinência de tal pergunta se dá pelo fato de que a gemelaridade entre os Mbya não estaria somente em desequilíbrio, mas pautada por um tipo de imitação transformativa, um deslizamento diferenciante, um certo motor incansável de um sistema dinâmico baseado, principalmente, em noções de transformação corporal.

Enfim, um "platonismo em perpétuo desequilíbrio" (Ibid.), porque a famosa passagem de uma condição humana para uma divina (*aguyje*) acaba sendo ditada pela emulação do comportamento de Kuaray na terra, fazendo de seu modo de vida um modelo a ser seguido por aqueles que querem alcançar o *aguyje* (maturação corporal) – principalmente os que buscam tornar-se *karai* – assim como Jaxy parece ser o *trickster*, enquanto modelo quase inescapável para a humanidade, que tende sempre a atrapalhar-se através de seu caminho na terra (PIERRI, 2013). Dessa forma, tal mito fundante faz ressoar o que Lévi-Strauss identificou como a "ideologia bipartida ameríndia", já que a narrativa passa produzindo polos opostos: Kuaray e Jaxy, céu e terra, deuses e humanos, imperecível e perecível, etc. Todos em certa continuidade desdobrando um dos outros.

Pierri (2013) vai ainda mais longe ao perceber na história de Jesus, filho de Tupã (Tupãra'y) para os Mbya, ressonâncias com a história de Kuaray e Jaxy. Resumo aqui a história baseada nos mitos coletados por Pierri (2013):

Rei Herodes tranca sua filha, Nossa Senhora, no alto de um castelo para que ela não engravide (só deixaria nascer menina, se fosse menino ele mataria). Tupã desce à terra como pombo e engravida a filha de Rei Herodes. Quando seu pai descobre da gravidez, expulsa Nossa Senhora de casa mandando-a fugir pelos campos. Depois do nascimento do filho de Tupã (Jesus), seu avô, não reconhecendo o neto, decide persegui-lo para matá-lo. Nossa Senhora o protege. Em sua caminhada de fuga, Tupãra'y (filho de Tupã, Jesus) vai criando e transformando outros brancos em animais específicos dos brancos (o porco, a vaca, os patos, etc), ao final ele é assassinado pelos brancos na cruz que não o reconhecem como divindade. (Extrato baseado em Pierri, 2013)

Assim como Nhanderu enviou seu filho (Kuaray) para servir de modelo aos Guarani, o mesmo aconteceu com os brancos, mas a partir de Tupã, que enviou Tupãra'y (Jesus) para ensinar aos brancos sobre os conhecimentos divinos, de tão atrapalhados que estavam na terra (Ibid., p. 57). Os paralelismos com a história anterior são tantos, que a história de Jesus na terra constitui-se enquanto uma “transformação estrutural rigorosa dos irmãos Kuaray e Jaxy” (Ibid., p. 64). A origem dos brancos estaria atrelada a esses eventos da passagem de Jesus pela terra, quando são criados determinados animais, além da determinação do universo escolhido pelos brancos sob a chave da má escolha levistraussiana: aos Guarani, teria sido destinado/escolhido o arco, as matas, e os animais de caça (queixada), e aos brancos as armas, os campos, e os animais domésticos (porco) (PIERRI, 2013, p. 59).

Os episódios da origem dos brancos pela passagem de Tupãra'y relacionam uma tríade mitológica americana entre os Mbya: a “origem dos brancos”, o tema da “má escolha” (tecnologia x “espiritualidade”), e a “vida breve”. O último tema, leva Pierri (Id., p 90.) a defender que a consequência, tanto da escolha da tecnologia, como por terem assassinado Jesus na terra, levaram os brancos a perderem a chance da imortalidade (o devir-Deus baseado na emulação do comportamento de Kuaray) possibilitada pelo *aguyje* (maturação corporal) e somente disponível, portanto, aos Mbya – aqueles que mantiveram-se atentos à comunicação e ao comportamento das divindades.

Essa conclusão de Pierri é importante, pois criou-se, ao contrário da relação entre os Mbya e os deuses, uma descontinuidade entre os brancos e os demiurgos, e logo, entre os brancos e os Guarani. Pois, se entre os humanos-mbya e os deuses há uma *diferença contínua*: aquela que aumenta ou diminui, mas nunca acaba (LAGROU; BELAUNDE, 2011), entre os humanos-brancos e os deuses haveria uma ruptura, uma descontinuidade causada por eles mesmos quando assassinaram Tupãra'y e seguiram com seu apego material característico<sup>64</sup> – como causa, portanto, ficaram destinados à “vida breve”, ou seja, perderam a possibilidade de imortalizarem-se tal qual os guarani ainda mantém ativa.

Neste capítulo, veremos como essas continuidades e descontinuidades entre humanos e deuses, assim como entre índios e brancos, podem se embaralhar sob a luz de certos alargamentos lógicos feitos por uma pessoa chave a esta dissertação, Vera'i, que a partir e informado pela história da passagem de Jesus na terra, assim como em

---

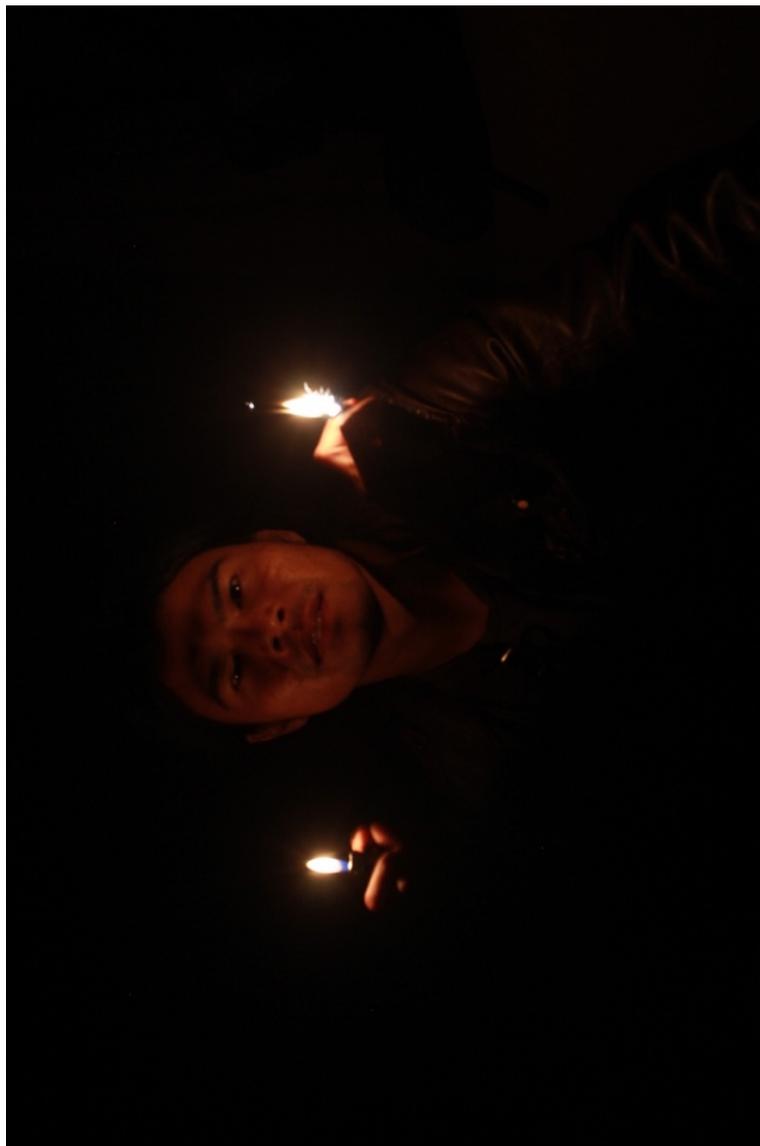
<sup>64</sup> É o que leva Pierri a defender que os mbya teriam desenvolvido uma “crítica xamânica ao cristianismo” (PIERRI, 2014).

relação a história do *mbi'ija* analisada no primeiro capítulo, permite-se realizar verdadeiras elucubrações sobre variados temas do universo, assim como sobre a origem dos brancos a partir dos mitos acima expostos. A trajetória deste capítulo será agenciada, portanto, por esta figura, que não deixa de pontuar que os discursos míticos não se prestam a verdades absolutas, ou que os mitos funcionariam enquanto uma estável enciclopédia do conhecimento ameríndio.

Ao contrário disso, e justamente por identificar que o mundo dos *nhanderu* é tão aberto ao passado quanto ao futuro, Vera'i, com sua disposição *mitopoiética*, parece corroborar com a perspectiva de os discursos míticos possuem a vocação de estarem constantemente atualizando um “fundo virtual indestrutível ou inesgotável” de onde o presente parece ser sempre uma imagem discreta (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324). Tendo como provável destino pessoal tornar-se *karai*, e portando-se enquanto “*criador de mundos*” (OVERING, 1990), Vera'i também revelava uma disposição xamânica, principalmente motivada por seus familiares que passaram a procurá-lo em busca de cura e tratamento para suas doenças, e que também parecem determinar sua abertura para exegeses filosóficas e para a relação com os brancos.



*Imagem 6* Verati em casa, na Tekoa Kalaguy Poty (minha autoria, 2016)



*Imagem 7 Vera Poty (minha autoria, 2016)*

### 3.2. Vera Poty e os mundos possíveis

Mais uma vez, é noite. Afinal esta dissertação foi movida pelas madrugadas. Vera'i acabou de chegar de mais uma aula do EJA (Educação para Jovens e Adultos), e sentamos ao redor da mesa para conversar. Estamos na casa de seu (ex)cunhado que não estava, pois havia ido a Porto Alegre para reuniões junto aos órgãos indigenistas do Estado. Sua mulher e seus filhos estão na casa da *xejaryi* (avó). No som, Vera'i pede para eu apresentar uma música nova a ele. Coloco um álbum de blues, “Vê se não se parece com as músicas da *opy*”, sugiro. Vera'i escuta, e começa a improvisar uma comunicação “profana” com Nhanderu kuery com o blues de Ali Farka Touré soando ao fundo. Para no meio para dizer: “Por que o mundo funciona desse jeito? Esse sistema que a gente conhece, que é o único sistema que faz o planeta girar? Esse sistema que toma conta, que toma conta de nosso psicológico, que nos invade. Por quê? Para quê toda essa invenção? Deve haver alguma explicação! É um sistema muito forte. Às vezes a gente já nem tem mais noção cara. Tudo que está acontecendo politicamente, como pode se explicar isso? É um desastre!”<sup>65</sup>

Estamos na Tekoa Ka'aguy Poty, uma aldeia espremida entre plantações de soja e usinas hidrelétricas, mas encravada em um morro exuberante do rio Jacuí. Parte da vastamente documentada ocupação guarani através do Jacuí – caminho que leva os Guarani do centro do mundo *yvy mbyte* (hoje Paraguai), ao litoral (hoje Brasil). Depois de tantos séculos de colonização não-indígena na região, Ka'aguy Poty é uma das pequenas ilhas do arquipélago que hoje se tornou o território guarani-mbya no sul do Brasil.

Neste último entardecer a aldeia estava silenciosa, a não ser pelas máquinas colheitadeiras de soja que iriam nos acompanhar por toda a noite. Como há previsão de chuva para os próximos dias, os agricultores optaram por estender o trabalho pela madrugada para não perderem a colheita. Às vezes pode-se ver a luz dos faróis das máquinas pelas frestas da casa – elas chegam bem perto de nós. Mesmo assim, conversamos tranquilos, pois Vera'i sabe dos problemas incontornáveis do *teko axy*: “a gente não pode pensar mais do que a gente já está pensando. Nós não temos nem necessidade. Por que a gente não evolui através de nosso espírito? Tentar evoluir espiritualmente, cada um. Assim vai ser mais fácil. O problema é que isso de alguma forma foi bloqueado.”

---

<sup>65</sup> Estas e outras conversas presentes neste capítulo foram todas gravadas durante minha estadia na Tekoa Ka'aguy Poty.

De alguma forma. Pois, antes de tudo, Vera'i reforça sempre a confusão característica do *teko axy* – contexto que faz do conhecimento algo sempre relativo, permeado por enganos. Por outro lado, mesmo que a condição humana seja a de viver nessa confusão de uma terra onde tudo estraga, pode-se "evoluir espiritualmente", pois os eventos enganosos do mundo terrestre são também decorrentes dos mundos celestes, onde a verdade é "uma dama conhecida"<sup>66</sup>. Assim, enquanto consequências, ou imagens, de planos superiores, os eventos ocorridos nesta terra imperfeita podem ser interpretados como "restos" da verdade vindos de planos celestes – sendo atravessados pelas variáveis do *teko axy*<sup>67</sup>. É com essa dificuldade de saída, ao mesmo tempo que uma abertura fragmentada da verdade, que Vera'i investiga os sinais que percebe a sua volta: "Os deuses e os espaços são muito grandes. Talvez cada Via Láctea pode ser um *nhanderu*. E isso é só nossa imaginação, porque a gente vê desse jeito: todo esse mundo, essas estrelas. Imagina o que seria para uma formiguinha, tem que pensar que a gente é quase inexistente. Imagina que a gente solta um pozinho em cima das formiguinhas, o que elas veriam? O que sentiriam? Elas devem ficar tentando entender, sem saber nunca o que é."

O ponto de vista das formigas parece ser uma preocupação antiga de Vera'i. Pelo menos era o que diziam quando o conheci em 2009, na aldeia guarani que morava na época, localizada no município de Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul. Nem um par de anos fazia que sua família havia chegado por aquela região motivados em descobrir a boa distância, ou a única distância possível, para desenvolver com Bonifácio, seu pai, desde que ele os abandonara para viver com sua nova esposa *xenhora* (não-indígena). A amizade com Vera'i foi rápida. Fomos caminhar pela aldeia, ele fumava seu palheiro, eu observava seu jeito simpático e sua abertura com pessoas tão estranhas como eu naquele momento. Falavam-

---

<sup>66</sup> Nietzsche (2005, p. 7) falando sobre a verdade: "Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama?"

<sup>67</sup> Aqui caberia uma longa nota, baseada na análise de Pierri (2013) sobre o "platonismo em desequilíbrio perpétuo". Resumindo, segundo o autor, os Guarani seriam adeptos de uma espécie de "teoria da reminiscência" na qual as coisas da terra, *teko axy*, são nada mais que imagens de modelos, em estado impercível, localizados nas plataformas celestes. Dessa forma, a reminiscência é também a abertura para a superação da condição de *teko axy* e ascensão às plataformas celestes a ser superada pelos corpos.

me, na universidade, que os Guarani eram todos muito fechados, tímidos, e que as visitas precisavam ser muito respeitadas para não atrapalhar seu cotidiano de paz e contemplação religiosa. Ali, em poucos minutos, Vera'i deslocou todas essas pressuposições. Estávamos já caminhando pela aldeia, visitando as enormes quedas d'água do rio Jacuí, e conversando sobre os problemas do mundo. Ao fim do dia, ele já me dizia que eu deveria dormir com a família dele para gente poder conversar mais ao redor do fogo. Deslumbrado que eu estava por conhecer mais da vida guarani, fui aceitando, e desde aquele tempo nos mantivemos próximos.

Nessa época, seus familiares comentavam que umas das coisas mais curiosas de sua infância era de que ele podia observar durante horas o comportamento das formigas: conseguia ficar o dia inteiro acompanhando elas sem que nada o distraísse. Como sempre ressaltam, essa capacidade de concentração e paciência corroborava com a previsão feita por seu avô quando descobriu o nome de Vera'i – Verá Poty – na ocasião do *nhemongarai*. Seu avô e *karai*, Dionísio Duarte, comentou no momento em que recebia o nome dos deuses, que seu neto tinha a chance de tornar-se um *karai* no futuro. Tal previsão parecia gerar certa ansiedade entre seus parentes a respeito do destino de Vera'i, já que estavam sempre a espera da concretização de uma liderança xamânica entre eles. Exemplos disso foram as inúmeras vezes que jocosamente comentavam as atitudes atuais de Vera'i que os decepcionavam – quando bebia muito nas festas e bailes, as brincadeiras com ele eram grandes. Sua irmã dizia sempre com tom repreensivo: "ele tomando cerveja e nós achando que iria ser *karai*". Vera'i achava graça de tudo isso, não parecia nunca premeditar suas ações e desejos na busca por tornar-se aquilo que seu avô previra. Mesmo assim, não deixava de interessar-se pelos saberes e conhecimentos divinos.

Inclusive, a busca por um *conhecer* inspirado pelos deuses, foi motivada por seu avô, que o incentivava a pensar com muita concentração e meditação (*-japyxaka*), sem a necessidade de sempre buscar a mediação dos *karai* para acessar as ciências divinas. Em Ka'aguy Poty, Vera'i respirava fundo, fechava os olhos, e tentava responder minhas perguntas com respostas guiadas – "*xenhe'ẽ ru ete kuery, xenhe'exy ete kuery omoexakã nhande apyte py*"<sup>68</sup>, explicou-me ao colocar a mão no cume de minha cabeça. Traduzia *apyte* por "janela psicocinética", aquilo que Cadogan definiu como "*la coronilla que la sabiduria divina penetra en el*

---

<sup>68</sup> Em uma tradução baseada em Robert Dooley (1998), teríamos algo como: "Os pais de nossas almas-palavras, as mães de nossas almas-palavras clareiam o cume de nossa cabeça." Tal fala foi dita a mim em conversa gravada no dia 03.04.16.

*alma humana*” (CADOGAN, 1992, p. 30). Era por tal janela que Vera’i abria-se ao conhecimento divino, tentando fazer com que o “reflexo luminoso”<sup>69</sup> vindo dos deuses amplificasse seu entendimento sobre o mundo.

Ao mesmo tempo, reconhecendo a impossibilidade de um conhecimento profundo pela condição *teko axy* na qual estamos mergulhados, Vera’i ressaltava que o conhecimento e o saber divino são sempre metafóricos no seu caminho até a terra. Aqui, em *metáfora*, importa menos sua definição, senão sua operacionalização. Seguindo os termos de Vera’i, *teko axy* parece ser uma metáfora de *teko porã* – uma dobra imperfeita, uma refração. Dessa forma, nosso falar é somente metafórico, e nunca deveríamos pretender à verdade inseridos que estamos neste contexto corrompido. Metáfora parece ser a única possibilidade de relação existente com as divindades. Elas falam verdades, nós, só podemos falar metaforicamente. É a única via daqueles em *teko axy*, daqueles que buscam o conhecimento dos *nhanderu*. Como se tal conhecimento sempre viesse atravessado por um efeito desviante, por uma refração da luz em seu caminho até a terra. E desse desvio luminoso, produz-se muito desentendimento.

Dois solteiros que estávamos, passávamos as noites conversando sobre os problemas do mundo e cozinhando qualquer coisa no fogão. As conversas demonstravam uma preocupação constate de Vera’i sobre os planos cósmicos, assim como sobre as relações entre os viventes desta terra. Desde sua infância, quando observava as formigas e tentava entendê-las, até os dias de hoje quando se propõe a um exercício constante de tradução de seu mundo às palavras e referências não-indígenas, Vera’i tornava-se cada vez mais o *karai* que seu avô havia previsto, principalmente, como veremos, ao compor inúmeras teorias sobre o universo e suas criações – produzindo aquilo que Joanna Overing sugeriu ser a ação prototípica dos xamãs Piaroa na Amazônia, a de “criador de mundos” (OVERING, 1990, tradução própria).

Desde que o conheci, há aproximadamente oito anos, é visível seu crescente e constante envolvimento com os conhecimentos divinos e práticas curativas, algo que poderíamos caracterizar como importantes a um xamanismo *mbya* centrado comumente na figura do *karai*. Se desenvolvia de forma bastante espontânea sua curiosidade sobre os saberes dos deuses, as práticas curativas eram motivadas por seus familiares, que o convocavam para aplicar fumaça de tabaco (*-moataxi*) quando sentiam-se enfermos. No início, tudo era sempre baseado em

---

<sup>69</sup> Outra tradução sua para “-*exakã*”.

performances burlescas, mas com o passar do tempo a concentração tornou-se regra. Assim mesmo, Vera'i ressaltava que não tinha o conhecimento necessário para um tratamento realmente eficaz. Pois, se conseguia aspirar as enfermidades, comentava que não conseguia tirá-las por completo – cuspi-las para fora de seu próprio corpo e do corpo do doente – pois dizia que a enfermidade restava nele. De fato, uma das características mais marcantes de Vera é seu estado quase constante de enfermidade, um estado que o faz estar sempre sob olhares de sua família, já que que passa de uma doença a outra, raramente estando completamente são.

Em meio a isso, o reconhecimento de suas habilidades xamânicas ficou evidente quando um dos *karai* da aldeia de Tamandúá, na Argentina, ficou doente e pediu que Vera'i fosse tratá-lo. Depois de algumas horas massageando e aplicando fumaça no corpo do *karai*, disse-me que não havia conseguido tirar por completo a patogenia do corpo. No dia seguinte, contudo, o *karai* melhorou bastante e, dando-lhe muitos elogios, pediu que voltasse mais vezes.

Mas Vera'i não voltou mais. Seguiu sua caminhada indo de aldeia em aldeia na busca de bailes e de alegria. Nesse sentido, a certeza de estarmos diante de um *karai* em processo de formação (bastante coletiva), dependia das escolhas realizadas por Vera'i que viriam ou não efetuar suas predisposições xamânicas, apontadas pelos deuses através de seu avô desde o *nhemongarai*, e por sua família quando denunciavam suas habilidades desde a infância. A real efetuação de todas essas indicações, por conseguinte, mantém-se aberta, já que Vera'i é por muitos considerado "doido" quando, estes que o acusam, não acompanham suas teorias peculiares sobre o cosmos, nem sua consequente abertura em relação aos brancos. Como veremos, parecem ser justamente essas duas "características" interligadas que o colocam a um passo do xamanismo *mbya*.

### 3.3. Dos alienígenas

As noites que passamos conversando sobre o mundo foram todas regadas por muitas especulações sobre o universo e seus habitantes. Conversamos sobre as populações celestes, sobre a condição degradante do *teko axy* e da única via de conhecimento do *aguyje*, além do tenebroso *teko nhemondyi*<sup>70</sup> que irá nos assolar no futuro. Invariavelmente o que

---

<sup>70</sup> É uma expressão que, conforme explicada a mim por Vera'i, faz referência a diversos eventos cataclísmicos que irão afligir a terra até sua destruição completa,

mais deixava Vera'i perplexo era a ignorância dos *jurua* com respeito a imersão no *teko axy* – essa refração inevitável da verdade. Ignorantes que somos dessa condição, investimos em observações míopes: “O que os cientistas tanto buscam com suas viagens espaciais? O que eles querem encontrar? Se está tudo aqui! O universo é espiritual. Todo nosso ser não significa nada sem todas essas coisas. Porque sem luz não conseguiríamos ser o que somos, está tudo ligado. A gente já não seria nada sem eles [os deuses] – é simples assim. Por que algo tão simples pode ser tão complicado?”.

Todas as descobertas científicas, e seus objetivos: viajar na velocidade da luz, voltar no tempo, ir ao futuro, conhecer outros planetas, etc.. Tudo isso deveria ser buscado depois do *aguyyje* – pois antes será sempre permeado por enganos. Se fossem em busca do caminho dos *nhanderu*, um caminho de meditação (*-japyxaka*), de deixar que os reflexos luminosos de conhecimento dos *nhanderu* adentrem os corpos através da “janela psicocinética”, os cientistas possuiriam todas as capacidades hoje almejadas com seus experimentos científicos. Qualquer avanço tecnológico parece superficial para Vera'i quando comparados às habilidades possibilitadas pela maturação corporal que escapa da morte (*aguyje*):

V: [Poderíamos ser aperfeiçoados] se conseguíssemos passar daqui para outra, para outra linha do tempo.

B: Outro tempo? Eles [deuses] têm outro tempo?

V: Eles não morrem mais, e a gente morre ainda! (risos) Imagina, cada ano eles envelhecem e podem voltar a ficar jovem quando quiser. Não morrem mais, não morrem mais!

B: Se tivesse uma prova guarani de espiritualidade eu ia tirar zero.

V: Não, mas você está aprendendo (risos)

B: Claro, eles não morrem!

V: Não tem tempo, só pra nós que existe tempo. Não é mais necessário tempo. Por isso que é incrível. E o incrível é que a gente está conectado a eles. Para gente, passa tudo rápido. Para eles, são ciclos e mais ciclos.

---

quando os deuses não mais quiserem que os seres que aqui habitam sigam existindo. Em Dooley *-mondyi* faz referência à: "1. Tocar, conduzir (animais). 2. Assustar. E *-nhemondyi*: v. i. Assustar-se" (DOOLEY, 1998, p. lxxv).

Acessar este outro tempo, em que os avanços tecnológicos tornar-se-iam supérfluos, só seria possível através do *aguyje*: o devir-Deus que ofusca a morte. Tal possibilidade é ignorada pelos homens da ciência que acabam confundindo-se em sua empiria exageradamente superficial. Através do *aguyje*, as pessoas acessariam a potência divina, tornando-se *nhanderu mirĩ* capazes de tudo.

A ignorância dos *jurua* a respeito dos *nhanderu mirĩ* é causa de uma das maiores confusões existentes entre os brancos: os alienígenas. Segundo Vera'i, os *jurua* confundem os *nhanderu mirĩ* com alienígenas, ou ainda os classificam equivocadamente como OVNI's (Objetos Voadores Não-Identificados). Tais objetos e seres: luzes ofuscantes que movimentam-se aleatoriamente nos céus com grande agilidade, das mais variadas cores, nada mais são do que aparições dos *nhanderu mirĩ*: "Poderiam jogar os rádios, computadores, filmagens e satélites fora se os entendessem somente com *-japyxaka* (concentração/meditação)". Para Vera'i, tudo isso não passa de uma ignorância e falta de abertura aos conhecimentos que os Mbya já sabem e comentam há muito tempo.

Se os cientistas os caracterizam como possíveis alienígenas, os religiosos tendem a acreditar que são aparições demoníacas. Nada disso, são seres que conseguiram alcançar a maturidade corporal, a sublimação em deus (*aguyje*) e que, portanto, conseguem viajar através do espaço com facilidade. Conseguem aparecer e desaparecer em instantes. A luz nada mais é do que o reflexo luminoso característico das divindades. Enfim, os alienígenas são, na verdade, pequenos deuses - *nhanderu mirĩ*.

Porém, isso não é tudo. Se os brancos se confundem com as aparições dos *nhanderu mirĩ*, não se confundem ao suspeitar da existência de extraterrestres. Antes de desconsiderar completamente as hipóteses científicas sobre vida extraterrestre, Vera'i inscreve o cosmos de maneira radical no regime da multiplicidade, fazendo-o conjecturar: podem existir outras plataformas terrestres com a existência de outras vidas humanas. Ou seja, os *yvy reko axy* (terra imperfeita, corrompida, doente) também podem ser muitos, e destes outros planos, pode ser que hajam seres extraterrestres que também alcançam o *aguyje* e, assim, viajam através do espaço na condição de *nhanderu mirĩ*:

B: Uma vez tu falou, não sei se entendi direito, que os *nhanderu mirĩ* foram seres elevados de outros planetas, não necessariamente daqui. Porque teriam os *nhanderu mirĩ* daqui, mas que poderiam

ter *nhanderu mirĩ* elevados de seres viventes em outros planetas.

V: Eu acho que tem essa possibilidade. Porque não somos únicos. Imagina, acho que não dá para dizer que somos únicos. Porque são átomos, átomos e átomos. É tudo átomos, átomos e átomos. O universo é um átomo. Tudo pertence a só uma coisa. É que não dá para imaginar bem porque esse universo é infinito, não dá pra imaginar, é infinito. Pensa que são tipo bolhas: átomos, átomos e mais átomos. Muitas bolhas, e bolhas. Tudo parece ligado. Então não somos únicos, disso eu quase tenho certeza. Quase. Que não somos só nós, que existem vários 'Sol'. Talvez 'Sol' maior que o nosso. B: Tá, mas e os outros 'Sol' também são Nhamandu ou são outros?

V: São Nhamandu. Eu acho que disso não podemos passar, só eles. Eu disse também que a gente é igual a eles, só que a gente tá nessa fase e eles tão naquela. Num nível muito, muito alto, sabe? Bá, cara. É que eu não consigo imaginar depois do Nhamandu Ru Eté. Dele não tenho como dizer. Ele é muito, muito. Acho que tem uma teoria, não sei se teoria, mas tem uma dizendo que o deus supremo é ele, todas essas bolhas, átomos, seriam dentro dele. Ele criou nós dentro dele. Ele é tipo uma fumaça onde contém esses elementos. Ele abriu uma lacuna dentro dele, um espaço para tudo. Para nós.

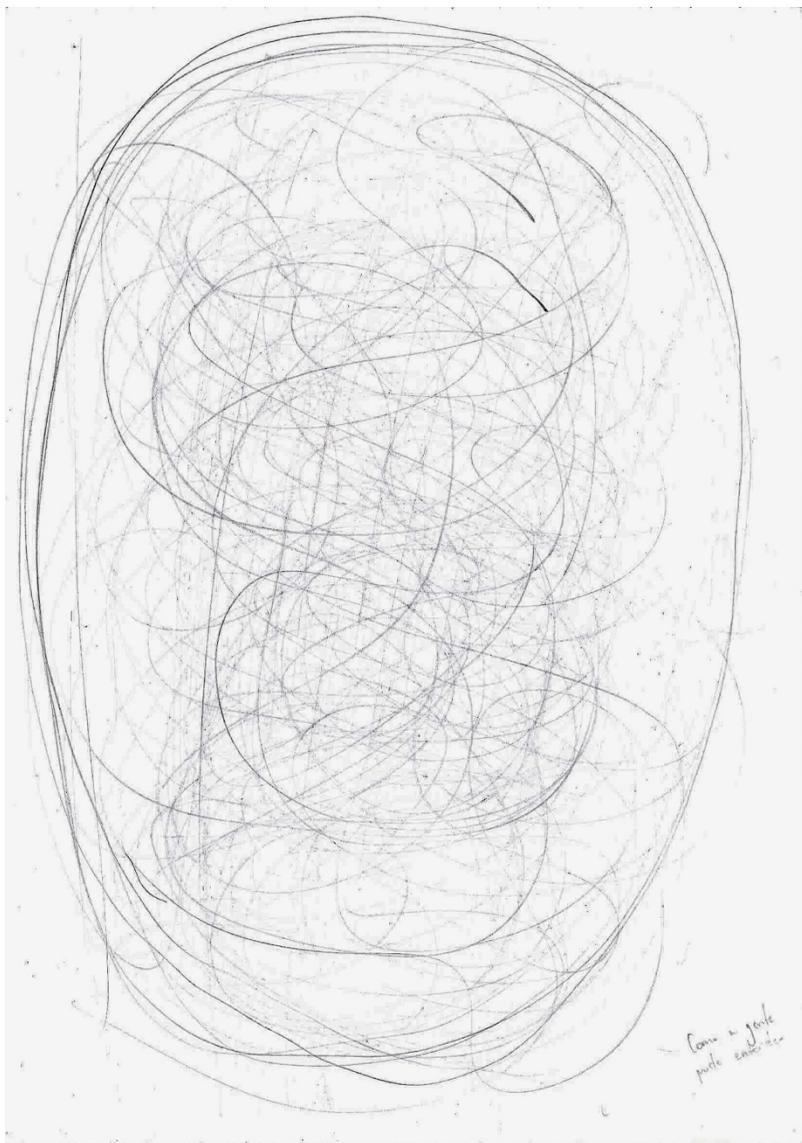
Quando Joanna Overing se deparou com as inúmeras versões mitológicas explicitadas pelos xamãs Piaroa demorou um tempo para compreender que não estavam baseadas nas lógicas do tempo e da sequencialidade, mas sim, estariam baseadas em temas morais de determinados "personagens", versões que relacionavam conceitos entre cada uma, fazendo emergir outros efeitos que não as lógicas que buscava. A habilidade constante em fabricar mundos, ou versões deles, pelos xamãs Piaroa, fez Overing buscar em Nelson Goodman o conceito de "criador de mundos" para dar conta desses "cosmólogos indígenas" (OVERING, 1995). Vera'i, similarmente, produz explicações sobre o universo criando versões e recortes a partir de suas experiências e seus quadros de referência: "Se mundos são tanto criados como descobertos, então conhecer é tanto recriar como reportar... Compreensão e criação

andam juntas” (GOODMAN *apud* OVERING, 1990, tradução minha)<sup>71</sup>. Se há uma possibilidade aberta de haver outros planos, quando tais extraterrestres ascendem ao *aguyje*, entram em planos superiores em que essa diversidade é de alguma forma planejada, tornando os planos terrestres facilmente acessíveis. Para quem ascende a tais planos celestes, o entendimento sobre o universo e suas possibilidades de vida é expandido. O tempo e o espaço são outros, transformam-se, pode-se viajar em outra temporalidade e através de outro espaço facilmente acessível a esses seres – por isso, buscar uma sequencialidade espacial, ou mesmo temporal, não pode fazer qualquer sentido ao plano dos deuses, e tal empreendimento só pode levar, invariavelmente, à ignorância e à confusão naqueles que a isso buscam. É justamente por identificar esses objetivos lógicos entre os *jurua* que Vera'i os vê como confusos, ignorantes da impossibilidade de tentar entender os planos celestes a partir de lógicas terrestres. Por isso, veem alienígenas quando deveriam ver *nhanderu*, negando-se ao conhecimento celeste aberto pela possibilidade do *aguyje*.

A seguir, reproduzo uma ilustração dos movimentos dos *nhanderu* através do cosmos, os quais conseguem mover-se entre as plataformas celestes e terrestres sem qualquer restrição. Vera'i não deixava de ressaltar que aquilo que desenhava era uma reprodução de alguém que estava inserido no *teko axy*, tentando achar um sentido lógico que seria impossível a alguém imerso na confusão desta terra, onde pouca certeza pode existir. Mesmo assim, se propôs a desenhar a capacidade dos *nhanderu kuery* em estar em todos os lugares do universo, colapsando distâncias e tempos que a nós parecem tão grandes e infinitos – mas que para eles tornam-se acessíveis instantaneamente.

---

<sup>71</sup> Apesar de achar interessante a abordagem de Goodman (1978), não tenho a pretensão nem o conhecimento teórico suficiente de suas obras para elaborar um empréstimo justo de suas teorias no contexto ameríndio específico dos Guarani-Mbya. Por isso, sigo aqui as sugestões dadas por Overing (1990), assumindo, assim, o risco dos conceitos (de ambos) estarem frouxamente implicados. Uma das dúvidas referentes a este empréstimo, é o fato de Goodman (1978) parecer trabalhar sempre a partir da força do simbólico enquanto constituidor de realidades. A partir do caso ameríndio, tenho minhas dúvidas se tudo está sempre no âmbito da linguagem, do discurso e das narrativas. Me parece que o xamã cria "versões de mundo", mas de acordo com os mundos existentes – não que eles sejam sempre quadros de referências simbólicos/culturais. Mas, de novo, isso são apenas impressões de uma rápida leitura do autor (1978) e dele através de Overing (1990).



*Figura 1* Capacidade dos *nhanduru* de transitar entre diversos espaços e tempos (desenho de Vera Poty, 2016)

É por isso que Vera'i não descarta possibilidades. Nos planos celestes, as restrições são poucas, quiçá inexistentes. Qualquer julgamento terrestre é certamente apressado, pois pode ser facilmente torcido pelas possibilidades abertas nos planos celestes – possibilidades que nossa imaginação sequer alcança. É assim que parece haver uma radicalização da multiplicidade nas suposições cosmogônicas de Vera'i, especialmente quando ele abre à possibilidade de múltiplas plataformas terrestres e celestes. Seguindo sua suposição<sup>72</sup>, as plataformas parecem ser sempre englobadas em uma outra instância acima, terminando com o englobante primeiro, ou último: Nhanderu Papa Tenonde – aquele que faz do "universo-átomo pertencer a só uma coisa". Tais conjecturas parecem fazer do Um um viés do Múltiplo, e vice-versa, já que os *nhanderu* às vezes são vários, às vezes são um – no fim estamos imersos em bolhas contidas dentro de um ser ao mesmo tempo átomo e múltiplo – característica já destacada por outros autores:

Em vez de monoteísmo ou politeísmo, os Guarani seriam adeptos daquilo que Gabriel Tarde (2007) designou como *miriateísmo*, uma proliferação que faz do Um uma modalidade do Múltiplo e vice-versa, um processo contínuo de diferenciação (MACEDO; SZTUTMAN, 2014, p. 23)

De certa forma, o cosmos *mbya* visto por Vera'i segue a lógica da multiplicidade: ela está inscrita nos corpos, nos espíritos, na possibilidade de vida extraterrestre, assim como na diversidade nesta terra. Como salientou em outra ocasião: "É que é muito louco cara, esses já são seres muito grandes, é o Nhanderu! É tipo átomo, sabe, é que dentro de nós existe um universo também. É só a gente que pensa que a gente é sozinho. É que a gente pensa que é um ser central, mas existe um monte de universo dentro de você também, imagina."

Daniel Pierri (2013) já ressaltou o fato de que o cosmos guarani seria "inscrito no regime da multiplicidade, recortado por uma miríade de populações celestes" (Iibd., p. 32). As falas de Vera'i apontam para tal ponto de vista, proliferando multiplicidades e coletivos que não parecem tender ao Uno, senão o Uno enquanto modalidade do múltiplo

---

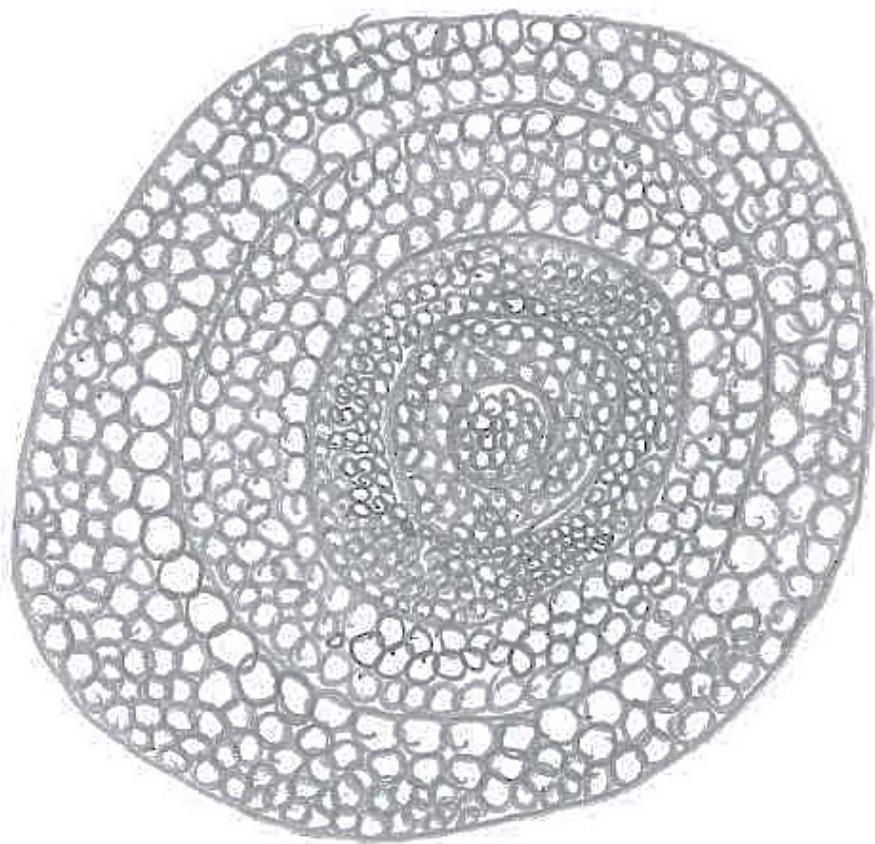
<sup>72</sup> Como Vera'i mesmo coloca, suas descrições cosmogônicas são sempre suposições e imaginações dele próprio, na medida em que tenta entender o universo tal qual uma formiguinha que tem pouco acesso a verdade, que sente somente os restos das ações de seres maiores e superiores.

(MACEDO; SZTUTMAN, 2014). Tal multiplicidade e a possibilidade de vida extraterrestre levou Vera'i a produzir um desenho a respeito da qualidade atômica do universo, eu diria infinitesimal, no qual Nhanderu engloba todos os planos, sem a existência de uma plataforma terrestre única centralizada. Como veremos, tal "versão" de mundo, para usar os termos de Goodman citado por Overing (1990), não está necessariamente em consonância absoluta com outras "versões" produzidas por Vera'i em outros momentos, assim como aquelas produzidas por outros Guarani – mas está perfeitamente em consonância com a característica dos xamãs enquanto “criadores de mundos” (OVERING, 1990), a partir da qual produzem/explicam mundos que correspondem às experiências deles em sua relação com os deuses e, principalmente, daqueles que os escutam.

A seguir reproduzo a ilustração que tende a dar conta do aspecto *miriateísta* do cosmos mbya (TARDE, 2007; MACEDO; SZTUTMAN, 2014). Esta segunda ilustração, também produzida por Vera'i, acentua a característica infinitesimal e atomística do cosmos<sup>73</sup>. Ele a desenhou justamente quando explicava que o universo era "átomos, átomos e mais átomos", ou "bolhas e mais bolhas", um dentro do outro – sendo o primeiro/último, contendo todos, Nhanderu.

---

<sup>73</sup> Vera Poty, ao falar da característica atomística do universo e dos planos celestes, lembra Gabriel Tarde sobre o sistema monadológico: “todo fenômeno não é senão uma nebulosa decomponível em ações emanadas de uma infinidade de agentes que são outros tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis” (TARDE, 2007, p. 78)



*Figura 2* O cosmos com sua característica atomística e infinitesimal (desenho de Vera Poty, 2016)

O importante a ressaltar é a disposição de Vera'i em analisar o universo por dedução dos mais diversos eventos que consegue observar e pesquisar, vistos enquanto indícios dos ensinamentos mais gerais de seu avô e dos deuses que escuta quando em meditação (*-japyxaka*). Dessa maneira, a vida extraterrestre está em consonância com a multiplicidade característica do cosmos, expressa enquanto virtualidade e potencialidade em um sistema em “perpétuo desequilíbrio”, que em última instância é um sistema aberto à diferença. Considerando os extraterrestres, Vera'i parece pontuar a proliferação de diferença nos planos terrestres, ao mesmo tempo que segue sua multiplicação a partir da ascensão aos planos celestes. Nesta terra, e em outras, pululam diferenças das mais diversas, inclusive das que nem mesmo conhecemos, já que se mantêm em virtualidade, característica das *mitológicas* ameríndias.

Passemos agora para outras ênfases presentes no universo, quando o destaque a esta terra imperfeita dá espaço para teorias sobre a origem dos brancos e sobre a diferenciação dos viventes diferentes daquelas que vimos no capítulo anterior. Vera'i tenta compor no seu entendimento sobre os *jurua* e sobre as diferenças existentes nesta terra perecível (*teko axy*), o que escutava de seu avô, seu Dionísio Duarte, quando este lhe contava de que os brancos seriam filhos de Tupã e não possuíentes de espíritos de lagarta. Parece-me que a partir deste movimento, Vera'i centraliza *yvy reko axy* (plataforma terrestre, corrompida, doente) para entender as diferenças neste plano, tendo como fundo verdadeiro, os planos celestes dos *nhanderu*, onde predomina certo ambiente de indiscernibilidade parcial entre os seres (antes guarani, extraterrestres ou brancos): “lá onde somos todos irmãos”. Questionando-se sobre esta terra, Vera'i consegue explorar ainda mais as “fronteiras” do pensamento guarani-mbya a respeito das diferenças entre índios e brancos, tensionando os limites e abrindo-se à criatividade<sup>74</sup>. Neste momento, o

---

<sup>74</sup> Penso aqui na criatividade em termos de Wagner (2010), em que está intimamente conectada, em termos de uma dialética, com as convenções de determinado grupo/estrato/sociedade. Conforme Wagner, “toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido” (Ibid., p. 76). Desse modo estabelece-se a dialética entre invenção e convenção presente em toda experiência. Tal dialética opera indefinidamente em termos de uma *obviação* (“prevê e descarta”) de um termo sob outro nos processos semióticos e práticos. Nesse sentido, procuro ressaltar a capacidade inventiva de Vera'i, sempre a partir de “convenções compartilhadas”.

contágio aparece como método de pesquisa privilegiado para inquirir sobre os *jurua*.

### 3.4. Das diferenças

B: E tem história dos espíritos dos negros também?

V: Dos negros? Eu não sei.

B: Se é filho de alguma morada.

V: Claro né.

B: De qual morada?

V: Por que você tá falando negros?

B: Porque se os brancos tem uma, se os guarani tem uma, todo mundo deve ter.

V: Claro que tem, todo mundo tem.

B: Porque eu ouvi dizer que os brancos vieram da morada de Tupã. Na verdade, do lado da morada de Tupã, da tal da árvore com a lagarta...

V: Caraca, disso eu não sei.

B: Aí eu pensei, e os negros?

V: Que isso cara? Isso não existe. Somos todos seres humanos.

B: Tu não acha que cada um vem de uma então?

V: Não, eu não acho que cada um vem de uma. Só temos essas quatro divindades, nenhuma a mais.

B: Mas os guarani podem vir de várias divindades.

V: E os outros também, qualquer ser humano pode!

B: Hum, então, era isso que eu tava me perguntando.

V: Qualquer ser humano cara!

B: Os Kaingang também?

V: (risos)

B: Por que tu tá rindo?

V: Caraca, são meio estranho os Kaingang. Mas claro que sim.

B: Mas não são todos os guarani que pensam assim né?

V: Não, nem todos cara.

Para Vera'i, ainda há muita confusão, entre os próprios Mbya, a respeito de onde vieram os *jurua*. Alguns Mbya não percebem as mensagens que chegam metaforicamente refratadas das divindades, pensando-as literalmente. Se no primeiro capítulo desta dissertação vimos as teorias de alguns Mbya a respeito da origem distinta dos espíritos dos brancos, excluídos que estão daqueles que recebem *nhe'ê porã* das

principais divindades do panteão guarani-mbya, e matizados pela forma *-ja* (espíritos-donos) – Vera’i parece defender outra tese. O que vemos em suas elucubrações é uma inclusão deliberada das diferenças em sítios normalmente designados somente aos Mbya. Se antes era uma lagarta em forma de *-ja* que era responsável pelos espíritos dos brancos, configurando um ambiente de diferença descontínua entre índios e brancos – a partir das exegeses de Vera’i, os brancos passam a possuir espíritos não só de Tupã, mas das mesmas divindades que enviam todos os espíritos mbya. Ou seja, parece ser positivado um ambiente de diferenças contínuas e vetoriais – longe das rupturas características provocadas pela forma *-ja* dos espíritos dos *jurua* conforme vimos no capítulo anterior. Como veremos mais a frente, a diferença entre índios e brancos passa a ser contínua, e foi efetuada através de um longo processo de diferenciação sugerido pelas divindades, mas efetuada através da (má) escolha dos brancos nesta terra – principalmente conduzido pelo que Vera’i chama de meditação e de filosofia.

B: Mas se tu fosse colocar então. Tu falava que somos todos filhos de Nhanderu, todo mundo aqui na terra sendo irmão. Tu colocaria os *jurua* como irmãos também? Ou de repente cunhados? (risos)

V: Espiritualmente?

B: É, não sei.

V: Todos somos irmãos.

B: Mas ao mesmo tempo tem diferenças.

V: Tem diferenças, mas elas só acontecem aqui, sabe.

B: Mas porque tu acha que os *jurua* desenvolveram essa espiritualidade diferente?

V: Cara, isso começou há muitos anos atrás. Começou há muitos anos atrás. Eles optaram demais pelas coisas terrenais.

B: Foi uma escolha?

V: Foi uma escolha mesmo, aí todas as gerações vindas desse grupo vieram crescendo dessa maneira. É por isso que é importante, para gente, se comportar bem, para que nossos filhos saiam parecidos conosco. Imagina, se acontece há milhares de anos isso, como que seus filhos vão continuar evoluindo sua espiritualidade? Porque conforme sua espiritualidade vai desenvolver seu corpo físico e sua mentalidade. Então isso aconteceu há muitos anos atrás. Só que os *jurua* são

a maioria, e toda essa maioria foi afetada, sabe. Isso começou há muitos anos atrás, porque os Guarani sempre se mantiveram muito espirituais. A espiritualidade sempre em primeiro lugar.

B: Preocupados de que os filhos também tomassem esse caminho?

V: Sim, porque os *jurua* se tornaram muito materialistas. Isso foi mudando seu corpo, sua mentalidade, tudo isso.

Nos planos celestes, portanto, "somos todos irmãos", já que filhos das mesmas divindades. Tal juízo difere bastante das noções expostas no primeiro capítulo desta dissertação, onde os brancos seriam originados a partir de outra divindade que lhes conferiria um espírito de distinto caráter, em forma *-ja*, como discutimos anteriormente. Apesar de não citadas nestes trechos de conversa, por trás desta noção de continuidade com os brancos em termos "espirituais", as histórias sobre a passagem de Jesus (Tupãra'y) na terra estão bastante presentes, já que eram sempre contadas por seu avô, Seu Dionísio Duarte. Seu avô, como veremos no próximo capítulo, ficou famoso no contexto indígena argentino por começar a lidar de maneira diferente com os brancos da região. Mas Vera'i parece ir adiante dos mitos escutados por ele, tanto de seu avô como por outros *karai* com os quais passou a frequentar rituais na *opy* – pois Vera'i segue imaginando e conjecturando sobre diversos espaços ausentes nestas histórias, como por exemplo, todo o processo de diferenciação entre índios e brancos iniciado por Tupãra'y, mas que segue operante nos dias de hoje. Se "não é descabido definir o discurso mítico como consistindo principalmente em um registro do processo de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), então estamos frente a um pouco usual discurso mítico:

V: O ser humano é um dispositivo muito avançado. "A mais avançada da mais avançadas das mais avançadas das tecnologias"<sup>75</sup>! Ele fala né, que o índio descerá. Mas não é índio cara! Ele descreve um índio, por quê? Por que ele não descreveu um *nhanderu miri*? Não era necessário ser um índio! Não sei cara, por quê? É que eu não consigo entender isso sabe, tipo, de existir indígenas e não-

---

<sup>75</sup> Referindo-se à canção de Caetano Veloso, "Um índio".

indígenas. Os não-indígenas são muito inteligentes também. A gente pode falar que os brancos são mais inteligentes, podemos dizer assim. Só que nós compreendemos que também não podemos dizer isso. Não temos necessidade de dizer isso. Porque para Nhanderu não somos nenhum inferior a outro. A diferença é só aqui no mundo sabe, só entre os humanos mesmo existe essa diferença. É que grandes filósofos se agruparam né? Antigamente aconteceu isso - se agruparam e tentaram filosofar. Tipo, coletivamente. Aí ficaram cada vez mais agrupados e mais agrupados, e chegou nessa situação sabe, da separação das raças. Era um grupo de filósofos sabe, aí cada grupo virou um povo. Aí eles já preparavam os filhos para nascerem com tal filosofia. Todos eles com filosofias diferentes, todos esses grupos. Aí foram evoluindo nessas filosofias, evoluindo junto com sua espiritualidade, tendo essas filosofias, aí foram surgindo essas filosofias de vida muito diferentes.

B: Mas quem eram esses grupos de filósofos?

V: Isso é uma suposição minha.

B: Sim, mas tua suposição é que eles seriam filhos de Nhanderu? Eles viriam de onde? Nessa tua suposição, onde eles poderiam ter surgido?

V: Quando Nhanderu fez o primeiro ser humano.

B: Ele teria feito tipo uns grupos então?

V: Não, eles fizeram tipo um casal.

B: E como vieram os filósofos depois disso?

V: Cara, depois eles evoluíram e evoluíram e chegaram grandes filósofos. Evoluir é filosofar. A filosofia faz muito parte da evolução. A filosofia permite muita conexão com a espiritualidade. Tipo, foram evoluindo filosofando. É tipo *ijapyxaka*. Eu entendo essa coisa como isso.

B: Tu acha que pode ter sido esse o surgimento de povos diferentes?

V: Sim, eu acho que é isso que vai definindo um grupo sabe. Como ele foi evoluindo de tal forma. Porque a nossa filosofia também influencia muito no nosso físico. Com toda nossa estrutura sabe?

B: Aí os grupos se espalharam pela terra?

V: Sim, se espalharam, foram surgindo gerações e gerações. Aí vão surgindo as gerações e a filosofia permanecia. Só que a própria filosofia evoluía,

foram evoluindo e modificando. Conhecendo novas. É que todas essas coisas que estão acontecendo são por causa de nossa espiritualidade. B: E tu acha que os corpos ficaram diferentes por que? Nessa evolução da filosofia, o corpo também ficou diferente?

V: Porque daí foram surgindo as pessoas. Já foram surgindo culturas sabe, e aí já surgiram culturas, todas essas coisas que ajudaram a separar. Aí da filosofia nasceu cultura. Aí cada um com a sua cultura. Aí um dia vai chegar a cada um com sua raça. Agora chegou nisso.

B: Mas por que o corpo diferente?

V: É que aí os seres humanos foram se espalhando, formando cultura, foram se dividindo em *koo γγy rupa* (nesta terra). Aí em cada lugar, climaticamente onde pertencia assim, conforme qual lugar eles viviam, o corpo foi evoluindo. Tipo o lugar do mais calor, mais quente, o corpo vai agir de outra forma lá. Aí eles começaram a achar a raça, começaram a surgir raças. Dentro da filosofia se formou a raça. Aí já é discutido raça sabe, "não, nós pertencemos a essa raça", "essa é nossa cultura", "pertencemos a essa filosofia..."

B: E tu acha que antes de ser isso, eles eram um só?

V: Sim, eu acho que sim.

As "suposições" de Vera'i, como ele mesmo define, a respeito do grupo de filósofos que teriam indo diferenciando-se progressivamente, certamente deixariam Daniel Pierri (2013) perplexo, já que passamos a um lado mais literal de seu conceito de "platonismo em perpétuo desequilíbrio". O que parece importante ser ressaltado é a noção de diferenças progressivas entre índios e brancos desde uma unicidade anterior, o *Um* guarani que pode sempre guardar em si a saída para o *Múltiplo* – aquela virtualidade do duplo, sempre prestes a efetuar-se. Neste sentido, acaba por diferenciar-se de teorias de ruptura entre índios e brancos, colocando-os em *diferença contínua*: “sempre uma pequena diferença que vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba, é assintótica. Em suma, [...] não é uma oposição” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 18).

Os grupos de filósofos que foram diferenciando-se e espalhando-se através do globo está intrinsecamente conectado com o tema da “má

escolha” levistraussiano, já que uma das diferenças que foram sendo produzidas nesta separação progressiva entre índios e brancos é justamente a decisão dos brancos pelo "materialismo", algo que os deixa cada vez mais distantes dos deuses, e também, da possibilidade de ascensão aos planos celestes pelo *aguyje*. Como vimos no início deste capítulo, a origem dos brancos estaria atrelada aos eventos da passagem de Jesus (Tupãra'y) pela terra, quando são criados determinados animais, assim como pela determinação do universo escolhido pelos brancos em comparação às escolhas *mbya*<sup>76</sup>. Entretanto, ao contrário de diversas versões presentes entre os *mbya* sobre a impossibilidade dos brancos alcançarem o *aguyje*, causada por sua "má escolha"(cf. PIERRI, 2013), Vera'i, sem desconsiderar a dificuldade imposta por tal "apego material" dos *jurua*, defende a universalidade da possibilidade de maturação corporal (*aguyje*), aberta invariavelmente para quem dedicar-se a uma postura de escuta às ciências divinas (*japyxaka*).

O motor de transformação que segue a operar entre índios e brancos está assentado nas noções de filosofia e espiritualidade, sempre presentes em suas elucubrações. Filosofia para Vera'i relaciona-se às noções de *japyxaka* e *-moexakã*<sup>77</sup>. Esses dois conceitos são recorrentes no vocabulário de Vera'i, e designam uma relação de escuta e de abertura aos conhecimentos divinos a partir de uma postura meditativa e atenta aos fenômenos observados também na terra. É com essa postura que Vera'i permite-se pensar e refletir sobre os eventos de origem dos brancos. Parece ser através destas noções e da inclusão dos espíritos dos *jurua* dentre as principais divindades *mbya* que provocam teorias mais continuístas e menos oposicionistas entre índios e brancos, em comparação àquelas que vimos no primeiro capítulo.

A partir da constituição de uma relação menos oposicionista entre os brancos e os *Mbya*, a mistura também adquire outras nuances de acordo com Vera'i. Se antes vimos como a relação com os brancos causava o completo abandono do *nhe'ê porã* pela imposição de um espírito proveniente da lagarta em forma *-ja*, com os conceitos de filosofia e meditação propostos por Vera'i, saímos do campo das rupturas bruscas e entramos em domínios de mistura mais progressivos, com *nhe'ê* saindo de limites discretos enquanto "espíritos", dando lugar a limites contínuos

---

<sup>76</sup> Aos guarani: o arco, as matas, e os animais de caça. Aos brancos: as armas, os campos, e os animais domésticos (PIERRI, 2013, p. 59).

<sup>77</sup> Significado em Dooley (1998): *japyxaka*: " verbo transitivo indireto. Escutar (a algo). 1. Fazer (alguém) escutar. 2. Implorar a Deus" (Id., p. xlvii). E *-moexakã*: "verbo transitivo direto. Clarear" (Ibid., p. xxxvii).

contidos na ideia de "espiritualidades". Mesmo assim, os cenários de mistura tampouco deixam de ser perturbadores:

B: É louco né? Todas essas falas dos Guarani sobre a mestiçagem... De que, tipo, me lembro do Mariano falando. Por exemplo, se casa com branco meio que já não ganha mais um *nhe'ẽ porã*, que já troca pela da lagarta.

V: É que os Guarani tem, assim, os Guarani também entendem de várias formas. Tudo isso que estamos falando pode confundir muito facilmente também. Não é todos os Guarani que conseguiram entender muito bem. Nem os Guarani conseguem entender direito isso. Só alguns conseguem. Na verdade, quando me envolver com uma não-indígena vai perturbar muita coisa - você não vai se concentrar muito, porque é uma coisa *teko axy* com *teko axy*. Mas uma coisa muito diferente sabe, e aí isso pode confundir ainda mais. Talvez os mais velhos não falavam disso literalmente. Falavam "não podem se juntar porque isso é errado, e porque talvez você pode morrer" e isso os Guarani entenderam literalmente, mas não é assim. É uma coisa terrenal também. Tipo eu, cara, a gente se falando em outro idioma, na outra linguagem. Eu falo de uma maneira e ela fala de outra. Isso pode causar muita coisa ruim. É dessa forma que o *karai* tenta falar que você pode morrer! Na verdade, não é bom mesmo, talvez você esteja morrendo. Tipo, se eu me casar com uma branca eu posso morrer mesmo - mas não literalmente sabe.

B: Tu pode ficar mais confuso assim? Escutar menos Nhanderu?

V: Sim, só se ela entender muito bem, compreender todas as palavras que eu falar, aí sim ia dar certo. Tipo, cara, eu to me juntando. Vai ser só uma coisa terrenal. Eu vou me juntar com ela porque eu gosto dela, porque ela é gostosa, sabe, não vou pensar em outras coisas mais. Quando a gente conversar, ou quando a gente falar sobre essas coisas, eu não vou entender ela claramente, e nem ela vai entender claramente o que eu falo. Porque se eu falar em português, eu também não vou conseguir colocar a palavra certa. Eu vou pensar que eu to falando de uma forma certa, mas talvez ela não entenda a

forma que eu queira falar. Porque é difícil. Tu sabe né, os guarani não sabem muito a fala na outra língua. E como que isso vai dar certo, sabe? É dessa forma, talvez, que eles falam muito disso. Então, realmente, não é bom.

B: Mas acontece o mesmo com outra etnia indígena?

V: Sim, qualquer diferença assim, o modo de pensar, o modo de entender a vida.

B: Está ligado com a palavra? Com a língua?

V: Sim.

B: Mas é um *nhe'ẽ* diferente? Por falar outra língua?

V: É porque nossa fala é espiritual. O *ayvu* né. Isso é muito espiritual. E isso já muda sabe. Você está falando em outra língua, isso, essa espiritualidade, está se desenvolvendo dentro de você. Então é uma coisa espiritual. É uma espiritualidade diferente mesmo. É um choque, sabe, não é a mesma espiritualidade - claro que todos somos espirituais.

Porque o nosso espírito a gente tem que, temos que ter muito equilíbrio, sabe, espiritualmente. Tipo, porque a gente se conecta, tem muita conexão espiritual com os humanos, com os animais, com as plantas. Somos parte de tudo isso, da natureza, somos parte da natureza. Dependemos da natureza.

B: E se tiver um filho com outra espiritualidade, com uma *xenhora*, com uma kaingang. O que tu acha? O filho vai sair confuso espiritualmente?

V: Sim, isso é difícil. Tipo, cara, até dentro de nós mesmos, entre os Guarani, se a gente tem um filho a gente tem que saber tratar muito bem, já dentro da barriga. Quando a gente sabe que nossa mulher está grávida, a gente já tem que começar a se comportar de uma maneira certa, para não afetar o espírito. Se é assim até entre os Guarani, imagina com uma outra pessoa. Tipo, a mãe tem que saber como se comportar, não tem que ter muita raiva, não tem que ter tristeza, não pode ficar chateada com muitas coisas, tem que tentar ficar feliz, com calma. E isso vai deixar que seu filho nasça com saúde. Saúde espiritual e física. Mesmo eu, sabe, eu não posso fazer muitas coisas ruins quando [estou esperando um filho]. Porque eu estou conectado com meu filho, e a mãe também. Imagina, está na

barriga dela e ele está se formando dentro da barriguinha dela, por isso ela tem que tirar todos os colares, as pulseiras, na verdade, até os homens. Porque ele está se formando na barriga. Se você não tirar do pescoço ele pode se enforcar com seu próprio cordão umbilical. Por isso que às vezes fica enrolado. E isso é muito verdade.

B: E sendo *xenhora* todas essas coisas ficariam mais complicadas?

V: Sim, tudo isso. O pensamento, sabe. É sobre essas coisas que tenho que entender muito bem.

“Nem os Guarani conseguem entender isso direito”; “Esta espiritualidade está se desenvolvendo dentro de você”; “Talvez você esteja morrendo – mas não literalmente”; “É um choque”. Espiritualidades diferentes, não espíritos – relação com a língua, mais do que com a presença ou não de *nhe'ẽ porã*. Os temas não diferem tanto dos expostos no início deste trabalho, contudo, são manipulados de forma diferente. A mudança do sangue, outro tema abordado, também recebe um tratamento progressivo e contínuo, saindo da troca episódica completa. Enfim, parece que estamos no âmbito de uma transformação em termos processuais, bastante diferente da troca de espíritos enquanto evento que marca um antes e depois, sem atenção ao meio:

B: E a história do sangue mudar, ser diferente?

V: O sangue já não é muito espiritual, sabe. Só que o sangue carrega as memórias. Tipo, eu vou ter um filho, alguma coisa vai passar pelo meu sangue. Toda essa diferença também é por causa de tudo que aconteceu no nosso passado.

B: Desde o início?

V: Sim, e o nosso sangue muda desse jeito. De acordo com nossa alimentação também. Quando a gente se alimenta só de coisas boas nosso sangue sempre vai ficar saudável. Se a gente se alimentar de alguma coisa ruim nosso sangue vai mudar. Ele precisa se mudar para ver. Para você alcançar você não vai alcançar comendo qualquer porcaria. Para alcançar a plenitude. Você tem que primeiro se preparar fisicamente, depois mentalmente, controlando isso tudo.

São essas dificuldades que de saída se colocam ao estudo da *Jurualogia*, como foi formulado por Vera'i. Sua busca é como compreender intensamente essas diferenças de entendimento entre os seres, já que não se contenta com as explicações mais comuns dos *karai* que escuta. Como vimos, os principais temas elaborados no primeiro capítulo dessa dissertação recebem outro tratamento por Vera'i nestes fragmentos de conversas gravadas. Se antes as relações com os brancos e com outros povos indígenas era pautada por rupturas bruscas, nas quais o desprendimento do *nhe'ê* era sua consequência quase imediata, aqui as relações parecem produzir efeitos graduais e processuais: a espiritualidade e a fala estão juntas em um processo longo de "confusão" e de diferenciação, em que os aspectos do *teko axy* tornam-se cada vez mais inescapáveis, e a relação comunicativa com Nhanderu é perturbada. Mas nada de troca de espíritos, nem de morte instantânea. O efeito parece estar na imersão gradual no *teko axy*, universo sufocante de ignorância humana.

Os brancos, aqueles que optaram pelo uso da tecnologia e, principalmente, pelo apego material, parecem promover um modo de vida ignorante à ação das divindades. A relação com os brancos, nesse sentido, antes de levar a morte, leva progressivamente à confusão. Overing (1990, p. 605) perfaz uma crítica aos multiculturalistas ocidentais que poderia ser reverberada por Vera'i a respeito dos *karai* e dos viventes desta terra que não entendem o mundo das divindades: "A verdade desta questão é que a confusão é normalmente nossa: somos nós que assumimos essa imagem de um único, unificado mundo, e não eles" – os deuses, diria Vera'i. Assim, mesmo assumindo de partida o risco da relação gerar perturbações, Vera busca compreender intensamente a diferença levando em consideração o *miriateísmo* do cosmos, e defende que somente com relações próximas conseguirá compreender quem são os brancos, assim como entender as consequências e os efeitos verdadeiros da relação com eles.

### 3.5. Do "criador de mundos"

B: Tu acha que tem branco que virou *nhanderu miri*?

V: Eu acho que sim. Eu acho que todos os seres humanos são muito espirituais.

Novamente, no momento em que Vera'i compõem suas exegeses genesíacas, aproxima-se daquilo que Joanna Overing identificou como

características próprias do xamanismo ameríndio, conforme discutimos anteriormente. Tais características seriam a de compor “versões de mundo” partindo dos “mundos a mão”; de seus quadros de referência (OVERING, 1990, p. 605). Se entre as pessoas comuns os debates e as conversas são recorrentemente a respeito da ambiguidade dos seres do universo, o xamã seria aquele que sabe identificar se um morcego é um feiticeiro, ou se uma onça é a vingança de um deus (Ibid., p. 610) – ele é a pessoa capaz de colocar alguma ordem em um mundo imanente.

Para isso, o xamã é aquele que articula histórias antigas (o 'before talk' de Overing) com referências contemporâneas, ou é aquele que cria “versões de mundos” nas quais as experiências atuais conseguem ser combinadas (Ibid., p. 611). Ou seja, antes de estarmos diante um mundo único e objetificável, os xamãs (amazônicos e guarani, eu diria) nos mostram a possibilidade de fabricação de “versões de mundos” que fazem sentido à característica múltipla de seu cosmos e assim produzem a eficácia necessária aos seus objetivos. Dessa forma, parece-me que Vera'i usava os mundos que havia escutado e entendido, tanto de seus avós como de suas experiências próprias, para a composição de versões de universo em correspondência com suas experiências e com as minhas preocupações. Em certo sentido, Vera'i identificava a tradução que precisava produzir para outros “princípios metafísicos”, processo semelhante às habilidades xamânicas Piaroa, conforme apontadas por Overing (Ibid., p. 610).

Antes de considerarmos em “versões de mundo” algo como encontrar a verdadeira e a falsa, Overing percebe que os xamãs estão mais preocupados com a qualidade moral de uma relação ou a intencionalidade de uma ação específica de uma divindade, por exemplo, do que em princípios de sequencialidade lógico-temporais entre estrofes de uma narrativa (Ibid., p. 611). Nesse sentido, eles estão trabalhando com princípios metafísicos diferentes. Em defesa da multiplicidade de “metafísicas”, em outro texto (Id., 1995), a autora chama a atenção de que:

[...] não há por que supor que uma postura de pluralismo metafísico resulte em “bagunça relativista” ou “confusão filosófica” [...] Em primeiro lugar, a metafísica é um campo de natureza notadamente especulativa, quer “nas mãos” do filósofo ocidental, quer nas do cosmólogo indígena. (OVERING, 1995, p. 121)

Em suma, assim como “dentro da nossa própria tradição filosófica, não existe uma metafísica única” (Ibid., p. 122), dentro das tradições orais indígenas tampouco. Nesse sentido, Vera’i compunha múltiplos mundos, ou mundos não-unos, muitas vezes conflitantes entre si desde um ponto de vista histórico, mas completamente coerentes com “princípios metafísicos básicos” nativos (Ibid.). Dessa forma, se o obviado no pensamento ocidental são princípios de sequencialidade e lógica, aos Piaroa, e me parece que também aos Mbya, as qualidades morais e atributos pessoais devem ser obviadas, às expensas de uma possível sequência temporal. Dessa forma, a maneira com que Vera’i compunha suas explicações era extremamente coerente com as qualidades trans-temporais e trans-espaciais dos *nhanderu*, já que eles podem misturar tempos e espaços (Id., 1990, 611) – como tantas vezes Vera’i salientou durante nossas conversas, fazendo assim, que certas lógicas ocidentais se tornem impertinentes ao universo dos deuses e das histórias a eles correspondentes.

Talvez fosse justamente por compor tais versões de mundos complexas e criativas, que Vera’i cada vez mais se aproximava da figura de um xamã mbya (um *karai*). Durante esses meses de contato próximo, foi visível seu envolvimento crescente com técnicas de cura entre seus parentes, culminando com o tratamento realizado em outro *karai* na aldeia de Tamanduá, na Argentina:

Uma vez que entendi que o papel principal dos *ruwang* [xamãs Piaroa] enquanto líderes era aquele de “fabricantes de mundo” [worldmaker], que tornei-me capaz de começar a apreciar a precisão de sua ‘fala antiga’ [‘before talk’], e de sua força organizadora na formulação de relações poderosas do universo. Era a análise da agência e a história de sua moralidade e de sua ambiguidade [treachery], o foco dos *ruwang*; e era o encapsulamento da história em sua poderosa ‘fala antiga’ que dava às suas palavras a eficácia necessária no trabalho de proteção e de cura. (OVERING, 1990, p. 616, tradução minha)

Em suma, Vera’i atuava de acordo com as histórias por ele escutadas, desde seu avô, até outros *karai* com os quais acabou se envolvendo em suas viagens constantes através dos territórios mbya. Além de estar nas aldeias, Vera’i passou por muitas cidades, envolvendo-se com diversos brancos e brancas, adicionando à suas conjecturas

metafísicas muitas de suas experiências nesses contextos *jurua* por excelência.

### 3.6. À “*Jurualogia*”

Em Porto Alegre, Vera revelou-me seu projeto específico com relação aos brancos: o estudo do que chamou de “*Jurualogia*”. O método escolhido: o etnográfico. Mas, buscando radicalizar a etnografia, diz querer não somente ouvir e entender o que os *jurua* tem a dizer, mas voluntariamente *jepotar-se* (metamorfose guarani) em branco para entender “o ponto de vista dos *jurua* sobre o mundo” (não são palavras minhas, diga-se de passagem<sup>78</sup>). Depois de tal pesquisa, diz querer escrever um livro comigo sobre o assunto. Segundo ele mesmo, *-jepota* significaria isso, entregar-se ao ponto de vista do outro.

Os meios para realizar a pesquisa já começaram. Quando vai a Porto Alegre, sempre diz estar realizando seu “trabalho de campo”, ou sua “observação participante”, quando busca envolver-se nas mais diversas experiências. Inúmeras vezes passava dias na casa de estudante da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), onde a curiosidade pelos brancos era sanada por ter a disposição um verdadeiro laboratório das variações *jurua* nesta terra. Na CEU (Casa do Estudante Universitário), se travestia com roupas femininas e inquiria sobre a homossexualidade junto aos moradores, querendo entender sobre as discussões de gênero tão comuns naquela casa: “não é que todo mundo vai virar [homossexual], mas as pessoas estão todas experimentando, se entendendo, porque somos todos *teko axy*, independente de nossas diferenças aqui nessa terra”. Além disso, passava tentando aprender mais sobre as músicas que ali eram tocadas. Quando eu perguntava sobre suas experiências, Vera’i dizia que estava aprendendo muito sobre sua própria espiritualidade e sobre a organização política dos brancos.

Seu estudo focava-se também em outro método, que em muitos causava espanto: o sexual – e, especialmente, com as *xenhora* (mulheres não-indígenas). Revelou-me que para entender sobre os brancos de verdade, em toda sua potência, tem ciência de que precisa se deixar levar,

---

<sup>78</sup> Infelizmente nossa conversa sobre essa modalidade de etnografia não foi gravada, uma conversa que ao ressaltar a entrega ao ponto de vista alheio, *jepotar-se* em outro, certamente deixaria Goldman (2008) e Viveiros de Castro (2002a) perplexos com tal ciência antropológica de forte experimentação com mundos *outros*, especificamente a precisão e radicalização na definição do “afetar-se” como método de pesquisa.

mesmo sabendo dos riscos alertados constantemente pelos *karai* com todas as histórias e conselhos de que os Mbya não deveriam se misturar com os *jurua/xenhora*. Mas Vera, assumindo os riscos, quer ir até onde achar suficiente para seus objetivos "semióticos", pois garante que possui as condições de controlar os limites e os perigos envolvidos nas relações por demais próximas com os brancos. Vera'i não nega o desafio, mas também não aceita todos os limites impostos pelos *karai*. Alega que, realmente, é um processo bastante perigoso para aqueles que não dominam as relações com os brancos, mas que ele sabe e consegue controlar as ameaças envolvidas. Se sente consciente o suficiente para envolver-se e compreender radicalmente como são os *jurua* sem perder o que chama de "espiritualidade mbya". E mais, defende que a partir de tal relação, alcançará entendimentos mais amplos sobre o mundo e o universo das divindades.

Suas experiências sexuais com as *xenhora* foram adiante. Quando cheguei em sua aldeia para vê-lo, ele estava bastante debilitado. Caía uma forte tempestade, e Vera'i com seu filho no colo mostrava-lhe as nuvens de chuva chegando com o forte vento que passava. Dizia para o filho observar a caminhada dos Tupã na terra, e comentava comigo de que por ser Vera não sentia medo das tempestades, dessas caminhadas dos deuses que fazem o chão tremer e que um dia podem varrer da terra as imperfeições do *teko axy*. Mas se não era pela tempestade que Vera'i estava debilitado, era por causa do término de um de seus relacionamentos virtuais. Neste mesmo dia, ele havia decidido terminar seu relacionamento que mantinha através do Facebook com uma de suas namoradas *xenhora*. O que era para ser um término tranquilo, já que tampouco se conheciam (a não ser pela internet), tornou-se um rompimento violento, com a menina dizendo-lhe coisas pesadas cheias de palavras de ódio. A menina, furiosa, chamou-lhe de mentiroso, pois ele havia prometido ir a seu encontro na cidade de Garibaldi, Rio Grande do Sul. Por esse motivo, Vera nem conseguiu sair da aldeia para encontrar-me na vila de Itaúba, de tão debilitado e doente que havia ficado pelas fortes palavras da *xenhora*, ex-namorada.

Mas Vera'i também já estava decidido. Tinha resolvido terminar o [princípio de] relacionamento com ela, pois já estava apaixonado por outra – outra também *xenhora*, e que também conheceu através do Facebook. Esta menina era de São Paulo, e ele manteria o relacionamento virtual com ela por bastante tempo, resolvendo terminar somente quando seu irmão mais velho, Kuaray Poty, junto com seu sobrinho, Karai Tataendy, ficaram insistindo para Vera terminar a relação, já que ele não deveria relacionar-se com alguém que nem conhecia pessoalmente, e

mais, alguém que o pai era policial militar, como iríamos descobrir depois. O fato do sogro ser policial, com fotos no Facebook portando armas, tornou-se determinante para o fim da relação. Nada que durasse muito tempo, pois meses depois ainda conversava com a menina pelo celular. Além dessa menina de São Paulo, Vera'i mantinha relacionamentos com outras *xenhora*, em Porto Alegre e em outras cidades do país. Entre as Mbya, possuía outro par de relações ativas.

A abertura aos brancos, principalmente às relações sexuais, assim como a estadias prolongadas nas cidades, principalmente em Porto Alegre, faz parte de seu projeto sobre a "*Jurualogia*" – uma ciência da relação sobre/com os *jurua*. A disposição de Vera'i para tal projeto possui relações coerentes com suas percepções/teorias sobre as origens dos brancos, conforme acima exposto. Além disso, está "genealogicamente" ligado com as teorias de surgimento do mundo e dos brancos escutadas de seu avô, Dionísio Duarte, que contava as histórias sobre a passagem de Jesus na terra em oposição<sup>79</sup> à origem vermiforme dos espíritos *jurua*, conforme vimos no primeiro capítulo. Esses posicionamentos de Dionísio com respeito aos brancos parecem ter produzido diversos efeitos nas gerações subsequentes – um desses efeitos parece ser a grande abertura de Vera'i aos brancos, assim como sua abertura a conjecturas sobre o universo e suas populações, sem negar a inspiração divina através delas.

Nesse sentido, sua disposição de compor explicações sobre o universo e sobre a origem das diferenças entre os povos, parece dialogar, de uma maneira bastante original, com o que Peter Gow (2001) chamou de *mitopose*: o processo pelo qual, através do envelhecimento dos narradores, os mitos vão adquirindo suas nuances e sendo transformados pelos eventos ocorridos em suas vidas, num processo dialógico de informar e ser informado pelo presente, assim como pelo interesse daqueles que escutam. Com efeito, mesmo que jovem, Vera'i se prestava a pensar o presente e suas experiências através e com os mitos, e assim imprimia suas interpretações e transformações, possivelmente, conjecturo, por essa disposição em tornar-se *karai* destacada por seus familiares.

Nas elucubrações de Vera'i sobre as populações celestes e terrestres, os mitos não funcionam como se fossem um estável *thesaurus* do conhecimento, onde ele simplesmente resolveria todos seus

---

<sup>79</sup> Como vimos na epígrafe do início deste capítulo e como veremos de forma mais detalhada no próximo, colocar as diferentes "versões" exploradas nesta dissertação em termos de oposição não é por decisão própria, mas é o que os meus amigos e principais interlocutores mbya defendiam.

questionamentos. Ao invés disso, Vera'i não deixou de mostrar que os discursos míticos não se prestam a verdades absolutas, *à la* ideogramas (CALAVIA SÁEZ, 2008), por estarmos sempre em uma condição *teko axy*, onde o conhecimento verdadeiro é bastante relativo e incerto. Ou seja, justamente por identificar que o mundo dos *nhanderu* é tão aberto ao passado quanto ao futuro, que Vera'i parece corroborar com a perspectiva de que a natureza dos discursos míticos é sua capacidade de estarem constantemente atualizando um “fundo virtual indestrutível ou inesgotável” de onde o presente parece ser sempre uma imagem discreta (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324), sempre aberta ao evento – conforme vimos no início deste capítulo. Os mitos que Vera'i fez refratar através destas páginas, mostram que eles se prestam e são importantíssimos para pensar o presente (CALAVIA SÁEZ, 2002), na medida em que possibilitam, ao informar e serem informados, a maneira pela qual lida com as suas experiências e, especialmente, com os brancos.

Em suma, na vizinhança de sua disposição *mitopoiética*, ou enquanto “*criador de mundos*” (OVERING, 1990), revelava-se também uma disposição xamânica, denunciada por seu avô desde seu batismo (*nhemongarai*) e que tangenciava suas práticas e experiências principalmente com os brancos. A *Jurualogia* e suas justificativas, lembram a capacidade salientada por Viveiros de Castro a respeito dos xamãs ameríndios, em que : “os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico [...] o encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, é uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 358).

Dessa forma, Vera'i compunha, entre exegeses e experiências de contato, verdadeiras investigações a respeito dos brancos, típicas daqueles que se propõe ao diálogo interespécie conforme destacado acima. Nesse sentido, advogava com a *Jurualogia* o método tornado característico dos xamãs ameríndios onde: “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido ... A forma do Outro é a pessoa” (Ibid.). Talvez por isso, quando outros Mbya veem o *outro jurua* enquanto lagarta, Vera'i os vê enquanto parte de um fundo humano e reflexivo virtual, e seu contato enquanto imprescindível para aqueles que buscam o conhecimento verdadeiro dos *nhanderu*. De toda forma, Vera'i passou a ser chamado por seus familiares para aplicar-lhes a fumaça do *petyngua* (cachimbo), terapia usual dos *karai* para a cura de enfermidades.

É para seus parentes, principalmente seu avô Dionísio Duarte, que voltamos nossa atenção agora, buscando explorar ainda mais as diferenças entre os diversos tratamentos dado aos brancos, existentes entre os Mbya.



## 4. CAPÍTULO 3: Tamanduá e os brancos

B: Eu fiquei pensando, por que existe essa diferença da relação com os brancos?

K: Eu acho que, talvez, porque a maioria dos que começaram a vir mesmo [ao lado brasileiro], foi depois de toda a guerra na época de 60 e 70. Foi quando aqui no Rio Grande do Sul começaram a aparecer mais Guarani de novo. Eu acho que foi porque estava acontecendo algum tipo de revolução também nas aldeias guarani de lá [da Argentina]. Daí entre as grandes lideranças, que eu acho que foi meu avô naquela época, ele ainda era sargento, não era cacique, estava acontecendo uma divisão. Meu avô aceitando aquele negócio tudo, que tinha que colocar escola, porque ele já tinha mais relação com os *jurua*, e todos [os outros] que não aceitavam isso, vinham para cá [ao Brasil]. Como que já eram pessoas mais, como se diz, conservacionista né, mais tradicionais, os que vinham, que não aceitaram lá. Não aceitavam nem doação, nem comida, nem roupa. Então, talvez seja por isso.

### 4.1. O cenário

Atravessando o caudaloso Rio Uruguai na altura do município de Porto Mauá, chega-se à Argentina através da província de Misiones. A região é conhecida como a mesopotâmia latino americana devido a alta fertilidade de seu solo bastante avermelhado em meio a dois dos maiores rios do cone sul, o Paraná e o Uruguai. O presente e último capítulo desta dissertação tem esta região como paisagem etnográfica, principalmente entre os municípios de Aristobulo del Valle, San Vicente, e 25 de Mayo – onde as várias aldeias guarani-mbya se espalham.

Alguns Mbya contam que por volta da década de 70, houve uma guerra promovida pela Argentina que transformou a história *mbya* na região. A Guerra provocou uma divisão entre as lideranças da época que, a partir dela, teriam cindido entre aqueles que permaneceram na Argentina e aqueles que migraram ao Brasil fugindo das batalhas. Podemos estar diante de uma perspectiva *mbya* sobre a “Guerra Suja” na

Argentina (em espanhol: Guerra Sucia)<sup>80</sup> – mas isso me faltam informações. O importante, por enquanto, é que além da fuga das batalhas que a Guerra provocou, houve uma cisão entre lideranças motivada por diferentes políticas de relação com os brancos. Ou seja, a Guerra iniciou um movimento tanto de distanciamento geográfico entre certas lideranças *mbya*, como de um distanciamento político entre aqueles que ficaram e que partiram com respeito à maneira de se relacionar com os brancos.

Entre os que permaneceram na Argentina estava seu Dionísio Duarte, avô de Vera'i e de Kuaray, dois amigos e os principais interlocutores deste texto. Seu Dionísio, como é conhecido, foi uma liderança Mbya de grande prestígio por todo o território Mbya, seja na Argentina ou no Brasil. Sua fama orbitava em torno de sua grande capacidade oratória, que eternecia a todos que o escutavam. Mas além disso, a fama que o precedia era também pautada pela maneira como lidava com os brancos. Contam que Dionísio foi uma das primeiras lideranças mbya, senão a primeira, que deixou os *jurua* instalar escolas, postos de saúde e igrejas em sua aldeia. De certa forma, Seu Dionísio tornou-se uma referência àqueles que passaram a optar por uma relação aberta com os brancos. Com o cuidado de não cairmos em relações de causa e efeito, a proximidade que passou a ter com brancos levou, em última instância, a casamentos entre eles, motivados também por uma abertura expressa nos mitos, quanto a ênfase na gênese dos brancos em mitos nos quais são filhos de Tupã, e não detentores de espíritos de lagarta.

A Guerra, portanto, parece tornar-se um marco histórico entre certos Mbya, na medida em que principia movimentos políticos e cosmológicos com relação aos brancos. Este capítulo é uma tentativa de entender alguns dos desdobramentos e dos efeitos que a princípio teriam apenas começado com a Guerra, mas que estão conectados com uma constelação de decisões políticas e mitológicas entrelaçadas no cotidiano das aldeias e das relações entre indígenas e não-indígenas.

Aqueles que passaram ao Brasil, também tiveram como motivação, além da fuga da Guerra, desenvolver uma relação de contínuo afastamento dos brancos. Uma das lideranças que marcam este movimento é Juancito. Este grande *karai*, e importante liderança guarani, cruzou ao Brasil em fuga, desertando de um acampamento do exército

---

<sup>80</sup> A Guerra Suja foi o regime pelo qual a ditadura militar instalada no país, de 1976 a 1983, realizou perseguições, torturas e uma violência indiscriminada contra os opositores do regime ou contra os *Montoneros*, e que eventualmente, especulo, pode ter buscado os Mbya como aliados.

argentino que o havia tirado de sua aldeia para servir na Guerra. Quando volta à Misiones após abandonar o acampamento militar em busca de sua família, encontra sua antiga aldeia vazia – não havia mais ninguém. Sem saber para onde ir, atravessa o rio Uruguai escondido em um caixão para que as autoridades argentinas não o vissem. Depois de perambular pelas matas do lado brasileiro, descobre uma armadilha montada aos moldes *mbya*, e decide esperar por aqueles que viriam, cedo ou tarde, checar se algum animal tivesse sido capturado. Depois de duas madrugadas esperando trepado nos galhos de uma árvore, finalmente aparecem alguns Mbya. Assustados e sem identificar Juancito, levam-no amarrado para a aldeia e o espancam, até que em meio à confusão finalmente sua mãe o reconhece – não o haviam reconhecido por estar magro pela fome de tantos dias sem comer. Juancito, desde esse tempo, migrou continuamente com sua família rumo ao litoral, e manteve-se por bastante tempo reticente com alianças políticas com os brancos.

Esse par de lideranças, já falecidas, é o fundo sugerido por meus amigos e interlocutores para elucidar as diferenças de tratamento e relação dos Mbya com os brancos, além de ser bastante significativo para a história *mbya* na região sul do Brasil e nordeste da Argentina.

No primeiro capítulo, vimos como determinados conceitos são empregados para entender o branco, conceitos que os aproximam do tratamento dado aos *-ja*, e conseqüentemente, às onças. Além disso, a análise estava baseada na caracterização de seus espíritos enquanto domesticados por um dono lagarta (*mbi'ija*) localizado ao lado da morada de Tupã, na *Yvyra Ypy*. No segundo capítulo, Vera'i nos levou a outras elucubrações sobre os brancos, saindo do campo das rupturas e descontinuidades para um plano permeado por continuidades, onde o espírito dos brancos não seria mais descrito como de uma lagarta, senão seria enviado por Tupã. Este é o deus que protege os Mbya dos *-jepota*, assim como aquele que teria enviado seu filho (Tupãra'y) à terra para ensinar aos brancos o modo de vida dos deuses para que, assim, deixassem de sobrepor seus campos às matas. O problema é que os brancos não prestaram atenção aos conhecimentos divinos que vieram junto com o filho de Tupã, assassinando-o na cruz e seguindo com seu modo de vida destruidor (PIERRI, 2013).

Neste capítulo, baseando-me nos mitos da gênese não-indígena em Tupã e instituindo a Guerra como fagulha de afastamentos e proximidades com relação aos brancos, pretendo trazer mais algumas variações que orbitam os percursos de Dionísio Duarte, balizados, desta vez, pela perspectiva de seu neto, Kuaray Poty, uma das lideranças *mbya* mais atuantes e influentes no Brasil. Este capítulo é um pouco sobre ele, sobre

as diversas histórias que o atravessam, e sobre mais outros modos de lidar com os brancos em comparação ao que vimos até este momento. Pois, ainda que muito mais próximos, os *jurua* seguem sendo alteridades perigosas.



*Imagem 8* Dionísio Duarte, ou Vera Guachu, em Tamandúá (foto de Julio Foster, 2015)



*Imagem 9* Dionísio Duarte em casa (foto de Julio Foster, 2015)



*Imagem 10* Ariel e seu xiviy - artesanato de onça (minha autoria, 2016)



*Imagem 11* Ariel em viagem de Ko'êju para São Miguel das Missões, a cidade mais próxima da aldeia (minha autoria, 2016)

## 4.2. Misiones

No centro da aldeia um galpão iluminado. Luz central incandescente. Abaixo o baile segue o compasso repetido dos Forró Boys. Kuaray Poty e eu, embriagados, conversamos com a música ressoando em nossos ouvidos. Por vezes é difícil escutar as falas. Fora do galpão, o vento levava embora as nuvens de chuva. Depois de tantas cervejas pagas pelos anfitriões que não cansavam de dizer que a qualquer necessidade bastava chamá-los, Kuaray puxa meu ombro e diz: “Entre nós, guarani, há um consenso de que os *jurua* não pensam. Por que assim, eles podem achar que o coração só serve para bombear o sangue e que o lugar do pensamento é no cérebro. Mas para nós o cérebro fica criando pensamentos, mas precisamos pensar com o coração para tomar a decisão certa. Se a gente usa só a cabeça a gente faz cagada.”<sup>81</sup>”

Foi assim que o antropólogo em cena se deparou com o início de seu problema de pesquisa. Kuaray seguiu explicando: “O coração é como um filtro, nos ajuda a decidir o caminho certo.”

Parou por um momento. À nossa frente o baile seguia movimentado. Às nossas costas a escuridão era povoada por sombras. Kuaray olhou a pista de dança pulsando com os casais que dançavam sem parar e seguiu: “Entre nós nos perguntamos, por que os *jurua* são tão ruins? Por que eles guardam tanto ódio e raiva dentro de si? Porque entre a gente também tem briga, as pessoas também podem se matar, mas as coisas não ficam, são resolvidas na hora – nada fica guardado. Hoje mesmo tu pode ver uma briga, se alguém chegar e bater em outro, mas depois disso tudo fica resolvido.”

Fiquei pensando, eu, como (projeto de) antropólogo, que a vingança, o tema ameríndio por excelência, pode ressoar com isso. Davi Kopenawa já alertara os brancos quando dizia “não fiquem apenas me ameaçando” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 352) – ele queria que os brancos tentassem de uma vez por todas: “Venham então me matar bem no meio da minha casa (...) Queimem todas as nossas casas com suas bombas! Caso contrário, parem de falar à toa como covardes e vão

---

<sup>81</sup> Em outras etnografias aparece o mesmo tema, de que o coração (*py'a*) é a origem do pensamento, ou por onde ele passa. Conforme Ramo y Affonso: “[...] moral esta experimentada pelo *py'a*, o órgão relacional por excelência. '*Py'a reko*', o costume do *py'a*, é a palavra para pensamento em Guarani, segundo me disse Algemiro. O *py'a* é um órgão relacional na medida em que ele é a medida dos efeitos das relações e, principalmente, das palavras. É no *py'a* que se guardam as “belas palavras”, as *ayvu porã*.” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 148).

embora!” (Ibid.). Kuaray dizia coisas semelhantes. Inquietava-o esse “modo de ser vingativo” pensado e calculado que os *jurua* tendem a praticar, esse olhar penetrante na mesa de um bar que anuncia uma vingança planejada, ou aquele roubo de terras de Corumbiara, em que latifundiários fazem uma trama corrupta para assassinar todos de uma aldeia e esconder os vestígios do massacre. Continuou falando que não confiava em nenhum *jurua*: “Porque no Mato Grosso tá cheio de CIMI, mas quem morre são só os Kaiowá. Cadê os brancos dispostos a dar sua vida pela luta?”

Essa foi uma noite longa. Sentados ao lado das caixas de som, eu e Kuaray conversávamos, sobretudo. Às vezes uma garrafa interrompia. Era alguém nos oferecendo mais cerveja ou pedindo que comprássemos mais. Cigarro enrolado, e Kuaray pede meu isqueiro. Começou a contar sobre seu pai, Bonifácio Duarte. Contou de sua disposição guerreira nesses termos acima relatados. Essa capacidade de seu pai de resolver todos os problemas sem pestanejar nem guardar rancores. Houve uma vez que um guarani havia assassinado a sangue frio dois parentes seus. Bonifácio foi com mais quinze *xondaro*<sup>82</sup> atrás dessa vingança. Chegou de tocaia na fazenda onde o assassino trabalhava por volta das duas horas da madrugada, entrou em seu quarto e já saiu dando uma bordunada na cabeça. Quando o homem tentou reagir já veio outra em seguida, golpe fatal. O homem ficou ali até o fazendeiro arranjar o velório.

Uma pausa por que dessa vez saio para dançar. O salão está cheio e não é só por Mbya. Uma das coisas mais curiosas nas aldeias localizadas do “outro lado do rio” (*yakã hovaiguare*<sup>83</sup>), nas *Misiones* argentinas, é a presença constante dos *jurua*. Danço bandinha. É a mais fácil: passos alternados e rápidos ao redor do galpão, um-um-um... Piso no pé de várias pessoas, esbarro em outras, mas acho que não me sai tão mal. Volto ao banco onde eu e Kuaray estávamos. Na garrafa, só um resto de cerveja.

---

<sup>82</sup> *Xondaro* é normalmente traduzido (DOOLEY, 1998), inclusive pelos Mbya, enquanto uma corruptela da palavra “soldado” tomado de empréstimo dos espanhóis colonizadores. Contudo, é um termo com plena operação nativa, significando também guerreiro (GOBBI, 2008), jovem disposto à guerra – podendo também ser usado de maneira indistinta para designar os homens jovens em situações rituais. De tal modo que informa uma classe importante no cotidiano dos Mbya. Para uma análise detalhada e finamente exposta, ver Keese dos Santos (2016).

<sup>83</sup> A maneira mais usual usada pelos Mbyá para referirem-se à divisão entre Brasil e Argentina é através de uma referência aos lados do rio Uruguai. Ou seja, passar de um país a outro, países que dividiram o território guarani em dois, é cruzar para um dos lados do rio: *-axá yakã hovaiguare*.

Dizem que os mbyá possuem um desprezo pelo desperdício, mas iria aprender muito nos meses seguintes sobre o desprezo à escassez<sup>84</sup>. Esse resto de cerveja quente foi ao chão, para mim era bastante, entre amigos não-indígenas teríamos discutido por aquele resto jogado fora. Porém ali, mais duas garrafas já estavam abertas e passando entre nós, além de que *outros* podiam estar bebendo sem que conseguíssemos enxergar. Às vezes paravam para tirar fotos com a gente, ainda não entendi muito bem o porquê. Ao fundo os *jurua* visitantes, os brancos, dançavam bastante, alguns já caídos no chão: a embriaguez (*-ka'u*) não poupa ninguém, a diferença é ela ser menos aproveitada pelos *jurua*<sup>85</sup>. Estávamos em Guyra'y, uma aldeia localizada próximo à cidade de San Vicente, encravada em um vale exuberante de mata nativa. O cacique, por incrível que pareça, é *jurua*. Casado com uma Mbya, tem vários filhos e filhas, mas recomenda a todos que procurem outros brancos, por eles serem melhores no trabalho.

Entre nós a conversa seguia. Kuaray Poty, ainda cacique da Tekoa Ko'ëju, em meio aos goles nas garrafas de cerveja, exclamava contra o assistencialismo e o controle que via na prática da Antropologia e na negociação indígena com órgãos estatais: “Eu briguei com muita gente porque eu detesto essa luta por direitos, essa busca pelas migalhas dos *jurua*. Quando um fazendeiro quer uma terra ninguém fica pedindo um milhão de relatórios escritos por outros, mas quando um indígena reclama por território ele precisa de mil evidências. É um monte de papel. E os

---

<sup>84</sup> O desprezo pelo desperdício estaria relacionado ao caçar e não comer (LADEIRA, 2008 *apud* RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 211, 373). Apesar disso, prefiro pensar, já que o vi muitas vezes em campo, na despreocupação com a escassez – uma insuficiência do princípio clássico da utilidade (BATAILLE, 2005). Vivi muitos momentos em que preocupava-me com os restos serem aproveitados por nós, os humanos, mas talvez eles estivessem em lógicas sacrificiais, nas quais, como diria Bataille (Ibid., p. 62): “A energia está sempre em excesso - para além da economia limitada pela utilidade. A energia está sempre correndo, sempre nos escapa”, de uma forma que havia muito pouca preocupação com um consumo útil, aproveitado ao máximo, sem desperdício ou com algum tipo de reciclagem. Mas claro, apesar disso existir cotidianamente, nos bailes tal postura se exacerbava possivelmente porque ali se experimentava o *afeto* jaguar (cf. HEURICH, 2011).

<sup>85</sup> Refiro-me aqui à discussão levada a cabo por Heurich (2011) sobre a cachaça nos bailes mbya. Em sua monografia, o autor defende que a cachaça entre os Mbya os faz conviver com os mortos e, logo, esquecer-se dos parentes. De tal forma que em estados de embriaguez, “experimenta-se o jaguar”. (Ibid., p. 121)

antropólogos ficam em cima dizendo que ajudam, mas só querem controlar!”

As críticas à Antropologia não iriam parar nessa noite, seguiriam até Ko'êju quando outros parentes seus denunciariam a Antropologia enquanto experiências egocêntricas, fazendo alguma diferença para aqueles que a vive nas aldeias, mas pouca mudança na “maneira *jurua*” de viver nesta terra.

Sobre a embriaguez e os *jurua*, Kuaray parece conhecer desde cedo. Seu pai foi quem as apresentou primeiro. Há quinze anos sem vê-lo, Kuaray tenta entender seu passado extremamente próximo a ele e seu presente tão distante. Sempre conta de sua infância junto a seu pai que lhe levava a todos os lugares, lhe comprava todos os desejos, e lhe protegia de todos os perigos. Kuaray foi o homem primogênito do casal Bonifácio e Kerexu Mirĩ, por isso foi um dos que mais conviveu com o pai e de quem recebeu maior atenção. Conta sempre que iam almoçar aos domingos na casa dos amigos *jurua* de seu pai. Não sabe muito bem o porquê, mas seu pai ia a almoços com os brancos pela cidade toda semana, e levava praticamente a família inteira junto. Nessas ocasiões, Kuaray acabava fazendo diversos amigos *jurua*, filhos dos amigos de seu pai. Com quinze anos, já pegava o carro de Bonifácio, um Mazda rebaixado, e saía para beber, pescar e fumar com os amigos na beira do rio Uruguai, sempre ao som de *cumbias villeras*.

A bebida é seu ponto de desequilíbrio – ali mesmo onde Kuaray assume o limite do jaguar. Quando, na produção de um filme a ser lançado sobre a transformação de Canuto, lhe pedimos para atuar como onça, Kuaray foi tão intenso que a equipe passou a temê-lo<sup>86</sup>. Se o jaguar está sempre latente na relação com os brancos, com alguns goles ele se desvela por completo, bordeando suas atitudes e personalidade. Afinal, seus olhos já enxergam tal qual uma onça, pois quando jovem, seu pai Bonifácio Duarte, esfregou uma infusão de olhos de onça em seu rosto para que Kuaray pudesse enxergar melhor.

Na conversa percebi que do pai, Bonifácio, Kuaray guarda um misto de raiva e admiração. Há mais de 15 anos atrás, perto da época natalina, ele tinha uns 16 anos e estava com Bonifácio na cidade de 25 de mayo, na Argentina, pois seu pai já morava fora da aldeia com sua nova esposa *xenhora*. Em um determinado momento da noite, Bonifácio,

---

<sup>86</sup> Durante o período de campo, participei da equipe de produção de um longa metragem sobre a história da transformação de Canuto, história brevemente discutida no primeiro capítulo. Sob a direção de Ernesto de Carvalho e Ariel Ortega, o filme tem previsão de lançamento para setembro de 2017.

rápido e sem muita explicação, dá um soco na cara de Kuaray depois de uma breve discussão que tiveram. Assustado, Kuaray corre para longe da casa. Depois de se afastar da casa do pai, resolve parar em uma esquina na expectativa de conseguir alguma carona em direção à aldeia de Tamanduá, onde estava o resto de sua família. Uma patrulha de polícia o aborda constatando: “*Si, el hijo de Duarte*”. Pedem para Kuaray acompanhá-los até a delegacia, onde enfim ele acaba descobrindo que tinha sido denunciado pela esposa de seu pai de ter quebrado todas as janelas e vidros da frente de casa. O resultado foi uma noite mal dormida na delegacia: “Nem para ir me buscar no dia seguinte ele foi, mandou outro em seu lugar”. Para Kuaray foi o fim, nunca mais, desde aquele dia, quis ver seu pai. Para ele seu pai sofreu algum tipo de feitiço de sua nova esposa *xenhora*. Foi ela quem provavelmente quebrou os vidros da casa para incriminá-lo.

A história da relação de Bonifácio com esta *xenhora* é importante para muitos membros da família, já que foi o principal motivo que levou a maior parte deles a cruzar para o “outro lado do rio”, ao Brasil, há 15 anos atrás. O detalhamento dos eventos que culminaram com a vinda de *Kerexu kuery*<sup>87</sup> para o Rio Grande do Sul são evitados com o cuidado de não ferirem ainda mais aqueles que o sofreram. Mesmo assim, é uma história regularmente evocada nas reuniões familiares, ora para destacar a força de Kerexu Mirĩ, ex-mulher de Bonifácio, e mãe de Kuaray, de Vera Poty, de Ara Poty, e da maioria das pessoas que sustentam esta etnografia – ora para destacar a incredulidade a respeito das atitudes de Bonifácio após ter se aproximado de tal mulher.

Aqueles que cruzaram ao Brasil chegaram a Salto do Jacuí (RS) em condições extremamente miseráveis. Para sobreviver em uma aldeia de terras cedidas<sup>88</sup>, coberta de eucaliptos, e sem a venda de artesanato em uma cidade com poucos visitantes, o trabalho era catar cascos de garrafa no lixão do município para conseguirem comprar farinha no mercado. Cada casco, 25 centavos, cada 5kg de farinha, cinco reais. Na época eram a mãe, Kerexu Mirĩ, e seus filhos: Kuaray Poty, Verá Poty, Ará Poty, Yva Nheyxyroã, e Karai Nĩndi; além de seu neto Karai Tataendy.

Neste contexto, Kuaray sempre enfatiza seu choque quando atravessou o rio Uruguai para morar no Brasil. Mesmo já adulto, sofreu com a diferença de tratamento dos brancos com relação a ele – tão

---

<sup>87</sup> Por diversas vezes e em diferentes contextos, Elza, e às vezes Kuaray, são sempre um “*Y regua kuery*” conforme as formulações de Flavio Gobbi (2008).

<sup>88</sup> Pela companhia elétrica do estado do Rio Grande do Sul (CEEE), semelhante à aldeia de Ka’aguy Poty, em Estrela Velha, descrita na introdução deste trabalho.

acostumado que estava a ter outro tipo de relação quando morava em Tamanduá, na Argentina. Segundo Kuaray, foi na vinda a Salto do Jacuí (RS, Brasil) que apalpou com profundidade a distância que separa os Guarani dos brancos e, desde aí, passou a querer mostrar aos *jurua* que passou a conhecer a partir daquele momento, o verdadeiro modo de ser guarani.

Naquela noite Kuaray ainda revelou que pensa algumas vezes em voltar a Tamanduá. Certa vez sonhou que construía uma casinha no mesmo local onde já havia feito um roçado de milho junto com seu pai quando era pequeno. Hoje vive com sua esposa Pará Yxapy e sua filha Jessica em Ko'ẽju, aldeia localizada na região oriental do rio Uruguai, próxima ao município de São Miguel das Missões. Fala regularmente em elevar-se espiritualmente plantando mais, mas a função de cacique lhe impede de cuidar das roças como gostaria. Mais tarde ele conseguiria finalmente deixar o cacicado, mas isso foi depois. Naquela noite bebemos mais, comemos mais, e o antropólogo seguiu bastante seus amigos guarani.

#### 4.3. Tamanduá: *xeramoi ndajaexavei*

A viagem para Guyra'y, a aldeia do baile em Misiones, foi uma das poucas que fizemos enquanto estive na aldeia de Tamanduá, na Argentina. Na maior parte do tempo, ficamos na aldeia de Tamanduá, sempre ao redor dos avós de Kuaray: *xejaryi* Aurora e *xeramoi* Dionísio Duarte – como a eles sempre se referem.

Fazia sete anos desde minha primeira e única ida à Tamanduá, quando fui rever seu Dionísio Duarte, naquele momento, justo em seu aniversário. Foi um churrasco no meio da tarde. Dionísio com sua mirada seria, olhava a todos meio indiferente, parecia triste – muito diferente da vitalidade que possuía sete anos atrás. Ele, com Aurora ao seu lado, recebia os tratos de seus filhos, netos e bisnetos – estes últimos ainda crianças, saracoteavam por todos os lados. O salão com piso de concreto, fechado com tábuas e com telhado de zinco, em pleno fevereiro, se parecia com uma estufa. Todos suavam. O pastor *jurua*, enquanto isso, se mantinha próximo a Dionísio e Aurora. Ela quase não enxerga, ele quase não escuta. Me olha, sorri e diz em castelhano: “precisa comer mais!”. Obedeci, e seguia suado quando chegou a hora do bolo.

Em cima do bolo, em chantilly, estava escrito: “*Feliz cumpleaños Vera Guachu*”. Nos juntamos ao redor do aniversariante. 90 anos cumpridos: “*Cumpleaños feliz, cumpleaños feliz, cumpleaños Dionísio, cumpleaños feliz!*”. Depois dos parabéns, pedem a ele que fale algumas

palavras. Se normalmente esperamos aquelas curtas palavras de agradecimento típica de todos os aniversários, logo somos surpreendidos. O tom de voz cresce, mas a melancolia permanece. Em guarani, agradece a insistência do Sol que tende a subir e baixar em sua vida, e também à incansável primavera que nunca lhe faltou – mas adverte, está sentindo-se mal, a voz não perde a intensidade para dizer a todos que não crê nos 91 anos cumpridos: *ha'evete!* E vem as palmas não menos tristes – a não ser a do pastor que sem entender muito seguia buscando a alegria do momento.

Infelizmente, Dionísio estava certo. Seus 91 anos não seriam cumpridos nesta terra imperfeita. Um pouco antes da primavera mais uma vez não lhe faltar, Dionísio faleceu. Seu velório durou quatro dias de muita lamentação e tristeza. Pude acompanhá-lo, com todas as cerimônias na *opy* (casa de reza), mas sigo tentando entender todos os eventos que deixaram alguns em luto até o momento quando me despedia da aldeia.

Dionísio foi uma liderança difícil de ser esquecida. Era, e segue sendo, a referência de uma condução inspirada pelas belas palavras. Suas chegadas em aldeias que visitava, sempre deixava os mais jovens atônitos por sua capacidade oratória. Como se não bastasse, entre os *jurua* matinha o mesmo prestígio. Do prefeito, que compareceu a seu velório, até as cidades vizinhas, onde sua morte foi anunciada pela rádio como uma grande perda, Dionísio impressionava a todos. No enterro, um neto assinalou que ele teria um ritual intercultural, isso porque, mesmo ali, havia alguns *jurua* – eu, por exemplo, mas principalmente os evangélicos – que até o último momento lutaram por seu corpo e alma.

Como seus netos gostam de ressaltar, a força de Dionísio nunca foi abalada pelos *jurua*. Muito pelo contrário. Ele foi responsável por uma grande abertura aos brancos justamente por defender que eles não tinham espíritos de lagarta (enviados e cuidados pelo *mbi'ija*), senão espíritos de Tupã<sup>89</sup>. A força tecnológica e as descobertas científicas, a partir da eletricidade, eram provenientes dos conhecimentos dados aos brancos pelos deuses, e portanto, nada poderia ser aos Mbya interdito<sup>90</sup> – muito

---

<sup>89</sup> Dionísio continuou sendo uma referência a respeito disso entre os Mbya. Kuaray Mirĩ, que teve sua filha com Beatriz, *xenhora*, foi até a *opy* de Dionísio para que ela recebesse um nome *mbya*, pois outros *karai* já teriam recusado a realização de um *nhemongarai* (batismo *mbya*) com sua filha mestiça.

<sup>90</sup> Sua neta, Pará Poty, conta que logo após deixar a eletricidade ser instalada na aldeia, Dionísio reforçou a todos os parentes que: “Não esquecendo de sua cultura, podem ter tudo que vocês quiserem! Nada é só para os *jurua!*”.

antes pelo contrário, já que são justamente os Mbya aqueles que melhor conhecem as divindades.

Ao mesmo tempo que reconhecia a inteligência dos brancos com seu conhecimento forte e indelével, também os via como ignorantes. Dentre todas as divindades presentes no cosmos, os brancos reconheciam somente Tupã e seu filho, *Tupãray* (Jesus), e ainda assim haviam-no matado na cruz. Por isso, Dionísio destoava de outros caciques a respeito da relação com os brancos. Para ele, os brancos eram mais dignos de pena do que de admiração ou de medo. E caso quisessem conhecer as outras divindades que povoam os céus, poderiam sem problemas entrar na *opy*, ou construir uma casa na aldeia – coisas impensáveis até hoje entre muitos *karai mbya*, ainda mais sob o escopo das discussões do primeiro capítulo desta dissertação. Sem forçar, nem temer, Dionísio ensinava a todos *jurua*, ou *mbya*, as palavras inspiradas que recebia dos *nhanderu*. Foi assim que se tornou o primeiro cacique a aceitar a eletricidade na aldeia, a promover a entrada da escola bilíngue e ainda a deixar que as igrejas, tanto católica quanto evangélica, pudessem instalar-se em Tamanduá.

Contava que aprendeu muito com seu tio, pois seu pai, dono da maior *opy* que já havia visto em toda sua vida, faleceu quando Dionísio tinha somente cinco anos. Do seu tio que o criou, contou de que muitas vezes tinha que esperá-lo a cavalo na beira do rio Uruguai, quando seu tio ia ao Brasil para contrabandear cachaça pelas matas *misioneras*. Certa vez foi noite adentro a sua espera, e nada de seu tio aparecer. Depois de uma madrugada inteira na beira do rio Uruguai, seu tio finalmente aparece, mas extremamente ofegante – tinha acabado de matar dois *jurua* que cruzaram seu caminho tentando lhe impedir de trazer as bebidas. Aurora, como sempre companheira, rapidamente pediu a Dionísio para deixar de contar esta história: temia que eu pudesse ser parente de tais *jurua* e estivesse ali esperando por minha vingança.

Mas Dionísio ria. Não temia a vingança dos *jurua*. Quicá somente a dos Mbya que podiam mal interpretá-lo. Foi assim que falou sobre uma antiga e famosa liderança que, segundo ele, teria sido a primeira liderança *mbya* a ter se aproximado dos *jurua*. Curiosamente, era um cacique albino, talvez por volta do século XIX, que teve que ir às autoridades não-indígenas para denunciar o rapto de uma criança *mbya* por colonos da região. As autoridades acabaram se sensibilizando pela história e ajudaram o cacique a encontrar os ladrões da criança e, felizmente, ele pôde voltar com a criança para a aldeia e devolvê-la aos pais. Porém, mesmo depois de resolvida a situação do rapto, a aliança do cacique com os *jurua* manteve-se ativa. Os Mbya passaram a receber muitas doações das autoridades: chegavam constantemente carroças cheias de pão, de

sementes de milho, ou ainda de roupas para o frio. O cacique por sua vez, recebeu um fardamento completo das autoridades da época, com direito a *cap*, botas de couro, uma pequena faca de cintura, e o mais especial, uma espada. A comunidade, entretanto, passou a desconfiar de tal cacique. Passaram a acusá-lo de ter vendido todos os Mbya para as autoridades locais em troca de todas aquelas regalias – queriam que ele desfizesse o provável acordo o mais rápido possível. O cacique negava veementemente que havia qualquer tipo de contrato desse tipo, mas não tinha como provar. E as doações, principalmente a ele, seguiam aparecendo. Os Mbya, desconfiados, decidiram chamar o cacique para uma festa de aniversário em outra parte da aldeia – um pouco mais afastada. Ao final e ao cabo, o cacique foi morto pela comunidade na festa que de aniversário não tinha nada: era uma emboscada contra o cacique por demais poderoso com seu pacto com os brancos.

Dionísio contou tal história reclamando que do fardamento do cacique albino recebido pelas autoridades da época, sobrou-lhe somente a faquinha, que até hoje guardava em seu baú como espécie de título de liderança. A espada, que tanto gostaria de ter, sumiu nas gerações de líderes já falecidos.

Entretanto, mesmo sem a espada, talvez Dionísio sutilmente temesse o destino causado por pactos escusos com brancos, e conseqüentemente, acabar sendo vitimado pelo conhecido dispositivo contra aqueles que acumulam poder<sup>91</sup>. Pois, ao invés de uma oposição ferrenha, Dionísio sempre buscou acordos pacíficos com os brancos, lutando, entre reuniões e contratos, pelo reconhecimento de terras *mbya* na Argentina até mesmo na época da ditadura militar. Contam que Dionísio foi o primeiro Guarani-Mbya a reunir-se com o presidente da época e, inclusive, teria andado de helicóptero com ele. Foi assim que conseguiu o reconhecimento fundiário de Tamanduá: mais de 3 mil hectares de mata nativa, com o serpenteado arroio Torto bordeando a área. Fundou, junto com seu filho Bonifácio, o Conselho Guarani – e com outras lideranças importantes, como Lorenzo Ramos, passaram a articular as comunidades da região de Misiones. Porém, por seu posicionamento aberto à entrada dos *jurua* nas aldeias, Dionísio era considerado um “rebelde” por outras lideranças, conforme contou-me seu neto, Kuaray Poty. Se muitos mantinham os brancos afastados e duvidavam de suas

---

<sup>91</sup> Refiro-me a já clássica discussão de Pierre Clastres (2003, 2004) sobre os dispositivos ameríndios que conjuram a centralização do poder em um "contra-Estado" antes mesmo que a centralização de um poder separado do *socius* surgisse entre eles.

intenções, Dionísio, junto com seu filho Bonifácio, mantinham uma estratégia pacífica de relação com os brancos – os convidavam a conhecer a aldeia, a passar alguns dias, e nunca recusavam qualquer ajuda: “Meu avô tinha mais relação com os *jurua*, então todos que não aceitavam acabaram vindo para cá (lado brasileiro) (...) As pessoas que vinham não aceitavam nada dos brancos, nem doação, nem comida, nem roupa”.

#### 4.4. Abertura

Diferente de lideranças que recusavam a relação por demasiado próxima, Dionísio e seu filho Bonifácio, principalmente, buscaram uma aproximação pacífica com os brancos, aberta à diplomacia. A partir da Guerra, mencionada no início deste capítulo, e dessa postura política, outra distância foi sendo tracejada entre Dionísio, seus parentes, e os *jurua*. No caso de Tamanduá em específico, tal postura configurou-se como uma abertura aos brancos, se desdobrando em diversas consequências ao longo dos anos. As mais visíveis são justamente a geração de filhos de uniões afetivas com os brancos. Muitos daqueles que diretamente receberam a influência de Dionísio acabaram ou indo habitar cidades, ou unindo-se com brancos – às vezes optaram pelas duas coisas. Alguns netos sofreram a mesma influência, mas abordaram-na de maneiras distintas.

Dos filhos, os únicos que mantiveram-se vivendo em Tamanduá foram Henrique e Barcília. O primeiro, *imba'e puja* (dono dos instrumentos), é aquele que domina a música, principalmente o *mbaraka* (violão) – e aquele que encontrou Canuto enforcado na mata, quando Canuto "queria" tornar-se onça<sup>92</sup>. Henrique, quando jovem, trabalhou muito pelas matas de Misiones. Junto com a maioria dos homens da aldeia, trabalhava em condições extremamente precárias nas plantações de erva-mate, típicas da região, assim como nas madeiras que proliferaram em Misiones, nas décadas da ditadura militar argentina enquanto as primeiras incursões colonizatórias do nordeste do país. O filho de Henrique contou-me que os Mbya ainda fazem os mesmos trabalhos para as madeiras, quando, por exemplo, são contratados em determinadas épocas do ano para o corte de grandes áreas de florestas, com o objetivo de cortar um hectare por semana. Mas como contou-me,

---

<sup>92</sup> Cf. Primeiro capítulo.

eles terminam sendo sempre despedidos, já que preferem descansar à sombra das árvores comendo as frutas que aparecem.<sup>93</sup>

Os outros filhos de Dionísio e Aurora, Germino e Bonifácio, tiveram destinos diferentes. O primeiro, o caçula, teve três filhos, todos com mulheres não-indígenas. Dizem que quando foi cacique em Tamanduá, arrendou terras da aldeia para enormes plantações de fumo. Em outras partes vendeu toneladas de madeiras nativas – relatos contam que recebeu mais de 3 milhões de dólares em nome da comunidade, que nunca viu o dinheiro aparecer. De seu desastroso cacicado sobrou pouca coisa, a não ser inúmeras inimizades por todas as aldeias que ouvem falar de seu nome. Finalmente, talvez por tamanha impopularidade, foi viver na cidade de Oberá ao casar-se com uma *xenhora* evangélica. De seus três filhos, dois se dizem evangélicos, falam em plantar soja ou trabalhar para juntar dinheiro. Mesmo assim, nem sempre o modelo paterno é seguido, pois o filho do meio, Johnny, que cuidou de seu avô até os últimos dias, sente-se comprometido com a vida *mbya*: passa contando histórias dos tempos antigos em meio a cigarros que fuma da manhã ao anoitecer, calmamente rindo de seu pai que pede para parar em nome de seu suposto Deus evangélico. Mesmo assim, com suas diferenças, os três vivem na aldeia – e era com eles que Dionísio brigava por preferirem a grama ao invés da terra batida por volta da casa<sup>94</sup>.

Já com Bonifácio, a relação com os brancos foi ainda mais intensa. Começou desde que seu pai, Dionísio, lhe ensinava como lidar com os *jurua* em suas estratégias políticas, e terminou com sua ida definitiva a Oberá, depois de ter casado com uma *xenhora* que muitos temem até os dias de hoje. Começou também, como a maioria dos filhos de Dionísio Duarte, trabalhando regularmente para os colonos da região de Misiones, na Argentina, ao participar das muitas colheitas de erva-mate, e do trabalho de desmate das florestas missioneiras empreendido pelas madeireiras. Contudo, Dionísio, na época cacique da aldeia, via em seu filho uma capacidade singular de liderança – principalmente por sua vocação no trato com os não-indígenas e de sua boa reputação entre os

---

<sup>93</sup> Certas atitudes parecem mudar pouco ao longo da história, pois Pe. Antonio Sepp já exclamava: “não tem a mínima preocupação pelo dia de amanhã!” (PE. SEPP, [1698] 1980, p. 147) quando relatava o fato de dois bois dados aos índios para o trabalho na roça terem sido instantaneamente assados sem qualquer preocupação em conservá-los para o futuro, inclusive utilizando o arado como lenha e pouco se importando com a perspectiva dos bois enquanto ferramentas úteis ao trabalho.

<sup>94</sup> Conforme citado no primeiro capítulo desta dissertação.

Guarani. Por isso, fez com que seu filho desde muito cedo o acompanhasse em todas as reuniões políticas as quais era convidado, inclusive naquelas que possibilitaram o reconhecimento fundiário da terra de Tamandúá e de certas leis provinciais de apoio aos povos indígenas. Dionísio contava que pretendia transformar Bonifácio em cacique, passando a ele todo o conhecimento necessário para que ele conduzisse seu trabalho político e assim, possibilitasse a Dionísio o resguardo desejado para dedicar-se aos conhecimentos xamânicos – aqueles da fumaça do tabaco (*tataxina*<sup>95</sup>) e da relação com as divindades própria dos *opygua* (residentes da *opy*, e outra possível designação para xamã).

Nesse caminho, Bonifácio participou ativamente da criação do Conselho Guarani, um conselho de lideranças indígenas que iria desembocar, enquanto projeto político, na atual reunião mensal *Aty Nhexyrõ* (conversa em roda), realizada regularmente em Misiones. Além disso, Bonifácio foi também assessor de um deputado provincial na assembleia legislativa de Misiones, entendendo tal cargo, como revelou-me mais tarde, enquanto uma estratégia pacífica na luta pelas demandas indígenas ao tentar se infiltrar no mundo dos brancos sem fazer grandes oposições como outras lideranças realizavam na época, justamente como viemos discutindo acima.

Mas se sobrou *fortuna* para Bonifácio, faltou *virtú*. Sendo visto por muitos como o sucessor natural da posição de cacique ocupada por Dionísio, foi de alguma forma se afastando da aldeia, primeiro por ter começado a trabalhar como guarda florestal, depois, por estar tomado pelos desejos das não-indígenas. De tanto infiltrar-se na política dos brancos, Bonifácio parece não ter conseguido mais voltar a seus parentes guarani. Há aproximadamente 15 anos atrás, acabou abandonando sua família e esposa e indo morar com a poderosa *xenhora* que dizem tê-lo enfeitado.

---

<sup>95</sup> *Tataxina* é como os mbya chamam a neblina que cobre o mato e os campos, assim como a fumaça do tabaco que é aplicada sobre as cabeças dos enfermos ou em situação crítica de transformação corporal. Está ligada com as chamas que curam, de Karai Ru Ete, assim como com a neblina e o poder de sabedoria de Jakaira Ru Ete, divindades mbya-guarani: “*tatachina range emboupa ñande ra’y apytère*. Primeramente haz que se aloje la nebilna (vivificante) en las coronillas de nuestros hijos. Las llamas sagradas de Karai Ru Ete que inspiran fervor, y la neblina vivificante que confiere sabiduría y el poder de conjurar maleficios, penetran en el alma humana a través de la coronilla. *apyte*.” (CADOGAN, 1992, p. 63)

A suspeita de enfeitiçamento é decorrente da mudança significativa das atitudes de Bonifácio: antes, um papel político importante na região de Misiones, uma sólida relação com sua família mbya, principalmente com sua esposa Kerexu e com seus filhos – depois, ausência, afastamento e mesquinhez. Deixou a aldeia e seus parentes, passando a habitar 25 de Mayo e, pior, passou a desgostar das visitas que seus parentes faziam a ele em sua casa na cidade. Maldizendo muita gente, foi morar ainda mais longe, em Oberá.

#### 4.5. O feitiço

De Bonifácio, contam recorrentemente que era um pai muito afetuoso. Kuaray lembra que seu pai sempre o acariciava com seu próprio rosto quando despertava pela manhã. Jachuka, irmã de Kuaray, lembra da atenção que seu pai dava a ela quando chegava da escola, ou até mesmo com as pessoas que regularmente os visitavam – ele estava sempre disposto a ouvir e contar histórias. Aqueles que o conheceram contam que Bonifácio era muito querido por seus filhos e possuía muitos amigos, indígenas e não-indígenas. Além disso, é sempre ressaltado que ele e Kerexu Mirĩ pareciam ser o casal perfeito aos olhos de seus filhos, pois haveria um verdadeiro companheirismo entre eles.

Contudo, essa presença de Bonifácio na aldeia de Tamanduá, junto a sua família, era sempre interrompida por estadias prolongadas na cidade. Como vimos no primeiro capítulo, ninguém passa ileso ao habitar os espaços de excelência dos brancos. Dessa forma, começou com o trabalho de guarda florestal na cidade de 25 de Mayo, mas logo que passou a se relacionar com Ilda, filha de seu chefe, não demorou muito para cada vez afastar-se mais dos parentes, ao mesmo tempo que certos infortúnios entre eles começaram a aparecer.

A hipótese de uma suposta paixão repentina parece pouco provável por aqueles que relatam a história do possível enfeitiçamento. Pois, se na literatura etnológica os Mbya são envoltos por uma ética religiosa de um amor quase cristão, nas minhas experiências etnográficas, por outro lado, o amor era visto com certa desconfiança<sup>96</sup>. Ará Poty, filha de Bonifácio,

---

<sup>96</sup> Nesse sentido, Pierri (2013) sintetiza bem a diferença entre certas posturas da literatura e o que a etnografia parece revelar: “Da mesma maneira, se os Guarani de fato estão empenhados nisso que o autor quer chamar de uma “ética do amor” (FAUSTO, 2005, p. 404) é porque vivem num mundo no qual a predação está por toda parte, é porque “há muita maldade nesse mundo”, como gosta de sintetizar um de meus interlocutores.” (PIERRI, 2013, p. 211).

ria ao dizer que não sabia o que significava “essa coisa de amor e paixão que os *jurua* tanto falam”.

Ilda, a possível feiticeira, era, no caso, filha do chefe de Bonifácio no departamento de guarda florestal quando aos poucos passaram a se envolver. Na época, Ilda frequentava com regularidade a casa de Bonifácio, conhecia todos seus filhos, e dizia-se amiga de Kerexu – quem em outra oportunidade disse não acreditar em amizade justamente por conta desses eventos. Contam, aqueles que conversaram com Ilda, que ela já estava apaixonada por Bonifácio há muito tempo, por isso havia se aproximado tanto de sua família, pois, segundo ela mesma, queria conhecer e ser amiga de todos. De certa forma, o amor apaixonado, aquele que era visto nas novelas quase todas as noites pela aldeia, parece receber um tratamento cheio de cuidados, sendo percebido enquanto uma intencionalidade de difícil controle – principalmente quando é uma intencionalidade vinda de somente um lado da relação<sup>97</sup>. Ilda, fazendo aumentar as suspeitas sobre ela, não tem receio de contar que passava horas olhando Bonifácio através de uma foto que possuía, jurando para si mesma que um dia iria conquistá-lo a casar-se com ela. Como revelou-me Kerexu, uma foto já seria suficiente para a feitura de um trabalho de feitiçaria.

A desconfiança da maioria dos parentes *mbya* é que Ilda teria enfeitiçado Bonifácio usando precisamente a foto que por tanto tempo olhava e nutria sua paixão descontrolada. Como vimos no início desta dissertação, o “olhar” é o que inicia a sedução dos donos (*-ja*); é o meio de suas tentativas de roubo de perspectiva e consequente metamorfose corporal, como no caso do *-jepota*. Proteger-se dos “donos”, como vimos, é não deixar que eles nos olhem, escapar de sua vista e de sua escuta – escapar de suas intenções. Os *-ja* (donos), dos mais potentes agentes no mundo *mbya*, insinuam-se através do desejo e da sedução, fingindo ser quem não são quando aparecem nas matas sob a imagem atraente de um homem ou de mulher. Ser olhado por esses seres significa estar sob o espectro de seus desejos e intencionalidades. Ao contrário do “ser olhado”

---

<sup>97</sup> Na verdade, todos os sentimentos profundos demais eram vistos com desconfiança. Parecia haver uma vigilância constante a respeito das emoções de cada um, inclusive da minha. Bastava um deslize, uma palavra fora de lugar, uma noite mal dormida, para as atenções se voltarem para os sentimentos desconstruídos, frouxos e perigosos. Há uma espécie de disciplina da emoção, que impossibilita a rudez como alternativa entre parentes, fazendo do mau humor um vetor para a maldade (*vaija*), e ultimamente levando aos caminhos da feitiçaria.

pelo “donos”, deve-se buscar tornar-se visível aos *nhanderu kuery*, alegrando-se, dançando na *opy*, e fumando o *petyngua* (cachimbo). O risco, portanto, é de ser olhado por *outros*: “‘Ser olhado por’ é ser objeto da atenção e do desejo do outro, princípio da transformação ... ‘Ser olhado por’ inaugura seduções, enfermidades e roubo de perspectiva” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 137). Voltamos, assim, aos temas da transformação corporal (*-jepota*) discutidos no primeiro capítulo.

O caso de Ilda parece misturar as coisas. Colocando-se como feiticeira *jurua*, compõe as características da sedução e do desejo típica das formas *-ja* com técnicas de feitiçaria próprias daqueles que “brincam” com o que não deveriam (*imba'e vyky va'e*). Como revelou-me Kerexu, a existência de inúmeras casas de benzedeiras no Brasil lhe faz ter certeza de que os Mbya não são os únicos conhecedores de tais técnicas. Se o que vimos até aqui revelava a reverberação da continuidade entre espíritos *mbya* e *jurua* entre os parentes de Dionísio, e por isso uma relação mais pacífica com os brancos, a partir do enfeitiçamento de Bonifácio, voltamos à predação e à “guerra cotidiana de perspectivas” (RAMO Y AFFONSO, 2014) como idioma proeminente do contato e da relação com os brancos. Com o caso de enfeitiçamento promovido por Ilda, os *jurua* voltam a insinuar-se através do desejo e da predação típicos das formas *-ja*, tal qual eram denunciados enquanto espíritos cuidados pelos *mbi'ija* (seu dono-lagarta).

O que pesa contra Ilda é sua intenção pensada e calculada de ficar com Bonifácio, imprimindo sua intencionalidade sobre ele e sua família, e, aos poucos, “roubando-lhe” enquanto companheiro. Tendo começado com o “ser olhado por”, ter sido objeto de desejo, e terminando com sua ida à cidade e consequente abandono de seus parentes, o caso de Ilda e Bonifácio nos remete ao mesmo daqueles que sofrem o olhar e o desejo das onças, como vimos no caso de Canuto, trocando a aldeia e seus parentes *mbya* por outra paisagem e outros parentes – desta vez, pela cidade e pelos brancos.

Na aldeia, os filhos começaram a ficar com medo, tanto de Bonifácio, cada vez mais distante e enfurecido, quanto de Ilda, que dizem ter começado a contar muitas mentiras sobre todos, outra característica típica dos feiticeiros. Pará Poty conta que foi visitar Bonifácio na cidade e depois de um tempo ficou sabendo que Ilda havia espalhado que ela tinha ido pedir dinheiro a seu pai. Essas e outras mentiras passaram a se tornar recorrentes – como a que levou Kuaray a passar uma noite na delegacia. O mal que Ilda passou a fazer era “falar”, como muitas vezes salientaram, pois fazia com que Bonifácio ficasse cada vez mais brabo, ora com Kerexu, ora com seus filhos. Assim, voltamos à característica

premente do cosmos *mbya*, aquela de ser um cenário belicoso povoado por inúmeros agentes prontos a imprimirem suas intencionalidades através da sedução e do engano. Tal cenário evidencia como certas intencionalidades invisíveis geram consequências bastante visíveis. No caso do feitiço de Ilda, através da passagem pela sedução do olhar e pelo sexo, chegou-se na "fala" feiçiceira, um dos veículos mais potentes de doenças entre os Mbya.

A "fala" é levada através dos espíritos que não vemos (*jaexa e'y va'e*) que a carregam até aquele de quem se blasfema – falado ao pé do ouvido, ou a quilômetros de distância<sup>98</sup>, é um dos condutores mais potentes de intencionalidades. Por isso, a fala é sempre ouvida com cuidado e atenção – uma palavra mal-dita, um gesto mal-humorado, ou qualquer timbre mais grave pode levar a suspeitas de se estar tomado pelo “dono da raiva” (*vaijá*) ou, em último caso, de praticar feitiçaria. Outro motivo para uma vigilância constante dos parentes, tentando identificar quem está por trás, quem pode estar ordenando suas ações sem ser visto, ou quem está sofrendo por olhares e falas alheias. Nesse sentido, a vigilância é também das emoções/afetos – que aqui estão longe de serem sentimentos individuais e privados, senão sempre motivações possivelmente provocadas por *outros* –, tanto enquanto um cuidado de si, como também entre as pessoas na medida em que o exagero de tais intencionalidades/emoções, seriam evidências que a pessoa em questão estaria sofrendo um certo domínio por *outros*.

Nesse sentido, nada superou o fato de Kerexu começar a ficar doente.

Começou em sua mão. Uma dor muito forte que foi alastrando-se por todo o braço, e impossibilitando Kerexu de trabalhar, algo preocupante para alguém que sempre fez muitas cestarias e dependia delas para viver, mas algo típico de casos de feitiçaria. Como relataram-me, os feiçiceiros buscam atacar a pessoa justamente no que ela sabe fazer de melhor<sup>99</sup>. Verá Poty, seu filho, lembra que sua mãe estava muito fraca

---

<sup>98</sup> Luciano, um dos protagonistas do primeiro capítulo, contou-me inúmeros remédios para atrair a pessoa amada, ou conquistar alguém de seu desejo, todos envolviam alguma fala. Contudo, contou-me sem dizer que isso era feitiço ou um conhecimento negativo. Segundo ele, seu avô quis ensinar-lhe “remédios” que poderiam fazer mal a alguém, mas ele recusou-se a conhecer tais receitas. Como exemplo da força da palavra aliada a tais “remédios”, Luciano contou como trazer alguém de volta, alguém que se está com muita saudade.

<sup>99</sup> Outro caso de feitiçaria escutado por mim foi o de um menino que diziam ser um dos melhores jogadores de futebol da aldeia. De tão craque, passou a ser

e que chorava toda a noite – uma doença espiritual, segundo ele. Seu braço ficou frouxo, e disse-me que não conseguia agarrar nem um copo, como se tivesse virado só pele e osso, sem carne, sem vida.

Sem mais esperar pelo pior, Kerexu decidiu cruzar o rio Uruguai junto com seus filhos em busca de seus parentes que haviam ficado em Tenente Portela, no Rio Grande do Sul, na tentativa de afastar-se dos olhares e intenções de Ilda e Bonifácio. Quando chegou a Salto do Jacuí (RS), pela presença de uma tia que lá morava, ficou sabendo que a aldeia onde nasceu era hoje dividida entre mbya e kaingang – o que levou a desistir da ideia de seguir viagem. No Salto do Jacuí ficou e foi tratada pelo *karai* da aldeia, seu Luis. Primeiro, conta, o *karai* extraiu muitas pedrinhas dos dedos. Apesar da mão já se recuperar, ainda doía bastante o braço. Depois de muito tratamento, o *karai* conseguiu tirar pó de taquara de seu cotovelo. Seu braço já melhorava, mas a dor tinha passado para as costas. Foi assim que, como procedimento último, finalmente extraiu um besouro de suas costas, terminando enfim com as dores de Kerexu.

#### 4.6. Antimistura [2]

No primeiro capítulo, discutíamos como a relação sexual com os brancos causava uma alteração profunda no que chamamos de feixe de relações, pressupostos no vínculo dos Mbya com os seus *nhe'ẽ*, principalmente devido ao espírito dos brancos estarem sob a forma *-ja*, a mesma forma que as alteridades causadoras dos maiores infortúnios aos Mbya. Discutíamos como a relação entre os Mbya e os deuses, propiciada pelo *nhe'ẽ* era interrompida a partir da relação com os brancos, fazendo o *nhe'ẽ* se afastar assim como as próprias divindades, levando aqueles que se aventuravam em tais relações, em última instância, à própria morte. Os que sobreviviam, sobreviviam por já terem trocado de espírito, quando repentinamente adquiriam um espírito zelado por uma lagarta e, assim, passavam a não mais estarem conectados aos *nhanderu*.

Os nascidos dessas uniões misturadas eram relegados a não terem nomes mbya, já que o nome pressupõe uma origem divina do espírito entre os *nhanderu*. Dessa forma, eram condenados a viver uma vida sem

---

invejado por outros. Como inveja é outra das características motores da feitiçaria, não demorou muito para sofrer de uma terrível dor no joelho que o impossibilitava de jogar futebol. Depois de muito tratamento junto ao *karai*, finalmente foi retirado de seu joelho pedaços, tiras, de bola de futebol. Esses pedaços de bola teriam sido enviados e colocados ali por alguém com inveja de seu talento.

serem escutados nem olhados pelos deuses. A única possibilidade de adquirirem um espírito divino era uma vida de dedicação à *opy*, mas somente se abdicassem de qualquer relação com o universo dos *jurua*, da língua ao modo de vida. Isso fez com que pensássemos na impossibilidade da hibridez entre os Mbya, já que a mistura entre brancos e índios acarretava mais em uma fissão, do que uma fusão, tal qual tende-se a pensar a miscigenação entre as teorias latino-americanas (KELLY, 2016).

A partir de Dionísio e de seus parentes, e aqui está incluído Vera'i, protagonista do segundo capítulo, vemos outras maneiras de pensar a relação com os brancos. Em um primeiro momento, vimos como Dionísio não temia uma proximidade com os *jurua*. Pelo contrário, parecia querer ensinar aos *jurua* os caminhos das divindades que povoam o cosmos e que lhes são desconhecidas. A característica premente dos brancos, aquela de seu apego material e do desenvolvido conhecimento tecnológico, escolhidos na origem do mundo às custas de imortalidade, também não deveria ser proibida aos Guarani, desde que não se esquecessem dos saberes dos *nhanderu kuery*. Dionísio defendia uma certa onipotência dos *nhanderu*, na medida em que todos os humanos que habitam a terra possuem espírito dos deuses.

É assim que a mistura com os brancos deixa de acarretar uma perda de *nhe'ẽ* e, portanto, deixa de significar uma ruptura na conexão com os *nhanderu*. Apesar disso, as características dos brancos permanecem sendo o apego material e uma certa miopia cosmológica, cega à todas as populações divinas, impondo àqueles que com eles se misturam um vetor processual de transformação. Dizendo de outra forma, ao invés de negar por completo uma certa transformação causada pela mistura com os brancos – como vimos no primeiro capítulo nos termos súbitos da troca de espíritos – aqui parece haver a perspectiva de uma transformação processual, sem grandes rupturas, mas um *continuum* em direção a maneiras diferentes de ser e agir na terra.

Como vimos, esta abertura inicialmente dada aos brancos, centrada na figura de Dionísio, está povoada pelos mitos genesíacos em Tupã, conforme vimos principalmente no segundo capítulo, além de ser pautada por um movimento iniciado pela Guerra, mencionada anteriormente. A Guerra, talvez da instauração do regime ditadura militar, ou das inúmeras guerras militares contra a oposição dos *Montoneros* – teria iniciado uma ruptura entre lideranças *mbya*, tanto com relação a estratégias políticas, quanto com relação ao tratamento dado à mistura – o que às vezes se torna a mesma coisa. Os relatos enfatizam que, junto aos mitos de origem dos brancos a partir de Tupã, aqueles que ficaram na Argentina traçaram alianças simétricas com os *jurua*, diferentes daqueles que partiram ao

Brasil em fuga, com os quais as diferenças entre índios e brancos parecem ter sido aprofundadas, na medida em que seguiam seu caminho na busca pelo contínuo afastamento dos *jurua*<sup>100</sup>. Dessa forma, sem aceitar nem mesmo doações, como Kuaray ressaltava – e baseados que estariam nas discussões sobre o espírito asqueroso dos brancos – seriam também contrários radicais à miscigenação.

A partir da Guerra, contudo, pelo menos entre aqueles que ficaram na Argentina, parece ter surgido uma história *mbya* marcada pela consolidação de alianças políticas, desta vez em termos mais simétricos entre as lideranças brancas e indígenas. Pois, se antes da Guerra os caciques que buscavam aliança com os brancos eram assassinados nas aldeias por precaução contra possíveis acordos escusos – como ocorreu com o cacique albino relatado por Dionísio –, no pós-Guerra, há a constituição de uma postura política específica com relação aos brancos, não mais pautada por medo e oposição, mas pensada diplomaticamente.

De certa forma, a Guerra parece tornar-se um marco histórico nos relatos *mbya*, na medida em que os relatos sobre a Guerra e sobre a postura de Dionísio com relação aos brancos parecem marcar sistematicamente essa diferença em termos históricos, mitológicos, e, principalmente, relacionais – de tal maneira que é ressaltado a postura pacífica tomada por Dionísio e seguida por outras lideranças, além de seus filhos, de relação política com os brancos. A Guerra que separou parentes, parece ter marcado o início de tal abertura, assim como também da mistura<sup>101</sup>. É como se, equipados dos mitos de origem de Jesus a partir de

---

<sup>100</sup> Vale ressaltar que o comentário atual é de que hoje estão todos muito próximos dos *jurua*, e de que as lideranças que antes não aceitavam nada dos brancos, agora buscam a mesma aproximação já realizada por aqueles que permaneceram na Argentina. Contudo, mesmo que tenham buscado uma aproximação através da escola, posto de saúde, eletricidade, etc., algumas aldeias, como *Ko'ëju*, seguem sendo um modelo citado pelos próprios *Mbya* de relação restrita e “fechada” com os brancos.

<sup>101</sup> Valeria um estudo pormenorizado das narrativas da Guerra que a mim faltaram tempo e condições, pois as poucas narrativas por mim escutadas lembraram os estudos de Gow entre os Piro (1991, 2001), no qual os Piro contemporâneos encontram a origem atual de suas vidas nos eventos de escravidão e casamentos interétnicos com os brancos, e acabaram traçando suas ligações em termos de parentesco a partir deles. A Guerra que aqui discuto, parece ter tal possibilidade, de servir enquanto marco do surgimento de um conjunto de parentes – seria muito interessante seguir essas narrativas para ver todo o rendimento possível. Fiquei restrito a escutá-la somente do lado argentino, e especificamente em Tamandúá,

Tupã, e decorrente do pós-Guerra no qual Dionísio buscou outra estratégia para lidar com os *jurua*, tivesse sido positivado uma maneira de ser e agir específica, transformada daquela precedente que seguiu sua, literal, linha de fuga em direção ao Brasil. Melhor dizendo, enfatizou-se a simetria às expensas da dicotomia.

Parece-me, portanto, que em uma conjunção interdependente entre mitos, história, e relações políticas, operaram-se transformações no mundo vivido pelos Mbya. Tanto a partir das narrativas históricas sobre a Guerra quanto dos mitos genesíacos distintos, estamos, possivelmente, diante daquilo que Peter Gow observou entre os Piro:

Este sistema [de transformações] estava conectando suas transformações internas a certos tipos de processos e eventos históricos, fazendo-lhe transformar-se em determinadas direções: o sistema possuía características instáveis que rapidamente levaram os Piro a interpretar certas práticas de diferentes tipos de brancos como desejáveis, enquanto ignorando ou desafiando outras que conflitavam com características mais estáveis do sistema. De forma endógena, o sistema gera tais transformações potenciais, e as projeta para o mundo. (GOW, 2001, p. 253, tradução própria)

Mas, como sempre, isso não é tudo. Nem a primeira postura manteve-se totalmente aberta, nem a segunda totalmente fechada, pois novas gerações sempre guardam a característica mais marcante dos ameríndios – aquela que o "mundo vivido [é] simplesmente o estado corrente de uma entidade maior, [de] um sistema em estado de transformação" (GOW, 2001, p. 286). Se em um primeiro momento, Dionísio abriu-se ao mundo materialista e tecnológico – típico da escolha promovida pelos *jurua* na gênese, em um segundo momento passaram a ocorrer casamentos e relações bastante próximas entre os Mbya e os *jurua*, fazendo com que o próprio Dionísio falasse ao final de sua vida em termos de arrependimento por tamanha abertura. Seu filho, Bonifácio, aquele que disse-me com orgulho sobre a estratégia política elaborada por ele e por seu pai, de infiltrar-se pacificamente no mundo dos brancos, foi

---

por isso valeria a pena ver o tamanho de sua importância em outras regiões e aldeias do cone sul.

também aquele que dizem ter sido enfeitado por uma não-indígena por ele apaixonada.

É justamente com o enfeitamento de Bonifácio que os temas de transformação corporal retornam, desta vez com relação aos brancos. O enfeitamento de Bonifácio parece compor as lógicas súbitas da metamorfose ameríndia, aquelas que há um antes e depois, mas raramente um demorado meio, com características processuais das relações próximas com os brancos promovidas por Dionísio desde a relatada Guerra, na medida em que o afastamento de Bonifácio da aldeia é permeado por lógicas predatórias típicas das metamorfoses *-jepota*, assim como é permeada por uma perspectiva gradual de transformação em suas maneiras de ser e de agir.

A partir da feitiçaria de Ilda, há um certo retorno àquele quadro desenhado no primeiro capítulo. Idioma evidente dos relatos sobre *-jepota* e sobre a ação dos *-ja*, um cenário de predação volta a figurar nas histórias sobre Ilda e Bonifácio, ou seja, sobre brancos e indígenas. Novamente estamos envoltos por temas de sedução e engano provocado por *diferentes*, e a conjunção com *outros* volta ao seu grau de perigo para entendermos como Bonifácio, sendo considerado um modelo de pai e de liderança política por aqueles que o conheceram, foi parar na cidade de Oberá e casado com uma não-indígena.

Como vimos, os *-jepota* iniciam-se através da sedução, passam pela troca de fluidos (sangue/sexo) e terminam abandonando aqueles que antes viam enquanto parentes, o célebre: “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho tôda a vida” (SCHADEN, 1962, p. 89). Com Bonifácio, o bicho não era bicho, mas uma *xenhora*, e tão perigosa quanto. Com ela enquanto esposa, passou a ver os que antes eram parentes com *outro olhar*. Dessa forma, entre o feitiço e o *perspectivismo*, se tornou um risco para aqueles que antes compartilhavam sua vida com ele – situação correlata a de Canuto, mas que Tupã precisou intervir para que o pior não acontecesse.

Contra Bonifácio e Ilda, a saída foi atravessar o rio Uruguai para afastarem-se de seus olhares e intenções perigosas. Mesmo assim, compondo com mitos, histórias, e feitiços, as vicissitudes relacionais junto aos brancos entre aqueles que viveram essas experiências não deixaram de ser pontuadas por relações entre presa e predador, ou dono e domesticado, tal qual tracejadas através desta dissertação. Mesmo Vera’i, quem menos risco via na relação por demasiado próxima com os brancos, colocava-a no idioma da transformação corporal do *-jepota* quando falava em sua *Jurualogia*.

O que parece diferir são os termos dessas transformações, mesmo que permaneça um fundo de anti-mistura. Pois, mesmo contagiados pela maneira de relacionar-se com os *jurua* promovida por Dionísio e seus filhos, especialmente Bonifácio, as gerações seguintes parecem guardar a máxima de que “a causa do efeito é [sempre] o efeito da causa” (Wagner, 2010, p. 240), principalmente naqueles em permanente "estado de transformação". É por isso que Pará Poty, filha de Bonifácio, acusava, em conversa a respeito de suas uniões afetivas com brancos: “Isso é culpa do meu pai que sempre nos disse que todo mundo é igual!”, negando-se a concordar com seu pai quando ele não se importava se os namorados e namoradas de seus filhos e filhas fossem *jurua* ou Mbya. Em conversa com ela, que teve três filhas de três relações com diferentes *jurua*, revelou-me que se antes pensava o mesmo de seu pai, hoje diz achar perigoso os casamentos que não sejam entre Mbya, pois a cada geração mais mestiça, “a cultura mbya pode ir se perdendo”. Por isso, não aconselha a suas filhas a seguirem o mesmo caminho que ela.

Com um ponto de vista mais processual a respeito dos efeitos de relações com os brancos, Kuaray e Pará, por exemplo, veem como “sinal de fraqueza” e incompreensão de certos *karai* perceber a mistura em termos discretos e categóricos tais quais as exegeses sobre os *mbi'ija*, donos dos espíritos dos brancos. Para eles, ter *nhe'ẽ* é algo dado, inato, fazendo com que a busca pelos conhecimentos e maneiras *porã* das divindades seja o principal vetor que leva a uma “espiritualidade *mbya*”. Com o passar das gerações que fossem em busca de tal conhecimento, haveria uma *guaranitização*, como definiu outro irmão, Vera Poty – numa espécie de construcionismo pedagógico através da *opy* sem estar baseado numa troca repentina de espírito.

Além disso, os dois reconhecem uma força no conhecimento dos *jurua*, marcado pelos saberes tecnológicos, que o faz possuir a capacidade de rivalizar com o que chama de "espiritualidade *mbya*". Essa oposição entre tecnologia e espiritualidade já foi comentada por Pierri (2013), quando percebe uma relação direta da (má) escolha feita pelos brancos no início dos mundos, quando optaram pela obtenção e usufruto da tecnologia, e sua consequente perda de imortalidade (*aguyje*). Pois, ao apegarem-se aos bens materiais, os brancos ficaram destinados a "vida breve": à não ascensão aos domínios celestes através do *aguyje*. Desse modo, a força do conhecimento dos *jurua*, destacado por Kuaray, também pontua o tema da má-escolha, fazendo os Mbya terem que controlar seu desejo por bens e tecnologias dos brancos, na medida em que isso coloca em risco a relação com as divindades, e logo, a possibilidade de maturação corporal nos planos celestes (*aguyje*).

Ou seja, mesmo imersos nas contingências de uma relação diplomática e pacífica entre *mbya* e *jurua*, informada pelos temas discutidos acima, Kuaray e Pará não deixam de pontuar as diferenças e os riscos de uma relação por demasiado próxima com os brancos. Conforme revelou-me Kuaray, os Mbya que são frutos de misturas acabam “sofrendo” da fortuna própria aos *jurua*, esse modo de ser materialista escolhido nas origens do mundo, às expensas de uma conexão mais forte com os deuses. Por isso, os mestiços precisam buscar na *opy* aquilo que os Mbya não misturados conseguem alcançar “naturalmente”.

Além disso, o sangue mantém-se como um idioma marcador das diferenças, tanto na relação com os brancos, quanto na relação com outros povos ameríndios. Kuaray e Pará não deixaram de lembrar que sua avó até deixava que eles casassem com os *jurua*, “mas nem pensar com os Kaingang”, já que eles teriam um sangue ainda mais pesado do que aquele do *jurua* e, portanto, dificultariam ainda mais a necessidade de tornar-se “leve”, imprescindível para o *aguyje* (a maturação corporal própria do divinizar-se).



## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, depois de percorrer diferentes considerações a respeito da mistura com os brancos, vimos como há uma diversidade de estratégias possíveis de relação. No início desta dissertação fomos povoados por uma perspectiva fortemente anti-mistura, baseada na possibilidade de morte a partir da troca repentina de espíritos entre os brancos e os Mbya. Tal postura frente aos *jurua* parece levar os Guarani para bem longe das teorias das elites latino-americanas, quando estas advogam a inexorável fusão de diferenças nos termos da miscigenação. Aqui, não há possibilidade de ser duas coisas ao mesmo tempo: o telhado de duas ou mais águas da identidade guarani não para de decantá-la para um de seus lados. Além disso, a postura mbya de relação com *outros*, tracejada através desta dissertação, também parece os isolar de performances identitárias mais transitórias, conforme parecem ser os casos dos Yanomami (KELLY, 2016) e dos Piro (GOW, 1991) – entre os quais o operador “e” abre para a possibilidade de performar *yanomami* em um contexto e “*napē*” em outro (KELLY, 2016); ou afirmar-se enquanto “*gente mezclada*” sem com isso deixar de praticar a diferença com os brancos. Nos diferentes cenários e personagens que ensaiamos, a mistura estava por todos os lados, mas a impossibilidade de vê-la enquanto hibridez e fusão de índios e brancos permaneceu.

O objetivo deste trabalho foi, portanto, não reduzir a diversidade e infinidade de estratégias possíveis de relação com os brancos que os Mbya parecem estar sempre experimentando e fazendo refletir através de seus corpos e mitológicas. Foi assim que no decorrer do trabalho a (anti)mistura com brancos deixou de ter consequências mais bruscas para entrar em efeitos mais processuais, em que a distância ideal a desenvolver com estes *outros*, que tanto povoam o mundo, depende de entendimentos específicos a respeito do grau de influência dos brancos no contato com os Mbya. O que pareceu restar nas diferentes contingências emergidas da relação entre índios e brancos foi sempre um contato pautado por certa transversalidade, fazendo da relação com os brancos ressoar em diferentes domínios de uma pessoa Mbya. De alguma maneira, a relação entre os Guarani parece atravessar variados planos espaço-temporais, conjugando uma série de seres (dos espíritos às divindades) e de temporalidades (a memória do sangue, como Vera'i ressaltava). Melhor dizendo, o encontro não se dá somente em termos humanos – mas aparece como relação entre divindades, fricção entre memórias, corpos e espíritos diferentes. Disso

surge a caminho da transformação, mesmo que defendida ora enquanto acontecimento, ora enquanto processo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGULO, J. De. **Indians in overalls**. San Francisco, CA: Hillside Press, 1950.

BATAILLE, G. **A parte maldita, precedido de a noção de despesa**. Lisboa: Fim do Século, 2005.

CADOGAN, L. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los mbyá-guarani del guairá. Assuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1992.

CALAVIA SÁEZ, O. A variação mítica como reflexão. **Revista de antropologia**, USP, 2002. v. 45.

\_\_\_\_\_. **O nome e o tempo dos yaminawa**: etnologia e história dos yaminawa do rio acre. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. A história pictográfica. In: QUEIROZ, R. C. De; NOBRE, R. F. (Org.). **Lévi-strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 125–146.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos**: a situação dos tukúna no alto solimões. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 1972.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. Tradução de Ribeiro Renato Janine. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1997.

DOOLEY, R. A. **Léxico guaraní, dialeto mbyá**: versão para fins acadêmicos. Porto Velho, RO: Sociedade Internacional de Linguística, 1998.

DUARTE, A. O.; FERREIRA, P. **Bicicletas de Nhanderu**. Vídeo nas Aldeias, 2011. 4/3.

FAUSTO, C. Of enemies and pets: warfare and shamanism in amazonia. **American ethnologist**, 1999. v. 26, p. 933–956.

\_\_\_\_\_. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

\_\_\_\_\_. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos xvi-xx). **Mana**, 2005. v. 11, p. 385–418.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na amazônia. **Mana**, 2008. v. 14, p. 329–366.

GOBBI, F. S. **Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocosmologia guarani no sul**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2008. Dissertação.

GOLDMAN, M. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Revista ponto urbe**, jul. 2008. v. 2.

GOODMAN, N. **Ways of worldmaking**. Indiana: Hacket Publishing Company, 1978.

GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in peruvian amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **An amazonian myth and its history**. New York: Oxford University Press, 2001.

HEURICH, G. O. **Outras alegrias: parentesco e festas mbya**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2011. Dissertação.

HUYER, B. Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os mbyá-guarani no cone sul. **Espaço ameríndio**, 2015. v. 9, p. 86–108.

KEESE DOS SANTOS, L. **A esquiva dos xondaro: movimento e ação política entre os guarani mbya**. São Paulo: PPGAS/USP, 2016.

Dissertação.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, 2005. v. 11, p. 201–234.

\_\_\_\_\_. **Sobre a antimestiçagem**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2016.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, E.; BELAUNDE, E. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre lévi-strauss com eduardo viveiros de castro. **Sociologia & antropologia**, 2011. v. 01.02, p. 09–33.

LANGDON, E. J. Representações de doença e itinerário terapêutico entre os siona da amazônia colombiana. *In*: RICARDO V. SANTOS E CARLOS COIMBRA (Org.). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p. 115–142.

LÉVI-STRAUSS, C. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **História de lince**. Tradução de Perrone-Moisés Beatriz. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LEWKOWICZ, R. **A hora certa para nascer**: um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbyá-guarani no sul do brasil. Porto Alegre: UFRGS, 2016. Dissertação.

MACEDO, V. **Nexos da diferença**: cultura e afecção em uma aldeia guarani na serra do mar. São Paulo: PPGAS, USP, 2009. Tese.

\_\_\_\_\_. De encontros nos corpos guarani. **Ilha**, jul. 2013. 2. v. 15, p. 181–210.

\_\_\_\_\_.; SZTUTMAN, R. A parte de que se é parte: notas sobre individuação e divinização (a partir dos guarani). **Cadernos de campo**, 2014. 23. p. 287–302.

MELLO, F. **Aetchá nhanderukuery karai retará – entre deuses e animais**: xamanismo, parentesco e transformação entre os chiripá e mbyá guarani. Florianópolis: UFSC, 2006. Tese.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIMUENDAJU, C. U. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

OVERING, J. Introduction. *In*: OVERING, J. (Org.). **Reason and morality**. ASA Monographs. London and New York: Tavistock Publications, 1985.

\_\_\_\_\_. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. **Man**, 1990. v. 25, n. 4, p. 602–619.

\_\_\_\_\_. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, 1995. v. 1 (1), p. 107–140.

PE. SEPP, A. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Ed. USP, 1980. [1698].

PERRONE-MOISÉS, B. Apresentação. *In*: RUBEN CAIXETA, Q.; RENARDE FREIRE, N. (Org.). **Lévi-strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

PIERRI, D. C. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. São Paulo: USP, 2013. Dissertação.

\_\_\_\_\_. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. **Revista de antropologia**, 2014. v. 57, p. 265–301.

PISSOLATO, E. **A duracao da pessoa**: mobilidade parentesco e xamanismo mbya (guarani). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006. Tese.

PRATES, M. P. **Dualidade, pessoa e transformação**: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS.

Porto Alegre: UFRGS, 2009. Dissertação.

RAMO Y AFFONSO, A. M. **De pessoas e palavras entre os guarani-mbya**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014. Tese.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SOARES, M. **Caminhos para viver o mbya reko**. Porto Alegre: UFRGS, 2012. Tese.

SOUZA PRADELLA, L. G. **Entre os seus e os outros**: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani. Porto Alegre: PPGAS, UFRGS, 2009. Dissertação.

SZTUTMAN, R. Metamorfoses do contra-estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias. **Ponto urbe [online]**, [S.l.], 2013. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/893>>.

TARDE, G. **Monadologia e sociologia - e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TEMPASS, M. **Quanto mais doce, melhor**: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade mbyá-guarani. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Tese.

VILAÇA, A. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. **Journal of the royal anthropological institute**, 2005. v. 11, p. 445–464.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**, 2002a. v. 8, p. 113–148.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, 2006. v. 14/15, p. 318–338.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos**, 2007. v. 77, p. 99–126.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Tradução de Souza Marcela Coelho de; Morales Alexandre. São Paulo: Cosac Naify, [1975], 2010.

YOUNG, A. Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. **American anthropologist**, 1976. v. 78, p. 5–24.